

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

Yüksek Lisans Tezi

MUHYYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'DE HAYAL KAVRAMININ
ONTOLOJİK MERTEBESİ

Selim ÖNCÜ

16755005

Tez Danışmanı

Prof. Dr. M. Nesim DORU

Mardin-2019

T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün FELSEFE Anabilim Dalı 16755005 numaralı öğrencisi SELİM ÖNCÜ'NÜN hazırladığı “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Hayal Kavramının Ontolojik Mertebesi” başlıklı Tezli Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 03/05/2019 Cuma günü saat 14:00'da yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman

Prof.Dr. Mehmet Nesim Doru

Üye

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Üye

Dr.Öğr.Üyesi Kamuran Gökdağ

ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun/...../20.. tarih ve/..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../20..

Enstitü Müdürü

.....

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1
1. HAYAL KAVRAMINA FELSEFİ YAKLAŞIMLAR	14
2. İBNU'L-ARABÎ'NİN HAYATI VE HAYAL MESELESİ	20
2.1. İbnu'l-Arabî'nin Entelektüel Yaşamı.....	20
2.2. İbnu'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hayal Meselesinin Genel Çerçevesi.....	23
3. İBNÜ'L-ARABÎ'DE VARLIK MERTEBELERİ VE HAYAL İLE İLİŞKİSİ	33
4. İBNÜ'L-ARABÎ'DE HAYAL KAVRAMININ ONTOLOJİK MERTEBESİ	48
4.1. İbnü'l-Arabî'de Hayalin Mahiyeti ve Mertebeleri	48
4.1.1. Bitişik Hayal	55
4.1.2. Ayrık Hayal.....	59
4.1.3. Mutlak Hayal	67
4.1.4. Hayâl Âlemi (Âlem-i Misal/Berzah).....	94
4.2. İbnü'l-Arabî'de Rüya ve Hayal İle İlişkisi	103
SONUÇ	114
KAYNAKÇA	117

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Hayal Kavramının Ontolojik Mertebesi

Selim ÖNCÜ

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2019: 128 Sayfa

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hayal anlayışının ontolojik mertebesinin incelendiği bu çalışmada, hayal mefkûresinin onun Tanrı, insan ve evren tasavvurunu önemli ölçüde etkilediği tartışılacaktır. İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde hayal genel olarak; ontolojik, kozmolojik ve epistemolojik olmak üzere üç kısımda değerlendirilebilir. “Tanrı'nın Zihni” olarak ifade edilen, Tanrı'nın ezeli ilmi olan ontolojik hayal (âma), kozmoloji düşüncesini izah ederken yaratılış mertebelerinin ortasında gördüğü hayal (âlem-i misal, berzah) ve insanın zihni kuvveleri ile hayal âlemi arasındaki epistemik ilişkiyi ortaya koyarken söz ettiği hayal (idrak, muhayyile, hafıza, musavvira).

İbnü'l-Arabî'ye göre hayal duyular ile akıl arasında bir idrak ve metafizik âleme açılan bir kapıdır. Bu, hayalin insani olan yönüdür. Öte yandan hayal, Hakkın ilk zuhur ettiği mertebe ile bütün âlem (mâsivâ) arasında kendine özgü işleyiş şekli olan bir ara âlem özelliğini taşımaktadır. İbnü'l-Arabî, önceki filozof ve düşünürler gibi hayalin psikolojik boyutunu kabul etmenin yanı sıra, hayalin yanılsamalardan ibaret olmadığına ve aşkın bir boyutunun olduğuna inanır. Hayalin ontolojik mertebesi olan bu aşkınlık, soyut anlamlar ile duyulur şeyler âlemi arasında orta bir (berzah) mertebedir. Ona göre bilgiye ulaşma açısından hayal bir gerçeklik âlemidir. İbnü'l-Arabî, maddi âlem ile metafizik âlem arasındaki karşıtlık sorununu üçüncü ve bir ara âlem gördüğü hayal âlemi ile çözmeye çalışır. Varlığın birliği hususunda, ikiliğe düşmenin gediğini hayal mefkûresi ile kapatır. Hayal sayesinde soyut şeyler somut şekillere bürünür. Bu anlamda hayal âlemi gayri maddi hakikatler âlemidir. Varoluşun tabiatını anlamaya yönelik bütün insanların sahip olduğu en anlaşılır yol kendi hayallerimiz, özellikle de rüyalarımızdır. Hayal dünyamızın içerisine daldıkça, onun özelliğinin varoluşun özelliğine benzediğini görürüz. Hayallerimiz ruhumuzla bedenimiz arasında bir berzah olduğu gibi, varoluş da vücûd ile hiçlik arasında bir

berzaktır. İbnü'l-Arabî, bu düzeyde hayale ve nasıl işlediğine dair bilgi sahibi olduğumuzda dini düşüncenin temel ruhuna ulaşabileceğimize inanır.

Anahtar Kavramlar: İbnü'l-Arabî, Hayal, Ontoloji, Vahdet-i Vücûd, Varlık Mertebeleri



ABSTRACT

Master Thesis

The Ontological Level of the Imagination Concept of Muhyiddin Ibn al-Arabi

Selim ÖNCÜ

Mardin Artuklu University

Social Sciences Institute

Department of Philosophy

2019: 128 Pages

In this study, in which the ontological level of the imagination concept of Muhyiddin Ibn al-Arabi is examined, it has been discussed that the ideal of imagination he adopted significantly influenced his imagination of God, human and the universe. As Ibnu'l-Arabi's ideology regards, imagination can be evaluated in three parts as ontological, cosmological and epistemological. The ontological imagination (âma) we could call as 'God's Mind' that is His eternal knowledge, the one, when he explains the idea of cosmology (the intermediate realm), he regards to be in the midst of phases of creation, and the one he refers to (as perception, imagination, memory, formation) while putting forth the epistemic relationship between man's mental abilities and his realm of the imaginary.

According to Ibn al-Arabi, the imagination is a gate between the senses and the mind, which leads to an understanding and a metaphysical world. This is the human aspect of the imagination. On the other hand, imagination is an intermediate world with its own unique mode of operation present in between the phase during which the first manifestation of the truth takes place and the whole universe (maseewa-everything other than Allah). Ibn al-'Arabi, in addition to accepting the psychological aspect of the imagination like the previous philosophers and thinkers, believes that imagination is not merely illusions and that there is a transcendental dimension. This transcendence, which is the ontological stage of the imagination, is a middle (the intermediate realm) level between the world of intangibilities and the perceptible one. According to him, the imagination is a world of realities in terms of reaching the information. Ibn al-'Arabi seeks to solve the problem of contrast between the physical and the metaphysical realms with the realm of imaginary, which he sees as a third and an intermediate realm. He fills the gap caused by being in a dilemma in relation to the unity of existence with the ideal of imagination. Through imagination, abstract things take on concrete forms. In this sense, the realm of illusions is the

realm of illusory truths. The clearest way that all people have to understand the nature of existence is our own imaginations, especially our own dreams. As we dive into our imaginary world, we see that its characteristic resembles that of existence. Just as our imaginations are a realm between our souls and our bodies, existence is a starkness between the body and nothingness. Ibn al-'Arabi believes that when we have an imagination of such a level and the knowledge as to how it actualizes, we can reach the fundamental spirit of religious thought.

Key Words: Ibn Al-Arabî, Imagination, Ontology, Wahdat Al-Wujûd, OntologicalDimensions



ÖNSÖZ

İnsanlığın tarih boyunca üzerinde en fazla fikir yürüttüğü meselelerden birisi, gökyüzünde ve yeryüzünde müşahede edebildiği, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, bitkiler, hayvanlar ve tabii ki en başta kendi menşeinin ne olduğu, nereden geldiği ve o geldikleri yer ile irtibatının olup olmadığı ve akıbetlerinin ne olacağı hususudur. Etrafımızdaki şeylerin varoluş hakikati nedir, gerçekten var mıdır, ya da biz mi onları var sanmaktayız? İnsanların ve âlemin yaratan ile ilişkisi nedir? Bu ve benzeri sorular düşünürlerin zihinlerini sürekli meşgul eden sorulardan sadece bir kaçıdır. Müslüman mütefekkirler bu sorulara cevap ararken, Tanrı-insan ilişkisini en temel problematik olarak görmüş ve insan olmaktan ne kastedildiğini anlamamız durumunda Tanrı olmaktan kastedilenin anlaşılacağı hususunun altını çizmişlerdir. Başka bir ifadeyle insan muammasını çözmek, Tanrı'ya dair bilgi sahibi olmaya götürür. Bu sorulara Varlığın birliği (vahdet-i vücûd) mefkûresi ile cevaplar bulmaya çalışan İbnü'l-Arabî'nin, bu düşünceye temel dayanak olarak ortaya sürdüğü argümanlardan birisi olarak "hayal" kavramı bir ara kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bütün insanlar metafiziğe ait ne varsa izah etmek ve anlamlandırmak ister. Biz varlıkları nasıl görür, düşünür ve algılarız. Tanrı ile aramızda nasıl bir ontolojik düzlem vardır. Bu çerçevede, varlığın hakikatini ve bu görünür âlemdeki şeylerin mahiyetini izah etmek için "hayal" kavramına ihtiyacımız vardır. Ruhlar âlemi lâtıftir burada görüntü yoktur. Şühûd âlemi ise kesiftir ve varlıklar burada görünür olurlar. Ancak burada görünür olmazdan önce misal (hayal) âlemine görüntüye çıkarlar. İşte bu kesif ve latif iki âlem arasında geçişkenlik özelliğine sahip olan ara âlem "hayal"dir ve bu âlemin yaratıcı özelliği vardır.

Üç bölümden oluşan tezimiz, hayal kavramı hakkındaki genel fikirlerin mütalaa edileceği birinci bölümden sonra birçok sûfî düşünür gibi İbnü'l-Arabî'nin de zihni olarak varlığını kabul ettiği ve detaylandığı varlık mertebelerinin hayal ile ilişkisinin irdeleneceği ikinci bölümle devam edecek olup, İbnü'l-Arabî'nin hayal düşüncesinin ontolojik, yönünün ortaya konulmaya çalışılacağı üçüncü bölümle son bulacaktır. Şeyhü'l Ekber'in derin düşünce ummanına hayal kavramı ile dalmamı sağlayan, orta yaşımı geçmiş olmama rağmen entelektüel okumaları aşım akademik bir çalışma yapmaya beni teşvik eden ve bu çalışmanın hazırlanmasında bir müderris edasıyla, tezin her aşamasında değerli mesaisini ayırarak, keşfettiğimiz her yeniliği hayretimizi kaybetmeden birer tilmiz gibi karşılayan, anlamadığım yerleri izah

ederek her türlü yönlendirme ve katkılarını esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. M. Nesim DORU'ya teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca mesafe olarak uzakta da olsa kendisini hep yanı başımda hissettiğim ve birçok kaynak esere ulaşmamı sağlayan, her fırsatta İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri ile ilgili kanaatlerini benimle paylaşan, bir Şeyhü'l- Ekber aşığı Dr. Öğretim Üyesi Ali Vasfi KURT hocama teşekkür ederim. Tarihin tozlu rafları arasında bulunan bu saklı ilim hazinesinin üzerindeki perdeyi aralayarak yaptığımız bu çalışmanın, İslam düşünce mirasının bu muazzam hazinesinin keşfedilmesinde çaba ve gayret sarf eden değerli araştırmacılara mütevazı bir katkı sağlayacağını umut ediyorum.

Selim ÖNCÜ
Mardin-2019



GİRİŞ

Felsefi anlamda hayal kavramı, gündelik kullanımda karşımıza çıkan hayal ile aynı şey olmadığı gibi gerçek dışı veya din dışı olan vehmi hayaller üreten bir şey de değildir. Tam aksine içinde bulunduğumuz görünür âlemden daha hakiki ve yaratıcı bir özelliğe sahip bir âlem kastedilmektedir. Hele de İbnü'l-Arabî gibi mistik tecrübeler yaşamış bir sufi için hayal esas gerçekliğe sahip bir âleme karşılık gelmektedir. Yaşamı boyunca gördüğü rüyalar ve yaşadığı manevi tecrübe, âlem-i misal ile kurduğunu iddia ettiği ilişki ve burada temaşa ettiğini söylediği “düşsel sahneler” onun fikirlerine ve varlığa bakışına yön vermiştir. İbnü'l-Arabî’yi otuzlu yaşlarında göçebe bir hayat yaşamaya iten, Endülüs’ten Kuzey Afrika’ya oradan da onu doğunun sembolü bir hacı yapacak olan şey belki de bu hayal âlemi ile kurduğu ilişkide yaşadığı tecrübelerdir.¹

İslam düşünce geleneğinin seyrinde İbnü'l-Arabî bir ana akımı temsil etmektedir. Bu ana akım İslam irfan geleneğinin mütemmim bir parçasını teşkil etmektedir. Bunun yanında onu okumak ve düşüncelerini hakkıyla anlamak ise ayrı bir sorunsal olarak karşımızda durmaktadır. Özellikle Tanrı, evren ve insan ruhuna dair İslam tasavvurunu ayrıntılı ve kapsamlı bir şekilde ele aldığı en meşhur eseri *Fütûhât-ı Mekkiyye* onun sistemli olmayan nispeten karmaşık ve anlaşılması zor bir çalışmasıdır. Ancak bu çetrefilli örgüden onun düşünce sisteminin temel amacının, kavram olarak kendisi kullanmasa da, Allah’ın tek hakiki varlık olduğu (lâ mevcuda illa Allah) yani varlığın birliği nazariyesi olduğu anlaşılabilir. Bununla birlikte, diğer varlıkların da birer hakikati olduğu, ancak, geçici (fâni) olmaları nedeniyle de hayalden ibaret oldukları iddiasıdır. Hal böyle olmakla beraber, bu hakikatin künhüne varabilmek için insanların, en temel görevlerini yerine getirerek yani, Tanrı’yı tanımak suretiyle mümkün olduğunu her fırsatta vurgulamaktadır. Ancak bunun yolu da insanın önce kendisini tanımasından geçer. Yani ona göre insan nefisini bilir ise (marifet) Allah’ı da bilir. O, bu doğrultuda “Kim ki, kendisini bilirse, ancak o Rabi’sini bilir”² hadisine referansla düşüncelerini açıklar. Ona göre nefisini

¹ Henry Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, Çev. Zeynep Oktay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015, s.54-56

² Hadisçiler, bu cümlenin çoğunlukla Yahyâ b. Muâz er-Râzî’ye (v. 258 / 871) ait olduğunu söylemektedirler. Bak: es-Suyûtî (v. 911 / 1505), *Tedribu’r-Râvî*, II, s. 175-176. ayrıca İbn Hacer el-Heytemî (v. 973 / 1565) *el-Hâvî li’l-Fetâvâ*’sı içerisinde, el-Kavlü’l-Eşbeh fi Hadisi “*Men Arafe Nefseh fekad Arafe Rabbeh*” adlı risale. el-Aclûnî’nin “Bazı arkadaşların zikrettiğine göre İbnü'l-Arabî, bu hadis rivayet yoluyla sahih değilse de, bizim katımızda keşif yoluyla sahihtir.” (*Keşfu’l-Hafâ*, II, s. 262) demiştir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî bu hadisin Hz. Âişe’den (r.)

tanıma yolunda elinden geldiğince mücâhede etmelidir. Tanrı'ya taklit yoluyla değil, tahkik yoluyla yönelmeli ve O'nu tek başına (inziva) ve riyazetle kendi iç âleminde aramalıdır. Nihayetinde Tanrı Hakk'tır ve insan, olması gerektiği gibi (bi'l-hakk) Hakk'a yönelmek istiyorsa, O'nu tanımalı ve O'nun istediği biçimde davranmalıdır. Bu ise eşyaya ancak hakkını vererek yaklaşmakla mümkün olabilir.³

İbnü'l-Arabî'nin İslami ilimlere yaklaşımındaki düşünme tarzı genel manada eklektik olmakla beraber, orijinal olduğu ve hatta kendisinin gerçek manada bir selefinin olmadığı dahi söylenebilir. Gazzali keşif ile müşahede edilen hakikatlerin yazılmaması gerektiğini söylerken, İbnü'l-Arabî bu yasağı delmiş ve keşfin bütün mahsullerini yazıp yaymıştır. Ancak, keşif, müşahede veya zevk yolu ile elde ettiği hakikatleri yazarken, bir hayalperest edasıyla manevi âlemden aldatıcı haberler getirdiği asla söylenemez. Her ne kadar eserlerinde genellikle keşif ve rüyalarını anlatsa da, meseleleri rasyonel ve keskin bir bakış açısı ile ele alarak İslami ilimlerin merkezi noktalarından birine yerleşmeyi başarmıştır.⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî hayal kavramını üç farklı şekilde kullanmaktadır. Birincisi, epistemolojik olarak hayal ki zihni kuvveler anlamını taşır. İkincisi, kozmolojik olarak hayal ve üçüncü olarak da Tanrı'nın zihni olarak ifade edebileceğimiz, Tanrı'nın ezeli ilmi (ontolojik) olarak hayal.⁵ Yani hayali üç temel düzeyde ele alarak felsefesini bunun üzerine oturtur; birincisini berzahi bir mikro kozmik âlem olarak insan ruhu ve bedeni arasında tasavvur ettiği söylenebilir. İkincisi berzahi bir makro kozmik âlem olarak yaratılış evrelerinin orta düzleminde, üçüncüsü ise âlemin kendisi olarak ki bunun Tanrı'nın hayali olduğu ifade edilebilir. Hangi düzeyde olursa olsun ona göre hayal her zaman iki gerçeklik ya da iki âlem arasında bulunan ve her ikisine göre tanımlanması gereken geçişken bir ara âlemdir.⁶

Vahdet-i Vücûd nazariyesinin hayal kavramı ile direk bir bağlantısı olduğunu söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî yaratılış sürecinin Tanrı'dan duyulur âleme kadar

rivayet edildiği bilinen; "Rabbisini en iyi bilen, nefisini en iyi bilendir." şeklindeki ikinci bir varyantını da kullanmaktadır. *Fütûhât-ı Mekkiyye*, c.2, s. 297

³ William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2016, s.39

⁴ William C. Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, Çev. Kadir Filiz, Nefes Yayınları, İstanbul, 2014, s.10

⁵ Suad El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005, s.261-265

⁶ William C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, Çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2. Baskı 2013, s.97

tecelliler yolu (nüzul) ile gerçekleştiğine ve zihni olarak kozmolojik bir hiyerarşiye sahip olduğuna inanır. Varlığın hiyerarşik düzlemlerini yani hâzerâtı açıklarken, bunların nüzuller (tenezzülât) şeklinde meydana geldiklerini ve âlemü'l-gaybi'l-mutlak (Hazretü'Zat), ta'ayyunat-ı ruhiyye, ta'ayyunat-ı nefsiyye, âlemü'l-misâl ve âlemü's-şehâdet olmak üzere beş safha olduklarını (hâzerat-ı hamse)⁷ savunur.⁸ Ve ontolojik olarak “hayal” âlemi bu tecellilerin tam ortasında bir ara âlem olarak karşımıza çıkar. Kanaatimizce “hayal” kavramını onun düşünce sisteminin merkezine yerleştirmedığımız zaman vahdet-i vücûd nazariyesi tam olarak izah edilemez. Çünkü Ona göre sûfinin manevi yolculuğunda hedeflediği birlik (vahdet) ancak hayal âleminde gerçekleşebilir. İbnü'l-Arabî'nin ontolojisini anlamak ve kavramak çok geniş bir çalışmayı gerektirmekle beraber, amacımız hayalin ontolojik mertebesinin İbnü'l-Arabî'de neyi ifade ettiğini ortaya çıkararak bu düşünce sistemini anlamaya bir kapı aralamaktır.

Hz. peygamberin (a.s.), “insanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar”⁹ diye buyurmasının anlamı; insanın dünya hayatında gördüğü her şey, uyuyan kimsenin rüyası menzilesindedir yani hayaldir. Durum böyle ise bu hususun tevile ihtiyacı bulunmaktadır. “Muhakkak kevn hayaldir; o da hakikatte Hak'tır. Ve bunu anlayan kimse esrar-ı tarikati haizdir” diyen İbnü'l-Arabî, yukarıda alıntılıdığımız hadisi birçok defa dile getirerek, his ve şehadet âleminde gördüğümüz suretlerin, rüyada gördüğümüz suretler gibi hayalden ibaret olduğunu söylemiştir. Yani ona göre hadiste ifade edilen anlam, şehadet âleminde gördüğümüz her şeyin esas gerçekliğinin hayal âleminde olduğudur. İbnü'l-Arabî rüyada gördüğümüz şeyleri nasıl tevil etmemiz gerekiyorsa içinde yaşadığımız görünür âlemi de öylece

⁷ Mustafa Tahralı, Ahmed Avni Konuk'un “*Fusûsu'l-Hikem Şerhi*”nin 2. cildine girişte eklediği, “*Fusûsu'l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*” başlıklı makalesinde, bu hiyerarşik tecellilerin; ehadiyet mertebesi, lâ taayyün mertebesi, ilk taayyün mertebesi, hakikat-i Muhammediyye ve vahdet, ikinci taayyün, ruhlar mertebesi, misâl âlemi, şehâdet mertebesi ve insân-ı kâmil şeklinde yedi mertebe olarak ele alır.

⁸ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s.240

⁹ Hz. Peygamber'den nakledilmekte olan, “İnsanlar uykudadırlar. Öldüklerinde uyanırlar.” hadisi; değişik lafızlarla da olsa, Sülemî'ye göre Sehl b. Abdullâh et-Tusterî'nin, Ebû Nu'aym'a göre Süfyânü's-Sevrî'nin, daha yaygın görüşe göre Hz. Ali'nin sözü olarak rivayet edilmektedir. Bak: Sülemî, *Tabakâtu's-Süfiyye*, Hadisin Şerhu *Nehcü'l-Balâğa*'daki şekli ise şöyledir: “Dünya bir düş'tür. Âhiret ise, uyanıklıktır. Bizler de, dünya ile âhiret arasında, karma karışık bir takım hayallerden ibaretiz.” Bak: İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, 20, 326, h. 737. Bu söz, Hasen-i Basrî'ye de nispet edilmektedir: İbnü'l-Cevzî, *Âdâbu'l-Hasen el-Basrî*, 112; Hadis için ayrıca bak: Gazzâlî, *İhyâ*, 4, 23. Suyûtî, *Durer*, 167

yorumlayıp hakikatine varmamız gerektiğini düşünür.¹⁰ Ona göre varlık uyuyan bir insanın rüyasında gördüğü suretlere benzer bir hayaldir. Varlığın zahir ile batınını birbirinden ayıran İbnü'l-Arabî varlık hakikatlerinin sadece kendisinde toplandığı insanı duysal zahirden, metafiziksel batına nüfuz etmesini sağlayan bir yolculuğa çıkarır.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin en önemli yönlerinden biri de, onun nefis ile varlığı birleştirmek suretiyle hayale yüklediği anlamdır. Zira İbnü'l-Arabî hayalin, Tanrı'dan başka her şeyi uygun bir şekilde tayin ettiğine inanır. Bütün varlık âlemi, Hakk'ın, kurduğu ve ol diyerek görünür hale getirdiği hayallerinden ibarettir. Yani Tanrı'nın varlığı dışındaki her şey bir hayalden başka bir şey değildir. Dolayısıyla gaybi hakikatlerin, hayal ve rüya yoluyla tecessüm ederek şuurun yeri olan nefiste bilinç olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz.¹¹ İbnü'l-Arabî'ye göre de son tahlilde görünen ve görünmeyen olmak üzere iki varoluş düzlemi ile karşı karşıyayız. İbnü'l-Arabî görünmeyen âlemin de ruhlar (veya melekler) âlemi ve hayal âlemi olarak iki boyuta sahip olduğunu söyler. Ayrıca, hayal âleminin de Tanrı ve fiziki âlem arasında bir berzah olduğunu vurgular. Bu nedenle İbnü'l-Arabî okunurken tüm müfekkiresine berzah düşüncesinin etki ettiği görülür.¹² Ona göre varlık iki kısma ayrılır, gerçek ve hayal. Tek gerçek varlık Tanrı, onun dışındaki her şey ise hayaldir.¹³ Yalnızca tek bir hakikat vardır. Biz bu hakikati iki veçheden görmekteyiz. Ya görünen bütün şeylerin zatı olarak kabul edip ona Hak deriz ya da bu zatın tezahürleri olarak kabul edip halk deriz. Varlık hakikatte birdir, ama dış âlemde çok ve çeşitli olarak görünür. Hakikat ve zuhur, Hak ve halk, bir ve çok, ama tümü tek bir hakikati ifade etmenin farklı yollarıdır. Bu hakikat ise Allah'tır.¹⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu nazariyesinin Eflâtun'un gölge teorisi ile müsül kavramına benzerlik gösterdiğini söylemek gerekir. Zirâ Eflâtun, varlık ve bilgi problemiyle ilgili olarak, görünen bu âlemdeki değişime uğrayan fiziki nesnelere mukabilinde, değişmez olan idelerden söz etmektedir. Bu ideler akıl aracılığı ile bilinirler. Ayrıca bu ideler, fiziki âlemdeki nesnelere varlık sebebidirler. Her fiziki nesneyi ezeli olan

¹⁰ Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, c. 3, s.251-253

¹¹ Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, s.134-6

¹² Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.96

¹³ El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.264

¹⁴ Ebu'l Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, 1998, s. 35

ilk örneğine göre yaratan ise Tanrı'dır. Çünkü Tanrı'nın varlığı hem herşeyin sebebi, hem de ilk örneğidir. Tanrı'nın varlığından ışık olarak ilk varlık kazanan form akıllar ve nefisler, tüm âlemi ve içerisindeki duyulur nesnelere türetir. Buna göre ideler, aşağıdaki âlemde bulunan tüm nesnelere, yüce âlemde bulunan katıksız ve saf formlardır.¹⁵

İbnü'l-Arabî'nin üzerinde en çok vurgu yaptığı husus Allah'ın birliği (tevhid) düşüncesidir. Allah'ın birliği (tevhid) varlığın mahiyetini doğru anlama çabasıdır. Şirk ise varlığın mahiyeti hususunda bir yanlış anlamadır. Burada kilit kavram ilahi isimler (esmaü'l-hüsna) yani kendileriyle Allah'ı anladığımız ilkelere. Eğer bu farklı ilkeler Allah'ın birliğinde bütünleştirilemez ise şirk olur. Birçok Müslüman düşünür akıl ve hayalin Allah'ı tanımanın en temel insani anlayış olduğunu savunur. Akıl, Allah'ın her şeyin üstünde olduğu varsayımı ile rasyonel bir tevhid anlayışını önerir. Tek bir Tanrı vardır ve mutlak hâkimiyet sahibidir. Eşi ve benzeri yoktur. Âlemi topyekûn kontrol ederek yönetir. Bu, kelimelerin "tenzih" anlayışıdır. Buna karşı, "Doğu da, Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir"¹⁶ ayetinden hareketle Allah'ı her şeyde hazır ve nazır olarak gören hayali anlayıştır. Kur'an tarafından uyarılan hayal nereye bakarsa Allah'tan başka bir şey göremez. Vahiy Allah'ı hayal etmemizi buyurmakla, "tenzihi" tamamlayan "teşbih" anlayışını ikame etmeye çalışmıştır. Teşbih Allah'ı yaratılan varlıklara benzer olarak görme anlayışıdır. William C. Chittick'in de dediği gibi, İbnü'l-Arabî'nin bakış açısına göre, Allah hakkında doğru bir bilgi ancak tenzihi ve teşbihi bakış açılarının tevhid edilmesi ile mümkün olur. Allah aşkına götürecek olan tevhid anlayışı da budur. Çünkü Allah'ı sadece aklın bakış açısı veya sadece hayalin bakış açısı ile görmeye çalışmak, İblis gibi tek gözle görmeye benzemektedir.¹⁷ Allah'ı, rasyonel düşünce ile ancak sıfatlarından olumsuzlayarak kavramak mümkün iken hayal ile Allah'ın benzerliğinin hakikatini kavramak mümkündür. İbnü'l-Arabî Allah'ın bilgisine bu iki yolu cem' etmek ile ulaşmanın imkânı hususunda ısrarcıdır. Ancak Allah'ın bilgisine hem tenzih, hem de teşbih bütünlüğü ile ulaşılabilir. Tabi ki Allah'ın zatı hiç bir surette kavranılamaz, ama tecellileri âlemdeki yaratılmış varlıklara bir şekilde

¹⁵ İlhan Kutluer, "Müsül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 2006, c.32, s.149-51

¹⁶ Bakara Suresi 2/115. Tezde kullanılan tüm ayet mealleri Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an-ı Kerim Meali'inden (<https://kuran.diyaret.gov.tr/mushaf/kuran/diyaret-isleri-baskanligi-meali>) alınmıştır.

¹⁷ William C. Chittick, *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016, s.31

benzerlik arz eder.¹⁸ Bu hususta “O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın’dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir”¹⁹ ayetini eksene alarak Allah’ın evvel ve ahir, batın ve zahir olduğunun altını çizen ve vücûdun birliğinden söz eden İbnü’l-Arabî, Allah’ın her şeyden münezzehtir ama bir açıdan da her şey ile beraber her şeyde zahir olduğunu söyler. Batın olması açısından Allah her şeyden münezzehtir ama zahir olması açısından ise teşbih kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü Allah âlemi yaratarak kendisini izhar etmiştir. Bu nedenle de O’nu tenzih ve teşbih ederiz. Çünkü tek başına tenzih veya tek başına teşbih her halükarda sınırlayıcıdır. Varlığın hakikatine ulaşmanın yolu tenzih ve teşbihin birleştirilmesinden geçer.²⁰ İbnü’l-Arabî’ye göre Allah, var olan her varlıkta ve o varlığa tecelli ettiği nispette ve ancak hayal ile bu nispet oranında idrak edilebilir. Çünkü hayalin, akıl ve mantıktan farklı bir işlevi vardır. Ruh ile beden arasında bir ara gerçekliğe sahip olan hayal, soyut düşünceleri ve manevi varlıkları madde ile birleştirip kavrayabilir. Ne o ne öteki olduğu için son derece belirsiz ama bir o kadar da anlamlıdır. “Hem O, Hem O değil” olan Allah’ın, tecellisi ancak hayal ile kavranabilir. Akıl ve mantık ise o, ya da bunun arasındaki ilişkiyi çözmek ve izah etmek ister. Ama hayal Allah’ın zatının hiç bir zaman kesin bir şekilde bilinmeyeceğinin farkında olup ancak tecellilerini teşbih ederek algılar.²¹ Bu nedenle İbnü’l-Arabî her fırsatta Hz. Ebu Bekir’e atfedilen ve insan bilgisinin ulaşabileceği en yüksek bilgi seviyesi olarak, “İdraktan aciz olmanın kendisi idraktır” sözünü hatırlatır.²²

İbnü’l-Arabî, hayalden ilk olarak söz eden İslam mütefekkeri değildir. Kendisinden önce birçok filozof hayalden bahsetmiş ancak özellikle hayalin epistemolojik yönüne dikkat çekmişlerdir. Hayali, beş duyunun işlevsel bir devamı olarak kabul edenler olduğu gibi (Ya’kub, b. İshak, el-Kindi, İhvan-ı Safa, İbn Bacce ve İbn Rüşd) duyularla idrak edilemeyen bir şeyin tahayyül edilemediği, tahayyül edilemeyen şeyin de düşünülemediği ve buna göre tahayyülün duyumla düşünme arasında bir idrak gücü olduğunu söyleyen düşünürler de (Fârabî ve İbn Sina) olmuştur. Bunun yanında, hayal gücü (musavvira) ile mütehayyilenin fonksiyonlarının birbirinden ayrı olduğu da savunulmuştur (Sühreverdi, İbnü’l-Arabî

¹⁸ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.41

¹⁹ Hadid, 57/3

²⁰ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İbn Arabi Düşüncesine Giriş), Sufi Kitap, İstanbul 2018, s.192

²¹ İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007 2. Baskı, c.18, s.93, ayrıca bk. William C. Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.65

²² İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, Çev. Ekrem Demirli, c.2, s.324

ve Molla Sadra).²³ Bu işlem vehim için yapılırsa tahayyül, akıl için yapılırsa tefekkür adını alır. Tahayyül gücü duyumların suretlerini saklayan hayal yetisi ile kavramları saklayan hafıza arasındaki konumuyla sürekli yeni şeyler üretir. Dolayısıyla mütehayyile, hayal yetisinden daha üst bir seviyeye işaret eder; soyut ve metafizik varlıklara ait benzetmeler yapıp, semboller üretebilir. Mütehayyile, sadece fiziki âlemden değil, bunlardan daha önemli olarak metafizik âlemden de, mânevi etkilenmeler, şâirane ve sanatsal ilhamlar şeklinde yansımalar alır. Sühreverdi gibi bazı düşünürler ise hayalin ayrıca kozmolojik gerçekliğinden de bahsetmişlerdir.²⁴

İbnü'l-Arabî'den önce birçok düşünür hayale, İslam'ın ahiret hayatı ile ilgili öğretilerinin izahında yer vermiştir. İbn Sina hayali bir mertebeden söz etmiş, Gazzali de hayal sayesinde açıklayıcı izahlarda bulunmuştur. Ancak hiç biri yaratılışı ve ötesini ayrıca ölüm sonrası tecrübenin hakiki mahiyetini anlamak için gerekli vasıtalarından birisi olduğunu İbnü'l-Arabî kadar vurgulamamıştır.²⁵ Farabi yaratılış düşüncesini açıklamaya çalışırken, varsaydığı kozmolojik düzende ay üstü varlıkların südürunu izah eder ve bütün bu varlıkların maddesi olmayan salt akıllardan oluştuğunu, onuncu akıl ile beraber artık onların varlığının sona erdiğini ve ay üstü akli varlıklar ile ay altı maddi varlıkların ara yerinde faal aklın devreye girdiğine işaret eder.²⁶ Ancak Farabi bu ontolojik seviyeyi burada bırakır ve soyut âlem ile somut âlem arasında bir ilişkiden söz etmez. Aynı şekilde İbn Sina da unsûri ve semavi nefisleri anlatırken, müstefad/kazanılmış akıl diye isimlendirdiği melekenin faal akıl vasıtasıyla, heyuladan yani kuvveden fiile çıktığını söyler,²⁷ ancak İbn Sina'nın, sufilerin dediği gibi ontolojik mertebesi muhkem olan soyut âlem ile somut âlem arasında bir ara âlem anlamını kastettiğini söylemek zordur. İbn Sina, Tanrı'nın varlık verip ibdâ ettiği ruhani cevherlerden söz eder. Bunlar melekler olup, ontolojik bir hiyerarşiye sahiptirler. Onun altını çizdiği husus ise bu göksel ruhani varlıkların cismani varlık alanı üzerinde belirli bir etkilerinin olduğudur.²⁸

²³ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, "Muhiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", Tasavvuf Dergisi, 2003, sayı;10, s.300

²⁴ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.152

²⁵ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.332

²⁶ Ebu Nasr El-Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yay. Ankara, 2015, s.52-3

²⁷ İbn Sina, *el-İşârâtü't-Tenbihât*, Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.44

²⁸ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2013, s.70

İbnü'l-Arabî hayali dört bölüme ayırır; mutlak hayal, gerçekleşmiş hayal, ayrık hayal ve bitişik hayal. Mutlak hayal, bütün varlıkların suretlerinde şekil almayı kabul eden Âmâ'dır. Ayrık hayal, kendine has bir mertebesi olan, histe zuhur eden, tıpkı Cebaril'in peygambere Dihyetü'l-Kelbi'nin suretinde görüldüğü gibi ve görünen şahıstan ayrı idrak edilen hayaldir. Bitişik hayal ise insanın tahayyül kuvvesidir.²⁹ Hayali bir ara âlem mefkûresi olarak ele aldığımızda, İbnü'l-Arabî'nin vücûd mertebelerini zihni olarak dört ana kısma ayırarak aşağıdaki şekilde kavramsallaştırdığını söyleyebiliriz;

- 1- Berzah-ı Ala, berzahların berzahı veya mutlak hayal mertebesi, burada uluhiyyet, âma, külli hakikatlerin hakikati, Hakikat-i Muhammediyye, Akl-ı Evvel ve Kalem-i Ala'nın mevcut olduğunu düşünür.
- 2- Makulat âlemi veya emir âlemi, burası da kalem, levh-i mahfuz, nefis-i külli, cismi külli ve Arş-ı Ala mekânıdır.
- 3- Arş veya cism-i külli mertebesinde de kürsi, atlas feleği ve sabit yıldızlar feleği vardır.
- 4- Son olarak da yedi hareketli gök feleği mertebesidir ki burada yeryüzü ve insan bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu mertebelerin arasında herhangi zamansal bir boşluk kabul etmez ve her bir mertebenin bir evvelki mertebe açısından ara âlem görevi gördüğünü ifade eder.³⁰

Hayal ne şekilde anlaşılırsa anlaşılın, yani ister bütün âlem olarak, ister ruhlar ile bedenler arasındaki âlem olarak, isterse insan nefsi olarak anlaşılın, geldiği ilahi hakikat ile arasındaki ilişkinin kurulmasında önemi ortaya çıkar.³¹ İbnü'l-Arabî Kur'an vahyini dahi doğru kavramak için, hayalin âlemdeki yerini ve rolünü kavramak gerektiğinden söz eder. Özellikle 'Hayalin ontolojik mertebesini bilmeyen, hiçbir bilgiye sahip değildir' der.³²

Dini geleneklerin hemen hemen hepsinde hayal önemli bir kavram olarak karşımıza çıkar. Bu âlemin cismani varlıkların maneviyat kazandığı ve görünür hale geldiği alan olduğu varsayılır. Hayal dünyası fiziki dünyadan daha hakiki ve daha

²⁹ El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.263

³⁰ Nasr Hamid Ebu Zeyd, *Felsefetu '-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî Daru't-Tenvir*, Beyrut 1983, s.47

³¹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.99

³² İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c. 2, s.424-425

latif iken, ebedi melekût âleminden daha az hakiki ve daha kesiftir.³³ İbnü'l-Arabî de bütün unsurlar âlemini ve felekleri tümevarım yöntemi ile incelediğini, her unsurun ve feleğin belirli suretleri kabul ettiğini, bazılarının ise bu konuda diğerlerinden daha çok ön plana çıktığını ifade eder. Her şeyin maddesini incelerken, onun bütün şekil ve cisimlerin suretlerini ortaya çıkardığına işaret eder. İşleri (durumları) incelerken, latifleştiklerinde pek çok sureti kabul ettiklerini, ruhların ise suretlerde şekillenmede bütün zikrettiklerimizden daha kabiliyetli olduklarını en sonunda da hayali incelerken onun sureti olan her şeyi kabul edip sureti olmayanı ise biçimlendirdiğini, böylece hayalin, suretlerde çeşitlenmede ruhlardan daha geniş olduğu kanaatine vardığını söyler.³⁴ Gayri maddi cisimler dünyası diyebileceğimiz ve İbnü'l-Arabî'nin mutlak hayal diyerek ayrı bir yere konumlandığı bu âlem ve bu âlemin berzah yani ara olma işlevi, faal olma durumu, kalıcılığı ve yaratıcı özelliği tezimizin çerçevesini oluşturacaktır.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf felsefesi ve düşünce sistemi üzerine kapsamlı çalışmalar yapılmıştır. Bunların en önemlileri, Miguel Asin Palacios ve Ebu'l-Alâ el-Affifi'nin yaptıkları çalışmalardır. Affifi, onun düşünce sisteminin oluşmasındaki kaynakları gösterirken ısrarla yerel ve yabancı kültürlerin onun düşüncesinin oluşmasında bıraktıkları etkilerin altını çizer. Ancak söz konusu hayal mefkûresi olunca, İbnü'l-Arabî'nin hayâl kavramı ve etrafında geliştirdiği ontoloji ile ilgili herhangi bir referans göstermemekte ve daha da ötesinde aslında bu konuyu iyi anlamadığını da ima etmektedir. Bunun yanında Affifi'nin bu genel kanısının aksine Henry Corbin ve Nasr Hâmid Ebû Zeyd ise onun hayâl kavramını merkezi bir yere ikame ettiğini ve bu hususuta İbnü'l-Arabî'nin başvurduğu ve Kur'an'da geçmekte olan "berzah" ile hadislerde geçen "amâ" kelimelerine dikkat çekmişlerdir. Böylece hayâl kelimesini gerek kelime anlamı, gerekse kavram bakımından Kur'an'a dayandırdığını da ortaya koymuşlardır.³⁵

İbnü'l-Arabî'deki "hayal" kavramına dikkatimizi çeken ilk araştırmacılardan birisi Henry Corbin olmuştur. Ayrıca Corbin ve daha başka birçok araştırmacı hayalin İslam felsefesinde ve tasavvuf geleneğinde önemli bir kavram olduğunun da altını çizmişlerdir. Corbin, İbnü'l-Arabî'nin "hayal dünyası" ya da mundus

³³ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.21

³⁴ İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c. 2, s.365

³⁵ Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, s. 481

imaginalis'in bağımsız bir ontolojik durum olduğunu ve kişisel vehim ve fantezilerimizden ibaret olan gerçekdışı hayalden farklı bir hakikate sahip olan bir kavramdan söz ettiğini söylemiştir.³⁶ Yaratıcı muhayyileye, mistik tecrübe ile varılabileceğini söyleyen Corbin, bunun günlük kullanımda karşımıza çıkan muhayyile ile aynı şey olmadığı, vehmi, din dışı, gerçek dışı hayaller üreten bir araç olmadığı, ancak kendisine özgü “nesnel” bir varlığı olan ve âlem ile faal bir ilişkisi olan temel bir işlev olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-Arabî için dünya nesnel ve gerçeklik açısından üç boyutludur. Ona göre akıl ile idrak edilen (soyut) ve duyuyla kavranabilen (somut) âlem arasında bir âlem daha mevcuttur. Burası arketip-şahısların, duyuyla görünmeyen “gayrı-maddi maddenin” yani suretlerin bulunduğu yerdir. Corbin, yaratılışı ilahi tecelli olarak kabul edecek isek o halde sûfi, muhayyile aracılığıyla dünya ve berzah arasında nasıl bir iletişim kurar? Burada muhayyilenin algıladığı olaylar nelerdir? Ve muhayyile varlığı nasıl yaratır, ya da nasıl zuhur ettirir? gibi bir dizi soru sorarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu suallere cevap arar. Sonuçta Corbin'in bulabildiği cevap ise kendisinin “latif fizyoloji” olarak tanımladığı ve yaratıcı enerjisini kalpten alan bir tecelliler manzumesi şeklinde olduğudur.³⁷ Bu sonuca göre, Âlemin, Tanrının aynadaki görüntüsü olduğu ve bu görüntünün ışığını (nurunu) tamamen Tanrıdan alarak görünür hale geldiği, ancak bu görünmenin duyu düzleminde değil, nurun düzleminde yani hayal âleminde algılandığını ve bu algılamamanın yerinin tekil müminin bilinci ya da hayal olduğu neticesine varılabilir.

“Ben ne yere sığıdım ne de semaya. Lâkin beni mümin kulunun kalbi aldı”³⁸ kudsî hadisini bizlere her fırsatta hatırlatan İbnü'l-Arabî yaratılış mertebelerine göre en esfelde yani içinde bulunduğumuzu sandığımız, en aşağıda olan görünür (şühud) âlemin cismanî duyularımızla algılanıp görülebileceğini ancak, bu dünyadan daha yüksek mertebelerin basiret, keşf veya zevk tecrübeleri yaşayarak müşahade edilebileceğini bunun mekânının da hayal âlemi olduğunu söyler.³⁹

Kanaatimizce, İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemine atfettiği önemi ve düşüncesinin merkezine yerleştirilmesi gerektiğini öne süren Henry Corbin'den çok daha önceleri *Füsûs-el Hikem Şerhi'nde* (yayın tarihi 1915-1928) bu hususa dikkatimizi çeken

³⁶ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s. 21

³⁷ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 96

³⁸ Gazallî'nin, *İhya-u Ulummu'ddin*, adlı eserinde geçen ve kudsî hadis olarak bilinen bu sözün, uydurma bir hadis olduğu ifade edilmektedir. Bk. Aliyyü'l-Kârî, *el-Esrârü'l-Merfûa*, s: 301, hadis no: 423; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, c: 2, s: 195, hadis no: 2256

³⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.95

Ahmed Avni Konuk olmuştur.⁴⁰ Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Şerhi*'nin gerek Uzeyr Fassında, gerek İdris Fassında gerekse Yusuf Fassında her vesile ile hayal âleminden söz eder. Ayrıca Hûd Fassında “âmâ hadisi” ile ilgili olarak yaptığı şerhlerde İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisini izah ederken ısrarla hayal âleminin önemine vurgu yapar. Konuk, yaratılış serüvenini anlatırken, Hak ile halk (âlem) arasında yaptığı kıyaslamada, Hakk'ın nur olduğunu, halkın da (âlemin) zulumat (karanlık) olduğunun altını çizdikten sonra, halkın Hakk'ı idrak edebilmesi için aralarında bir ara âlemin olması gerektiğini bunun da hayal âlemi olduğunu belirtir. Melekût âlemine yakınlığı nedeniyle hayal âlemine nurun (ziya) galip olduğunu ancak, oluş-bozuluş (kevn-u fesad) âlemine ise karanlığın hâkim olduğunu vurgular. Bu nedenle, halkın tabiatı karanlık olduğundan, mutlak nur olan Hakk'ı idrak etmesi ancak bir ara (mutavassıt) âlem ile mümkün olabileceğini söyler. O da hayal âlemi veya âlem-i misaldir.⁴¹ Bütün bunlardan hareketle, Ahmed Avni Konuk'un hayal düşüncesini İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasında merkezi bir yere ikame ettiğini söyleyebiliriz.

Ayrıca, İbnü'l-Arabî *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserinin Yusuf Fassında şöyle demektedir; “Bu ‘hikmet-i nûriyye’dir. Onun nûrunun inbisatı hazret-i hayâl üzerinedir. Ve hazret-i hayâl dahi ehli inayet hakkında mebâdi-i vahyin evvelidir.”⁴² Bu pasajın şerhinde, Ahmed Avni Konuk'un öncelikle hazarat-ı hamseyi saydıktan sonra bu cümle ile ilgili yaptığı izahat şöyledir; bu durumda en yüksekteki mertebede “mutlak gayb” Yüce Allah, en aşağıdaki mertebede ise şehadet mertebesi bulunmaktadır. İçinde bulunduğumuz şehadet âleminden geriye dönüp baktığımızda göreceğimiz her bir şey, hayal âlemindeki (âlem-i misalde) her bir şeyin bir misal ve suretidir. Suret ve misal rububiyetin şanındandır. Ve Allah'ın isimlerinden bir ismin suretidir. Ve her isim de bir sıfatın suretidir.⁴³ Konuk, bu açıklamalarıyla İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemi anlayışını, Hakk'ı bilme açısından mefkûresinin merkezine koyduğunu ifade etmiştir.

Hayalin en aşikâr fonksiyonu, cisimsiz olan şeyleri cisim formuna, cismani olanları da ruhani bir forma sokmasıdır. Hayalin bu ara fonksiyonu, görülmeyen

⁴⁰ Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*

⁴¹ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s.220

⁴² İbnü'l Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.220

⁴³ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 221

âlemdeki her şeyin şühud âlemine geçmek için veya şühud âlemindeki her şeyin görülmeyen âleme geçebilmek için hayalleşmesi gerektiği anlamını taşır. Nitekim İbnu'l-Arabi'ye göre melekler peygamberlere görünürler, aynı şekilde veliler de tecrübelerini bu hayali âlemde müşahade ederler. İnsanların büyük çoğunluğu hayalin varlığını ve gerçekliğini rüyada tecrübe etmektedir. Bu nedenle İbnu'l-Arabi, “bütün insanlara hayal âleminin hakikatini fark etsin ve duyuşal dünyaya benzer başka bir dünyanın bulunduğunu bilebilsinler diye rüya verilmiştir” demiştir. Çünkü rüyalar maddi dayanaklar olmadan maddeye bürünen mana görüntüleridir.⁴⁴ Rüyanın hayal âlemini bu ispat edici yönü ve hayal âlemi ile irtibatı nedeniyledir ki tezimizin bir bölümü de müstakil olarak rüyanın hayal âlemi ile olan ilişkisini incelemeye ayrılacaktır.

İbnu'l-Arabi hakkında yazılmış gerek şerh gerekse akademik birçok çalışmada O'nun hayal âlemi ile ilgili düşüncelerine yer verilmekle beraber, müstakil olarak hayal mefkûresinin tetkik edildiği çalışmalar da bulunmaktadır. Bu çalışmaların çoğu modern döneme ait olup, Henry Corbin'in yazdığı ve Türkçeye *Bir'le Bir Olmak (İbn Arabi Tasavvurunda Yaratıcı Muhayyile)* adı ile tercüme edilen *L'imagination creatrice dans le soufisme d'Ibn Arabi* adlı eserinin yanı sıra, William C. Chittick'in kaleme aldığı ve Türkçeye *Sûfinin Bilgi Yolu (İbn-i Arabi'nin Metafiziğinde Hayal)* adı ile tercüme edilen *The Sufi Path of Knowledge* eserinin yanı sıra, yine Türkçeye *Hayal Âlemleri (İbn Arabi ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi)* adı ile tercüme edilen *Imaginal worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of religious diversity* ve *Mahmud el-Ğurab'ın kaleme aldığı el-Hayal Alemleri'l-Berzahi ve el-Misal* adlı çalışmalarda İbnu'l-Arabi'nin hayal anlayışının müstakil bir eserde ele alınarak yayınlandığını görmekteyiz. Ayrıca, Mısırlı Nasır Hamid Ebu Zeyd'in kaleme aldığı ve İbnu'l-Arabi'nin Kur'anı yorumlamada kullandığı te'vil metodunun incelendiği *Felsefetü't-Te'vil, Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî* adlı eserin önemli bir bölümünün, hayal kavramına ayrıldığını ve hayalin onun felsefesinde işgal ettiği yerin önemini ortaya koyan kitabını unutmamak gerekmektedir.

Bu çalışmalarda İbnu'l-Arabi'nin hayal kavramına atfettiği önemi ve felsefesinin merkezinde bir düşünce olduğu vurgulanmaktadır. Biz de bu çalışmamızda hayal kavramının ontolojik boyutunun, onun vahdet-i vücûd nazariyesi ile beraber düşünülmesi gerektiğini ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü yaratılışın bir

⁴⁴ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.333

tecelliler bütünü olduğunu ve herhangi bir çokluğun (kesret) olmadığını ve varlığın birliği (vahdet-i vücûd) düşüncesini her fırsatta dile getiren İbnu'l-Arabî'nin hayal kavramını düşüncenin merkezine yerleştirmedeğimiz zaman bu teorinin eksik hatta anlamsız kalacağı kanaatindeyiz.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde hayalin anlam ve yeri ve özellikle ontolojik düzeyine geçmeden önce, birinci bölümde, hayal kavramı hakkında genel bilgiler verilecek ve hayal düşüncesi hakkında, Platon ve Aristoteles'in felsefi yaklaşımlarına ve İslam düşünce geleneğinde konu ile ilgili filozofların fikirlerine kısmen değinilecektir. İkinci bölümde ise İbnu'l-Arabî'nin entelektüel yaşamı ve hayal ile ilgili genel yaklaşımı ortaya konulmaya çalışılacaktır. İbnu'l-Arabî'de varlık mertebeleri ve hayal ile ilişkisinin anlatılacağı üçüncü bölümde ise onun kozmolojisinin detayları ve hayal âleminin buradaki önemi açıklanacaktır. Dördüncü bölümde ise asıl konumuz olan İbnü'l-Arabî'de hayal kavramının ontolojik mertebesi hususuna geçilecek olup bitişik, ayırık ve mutlak hayalin yanında âlem-i misalin ne ifade ettiği anlatılacaktır. Son olarak da İbnü'l-Arabî'de rüya ve hayal ile ilişkisinin inceleneceği bölüm ile tez çalışması nihayet bulacaktır.

Araştırmamızda, Şeyhü'l-Ekber'in *Fütûhât-ı Mekkîyye ve Füsûsu'l-Hikem* kitapları ve bu kitaplara yazılan şerhler başta olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin yazmış olduğu eserler temel başvuru kaynağı olarak kullanılacak olup, onun düşünce sistemi hakkında gerek İslam dünyasında gerekse Batı'da yapılmış değişik çalışmalardan da istifade edilecektir. İbnü'l-Arabî'nin temel eserlerinin birçok baskısı olduğu bilinmektedir. Biz de bu çalışmamızda, *Fütûhât-ı Mekkîyye*'nin Osman Yahya tahkikli Hey'etu'l-Mısıryyeti'l-Amme li'l-Kitab, Kahire, 1985 baskısı ve *Füsûsu'l-Hikem* metinleri ise Mustafa Tahralı ve Selçuk Aydın tarafından tahkik edilerek, el yazmalarından Latin harflere kazandırılan, Ahmed Avni Konuk'un *Muhiddin İbnu'l Arabî Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*'ni⁴⁵ içerisindeki, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem* metinleri tezdeki alıntılarda esas alınacaktır.

⁴⁵ İbnu'l Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2013-2017 6. Baskısı

1. HAYAL KAVRAMINA FELSEFİ YAKLAŞIMLAR

Sözlük anlamları, insanın zihninde canlandırdığı şey, hülya, imaj, bir olay veya eşyanın zihinde kalan izi, tam olarak belirmeyen şekil, gerçekte olmadığı halde görüldüğü sanılan şey, eşyanın bir yere yansıyan şekli, görüntü, vehim, kuruntu ve tasvirlerin gölgelerini bir perdeye aksettirmek suretiyle yapılan oyun anlamlarına gelen⁴⁶ hayâl, Arapça'da “zannetmek ve benzetmek” anlamlarına gelen hayl (ha-ye-lân) kökünden gelen bir isimdir. Hayâl ve hayâlet, uyku yahut uyanıklık halinde insana gerçekmiş gibi görünen surettir. Burada söz konusu olan gerçek değil, gerçeğin gölgesi, aynadaki yansıması veya gerçeğine benzeyen, benzetilen görüntüsü anlamına gelir ve tahayyül, zan, teşebbüh kelimeleriyle aynı veya yakın anlamda kullanılır.⁴⁷ Hayalin bir anlamda düşünce olduğunu da söyleyebiliriz. Düşünmek zihinde canlandırmak, öznel resimler görmektir. Bir şeyleri düşünürken onları hayalimizde canlandırırız.

Kur'an-ı Kerim'de h-y-l kökünden türeyen hayal kelimesi sadece bir defa geçer. “Mûsâ: “Yok, (önce) siz atın” dedi. Bir de ne görsün, onların ipleri ve değnekleri yaptıkları sihirden dolayı kendisine hızla sürünür gibi görünüyor.”⁴⁸ Firavun'un huzurunda Hz. Musa ile büyücülerin karşılaşmasında, büyücüler asalarını ve iplerini yere atarak yılan şeklinde görünmesini sağladılar. Asalar ve ipler, oradakilere yılan suretinde ve sürünüyor gibi hayali bir görüntü şeklinde görünür. Bu terimin Hz. Peygamber tarafından kullanılması ve dini kaynaklardaki bu kullanımlar Gazzali'nin hayal kavramını İslami bir kavram olarak kullanması için yeterli olmuştur. Bunun yanında Farabi ve İbn Sina ise bu kavramı Yunan kaynaklarına dayanarak sıkça kullanmışlardır.⁴⁹

Platon, gerçekliğin ne olduğu, neyin gerçekten var olduğu şeklindeki temel soruya, gerçekliğin madde ya da dış dünya da değil de, dış dünyadaki şeylerin idealarında mevcut olduğu cevabını vermiştir. Platon'un idealar dediği bu zihni varlıklar, zaman ve mekân içinde bulunan somut, tikel nesnelere farklı olarak, kendilerine ait soyut bir âlemde bulunurlar. Platon'un bu ikircikli felsefesinin terminolojisinde “gerçeklik” olarak andığı bir evrenin zaman ve mekânın dışında

⁴⁶ İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-İhya Lit'-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1999, c.4, s.267-8; Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul, 2001, s.544

⁴⁷ Ali Durusoy, “Hayal”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1998, c.17, s.1

⁴⁸ Taha Suresi, 20/69

⁴⁹ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.153

zihinsel bir konumda oluşu, birçok düşünür için hayal kavramı açısından önemli bir dayanak oluşturmuştur.⁵⁰ Antik felsefenin bir diğer ismi olan Aristoteles de, imgelemenin incelenmesine önemli bir yer vermiştir. İngilizceye “imagination” Türkçeye de “imgelem” olarak çevrilen “phantasia” için Aristoteles, şunları söyler: “phantasia” (imgeleme) adını phaos (ışık)’tan alır, çünkü ışıksız görmek mümkün değildir. Hayvanlar ve insanların ortak bir niteliği olan imgeleme, zekânın yokluğunda ya da baskı altına alındığı koşullarda serbest kalır. Aristoteles bunu şu şekilde ifade eder: “İmgelerin sürekli oluşundan ve bunların duyumlamalarla benzerliğinden dolayı, hayvanlar imgelerin etkisiyle pek çok fiil gerçekleştirir, çünkü bazılarının zekâsı yoktur, bunlar insan dışındaki hayvanlardır diğerlerinin zekâları bazen tutku, hastalıklar veya uyku tarafından karartıldığı için, imgelerin etkisiyle davranır: İnsanların durumu budur.”⁵¹

Aristoteles’e göre; hayal etme (tahayyül) hem duyumdan hem düşünmekten (tefekkür) apayrı bir şeydir. Ama duymadan, duyma olmadan tahayyül bulunmaz ve tahayyül etmeden de hüküm (itikâd) olmaz. Tahayyül etme bir kuvve olup kendisiyle hükmettiğimiz bir durumdur. Bunu yaparken isabet etmek de yanılmak da mümkündür. Tahayyül ister fiil halinde ve ister kuvve halinde olsun duyumdan ayrı olarak bulunur. Bu da duyumdan sonra suretlerin zihinde hatırlanmasından başka bir şey değildir. Duyum ve tahayyül aynı olmadığından her hayvanda bulunmaz. Oysa duyum bütün hayvanlarda vardır. Bazı hayvanlarda ise akıl değil, tahayyül vardır.⁵²

Aristoteles, ruhu bedenın sûret ve entelekyası olarak tanımlayarak ruhun ana yetilerini şöyle sıralar: Besleyici kuvvet, duysal algı yetisi, tahayyül yetisi, akıl yetisi, arzu ve isteme yetisi ve ruhun en önemli yetisi olan akletme yetisi. Görme ve görülebilirlik, işitme ve ses, koklama ve koku, tatma ve tat, dokunma ve dokunulabilirlik olarak saydığı beş duyu yetileridir. Aristoteles beş duyunun yanı sıra duyumların birbirleriyle irtibatını sağlayan, bunlar arasında ortak bir tabiat gibi olan ve eşyayı niteliklerine göre tefrik etmeyi sağlayan ortak duyu (el-hissü’l-müşterek) adını verdiği altıncı bir duyudan söz eder. Buna tahayyül gücü der. Beş duyu ve ortak duyudan sonra tahayyül gücü gelişir. Bir çeşit cisimsiz algılama çeşidi olan tahayyülün gerçekleşmesi için cismin, duyu kuvvesinin yakınında olmasına gerek

⁵⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Platon Maddesi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005

⁵¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara, 2011, s.147-9

⁵² Hüseyin Atay, “Nefis”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi*, 1997, c.37, s.10

yoktur. Görme duyusu tahayyül edilen sûretle ilgili olduğu için tahayyül gücü adını “ışık” anlamına gelen phantasia teriminden almıştır. Tahayyül, duyu ile düşünce arasında yer alır. Düşünmekten farklı olmakla birlikte tahayyül olmadan düşünülemez. Aristoteles tahayyül gücünün ortaya çıkarttığı şeylerin doğru ya da yanlış yargıları içerebileceğini de söyler.⁵³ Tahayyül için duyu, düşünmek için ise tahayyül gereklidir. Aristoteles duyulara ait tahayyülün bütün canlılarda var olduğunu söyleyerek insanların “iradeli tahayyüllerinin” de bulunduğunu ifade eder. Ezberleme ve hatırlama muhayyilenin ileri bir seviyesidir. Sonrasında ise akıl ve nazari kuvveler gelir.⁵⁴

Farabi de bu Aristotelesçi yaklaşım çerçevesinde kalarak, ruhun kuvvelerini anlatırken, muhayyile kuvveti dediği ve insanın duyularıyla algılamadığı şeyleri algılamasını sağlayan ve duyular arasını ayırmaya ve birleştirmeye yarayan bir melekedden bahseder. Bu kuvvetin mekânının kalp olduğunu ve tabiatı gereği duyusalları muhafaza eden bir kuvve olduğunun altını çizer. Ona göre bir şeyin bilgisi ya akıl kuvveti, ya tahayyül kuvveti ya da duygusal algı ile elde edilebilir. Tahayyül kuvveti akıl ve duyuların aksine şeyleri his veya önermeler ile bulması gerekmez. Tahayyül yaratıcı bir meleke olup hafızadan beslenir.⁵⁵ Farabi ayrıca muhayyile gücünün nesnelere kaybolduktan sonra da birtakım bilgileri muhafaza etme özelliğine sahip olduğunu da ekler. Ayrıca makulleri, arzu gücünü ve beslenme gücünü bazen de cisimlerin heyet ve suretlerini taklit ettiğini de ifade eder.⁵⁶ Farabi'nin düşünce sisteminde hayale biçtiği belki de en önemli rol, faal akılla hayal arasında kurduğu ilişkidir. Farabi yaratılış hakkındaki düşüncesini ortaya koymaya çalışırken, varsaydığı kozmolojik düzende ay üstü varlıkların sūdûrunu izah eder ve bütün bu varlıkların maddesi olmayan salt akıllardan oluştuğunu, onuncu akıl ile beraber artık onların varlığının sona erdiğini ve faal aklın devreye girdiğini yani ay üstü akli varlıklar ile ay altı maddi varlıkların ara yerinde faal aklın durduğuna işaret eder.⁵⁷ Aynı şekilde İbn Sina'da yersel ve göksel nefisleri anlatırken, müstefad/kazanılmış akıl diye isimlendirdiği melekenin faal akıl vasıtasıyla, heyuladan yani kuvveden fiile çıktığını söyler, ancak o da faal akıl dediği bu ara

⁵³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s.63-137

⁵⁴ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008, s. 220

⁵⁵ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s.73-74

⁵⁶ Farabî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, s.57-58

⁵⁷ Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s.53-54

âlemin soyut âlem ile somut âlem arasındaki ontolojik bir ilişkinin detaylarına değinmez.⁵⁸ Bunun yanında, Farâbi ve İbn Sina, dini terminolojideki Cebraîl meleğini kastederek “faal akıl” dedikleri onuncu bir aklın varlığına, daima aktif olduğuna ve ay altı âlemi yani yer küreyi idare ettiğine inanırlar. Buna göre faal akıl, şühûd âlemindeki her türden fiziki, kimyevi ve biyolojik hareketi tayin eder. Bu nedenle filozoflar, onun isminin “vâhibüssuver” yani suretleri bahşeden olduğunu söyler. Ayrıca, Farâbi faal akıl feleğinin yerküreye en yakın göksel cisim olduğunu söyler ve insan akli ile faal akıl arasındaki ilişkiyi izah etmek için de güneş ile göz arasındaki ilişkiyi örnek olarak verir. Buna göre güneş ışığı çevreyi aydınlatmadığı sürece göz, varlıkların renk ve şekillerini algılayamadığı gibi faal akıl da feyz aktarmadığı sürece insanda hiç bir bilgi meydana gelmez.⁵⁹ Görüldüğü üzere, Farabi bu ontolojik seviyeyi burada bırakır ve soyut âlem ile somut âlem arasında muhkem bir ontolojik ilişkiden söz etmez. Yani filozoflar genellikle hayali insandaki dâhili bir meleke olarak görmüş ve bilen nefis ile bilinen nesnelere bir hayali olan alanın, bilginin algılanmasında üstlendiği rolün altını çizmişlerdir. Gerçi yukarıda anlatıldığı üzere hayalin gayri maddî âlem ile bir ilişkisinin var olduğuna hatta bir ara âlem olabileceğine de işaret ederler, ancak hayalin muhkem bir ontolojik seviye olduğunu ve yaratıcı bir işleve sahip olduğunu sûfi düşüncede göreceğiz. Çünkü sûfi düşüncede hayal, sadece nesnelere zihnimizde canlandırmaya, resmetmeye imkân veren bir meleke değil, aynı zamanda madde ile mana arasında geçişkenlik sağlayan ontolojik bir varlık boyutudur.

Sonuç olarak, İslam düşünce tarihi içerisinde Aristo’dan mülhem olarak hayali sadece insan öznesi açısından değerlendiren yaklaşımlar olduğu gibi bundan farklı yaklaşımlar da söz konusu olmuştur. Bu bağlamda, hayal hakkında ileri sürülen görüşleri şu üç ana kategoride ele almak mümkündür:

- a. Hayali beş duyunun fonksiyonel bir devamı olarak kabul edenler; Ya’kub b. İshak el-Kindi, İhvan-ı Safa, İbn Bacce ve İbn Rüşd gibi filozoflar, duyuyla idrak edilemeyen bir şeyin tahayyül olunamadığı, tahayyül edilemeyen şeyin de düşünülmemeyeceği şeklinde yukarıda detayları anlatılan Aristoteles’e ait fikre dayanmışlardır. Buna göre tahayyül duyumuyla düşünme arasında bir idrak gücüdür.

⁵⁸ İbn Sina, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, s.44

⁵⁹ Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1989, c.2, s.238-41

- b. Hayal gücü (musavvira) ile mütehayyilenin fonksiyonları birbirinden ayrıdır diyenler; Duyumlarla akıl arasında aracı olan hayal yetisi (musavvira) duyumlardan kaynaklanan imajları saklar. Mütehayyile ise, bu imajları birleştirip, ayırmak suretiyle serbest tarzda üretir. Bu işlem vehim için yapılırsa tahayyül, akıl için yapılırsa tefekkür adını alır. Duyumların suretlerini saklayan hayal yetisi ile kavramları saklayan hafıza arasındaki konumuyla sürekli yeni şeyler üretir. Dolayısıyla mütehayyile, hayal yetisinden daha üst bir seviyeye işaret eder; soyut ve metafizik varlıklara ait benzetmeler yapıp, semboller üretebilir. Mütehayyile, sadece fiziki âlemden değil, bunlardan daha önemli olarak metafizik âlemden de manevi etkilenmeler, şairane ilhamlar şeklinde etkiler alır. Fârabî ve İbn Sina bu görüştedirler. Ayrıca Fârabî, bu açıdan vahyin inişini de (nübüvvet) mütehayyile ile açıklar.
- c. Üçüncü olarak da hayalin kozmolojik gerçekliğinden bahsedenler; Mesela Sühreverdi, dış dünyada gerçekliği olan hayal âlemini, ortak duyuya ait suretlerin hazinesi olarak görür, hayalin dış dünyaya ait gerçekliği vardır. Tabi ki, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadra'da bu görüştedirler.⁶⁰

Fakat İbnü'l-Arabî, bu görüşü daha ileri bir düzeye götürerek hayali, sadece ara bir âlem olarak kozmolojik düzeyle sınırlı tutmamış, bütün âlemlerle eş olan ve yaratıcı özelliği olan ontolojik bir seviye olduğunu söylemiştir.⁶¹

İslam filozoflarından hiç birisi İbnü'l-Arabî'nin hayal kavramına atfettiği anlamları tam olarak atfetmemiştir. Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin en önemli mefhumunun hayal olduğunu söylemek mümkündür. O hayalin, Allah'tan başka her şeyi tayin ettiğini düşünerek bu kavramı yaratıcı bir özelliğe büründürmüştür. *Füsus el-Hikem*'in Süleyman Fâsında şu beyti yazar;

“Muhakak kevn hayaldir;
O da hakikatte Hak'tır.
Ve bunu anlayan kimse,
Esrar-ı tarikati haizdir.”⁶²

⁶⁰ Durusoy, “Hayal”, s.3

⁶¹ Çakmaklıoğlu, “*Muhiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri*”,s.300

⁶² İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.3, s.253

İbnü'l-Arabî'nin nazarında hayaller sonsuzdur ve evreni kaplamaktadır. Ancak hepsi kozmosta her bir zerreye dağılmış nefes-i Rahman'ın yani ilahi nurun parıltısından ibarettirler.⁶³ Peki, o halde şehadet âlemi denilen ve duyular aracılığı ile idrak edilen maddi âlemin herhangi bir gerçekliği yok mudur? İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi her şey bir hayalden mi ibarettir?

Tasavvuf felsefesinde varlık mertebelerinin sonuncusu şehadet âlemidir. Bu merteye Zat-ı İlahî'nin görünen maddi cisimlere tecelli etmesidir. Bu âlemdeki cisimlerin ruh sahibi ve ruhu olmayan diye ikiye ayrıldığı varsayılsa da sufilere göre bu cisimlerin her birinin ruhu vardır. Çünkü onlara göre şehadet âlemindeki her şeyin ayan-ı sabite mertebesinde bir hakikati vardır. Bu âleme oluş-bozuluş (kevn u fesad) âlemi denilmiştir. Ruhlar âlemi latif, şehadet âlemi ise kesiftir. Ancak bu maddi âlem ile manevi âlem arasında bir ara varlık olan “hayal âlemi” veya “misal âlemi” olarak isimlendirilen bir âlem vardır. Bu âlem manevi soyut âlem ile maddi somut nesnelere dünyası olan şehadet âlemi arasında olup her ikisinin de özelliklerini yani hem kesifliği hem de latifliği içerisinde barındırır.⁶⁴ İbnü'l-Arabî'yi bu sıra dışı ontolojik düşünceye sevk eden amillerin başında onun yetişme şekli ve riyazat ve kendi iç âlemine yaptığı seyahatler ile geçen yaşamı olduğuna inanıyoruz. Bu nedenle bu aşamada kısada olsa onun hayatı ve entelektüel birikimi hakkında fikir sahibi olmamızın yararlı olacağını düşünüyoruz.

⁶³ Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, s.136

⁶⁴ Mustafa Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, (Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi içinde*) c.3 s.21

2. İBNU'L-ARABÎ'NİN HAYATI VE HAYAL MESELESİ

2.1. İbnu'l-Arabi'nin Entelektüel Yaşamı

İbnü'l-Arabî (1165-1240), İslam düşünce tarihinde derin izler bırakan şahsiyetlerin başında gelir. Tam künyesi lakapları ile beraber şöyledir; eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabi et-Tâi el-Hâtimi.⁶⁵ Bir mutasavvıf, filozof, müfessir, ilim insanı, dâhi, şair ve bunların da ötesinde daha pek çok yönü olan bir düşündürdür. Bazen onu, yöneticilere tavsiyelerde bulunan bir danışman, bazen de insanın hayal dünyasına işaret eden bir ruh bilimci olarak görmemiz, onun çok yönlü kişiliğinin göstergesidir. Bereketli ömrünü tümüyle hakikati aramaya, öğrenmeye, öğretmeye ve yazmaya vakfetmiştir. İbnü'l-Arabî İslam düşünce tarihi boyunca hakkında en çok konuşulan, eleştirilen, hatta bazı çevrelerce tekfir edilen, ancak en az bilinip az anlaşılan şahsiyetlerden biri olmuştur.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Endülüs'teki Mursiye'de doğar. Babasının Mursiye Valisi Muhammed İbn Said İbn Merdaniş'in hizmetinde çalışan resmi bir görevli olduğu bilinmektedir. Kendisi de hayatının ilerleyen dönemlerinde yüksek düzeyli birçok yönetici ile yakın ilişkiler kurmuştur. Muvvahidler 1172 yılında Mursiye'yi ele geçirince aile İşbiliye (Sevilla)'ye göç eder ve baba muhtemelen orda da resmi bir görevde bulunur. İbnü'l-Arabî'nin kendisinin de hayatının ilk yıllarında burada valinin hizmetinde çalıştığı varsayılır. İbnü'l-Arabî'nin sekiz yaşına kadar doğduğu yer olan Mürsiye'de yaşadığını, ilk eğitimini burada aldığını, sekiz yaşına geldiğinde ailesi ile birlikte İşbiliye kentine taşındığında, bu şehirde tanıştığı Ebu Cafer Ahmed el-Arabi'den ibadet ve zühd hayatına yönelme zevkini tattığını bizzat kendisinden öğrenmekteyiz. İşte tasavvufla tanışması, bu şehirde gerçekleşmiştir. Bir arkadaşı vasıtasıyla tanıştığı ünlü Mağribli Sufi Ebu Medyen'in öğrencisi olan Ebu Yakub Yusuf b. Yahlef el-Küml el-Abeşi ile birlikte tasavvufu ve tasavvufî hayatı daha derin öğrenme fırsatı yakalamıştır. Ondan bu alanda çok istifade ettiği ve tasavvuf yoluna girmesinde bu şahsın büyük katkısının olduğu bildirilmektedir. Bu zatların dışında İşbiliye'de abid, zahit ve âlim birçok insanla görüşmüştür. Özellikle Ebu Abdullah Muhammed el-Hayyat ve Ebu'l-Abbas Ahmed adlı şahısların onun üzerinde derin izler bıraktığı kendisinin verdiği bilgilerden anlaşılmaktadır.⁶⁶

⁶⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İbn Arabi Düşüncesine Giriş), s.24

⁶⁶ Cafer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası*, Otto yayınları, 2018, s. 32

1193'te İbnü'l-Arabî ilk defa İspanya'dan ayrılıp Tunus'a gider. Bundan yedi yıl sonra Doğu'ya gitmesini işaret eden bir rüya görür. Ayrıca Claude Addas'ın anlatımına göre, bu seyahatlerinin işaretini açık olarak tasvir eden otobiyografik bir hadiseyi de bizzat İbnü'l-Arabî bize aktarır. Şeyhu'l- Ekber bir gün cemaatle namaz kılmaktayken, imam "Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım (yeryüzü) geniştir. O halde ancak bana kulluk edin"⁶⁷ âyetini okur. Kendinden geçen İbn Arabi öyle bir sayha atar ki, orada bulunan herkes bayılır. İbnü'l-Arabî ulaşmış olduğu bütün mânevi tecrübeler içinde ilk ve son kez burada sayha atmıştır ve daha sonra Arzul-hakîka olarak da adlandırdığı bu "arzullahi'l-vası'a"yı hayal âlemi olarak tanımlayacaktır. Çünkü arifler ancak cismani kesafetlerini terk ederek bu âleme girebilirler.⁶⁸

1202'de Hacca gider ve hac ziyaretinden sonra İslam ülkelerine yoğun seyahatler yapar. Değişik zamanlarda Mısır, Suriye ve Anadolu'da ilmi ve irfani faaliyetlerde bulunur. 1240 senesinde vefatına kadar Şam'da ikamet etmeye devam eder. Yazdığı eserlerin yoğunluğuna bakıldığında, bütün hayatını araştırarak, yazarak, öğreterek ve inzivaya girerek geçirdiği görülür. Bunun yanı sıra, toplumun sosyal ve siyasi hayatı ile de ilgilendiği söylenebilir. Bazı emirler ile ilişkiler kurduğu bizzat kendi yazdıklarından anlaşılmaktadır. 1229-1238 tarihleri arasında Şam'ı yönetmiş olan Eyyubi emiri Muzaffereddin Musa'ya 290 tane olarak saydığı bütün eserlerini okutma icazeti verir. İbnü'l-Arabî eserlerinde özel hayatının ayrıntılarını da anlatır. Eserlerinin birçok yerinde, mücahede sonucunda kendisine keşf edilen hakikatleri nasıl müşahede ettiğini anlatır. Osman Yahya, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tarihleri ve tasnifi ile ilgili yaptığı araştırmada, İbnü'l-Arabî'nin dört yüz tanesi günümüze ulaşmış yedi yüz kitap, risale ve divan yazdığından bahseder. Bunların içerisinde üzerinde en çok istifade edilen ve tartışma konusu yapılanlar, genellikle *Füsûsu'l-Hikem* ve *Fütûhat-ı Mekkiyye*'dir. *Fenâ Risâlesi*, *Marifet*, *Hikmet*, *Ruhu'l Kuds*, *Tâcu'r-Resâil*, *Tercümanü'l-Eşvak*, *İnşâü-Devair* ve *Risâletü'l Envâr* gibi eserleri de diğer meşhur ürünlerinden bir kısmıdır. Arap diliyle kaleme alınan eserlerinin pek çoğunun, Türkiye ve yurt dışında çevirileri yapılmıştır. Nitekim *Divanu'l-Maarif* adlı eserinde "O zaman sözümün hem doğuya hem batıya ulaşacağını bildim" ifadeleri, onun öngörüsüne delil gösterilmektedir. İbnü'l-Arabî

⁶⁷ Ankebut, 29/56

⁶⁸ Claude Addas, *İbn Arabi (Dönüşü Olmayan Yolculuk)*, Çev. Atilla Ataman, Nefes Yayınevi, İstanbul, 2015, s.59

eserlerinde eski bilgelerin özlü sözlerini de nakletmiştir. Örneğin, Hipokrat, Aristoteles, Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Eflâatun'a atfedilen hikmetli sözlere isim belirtmeden yer vermiştir.⁶⁹

Doğup büyüdüğü Endülüs'te, o yıllarda felsefe ve her türlü düşünce karşıtlığı olmasının yanında tasavvuf ile iştigal edenlerin ise çoğunun felsefi bilgiden yoksun olduğu bir ortam hâkimdir. Gazzali gibi düşünürlerin bile eserlerine ve fikirlerine tahammül yoktur. Bu atmosferde İbnü'l-Arabî'nin felsefi düşüncelerini anlatması ve rahatça yazmasının zorluğu ortadadır. Bu nedendir ki gördüğü rüyayı doğuya hicret şeklinde yorumlamış ve gerçekten de gittiği yerlerde fikirlerini rahatça ifade edebileceği ortamları bulabilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin doğduğu coğrafyada, tüm karşı çıkışlara rağmen felsefe yayılmış ve İbn Bâcce (öl. M.1138), İbn Tufeyl (öl.M.1136) ve büyük düşünür İbn Rüşd (öl. M.1198) gibi filozoflar neşvü nema bulmuşlardır. İbnü'l-Arabî'nin bu düşünürlerin fikirlerinden etkilendiği söylenebilir. Ancak en çok etki altında kaldığı tasavvuf erbebi şahsiyetler olan, İşbiliye'de yaşamış sufi Ebu'l-Hakem b. Barracan (öl.M.1141), Meria'daki Ebu'l-Abbas b. el-Arif (öl. M.1142) ve *Hal'en-Na'leyn* isimli meşhur eserin sahibi İbn Kasi (öl. M.1164) olmuştur.⁷⁰ İbnü'l-Arabî tasavvuf düşüncesine yeni bir dil kazandırmıştır, bu dil onun dönemime kadar olgunlaşarak gelmiş olan İslami tecrübenin bir ürünüdür. Hatta onun İslam düşüncesinin tekâmülündeki en etkin aşamalardan birisi olduğunu bile söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önceki dönemleri kuşatan ve gelecek olan tüm İslam düşüncesini etkisi altında bırakan, evrensel ve geniş bakış açısı sağlayan bir dil ve yöntem geliştiren düşünürlerden birisi olduğu söylenebilir. O bir yandan tarihi tasavvuf tecrübesini önümüze sererken, bir yandan da yeni kavramlar oluşturmuştur. Herhangi bir hali, mertebeyi veya âlemi açılarken ona bir isim de vererek kendisine has bir kavramsallaştırma meydana getirmiştir. Yani sadece teorik değil, aynı zamanda pratik tasavvufu bizzat tecrübe ederek, tecrübi bir tasavvuf felsefesi oluşturmuştur. Onun eklektik bir düşünceye sahip olduğu söylenebilirse de bir yandan eklektik bir düşüncenin imkânlarından yararlanması, bir yandan da yeni terimler oluşturma yeteneği onun özgünlüğünün en önemli işaretidir. Çünkü önceki sufilerin metinlerinde gördüğümüz terimler onda, ya bir tekâmüle kavuşur, ya da gerçek anlamına sahip olur. Örneğin İbnü'l-Arabî, psikolojik, epistemolojik,

⁶⁹ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.22-23

⁷⁰ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.168-9

toplumsal ve ahlaki olan birçok terime, kevnî ve ontolojik anlamlar yükleyebilmiştir.⁷¹ Hayal kavramı da bunların en önemlilerinden birisidir.

2.2. İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde Hayal Meselesinin Genel Çerçevesi

İbnü'l-Arabî'nin gerek iç âlemine yaptığı seyahatlerinde gerekse fiili olarak düzenlediği gezilerde ve bu seyyah yaşamında ortaya çıkardığı muazzam müdevvenattaki temel meselesinin “hakikati bulma arayışı” olduğunu söylemek mümkündür. Hakikati nasıl bulacağı hususunu tüm insanların kendisine sorması ve bu soruya cevap araması gerektiğini ve sonra da bulunan cevabın teorik olarak değil, gerçekten hakikati bulmanın pratiğini yaşayarak doğrulanması gerektiğine inanır. Cevaplarının doğruluğunu pratikleriyle teyit edenleri keşf ve vücûd ehli (ehlü'l-keşf ve'l-vücûd) olarak adlandırır. Her insan ile rabbi arasında müstakil bir koridor olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî kendileriyle rableri arasındaki perdeyi aralayıp bu koridordan geçen ve O'nun huzuruna ulaşabilenlerin hakikate ulaşacaklarına inanır. Geçtikleri bu yol herkese açıktır. Bu, peygamberlere vahyedilen ve evliyanın da yürüdüğü yoldur (seyr-i süluk). Arapça vücûd kelimesi, varoluş ya da olma anlamına gelir. İbnü'l-Arabî'nin felsefesinin temelini teşkil ettiği ifade edilen “varlık'ın birliği” ya da “varoluşun birliği” (vahdet-i vücûd), birlik (tevhid) ya da bulunuşun birliği anlamlarına gelen vehdet-i vücûd nazariyesi, varılacak en nihayet hakikat bilgisidir. Bilinen yaygın düşüncenin aksine, İbnü'l-Arabî'nin asıl meselesi varlığın zihinsel kavrayışı değil, Tanrı'yı, O'nun zevkini ve “Bir” olanı algılamak ve aynı zamanda Tanrı'nın varlığının tecrübesini yaşamak olmuştur. Onun hedefi İlâhi Varlık'ın zatının ve idrakinin karşısında sürekli kendisini yenileyen bir bulunuş halinde olmaktır. Yaptığı mücahedeler neticesinde perdelerin ötesine geçmiş ancak sonsuz sayıda perde olduğunu ve bu dünya ile ebedi hayatın her anının sürekli bir biçimde perdelerin kalkışından ibaret olduğunu keşfetmiştir.⁷²

İbnü'l-Arabî'nin dünya görüşü, ontolojik bir iniş (nüzul) ve bir yükseliş (mirac) suretinde, biri Hakk diğeri İnsân-ı kâmil olan iki mihenk noktası etrafında dönmektedir. Bu süreci tasvir ederken İbnü'l-Arabî her safhada olağanüstü önemi

⁷¹ El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.11-2

⁷² Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, s.39

olan birtakım kavramlar geliştirmiştir.⁷³ Hayal kavramı da bunların en önemlilerindedir. Çünkü insanın yetkinleşmesi için miraca çıkması ayrıca şühud âleminin maddi ağırlıklarından ve kesafetinden kurtulması gerekir. Bu hafiflemeyi insana sağlayacak olan ise hayal/misal âlemi ile kuracağı ilişkidir.

“Bütün insanlar (bu âlemde) uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar” mealindeki meşhur bir hadîsten yararlanan İbnü'l-Arabî şu mütâlâada bulunmaktadır:

“Ve emr benim sana zikrettiğim üzere oldukda, âlem mütevehhemdir. Onun için vücûd-i hakiki yoktur. Ve bu, hayalin manasıdır. Yani sana hayal kılınmış oldu ki, tahkikan âlem emr-i zaidir; kendi nefsiyle kaimdir; Hak'tan hariçtir. Hâlbuki âlem, nefs-i emrde böyle değildir. Sen hiss-i zahirde zilli görmez misin? Kendisinden mümtedd olan şahsa muttasıl olduğu halde, bu ittisalden infikak, o zill üzere müstahil olur.”⁷⁴

İbnü'l-Arabî, âlemin bir vehimden ibaret olduğu, zat-ı vücûda nispetle hakiki bir varlığının olmadığı, hayal ile kastedilenin bu anlama geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca, âlemin Allah'tan farklı bir varlık olduğu zannına kapıldığımızı, hâlbuki hiç de böyle olmadığını insanın kendisinin bile bir hayalden ibaret olduğunu sonuçta, varlık âleminin hayal içinde hayal olduğunu söylemektedir. Ancak, onun felsefesinde hareket noktasını oluşturan gerçek denilen şeyin yalnızca bir rüya olduğunu ve bir hayalden ibaret olduğunu ifade etmenin yanında, asla hislerimiz aracılığı ile oluşturduğumuz bir vehim veya bir kuruntudan ibaret olmadığını belirtmek gerekir. Yani şayet gerçeklik bir vehim ise bu subjektif değil, sağlam bir ontolojiye sahip objektif bir vehimdir.⁷⁵ İşte bu ontolojiyi de ancak yaratıcı bir hayal düşüncesi tesis edebilir.

Hayaller, sonsuz bir özelliğe sahip olup tüm kâinatı ihata eden, sonu ve başlangıcı olmayan her yöne dağılmış, farklılaşmış ve parçalanmış bir kozmosta nurun yansımından başka bir şey değildir. Kelimeler de sonsuz olup Nefes-i Rahman'da söze gelmektedir ve hepsi ilahî nefesin üflenmesinden ibarettir. Nefsin özü olarak hayal, zekânın faal canlılığını işaret etmekte ve hislerin algıladıkları ile karşılaştığı noktayı belirlemektedir. Göremediğimiz hakikatler hayale gelerek fikirler

⁷³ Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayıncılık, 2005, İstanbul, s.18

⁷⁴ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.245

⁷⁵ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.27-8

ve rüyalar olarak tecessüm etmektedir ve hissi algılamının nesnelere hayale yükselerek nefsin tecelligahı olmaktadır. Bu tecelligahta şuur ve şuuruzluk, derinlik ve yüzey, anlam ve kelimeler, ruh ve çamur, içerisi ve dışarı, batın ve zahir, hepsi bir olmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bütün derdi, bu ilahi tecelliler mekânı olan nefsin bilinmesinin imkânı üzerinde çabalamaktır. Bu nedenle değişik vesileler ile kendi nefsimizi bilmekle hakikatte ne olduğumuzu bilebileceğimizi bize ısrarla telkin etmektedir. Ona göre insan bilgisi, basitçe insan şuurunun ve farkındalığının dile gelmesi anlamını taşımaktadır. Bildiğimiz her şey kendi nefsimiz ile ilgili bilgilerdir, çünkü bilgi ve şuur nefste konumlanmıştır, dışarıda değil. Bildiklerimiz dış dünyadaki gerçekliklerin hayalleridir, bizatihi kendileri değildir. Dışarıdaki her şey bir cismin aynaya yansıyan görüntüsü gibi, varlığın hayalleri mesabesinde (zillidir). İlahi hayalin gücü eşyayı, büyüleyici bir rüyanın mütemmim cüzleri olarak bize sergilemesine karşın eşyanın ise devamlılığında söz edemeyiz. Bu nedenle şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki insan bilgisi, harici hayalin insanın nefsinde oluşmuş bir halinden ibarettir. Harici hayal, kevn-ü fesat âleminde iken, dâhili hayal daha yüksek bir mertebede yani hayat, bilgi ve şuur ile aynı yerdeki hakikate dairedir.⁷⁶

“İmdi bu haysiyetten âlemde ulüvv-i izafet yoktur. Lakin vücuh-i vücudiyet mütefazıldır. Böyle olunca ulüvv-i izafet, vücuh-i kesire haysiyetiyle aynı vahidede mevcuttur. İşte bunun için biz âlem hakkında odur, o değildir; sensin, sen değilsin, deriz. Harraz dedi; hâlbuki o, vücuh-i Hakk'tan bir vecihdir ve lisanlardan bir lisandır. Kendi nefsinden nutk eder ki: “Muhakkak Allah Teâla ancak onu ezced beyinde cem' etmekle, onun üzerine onunla hükmetmekte bilinir.” Böyle olunca Hak, Evvel'dir, Ahir'dir, Zahir'dir ve Batın'dır. Binaenaleyh O, zahir olan şeyin 'ayn'ıdır. Ve O, zuhuru halinde batın olan şeyin 'ayn'ıdır. Ve vücûda O'nu gören O'nun gayri yoktur. Ve vücûda, O'ndan batın olduğu kimse yoktur. İmdi O nefsinde zahirdir ve ondan batındır. Ve Eba Said el-Harraz ile ve esma-i mühdesattan gayri ile tesmiye olunan O'dur.”⁷⁷

Ahmed Avni Konuk, bu hususu açıklarken, bir ressam veya hattatı düşünmemizi önerir. Ressamın çizeceği resim veya hattı resmetmeden önce zihninde tasavvur eder. Ressam zihninde levhaları tasavvur ettiği anda artık onlar vardır ancak bu halde iken levhaların maddi bir vücûdlarının olduğunu söyleyemeyiz. Levhaların ilmen buldukları yer ressamın (zihni) vücûdudur. Ne zaman ki ressam

⁷⁶ Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, s.136-7-8

⁷⁷ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.13

bu levhaları çizmeye başlar ise işte o zaman maddi suretleri ortaya çıkar. Ancak esas hakikatleri ressamın zihninde baki kalmaya devam eder. Ortaya çıkan levhalar ise ressamın zihnindeki asıl prototiplerin birer gölgesinden ibarettir. Eğer çizilip duvara asılan levhalar esas levhalar olsaydı ressamın zihninde resimlere ait herhangi bir şeyin kalmaması gerekirdi. Bu resimlerin yakıldığı veya yırtıldığını varsayalım, yine ressam dilerse aynı resimleri tekrar çizebilir. Bu da bize cisimlerin esas hakikatinin zihinlerimizde bulunduğunu gösterir.⁷⁸

İnsan âlemin bâtın yönüne bakarken, âlemin fizikî görünüşü de, insanın zâhiri yönüne bağlıdır. Bu, hayvanların, bitkilerin ve diğer mahlûkatın bâtın yönünü inkâr etmek anlamına gelmez, bilakis İbnü'l-Arabî bu mevzuya da önem vermektedir. İnsanın halini belirleyen husus, diğer şeylerin sınırlı ufuklarının aksine, her şeyin farkında olabilecek bir potansiyele sahip olmasıdır. İnsanın dışındaki diğer canlıların sınırlı farkındalık potansiyeli, onları nesneden çok özneye yakın kılmaktadır. İnsanlar hayvanlara zahiren benzerler, fakat bâtınen farklıdır. İnsanın fitratı, sonsuz ve sınırsız olan yaratıcının suretinde yaratıldığından, içsel varlık ile bilgide çok büyük değişikliklere imkân vermektedir.⁷⁹

Özelde İbnü'l-Arabî'nin ve genelde tasavvuf felsefesinin hayal anlayışı iki temel yönden ele alınabilir. Birincisi insani tecrübe olarak, ikincisi de âlemdeki nesnel bir olgu olarak. Şayet iddia ettiğimiz gibi hayal anlayışını İbnü'l-Arabî'nin düşünce merkezine oturtursak, onun hayale yüklediği anlamın mahiyetini idrak etmek için iyi bir merhale kat etmiş oluruz. Ona göre hayalin en belirgin özelliği, ara bir durum olmasından kaynaklanan belirsizliktir. Hayal bir berzah ya da bir ara bölge olmakla beraber her iki bölgenin hem özelliğini taşır hem de iki bölgeden olmayan bir tampon bölge gibidir. İbnü'l-Arabî hayali gerçekliklerin en büyük ispatı olarak rüyaları gösterir. Çünkü rüyada görülen bir hayal öznel bir tecrübe olmakla beraber, nesnel bir muhteva da içerir. Rüyada vefat etmiş babamızı gördüğümüzde hem kendimizi hem de babamızı görmüş oluruz. Gördüğümüz şeyin hem gerçek hem de tam anlamıyla gerçek olmadığını kabul etmek durumundayız. Bir yandan bir şey gördüğümüzü, bir yandan da görmediğimizi iddia edebiliriz. İşte hayalin belirsizlik özelliği bu şekildedir.⁸⁰ “Hem O/Hem O değil” şeklindeki İbnü'l-Arabî'nin varlığın

⁷⁸ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.2, s.12

⁷⁹ Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, s.149

⁸⁰ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.312

hakikati yaklaşımı ancak hayal mefkûresinin anlaşılması ile kavranabilir. Örneğin insan rüyada cisim olmayan ama cismani şeyler görür. Rüyada gördüğü şeyler kendisine gerçekmiş gibi görünür. Aslında insanın rüyasında gördüğü şeyleri hayal âleminde görür. Akledilebilir âlemi insanın hayal gücü, şekli olan suretlere dönüştürür. Mana âlemi ile madde âlemi arasındaki bağlantıyı hayal gerçekleştirir. Mana ve duyuşal formlar birbirlerinin tersi olmasına rağmen hayal bunları birleştirebilir.⁸¹

“Hayal ne mevcut, ne de ma’dum olandır; ne bilinen ne de bilinmeyen, ne tasdik ne de inkâr edilebilen bir şeydir. İnsanın aynada kendini görmesine benzer bir durumdur. O kesinlikle bilir ki aynadaki görüntü bir açıdan kendi sureti, bir başka açıdan da kendi sureti değildir. Şayet ayna küçük gösteren özelliğe sahip ise kendisini olduğundan küçük, tam tersi özelliğe sahip bir ayna ise kendisini olduğundan büyük görecektir. Aynadaki görüntünün bizatihi kendisi olmadığına da farkındadır. Bunun yanında kendi suretini gördüğünü inkâr edemez ve suretinin aynada olmadığı gibi kendisi ile ayna arasında olmadığını da bilir. Bu nedenle o, “kendi suretimi gördüm veya kendi suretimi görmedim” derse ne yalan ne de doğru söylemiş olur.”⁸²

Yukarıda *Fütûhat-ı Mekkiye*’den alıntıladığımız pasaj, İbnü’l-Arabî’nin birçok eserinde vermiş olduğu ayna örneğinin hayal ile ilgili olan en dikkat çekici yerlerinden birisidir. Burada hayal ile nerede karşılaşır isek mutlaka bir belirsizlik olduğunu göreceğimizi ifade eder. Buna göre, Allah’tan başka her şey hayaldir. Zira varoluş dediğimiz şey; Allah’ın mutlak varlığı ile yokluk (adem) arasında bulunan şeydir. Sonuçta âlem ne var ne de yok olan bir şeydir. Hem vardır, hem yoktur. Zira biz âlemin Allah’tan başka bir şey olduğunu bilmekle beraber O’nun zuhuru ve tecellisinden ibaret olduğunu da biliriz.⁸³ Hayalin bu belirsizlik özelliğinin son derece şaşırtıcı olduğuna dikkat çeken İbnü’l-Arabî, hayalin aynı zamanda hem var hem yok olarak nitelendiğini söyler. Bu çelişki gibi görünen durumun hayatta her an karşımıza çıkan bir hal olduğunu söyleyerek ayna örneğine başvurur. Aynada yansıyan görüntünün, ayna, görüntü ve görüntüye sebep olan cisim olmak üzere üç aktörü vardır. İnsanın aynada gördüğü şey kendisi ile özdeş bir şey değildir. Çünkü aynanın boyutları cismin görüntüsünü farklı görmemize neden olabilir. Ancak esasta cisim kendi hüviyetini kaybetmemiş ve aynı kalmıştır. Bu da bize aynada

⁸¹ Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.152

⁸² İbnü’l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, Osman Yahya Tahkiki, Hey’etu’l-Mısıriyyeti’l-Amme Li’l-Kitab, Kahire, 1985, c. 4, s.409

⁸³ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.313

gördüğümüz şeyin cisimden farklı olduğunu gösterir. Ama bir yandan da cisim hareket ettiğinde aynadaki görüntü de hareket ettiği için, ondan farklı olmadığını da görürüz. Sonuçta bu durum bir paradoks olarak algılanır. İşte hayalin bu paradoksal yönünden istifade eden İbnü'l-Arabî, hayali ontolojik bir merteye seviyesine kadar yükseltir.⁸⁴

İbnü'l-Arabî hayal kavramını merkeze yerleştirerek geliştirdiği ve hayali keşif bilgisi (marifetu'l-keşfi'l hayali) ismini verdiği hayal ilmini, muttasıl ve munfasıl âlem bilgisi olarak ikiye ayırmaktadır. İbnü'l-Arabî, hayali selefi olan bazı düşünürler gibi epistemolojik açıdan ele almakla beraber, tezimizde vurgulamaya çalıştığımız ontolojik bir mertebeden daha söz eder. “Her kim, hayalin mertebesini bilmez ise, o kimse için asla marifet diye bir şey söz konusu olamaz. Eğer arifler, marifetin bu rüknünü elde edememişlerse, onlar nezdinde marifetin kokusu bile yok demektir.”⁸⁵ diyen İbnü'l-Arabî, marifetullah’a ulaşma ile ilgili ilimlerin⁸⁶ altıncısının hayal ilmi olduğunu ve aynı zamanda hayalin muttasıl ve munfasıl âlemleri bilmek olduğunu ifade eder.⁸⁷ Çünkü ona göre hayal, sadece düşüncenin en temel kurucu ögesi değil, aynı zamanda âlemin de kurucu bir ögesidir. Hayal, en sınırlı anlamda, duyular ile akıl arasında bir idrak, en geniş anlamda ise tanrısal ontolojik bir mertebedir. Dolayısıyla burada söz konusu olan hayal, bütünüyle zihnin ürettiği salt bir kurgu değil, metafizik hayatın bir uzantısı olan, algılayabilen ve algıladığı şeyleri gerçekliğe dönüştürebilen aktif bir hayaldir. Ontolojik düzeyde ise, bu kavramla, Hakk’ın ilk zuhur mertebesine, bütün âleme (masivâ) ve ayrıca duyular âlemi ile metafizik âlem arasında, kendine özgü bir takım işleyiş biçimleri olan üçüncü bir âleme işaret edilmektedir. Bu nedenle hem bilgi felsefesi hem de varlık tasavvuru açısından bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde hayal kavramı oldukça

⁸⁴ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s.153

⁸⁵ Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s.487

⁸⁶ İbnü'l Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye* adlı eserinde marifet ilimlerini şöyle sıralar; Bizim yolumuzda mârifeti inceleyince, onun yedi hususu bilmekle ilgili olduğunu gördük. Kastettiğim, Allah’ın kullarının seçkinlerinin yürüdükleri yoldur. Birincisi hakikatleri bilmektir ki ilahi isimleri bilmek demektir. İkincisi Hakkın eşyadaki tecellisini bilmek, üçüncüsü Hakkın yükümlü kullarına şeriatın diliyle gelen hitabını bilmek, dördüncüsü varlıktaki kemal ve eksikliği bilmek, beşincisi hakikatleri yönünden insanın kendi nefsinin bilmesi, altıncısı bitişik ve ayırık âlemleriyle hayali bilmek, yedincisi ilaç ve hastalıkları bilmektir. Yedi meseleyi bilen kimse, ‘mârifet’ denilen şeyi elde etmiştir. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhaat-ı Mekkiye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, 2006, İstanbul, c. 8, s.107

⁸⁷ Kurt, *Mağrib ve Endülüs'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hadis Kültürü*, s.479

önemli, bir o kadar da geniş bir muhtevaya sahiptir. Sonuçta, onun hayal/berzah anlayışının hemen hemen bütün sistemiyle alakalı olduğunu söyleyebiliriz.⁸⁸

İbnü'l-Arabî'nin nefse yüklediği rolün detayları ve nefsin bir hayal, bir berzah yani ara bir yer olduğunu ifade etmesi ile ruh ve beden ayırımını bu ara birleştirici nefis kavramı ile bertaraf ederek birleştirdiğini söylemek mümkündür. Ruh tüm ilahi sıfatlara yaratılıştan sahip, bölünmeyen ve terkibi olmayan bir hakikate sahiptir. Bu yüzden ruh insanın aydınlık, diri, bilen, güçlü ve irade yönünü temsil eder. Buna karşılık beden, bir dizi terkipten ibaret olup birçok parçaları vardır, karmaşık, karanlık ve hareketsizdir. İbnü'l-Arabî'nin hayalin yeri olarak tanımladığı “nefs” ise bu iki yönün yani ruh ve bedenin bir karışımı olup ara ve birleştirici (vasl) bir yerdedir. Bir nevi bir tarafı ruha, diğer tarafı da bedene bakan iki yönlü bir ayna gibidir. Ne saf bir ışık ne de salt bir karanlık olup bu ikisi arasında berzah halindedir. Nefs de hayal gibi, ne ışıklı ne karanlık, ne diri ne ölü, ne latif ne kesif olan, ama her zaman bu iki karşıt uçlar arasında bir yerde bulunan ara bir alana işaret eder.⁸⁹

İslam düşünce geleneğinde havass-ı hamse diye adlandırılan beş duyuya (görme, işitme, koklama, tatma ve dokunma) İbnü'l-Arabî de değinmekte ve aslında bu hususta diğer Müslüman mütefekkirlerden farklı bir şey söylememekle beraber, duyu yanılmasını kabul etmemesi yönünden onlardan ayrılmaktadır. Onun beş duyu hususunda fikir yürütmesinin temel sebebi, duyuların ancak güçleri nispetinde ve kendi algı alanlarına giren şeyleri idrak edebileceklerini, bunun dışındakileri ise idrak etmelerinin mümkün olmadığını ortaya koymak içindir. Şunu anlatma gayreti içerisinde; beş duyu melekesi ile hissedilebilen varlıkların (mahsûsat) algılandığını bilmekteyiz. Ancak, bu boyutlara sahip olmayan yani kesif olmayan, cisimleri olmayan, soyut varlıkların beş duyu ile idraki ise imkân dâhilinde değildir. Peki, biz bu soyut veya manevi varlıkları nasıl algılayabiliriz? İşte İbnü'l-Arabî tam da burada, hayal gücünün devreye girdiğini ve duyularla akıl arasında bir köprü görevi üstlendiğini söyler. Hayal, duyulardan gelen bilgileri değerlendiren bir mekanizma olmasının yanı sıra, bazen fikre bilgi aktarır, bazen de bilgiyi değerlendirmede fikre yardımcı olma görevini üstlenir. Onun asıl üstlendiği vazife ise akla hizmet etmesidir. Ancak, hayal sureti, başka bir deyişle cismi olanın suretini kavrayabilir, ama aklın ürettiği bilgiyi ise tasavvur edemez. İbnü'l-Arabî, hislerin

⁸⁸ Çakmaklıoğlu, *Muhiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri*, s.301

⁸⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.42-3

akla bilgi yığını toplamaktan başka görevlerinin olmadığını, aklın ise bu bilgileri değerlendirip aralarında bir bağ kurup, bir neticeye ve karara bağlayan bir nevi hâkim rolüne sahip olduğunu söyler. Bu nedenle duyuların yanılması söz konusu değildir. Duyular karar verme ve neticeye varma özelliği olmamasının yanında, bir gözlemci gibi sadece algılama görevi üstlenir. Şayet bir yanılma veya isabet meydana gelirse, bu aklın vardığı bir sonuçtur. Neticeye varan ve hüküm veren akıldır. Yani aslında yaşadığımız yanılma bir akıl yanılmasıdır, duyularımızın yanılması söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî, duyuların, akıl ile müfekkire gücü vasıtasıyla irtibatlı olduğu ve birbirlerinden bağımsız olmadığından hareketle, bunlardan herhangi birisinde meydana gelebilecek bir hatanın diğerine de yansıtacağını, dolayısıyla bunlarla gerçek bilginin (hakikat) elde edilemeyeceği sonucuna varır. Aslında İbnü'l-Arabî, insanın akıl kuvvesini, ifrat ve tefritten uzak bir noktaya çekmek ister. Bu hususta akılı, maddi âlem ile ilgili bilgiler açısından donanımlı âlim bir insana, metafizik âlemin mahiyetini idrak edememesi açısından da bir cahile benzetir. Bu nedenle de her fırsatta Allah'ın, sadece akıl ve beş duyu organı ile idrak edilemeyeceğini vurgular.⁹⁰

İdrak, İbnü'l-Arabî'ye göre, şu yolu izler. Hisler, kendi hüviyetini ve idrak edilen nesnelerin hüviyetini teşkil eden “nur” aracılığıyla idrak eder. Dış dünyada duyularla toplanan izlenimler, onları akla ileten kalbe gider. Beyinde bulunan akıl, bu izlenimleri duyum-idrakleri olarak belirler ve hayal gücüne gönderir. Hayal gücü de bunları, işlevi bu idrakleri tahlil ve ayırt etme olan müfekkire'ye iletir. Birleştirme (temessül) ve ayırt etme (temyiz) süreci bitince, zihin için ilgi çekici görünen bu idraklerden bazıları, bütün melekeler içinde kalbe en yakın olan hafıza tarafından alıkonulur. Bütün bu işlemler arasında kalp (nur), enerjisinin içinden aktığı çeşitli kanallar bulunmasına rağmen, faaliyettedir. Ona göre iki çeşit idrak vardır; birisi tahayyül gücü ile meydana gelen idrak, diğeri de tahayyül gücü olmadan salt akıl ile meydana gelen idrak. Tahayyül gücü ile meydana gelen idrak, hem bilgi hem de sureti birleştirerek bilinmesi gerekli olana ulaşır. Ancak, tahayyül gücü olmadan meydana gelen idrakte ise sadece kuru bir bilgiye ulaşılır.⁹¹

İbnü'l-Arabî'nin hayal kavramıyla kast ettiği sadece zihne ait bir kurgu değildir. O, kendi varlık tasavvuru açısından hayali, Hakk'ın ilk zuhur mertebesine,

⁹⁰ Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası*, s. 80-3

⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.2, s.190

bütün âleme ve duyular âlemi ile metafizik âlem arasında, kendine özgü bir takım işleyiş biçimleri olan üçüncü bir âlem olarak gördüğünü ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin hayal anlayışı onun; varlık, insan, uluhiyyet, Allah-âlem ilişkisi, vahiy ve ilham gibi düşünce sisteminin temel konularıyla doğrudan doğruya irtibatlıdır. Yaratmayı bir tecelli olarak kavrayan İbnü'l-Arabî, âlemi de ilahi tahayyülün bir eseri olarak görmüştür. Hayali; duyular, akıl, müfekkire, müzekkire ve musavvire gibi diğer insani yetilerle, hakikati algılayabilmeleri açısından mukayese eder ve insanın diğer ruhani yetileri gibi hayalin de kendine mahsus bir idrak gücü olduğunu kabul eder. Bu bağlamda hayalin epistemolojik yönünü açıklarken, insanın temel yetileri olan; hissi müşterek, vehm, hafıza, musavvira ve mütehayyile kavramlarından istifade eder. Allah dostları zaman zaman melekleri, peygamberleri hatta Tanrı'nın somut halini gördüklerinden bahsederler, fakat bu gördükleri gerçekte somut görüntüler değildir. Bunun gibi kâinatın kendisi de Zâhir Varlık'la görünen ya da "vücûd kazanmış" olan yok hükmündeki (ma'dûm) anlamlardan oluşur, yani kâinat bütünüyle bir hayalden başka bir şey değildir.⁹²

Anlamları farklı olmakla beraber, İbnü'l-Arabî bazen misal kelimesini, hayal kelimesi ile eş anlamlı olarak kullanır. Hayal hem zihni faaliyeti hem de orada karşımıza çıkan nesnel dünyayı ifade ederken, misal sadece nesnel dünya anlamını taşır ancak, İbnü'l-Arabî tarafından zihni faaliyet olarak kullanılmamıştır. Kök anlamı, benzetmek, gibi görünmek veya taklit etmek olan misal kavramı Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerde daha yaygın kullanılmıştır. Kur'an-ı Kerim'de misal kavramı genellikle benzetme veya benzerlik veya semboller anlamında kullanılır. Sadece Cebrail Meleğinin Hz. Meryem'e görünmesini anlatılırken; "Ey Muhammed, Kitapta (Kur'an'da) Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştin. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde (temessül) görünmüştü"⁹³ şeklinde, görünmek anlamında geçmiştir.⁹⁴

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî, hayal kavramını şu anlamlarda kullanmış ve metafizik konuların izahında merkeze almak suretiyle kendi düşüncesini açıklamaya çalışmıştır; her bir ayrışmanın ara yeri olan berzah, ruhani

⁹² Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.152-3

⁹³ Meryem Suresi 19/16-17

⁹⁴ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.154

varlıkların maddi suretler şeklinde cisim bulmaları hususu, cennet çarşısı, Allah'ın ahiret gününde farklı suretlerde tecelli etmesi, nefsini kemale ulaştıramayan insanların farklı suretlerde zuhur etmesi, insanların uyurken rüyada gördükleri şeylerin izahı, mahlûkatın ölümden sonra tekrar haşir olunmadan önce buldukları mahallin adı, ayna gibi parlak suretlerde cisimlerin gölgelerinin yansması ve zıtlıkları birleştiren ilim şeklinde hayal kavramını kullandığını görmekteyiz.⁹⁵ Hayalin bu kadar geniş mevzular ile bir ilişkisini kuran İbnü'l-Arabî bize hayal düşüncesini varlığın ontolojisinde merkezi bir yere oturttuğunu ayrıca varlığın birliğini izah etmede esas teşkil eden bir kavram olarak kullandığını göstermektedir. İbnü'l-Arabî *Fusûs*'un Süleyman fassında aşağıdaki pasaj ile ve hemen ardında yazdığı bir beyitlik şiir ile aslında hayal düşüncesini özetlemektedir. Şöyle söyler;

“Aleyhi's-salam “*En-nasu niyamun fe iza matu, intebehu*”, (İnsanlar uykudadır öldükleri zaman uyanırlar) buyurdukda, insanın dünya hayatında gördüğü her şey, uyuyan kimsenin rüyası menzilesindedir, hayaldir. Böyle olunca onun tevili lazımdır.”⁹⁶

İbnü'l-Arabî ontolojisinin merkezinde hayal düşüncesinin vazgeçilmez bir yerde durduğunu anlayabilmenin bir yolu da, varlığın mertebelerini kendi açısından anlatırken önerdiği sınıflandırmada hayal âlemini konumlandığı yerin mahiyetini anlamaktan geçer. Bu nedenle İbnü'l-Arabî açısından varlığın mertebeleri yani hazerat-ı ve hayal ile kurduğu ilişkinin iddiamızı kuvvetlendireceğini düşünüyoruz.

⁹⁵ Tahralı, *Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde), c.3, s.18-25 ayrıca bk. Kurt, *Endülü's'de Hadis ve İbn Arabî*, s.498

⁹⁶ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.3, s.251

3. İBNÜ'L-ARABÎ'DE VARLIK MERTEBELERİ VE HAYAL İLE İLİŞKİSİ

Daha önce de vurgulandığı gibi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisini izah etmenin veya kavramanın temel yolu, düşüncesinin merkezine yerleştirdiği hayal anlayışını anlamaktan geçer. Zirâ İbnü'l-Arabî, hayal mefhumu sayesinde vücûda dair herhangi bir tadaddüdü rededer. Bu anlamda vücûdun zâtında bir kesret anlayışına yol açacak herhangi bir düşüncenin tevhide halel getirdiğini düşünür. Bunun yanında yaratılışta gördüğümüz kesretin, bir tenezzülattan ibaret olduğunu ve âlemin yaratılışını “birden tüm çıkar” şeklinde tevhid ederek açıklamaya çalışır ve tek bir hakiki vücûd olduğunun altını ısrarla çizer. O'na göre yaratılış, ilahi hayalin tecellisi olup, Tanrı'nın ezeli ilminde makul olanın, yaratıcı hayal sayesinde mahsus olana geçmesinden ibarettir. Bu sayede İbnü'l-Arabî kendi teorisinin açıklarını ve tecellilerin çokluk fikrine sebep olacağı gedikleri, hayale yüklediği rol sayesinde bertaraf eder.⁹⁷ Bunun yanında vücûd mertebelerine daha geniş bir yaklaşım getirerek bu mertebelerin her birinin ötekine nazaran (biri diğerinin berzahı) bir ara âlem olduğunu ifade etmek suretiyle onları dört ana gruba ayırır;

- 1- Berzah-ı Âla, Berzahların Berzahı, Mutlak Hayal
- 2- Ma'kulat Âlemi ve Emir Âlemi
- 3- Arş veya Cism-i Külli Âlemi
- 4- Yedi Hareketli Yıldızlar Feleği

İbnü'l-Arabî'nin “ara” yani iki varlığın veya iki zihni varlığın arasında bir fasıla olduğu düşüncesi, tüm felsefesini kaplayan genel bir bakış açısıdır. Genelde de bu ara âlemi tanımlamak için berzah veya hayal kavramını uygun görür. Yukarıda anlatılan yaratılış mertebelerinin de en alasından başlamak üzere en esfeline gelene kadar biri diğerinin “ara” âlemi görevini görmekte olduğunu ifade eder. Örneğin Berzah-ı Ala (el-hayal-el-mutlak) diye isimlendirdiği ve içerisinde de ulûhiyet, külli hakikatlerin hakikati, hakikat-i Muhammediye, ilk akıllar ve kalem olduğunu tasavvur eder. Tüm ilahi isimlerin toplamını ifade ettiği için Ulûhiyetin, Zat-ı İlahi ile âlem arasında bir ara berzah oluşturduğunu söyler. Bu şekilde kelimelerdeki zat ve sıfatların ikiliği sorununa kendi mefkûresi çerçevesinde izah getirir. Âma

⁹⁷ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.56-8

mefhumu da, mutlak adem ile mutlak vücûd arasında başka bir açıdan bir berzah görevi üstlenir.⁹⁸

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd tektir ve hiç bir zaman çoğalmaz ve değişmez. Diğer varlıklar ise sürekli bir değişim içerisinde. Tanrı ile yokluk arasındaki bu ilişkiyi mümkün kılan şey “berzah” düşüncesidir. İbnü'l-Arabî yaratılış serüvenini anlatırken sıklıkla şu hadis-i şerife vurgu yapar; Hz. Peygambere sahabeleri sorar; “Rabbimiz mahlûkatı yaratmadan evvel neredeydi? Hz. peygamber de “Ne altında ne de üstünde, hava olmayan buluttaydı (âma)”⁹⁹ şeklinde cevap verir. Kâinatta her şey bu bulut ile şekil kazanır. Bu Âma (bulut) İbnü'l-Arabî'ye göre bütün yaratılmışlara şekil veren Mutlak Hayal'dir.¹⁰⁰ Şeyhü'l-Ekber, bilinmesi mümkün olan bütün şeyleri dört nesneden ibaret görür. Zat olarak Allah ki bilinmesi mümkün olmayan ancak sıfatlarının tecellilerini bilebiliriz. Allah'tan başka her şeyi içinde barındıran evren yani makro kozmos, Allah'ın bütün sıfatlarını içinde barındıran insan yani mikro kozmos ve bu üç hakikati bir araya getiren hakikat-i külli. İbnü'l-Arabî genelde bu kavramı âma ile aynı anlamda kullanır.¹⁰¹

İçinde yaşamakta olduğumuz görünen varlık âlemi ile Allah arasındaki ilişki hakkında farklı görüşler vardır. Ancak İbnü'l-Arabî ve mutasavvıflar, bu âlem ve içindekilerin Hakk'ın gölgesi olduğuna inanırlar.¹⁰² Bu düşünceyi anlatmak için ışık ve gölge, ayna ve aynadaki suretler sembolleri ve yansıma neticesinde ortaya çıkan “hayal” kavramı en çok başvurulan misallerdendir. Ayrıca, geleneğimizde “hayal-i zill, hayal-i sitare, tayfü'l-hayal, gölge oyunu veya hayal oyunu” olarak isimlendirilen “Karagöz, Hacivat Oyunu” da bu görünür âlemin Hakk ile olan ilişkisini izah etme bağlamında başvurulan örneklerden olmuştur. Bu gölge oyununun bir tasavvuf düşüncesi yorumu olduğu da düşünülmüştür. Burada vurgulanmak istenilen, Hakk'ın vücûdu ile âlem arasındaki ilişkinin, gölge sahibi ile gölge arasındaki ilişki ile aynı olduğudur. Gölge ve hayal varlık düşüncesi “vücûd mertebeleri” dikkate alındığında anlaşılabilir kavramlar haline gelir. Çünkü bu âlem ile Allah arasında birçok mertebe olmakla beraber, görünür âlem bu mertebelerin

⁹⁸ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s. 47-51

⁹⁹ Hadis metni için Bkz: *Sünen-i Tirmizi*, Tefsir, h. 48/12, h.3309, *İbn Mace*, Mukaddime, 1/13, h.182

¹⁰⁰ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.163

¹⁰¹ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.173

¹⁰² İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.234

sonuncusu olup, onun üzerindekiilerin tümü “gayb” olarak anılır. İşte bu gayb âlemi ile görünür âlem arasındaki ilişki “hayal” ile izah edilebilir.¹⁰³ İbnü'l-Arabî, belki de vahdet-i vücûd nazariyesine temel teşkil edebilecek şu veciz sözünü sık sık tekrarlar. “Allah vardı ve O’nunla beraber hiç bir şey yoktu ve halen de böyledir” ve “A’yan vücûd kokusu duymadı.” O’na göre âlemin yaratılışı yüce Allah’ın nefes-i akdesten, âleme tecelli etmesi şeklinde suretleri ortaya çıkarır. Bu suretler bu imkân âleminde kesif bir görüntüye bürünür. Hakikatte bu âlemde Hakkı’ın vücûdundan başka hiç bir şey mevcut değildir. Yani Hakk, ilahi ilmindeki suretlere mertebe mertebe tenezzül etmesi neticesinde görünür olur. Sonra da çeşitli varlıklarmış gibi görünen yaratılmışlar (halk) meydana gelir. Sonuçta bu âlemdeki her şey Allah’ın birer kesif suretinden ibarettir.¹⁰⁴

Hayalin varlık mertebeleri ile ilişkisini anlayabilmek için İbnü'l-Arabî’nin kozmoloji anlayışının kısaca ortaya konulması gerektiği kanaatindeyiz. Ona göre Allah, ilk önce “külli akıl” veya “kalem” olarak bilinen en yüce ruhu ve onların aracılığı ile de “külli ruh” ve “levh-i” mahfuzu yarattı. Bu tenezzülatın neticesinde, külli akıllardan külli tabiat meydana geldi. Allah’ın dört zatî sıfatı olan hayat, ilim, irade ve kudretin yansıması olan, dört temel ontolojik temayül açığa çıktı; sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk. Daha sonra kelimetullah Arş’ta vahdet buldu. Bu nedenle külli cisimde ilk tezahür eden Allah’ın arşı oldu. “Rahmân, Arş’a kurulmuştur”, “Şüphesiz sizin Rabbiniz, gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratan ve Arş’a kurulan, geceyi, kendisini durmadan takip eden gündüze katan, güneşi, ayı ve bütün yıldızları da buyruğuna tabi olarak yaratan Allah’tır. Dikkat edin, yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur. Âlemlerin Rabbi olan Allah’ın şanı yücedir”¹⁰⁵ böylece mutlak merhametin (Rahman) tezahürü olan Arş duyusal olan tüm âlemi kuşattı. Ondan sonra da “kursi”de (ikiye) bölündü,”... O’nun kürsüsü gökleri ve yeri içine alır, onları koruyup gözetmek kendisine zor gelmez. O, yücedir, büyüktür”¹⁰⁶ ve İbnü'l-Arabî’nin yorumuna göre Arş’ın halis rahmeti, kürside gazap sıfatı ile karışır. Sonra da yıldızlar (atlas) semasında ilahi nur olan vahdet, kesrete bürünür. Celal ve Cebbar sıfatlarının artık birlikte görüldüğü ve bu

¹⁰³ Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.3, s.11

¹⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c. 2, s.189, Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.2, s.58

¹⁰⁵ Taha suresi 20/5. ve Araf Suresi 7/54.

¹⁰⁶ Bakara Suresi 2/255

iki ism-i ilahinin karıştığı tenezzülât neticesinde evrenin katılaşmasına yani soyuttan somuta, manadan maddeye geçişine tekabül eden yedi gök düzeyinde dört tabii unsur olan, ateş, hava, su ve toprak oluştu. Nihayet unsurların birleşmesinden unsuri yaratıklar yani mineraller, bitkiler ve hayvanlar meydana geldi. Son olarak da bütün bu tenezzülâtı bünyesinde birleştiren “insan” yaratıldı.¹⁰⁷

İbnü'l-Arabî'nin yaratılış sürecini Tanrı'dan duyulur âleme kadar tecelliler yolu (nüzul) ile gerçekleştigiğine ve zihni olarak kozmolojik bir hiyerarşiye sahip olduğuna inandığını ifade etmiştik. Varlığın hiyerarşik düzlemlerini yani hâzerâtı açıklarken, bunların nüzuller (tenezzülât) şeklinde meydana geldiklerinin de altını çizip burada ruhlar âlemini maddi görünür âlem ile birleştiren ara bir boyuttan yani hayal âleminden söz etmiştik. Şimdi de bu önemli bakış açısının vüzuha kavuşması için İbnü'l-Arabî ile tasavvuf felsefesine has temel zihni mertebeler olarak kabul edilen “Varlığın beş mertebesi” (Hazerat-ı Hamse)¹⁰⁸ kavramına müracaat etmek gerektiğini düşünüyoruz. Bu mertebeler kısaca şöyle açıklanabilir: Mutasavvıfların anlayışına göre yaratılış bir tecelliler (nüzul) manzumesidir. Hakk'n zatından zatına tecellilerinde bir huzurunu (hazır bulunuşunu) ya da varlık bilgisi bakımından (ontolojik) bir mertebesini temsil eden beş âlem veya “varlığın beş mertebesi” bulunmaktadır, bunlar zihni mertebeler olup, şöyle sıralanabilir.

- 1- Zât mertebesi veya “mutlak adem-i tecelli mertebesi” ki buna Gayb-ı Mutlak ya da Sırrü'l-Esrar da denir.
- 2- Sıfatlar ve Esmâ (İsimler) mertebesi ki buna Ulûhiyyet makamı da denir.
- 3- Ef'âl mertebesi ki buna Rubûbiyyet makamı da denir.
- 4- Emsâl ve Hayâl mertebesi ki buna Âlem-i Misâl de, denir.
- 5- Hisler ve Müşahede (ya da Şuhûd) mertebesi ki buna Âlem-i Şuhûd da denir.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.113-27, ayrıca bkz; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.357-9

¹⁰⁸ Vücûd mertebelerinin, Hazerat-ı hamse kavramı dışında da bir takım tasniflere tabi tutulduğunu hatırlamak gerekir. Buna göre, dörtlü mertebeler (lahut, ceberrut, melekut, nasut), beşli mertebeler (ahadiyyet, vahidiyyet, mertebeler-i ervah, mertebeler-i misal, mertebeler-i şhadet), altılı mertebeler (la-taayyün, vahidiyyet, mertebeler-i ervah, mertebeler-i misal, mertebeler-i ecsam, mertebeler-i insan) ve yedili mertebeler (la-taayyün, taayyün-i evvel, taayyün-i sani, mertebeler-i ervah, mertebeler-i misal, mertebeler-i ecsam, mertebeler-i insan) tasnifleri yapılmıştır. Bütün bu tasnifler İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden yararlanılarak çıkarılmış ise de İbnü'l-Arabî şarihlerinin tercihihine göre tasnif edilmiştir. Bkz. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İbn Arabî Düşüncesine Giriş), Sufi Kitap, İstanbul 2018, s.260

¹⁰⁹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.22

Bunun yanında vücûd mertebelerini dört ana kısma ayırıp hakikat ehlinin değişik isimlendirmeleri ile daha tafsilatlı olarak ele alan *Füsûs* şârihi Ahmed Ani Konuk, şu şekilde bir tasnif yapar;

- 1- Mertebe-i ahadiyyet, künhi zat, zat-ı baht, gayb-ı mutlak, âlem-i lahût, âlem-i la-taayyün, âlem-i itlak, âmay-ı mutlak, vücûd-i mahz, vücûd-i mutlak, zat-ı sırf, ümmü'l-kitab, beyân-ı mutlak, nokta-i basita ve gaybu'l-guyub.
- 2- Âlem-i ceberrut, taayyün-i evvel, tecell-i evvel, mertebe-i vahidiyyet, akl-ı evvel, cevher-i evvel, hakikat-i Muhammediyye, ruh-i izafi, ruh-i külli, gayb-ı muzaf, kitab-ı mübin, âlem-i esma, a'yan-ı sabite, âlem-i mücerredat, âlem-i mahiyyat ve berzah-ı kübra.
- 3- Âlem-i melekût, âlem-i misal, âlem-i hayal, berzah-ı suğra ve âlem-i tafsil.
- 4- Şuhud-i mutlak, âlem-i şehadet, âlem-i mülk, âlem-i nâsût, âlem-i halk, âlem-i hiss, âlem-i anasır, âlem-i ecsam ve âlem-i mevalid.¹¹⁰

Bu hususta bir noktanın altını çizmek gerektiğini düşünüyoruz, şöyle ki; İbnü'l-Arabi'nin ve birçok sufi düşünürün sözünü ettiği ilk taayyün (ahâdiyyet), ikinci taayyün (vâhidiyyet), ruhlar âlemi ve misal âlemi başta olmak üzere tüm gayb mertebeleri ve son olarak şehadet âlemi eşi ve benzeri olmayan, bir mutlak vücûdun yani Hakk'ın tenezzülünden meydana geldiği varsayılan itibari mertebelerdir. Bunlar Allah'ın vahdet düşüncesine asla halel getirmezler. Ve bu tenezzül de Allah'ın celâ yani kendisini kendisiyle bilmesinden ibaret olan ilk taayyün ve istilada yani isim ve sıfatlarının açığa çıkışıyla bilinmesinden ibaret olan âlemde kemal içindir. Allah'ın celâ ve isticlâ sıfatları tamamıyla bu şehadet âleminde açığa çıkan insan-ı kâmil ile tamamıyla hâsıl olmuştur. Bu nedenle “insan-ı kâmil” mertebesi, mutlak vücûdun tenezzül mertebelerinin altıncı mertebesi olup, kendi nefsinde bütün hazerât mertebelerini toplamış olur.¹¹¹

Vücûdun mertebeleri için tasavvuf felsefesinde yaygın kullanıma sahip bu kavramların bizatihi kendileri mertebenin mahiyeti hakkında ehline önemli bir çağrışım yarattığı için kavramları olduğu gibi aktarmayı uygun gördük. Buna göre;

Alt mertebelerde bulunan nesnelere daha üst mertebelerdekiler için semboller ya da sûretler mesabesinde olmaları bakımından varlığın bu beş mertebesi kendi

¹¹⁰ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Füsûs 'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 2, s.182-4

¹¹¹ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Füsûs 'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s.127

aralarında organik bir bütünlük oluştururlar. Bütün bu ilâhî hazerât'ın en alt mertebesi olan hisler ve müşahede mertebesinde ne varsa, bunlar emsâl ve hayâl mertebesinde mevcûd olanların sembolleri, emsâl ve hayâl mertebesinde ne varsa bunlar da ilâhî sıfatlar ve isimler mertebesindeki şeyleri aksettiren birer suret ve her İlâhî Sıfat da İlâhî Zât'ın kendi kendine tecellisindeki bir veçhesi olmaktadır. Şeyhu'l-Ekber, "ben size birtakım irfani bilgiler anlattım, artın şunu anlamanız lazım ki, âlem, hayali ve vehmi bir şeydir" der. Yani âlemin hakiki bir vücûdu yoktur. Ancak bir izafî vücûda sahiptir. Bu durumda eğer bizim "gerçek" diye algıladığımız, bir rüyadan ibaret ise yâni varlığın gerçek şekli değil de vehim ettiğimiz bir şey ise, bu durumu nasıl karşılamamız gerekir? Bu (mevhum) âlemi terk edip bunun dışında farklı bir âlemi mi, yâni hakiki ve gerçek olan bir âlem arayışı içerisine mi girmemiz gerekir? İbnü'l-Arabî katiyen bu şekilde düşünmemektedir; çünkü onun nazarında hayâl, rüya ve vehim anlamsız ya da yanlış şeylere değil, bilakis anlamlı birer sembole işaret etmektedirler. Gerçek dediğimiz şeyin hakiki bir gerçekliği yoktur. Fakat hayal düzlemindeki bir yansıma bir remiz, bir semboldür. Rüyada gördüğümüz sembolleri anlayabilmek için nasıl ki teville ihtiyacımız var ise bu görünür âlemdeki sembolleri de böylece tevil ederek arkasındaki hakikati görebiliriz.¹¹²

İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların yaratılması ilahi isimlerin (Esmâu'l-Hüsna) ortaya çıkması ve tecelli etmesi içindir. Çünkü ilahi isimler gizli kalmak istemezler ve ortaya çıkmayı diledikleri zaman öncelikle, ilim mertebesinde zihni suretleri açığa çıkarırlar. Daha sonra vücûd-u mutlak bu isimlere daha kesif bir taayyün vermek için âlem-i ervaha tenezzül eder. Ondan sonra biraz daha kesafet için âlem-i misale tecelli eder. Bu âlemde soyut bir cismlere bürünürler. Son olarak da vücûd-u mutlak içinde bulunduğumuz şehadet âlemine tenezzül eder. Bütün ilahi isimler bu şekilde tecelliler yolu ile vücûd-u mutlakın nüzulünden ibarettir. Bu mertebelerin her biri kendisinden önceki mertebeye göre zahir, kendisinden sonraki mertebeye göre ise batındır.¹¹³ İbnü'l-Arabî Hakkın letafetten kesafete tenezzül ettiğini düşündüğü bu teorisine de "tenezzülat-ı hamse" adını verir. Birinci tenezzülat ehadiyyet, ikincisi ceberrut âlemi, üçüncüsü mertebe-i ervah, dördüncüsü âlem-i misal ve nihayetinde son tenezzül ettiği yer âlem-i şehadettir. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bu tenezzülatın tümü vahdete hâlel getiren durumlar olmayıp, latif olan Allah'ın

¹¹² Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.2, s.245, İztsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.22-3

¹¹³ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.1, s.306

Zatı'nın kesif suretlere bürünerek görünür (zahir) olmasından ibarettir. İbnü'l-Arabî bunu sıklıkla verdiği, buhar ve türevleri örneği ile pekiştirerek anlatır; Hakk'ı müşahede edebilmemiz için O'nun görünme yerlerine tenezzül etmesi gerekir. Çünkü Hakk'ı maddeden soyutlanmış şekilde görebilmemiz mümkün değildir. Hakk bütün varlıkların en latifidir. Nihayetsiz bir letafete ve soyutluğa sahip olan mutlak vücûd, maddeye dönüşerek kesifleşmedikçe görülemez. Bu kesifleşme de aşama aşama meydana gelmektedir. Örneğin, buhar latif halde iken, onu görmek mümkün değildir. Önce bir derece kesifleşip bulut olur. Fakat bulut da latif olduğundan görme duyusunun dışındaki duyular ile idrak edilmez. Bir derece daha kesifleşip su olur. Aynı şekilde su da altındakilere göre latif olduğundan muhtelif şekillerde görülmez. Elle tutulup birden fazla boyutta idrak edilmesi için donup buz olması gerekir. Böylece aslında latif olan buhar, beş duyu organı ile idrak edilebilmek için buz haline gelmelidir. Bununla beraber buhara buhar denilmesi için o, bu şekillerin hiç birisine muhtaç değildir. Buhar dönüşüm geçirdiği tüm diğer türevlerinin içerisinde mündemiç halde vardır. Buhar örneğinden açıkça anlaşılacağı üzere, latif olan Hakk'ın zatını maddelerden soyutlanmış olarak müşahade etmek mümkün olamaz. Çünkü Hakk'ın latif zatı, o latiflik mertebesinde âlemlerden, yani diğer kesif mertebelerden ganidir. Hakk'ın âleme tenezzülü de bu misalde olduğu gibidir.¹¹⁴ İşte bu tenezzülâtın en orta yerinde İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemi veya âlem-i misal dediği âlem vardır ve bu tecellilerin ara yerinde olup melekût âlemi ile şühud âlemi arasında bir berzah teşkil etmektedir.

İbnü'l-Arabî hayalin kuşatıcı bir özelliğe sahip olduğunu ve her şeyi idare eden tabiatından birçok bölümde söz eder. Bu bölümlerin en ilginç olanı “sur”¹¹⁵ (boynuz) denilen ve görevli bir melek tarafından iki defa üfleneceği bildirilen nesne veya âlemin anlatıldığı bölümdür. Tüm vücûd mertebelerini bir büyük sura (boynuz) benzeten İbnü'l-Arabî'ye göre en aşağısı en geniş kısmını, en yükseği de en dar kısmını oluşturan heyulani bir kozmik âlem varsayımı olan tüm âlemleri kuşatan mutlak hayal olduğunu söyler. En geniş dış kısmında hiçlik, en üst dar kısmında da

¹¹⁴ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s.184-5

¹¹⁵ Kur'an-ı Kerim'de sur kelimesi birçok yerde geçer örneğin; O, gökleri ve yeri, hak ve hikmete uygun olarak yaratandır. Allah'ın "ol" deyip de her şeyin oluvereceği günü hatırla. O'nun sözü gerçektir. Sûra üflendiği gün de mülk (hükümranlık) onundur. Gaybı da, görülen âlemi de bilendir. O, hüküm ve hikmet sahibidir, (her şeyden) hakkıyla haberdardır. Enam:73, O gün biz onları bırakırız, dalga dalga birbirlerine karışırlar. Sonra sûra üfürülür de onları toptan bir araya getiririz. Kehf/99, Onlar o günahın cezası içinde ebediyen kalacaklardır. Sûra üfürüleceği gün bu ağır yük onlar için ne kötü bir yükür! Tâhâ:101

varlık vardır. Sur yukarıdan aşağıya doğru ruhani âlem, hayal âlemi ve cismani âlem olmak üzere üç temel mertebeye haizdir.¹¹⁶ Bu tasvir, onun kozmoloji düşüncesini ve hayalin buradaki rolünü daha iyi anlamamıza ışık tutar. Ayrıca “sur” kelimesinin “suver”¹¹⁷ kelimesine olan yakınlığı da dikkat çekici bir husustur. “Hz. Peygamber’e “sur” hakkında sorulduğunda, İsrail’in üflediği nurdan dar ve uzun bir boynuz diye cevap verir”. Yani onun boynuz şeklinde bir nur huzmesi olduğunu söyler. Bu boynuz son derece uzun ve geniştir. Yaratılmış şeyler arasında onun kadar geniş başka bir şey yoktur. Bunun sebebi, onun hakikatiyle bütün şeylerin ve şey olmayanların üzerinde hükmünü uygulamasıdır. O mutlak yokluğa, imkânsıza, zorunluya ve mümkünü suret verir. O varlığı, yok ve yokluğu var edebilir. İbnü’l-Arabî aşağıda aktaracağımız ve *Fütûhat-ı Mekkiye* adlı eserinde bulunan bir pasajda uzun uzun bu hususu detaylandırır ayrıca burada çok çarpıcı bir şekilde, hayal âleminin “sur” veya “boynuz” dediği bu âlem olduğunun altını çizer. O’na göre hayal varlıklar arasında bilinen en büyük ve en muazzam olanıdır. Manevi bir takım şeylerin burada semboller halinde olduğunu ve bu şekilde tasavvur edilebileceğini savunur. Örneğin, süt ilim olarak, İslam kubbe olarak, Kur’an yağ veya bal olarak bu âlemde sembolize edilir. Hayal âleminin nuru diğer varlıkların nuruna benzemez çünkü onun nuru ile diğer varlıklar kavranır. Ayrıca İbnü’l-Arabî boynuz şeklinde tasvir ettiği hayal âleminin bir kısım düşünürlerin bildiğinin aksine, tıpkı hayvanların boynuzu gibi, yukarı tarafının dar, aşağı şühud âlemine bakan kısmının ise geniş olduğuna inanır. Hakk’a ve âlemde O’nun altındaki her şeye suret kazandırması açısından yüksek kısmı dar, en alt kısmı ise geniştir. Anlaşılan o ki İbnü’l-Arabî bu tasvir ile akledilebilir kâinatın tümünü bu boynuz veya sur dediği nur/ışık koridorundan ibaret görür. Bu o kadar geniş bir alandır ki bütün kâinat belki de misli ile buraya sığar.¹¹⁸

“Hayal en dar ve en geniş yerdir. Şari’in de sana dediği gibi, adı “hayal” olan bir hakikate sahipsin. Sana “O’nu görüyormuşçasına ibadet et” derken, gözle görüleni kastetmez. “Keenne” (mış gibi) demesinin nedeni O’nu tahayyül etmen gerektiği anlamındadır. Göz kiblesine baktığında duvardan başka bir şey göremez. Şari’ de sana,

¹¹⁶ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.51

¹¹⁷ *Sad*, *vav*, ve *ra* harflerinden oluşan suret, kelimesi pek çok zıt anlamlı kelimenin köküdür. Bu kökten türetilmiş kelimelerden birisi, meyl etti anlamında *savire*, *yasveru*’dur. Bunun dışında ise her kelime kendi başına bir kelimedir. Bunlardan birisi de *suret*, yani bütün yaratıkların suretidir. Çoğulu *suver*’dir. Suret, bir şeyin yaratılış biçimidir. Allah Bari, Musavvir (suret veren)’dir. Bkz. Suad El-Hakim, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, s.571

¹¹⁸ İbnü’l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.416-20, ayrıca Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.158-9

Hakk'ı kiblende görüyormuş gibi tahayyül ederek namaz kılmanı salık verdi. İhsan, O'nu karşında imiş gibi hayal etmendir. Allah der ki “nereye yönelirseniz O'nun veçhi oradadır.” Bir şeyin veçhi zatının aynısı ise ve sen Hakk'ın zatını beşer gözü ile göremeyeceksen, o halde sana söylenen hayal ve akıl gücü ile O'nu tasavvur etmendir. Hayalin genişliğinin manası, görülmesi mümkün olmayan şeylerin bile tasavvur edilerek görülmesinin mümkün olmasıdır. Bunun yanında hayalde darlık da vardır. Hayal akli/hissi algıları kabul edecek seviyede değildir. Maneviyatı, nisbiliği, izafeti ve Allah'ın celasını olduğu gibi idrak edebilecek bir boyuta sahip değildir. Ancak bunları suretlere dönüştürerek algılar. Ve eğer hayal suretsiz bir şeyi idrak etmeye çalışırsa bunun neticesi ancak bir vehim olur. İşte hayal manaları algılama konusunda da dardır. Manaları maddeden soyutlayarak algılayamaz çünkü o ancak suretleri görebilir ama maddeden mücerred bir şekilde soyutlama yapamaz. Hayal hislerden suretleri alarak manaları maddeye dönüştürerek algılama yapar. İşte bu ilk özelliğinden dolayı hayal, en geniş malumat ve hâkimiyete sahip iken, manaları maddeden soyutlayarak şekilsiz kabul edememesi nedeniyle de en dar olandır. Bu yüzden ilmi süt veya bal suretinde, İslam'ı kubbe suretinde, Kur'an'ı yağ ve bal suretinde ve Hakk'ı insan veya nur suretinde görür. O yüzden geniş olan darlıktır. Ve Allah mutlak olarak en geniş olandır. Âlimdir, mahlûkatı ne şekilde yaratacağını bilir. Sur'un üst kısmının dar olması, manaları ve soyutlamaların yeri olup madde ve cisimleri idrak edememesindedir. Sur'un alt kısmının geniş olması ise tüm maddelerin ve manaların suretlere dönüştürebilmesindedir.”¹¹⁹

Yukarıda alıntıladığımız pasajda İbnü'l-Arabî sur'a (boynuz) benzettiği ve mutlak hayal dediği kâinatın hem en geniş hem en dar olduğunu bunun nedenlerinin de yukarıya yükseldikçe manevi ruhani varlıkların bulunduğunu ve aşağıya inildikçe de daha kesifleşen ve maddeye yaklaşan varlıkların bulunduğunu söyler. Hayalin yukarıdaki manaları algılama yönünden dar ama aşağıdaki maddi âlemi algılama yönünden de en geniş yer olduğunu zihnen tasavvur eder. Bu bölümün devamında marifete talip olan insanın ehadiyeti idrak edebilmesinin yolunun sur'un üst kısmına terakki ederek manevi bir yükseliş gerçekleştirmesi gerektiğini vurgular. Hakikatin taliplisi olan insan, yavaş yavaş terakki ederek surun en geniş madde âleminde en dar mana âlemine doğru yükselişe geçmelidir. Nihayetinde sur'un en dar yerine ulaştığında Hakk'tan başka hiç bir vücûdun hakikatinin olmadığını anlayacaktır. Çünkü sur'un en dar yerinde sadece Allah vardır.¹²⁰ Bu nedenle Hz. Peygamber öyle bir şekilde ibadet edip ihsana varın ki, “Allah'a O'nu görüyormuş gibi ibadet edin”

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.420-1

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.421

ve “Namaz kılanın kiblesi Allah’tır”¹²¹ şeklinde buyurmuştur. Başka bir ifadeyle, Allah’ın kibleinizde olduğunu ve yüzünüzü O’na çevirdiğinizi hayal edin ki O’nun huzurunda olabilesiniz, O’ndan utanabilesiniz ve namazınızda edebi koruyabilesiniz. Çünkü böyle yapmazsanız, edebe riayet etmiş olmazsınız”.¹²²

Ahirette mahşeri dirilişin, sura üfleme suretiyle meydana geleceği ve tüm canlıların bu üfleme ile yeniden dirileceği hususu İbnü’l-Arabî’nin dikkat çektiği bir durumdur. Nitekim yukarıda da vurguladığımız gibi sur kelimesi ile suret kelimesi arasındaki köken benzerliği, ruhların ve manaların suret ve şekil almasının bu üfleme (nefes) ile irtibatlı olduğu hususu onun mutlak hayal olarak gördüğü sur’a atfettiği mana açısından dikkati câlibdir. İnsanın ilk yaratılışı da Allah’ın onun bedenine kendi nefesinden üflemesi ile canlanma meydana gelmiştir. “Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: “Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin”¹²³ ayetinden de anlaşıldığı üzere canlanma bu ilk üfleme ile başlamıştır. Bu hususta İbnü’l-Arabî, her zaman olduğu gibi asıl olanın bu nefha mı, yoksa suret mi olduğu veya suretin hakikati ve mahiyetinin ne olduğu paradoksunu her fırsatta tartışır. Aynı husus Cebrail meleğinin Hz. Meryem’e insan şeklinde görünmesi meselesinde de karşımıza çıkmaktadır. “(Ey Muhammed!) Kitapta (Kur’an’da) Meryem’i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve (kendini onlardan uzak tutmak için) onlarla arasında bir perde germiştir. Biz, ona Cebrail’i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.”¹²⁴ İbnü’l-Arabî Hz. Meryem’e gelen Cebrail meleğinin kendisine insan şeklinde görünmesini (h’uyyile) ve Allah’ın ona ruhundan üflemesini de örnek vererek, buradaki canlanmasının esasını sorgular ve görmenin göz ile mi yoksa hayal gözü ile mi meydana geldiğini sorar.¹²⁵

İbnü’l-Arabî’nin aktarmış olduğu ve tasavvuf felsefesinin anlayışına dayanak teşkil eden yaratılış mertebelerinin birer zihni mertebe olduğunun altını çizmekte yarar vardır. Bunun yanında bu tenezzülatı açıklamak için Ahmet Avni Konuk, *Füsûs’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*’nin Yunus fassında şu çarpıcı örneğe yer verir.

¹²¹ İbnü’l- Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.3, s.372, c.4, s.417, c.5 s.502 Bu söz hadis kitaplarında zikredilmemiştir. Ancak ibnu’l-Arabi bu sözü hadis olarak aktarır.

¹²² Chittick, *Sufi’nin Bilgi Yolu*, s.159

¹²³ Sad, 38/71-72

¹²⁴ Meryem, 19/16-17

¹²⁵ İbnü’l- Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.415

“Her bir mertebenin durumuna göre Zat’ın vücûd-u, muhtelif şekilde tecelli eder. Buhar örneğinde olduğu gibi; buhar mertebesinde iken latif yani saydam olduğu için gözle görülemez. Kesif yani saydam olmayan daha yoğun bir hale geçip buluta dönüşür ve gözle görülmeye başlar. Bir mertebe daha yoğunlaşıp daha katı bir hal alınca su olur ve artık sadece gözle değil ayrıca temas ile de algılanmaya başlar. Bir mertebe daha yoğunlaşıncaya, buz olur ve artık elde tutulabilir üç boyutlu bir hal alır. Bütün bu mertebelerde buhar kendi özünden bir şey kaybetmemiştir ancak kendisine bazı sıfatlar arız olmuştur. Görüldüğü gibi buhar tek bir varlık iken farklı aşamalarda ve çeşitli şekillerde görünmektedir. Ancak onun özü birdir ve değişmemiştir. Aynı şekilde Zat’ın âlemdeki mertebelere tecelli etmesi de bu şekilde olmakta ve tevhide hâle gelmemektedir.¹²⁶

Hayal âlemine, misal âlemi isimlendirmesi de yapılır. Bu âleme misal âlemi denilmesinin sebebi, gayb âleminde bulunan her bir şeyin, cisimler âlemine çıkarken bürüneceği surete benzer bir şeklinin olduğu düşüncesidir. Başka bir ifadeyle şahadet âleminde zuhur edecek her bir varlığın, misal âleminde bir sureti mevcuttur. Burada misal âlemi, gayb âlemi ile şühud âlemi arasında bir berzah teşkil eder. Misal âlemi, ruhlar ile cisimler arasında geçişken olan bir ara âlemdir. Ruhlar âlemine nispetle kesif, cisimler âlemine nispetle latiftir. Misal âleminin hakikatleri insanlara rüya yolu ile keşf olabilir. Peygamberler bu âlem ile kurdukları münasebet neticesinde vahye mazhar olurlar. Misal âlemi, Arş, Kürsi, yedi sema, dört unsur ve bunlarda mevcut olan her şeyi ihata eden çok geniş bir âlemdir. Yani özetle, bu yaratılış mertebelerinin en yükseği, mutlak gayb âlemi en aşağısı ise içinde bulunduğumuz şahadet âlemdir. Bu his ve cisimler âleminde algılanan her bir şey, “misal veya hayal” mertebesinde bulunan varlıkların birer suretinden ibarettir. Aslında tümü Hakk’ın tenezzülâtı neticesindeki vecihleridir. Ayan-ı sabite Hakk’ın isimlerine ayna olmuş ve ilahi isimler bu aynada ortaya çıkmıştır. Yani, isimler mertebesi Hakk’ın suretleri ve gölgeleridir. Ruhlar âlemi ayan-ı sabitenin gölgesi, misal âlemi ruhlar âleminin gölgesi, şahadet âlemi ise misal âleminin gölgesinden ibarettir.¹²⁷

Hayal âleminin vücûd mertebelerindeki yeri ile ilgili olarak İbnü’l-Arabî *Füsûs el-Hikem* adlı eserinin Yusuf Fassında şöyle bir ifadeye yer verir;

¹²⁶ Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Füsûs’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.3, s.293

¹²⁷ Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Füsûs’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* içinde) c.3, s.19

“İmdi biz deriz: Ma'lum olsun ki, siva-yı Hak veyahut müsemma-yı âlem denilen şey, Hakk'a nisbetle, şahsın zıllı gibidir. Böyle olunca o Allah'ın zıllıdır. İmdi o da vücûdun âleme nisbetinin aynıdır. Zira zıll şeksiz histe mevcuttur. Velakin zıllın zahir olduğu mahall, mevcut olduğu vakittedir. Hatta eğer sen, bu zıllın zuhuruna mahall olan şeyin ademini farzetsen o zıll ma'kul olur ve histe mevcut olmaz idi. Belki zıllın mensub olduğu şahsın zatında bi'l-kuvve olur idi.”¹²⁸

Görünür âlem Hakk'ın isim ve sıfatlarının bir mazharı konumundadır. Nasıl ki bir insanın kendi gölgesi hem o şahıs ile aynı hem de ondan farklı ise bu âlem de bir açıdan Hakk ile aynı diğer bir açıdan da farklıdır. Ancak gölgenin varlığı itibaridir, çünkü bir başka varlığa izafe edilmek durumundadır. Yani gölge mevcuttur ama varlığı şahsın vücûduna bağlıdır. Aynı şekilde Hakk'ın gölgesi olan bu âlemin de varlığı, Hakk'ın vücûduna bağlıdır. Bir gölgenin görülebilmesinin üç temel şartı vardır. Gölge sahibi, gölgenin düşeceği mahal ve ışık (nur). İbnü'l-Arabî, gölge sahibinin Hakk'ın zatı, gölgenin yansıma mahallinin mümkün âlemler dünyası ve ışığın ise ism-i zahir olduğunu izah eder. Her fırsatta yaratılışın asıl gayesine dayanak olarak aktardığı; “Bir hadîs-i kudsi'de Cenâb-ı Hakk (c. c.) şöyle buyurmuştur: “Ben gizli bir hazine idim. Bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim ve mahlûkatı yarattım. Onlara kendimi bildirdim. Onlar da beni tanıdılar” kudsi hadisiyle ¹²⁹ de bu durumu destekler. Bütün varlıkların kendisinde şekillendiği amâ'nın mutlak hayal olmasından hareket eden Şeyhu'l-Ekber, Allah'ın dışında bütün âlemin hayal olduğunun tekrar altını çizer.¹³⁰

Vücûd mertebelerine göre Hakk'a daha yakın olan misal ve hayal âlemi, içinde yaşadığımız görünür âleme göre, daha gerçekdirler. Buna göre içinde bulunduğumuz görünür âlem ise daha uzak ve daha kesif durumdadır. Ancak sonuçta tüm mertebeler Zat mertebesine nazaran birer gölge mesabesinde dirler. İbnü'l-Arabî *Füsûs el-Hikem*'in Yusuf fassının bir başka yerinde de şunu söyler;

¹²⁸ İbnü'l Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.235-6

¹²⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre bu hadis naklen değil keşfen sabittir. bkz: *Futûhât*, c.2, s.326, 399 Ayrıca hadis için bak: Acluni, *Keşfü'l-Hafa*, c.2/132

¹³⁰ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Füsûs'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* c.2, s.236-7

“Emr, bizim sana takrir ettiğimiz vech üzere oldukda, bil ki sen hayalsin. Bütün idrak edip hakkında “siva” yani “gayr” “ben değilim” dediğin hayaldir. İmdi vücûdun küllisi, hayal içinde hayaldir.”¹³¹

Âlemin kendinden kaim bir vücûdu olmadığı gibi insanın da böyle bir vücûdu yoktur. Ve bu vehmedilmiş bir durumdur. Hislerimiz ile idrak ettiğimiz her şey aslında birer hayal içerisinde hayalden ibarettir. Şayet yaratılışın en son mertebesi insan ise ve bu yaratılış Hakk’ın Zatı’nın tecellileri ise o halde, insan vücûdu da vücûd-u mutlakın hayalinin hayali veya gölgenin gölgesi konumundadır.¹³²

İbnü’l-Arabî gerek *Fütûhat-ı Mekkiye* gerekse *Füsûs el-Hikem*’in birçok yerinde geçen Hz. peygamberin “İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar” hadisini bu âlemin hakikati hususunda sıkça tekrarlar. Ona göre bu hadis şu anlama gelmektedir, aslında içinde yaşamakta olduğumuz âlem bir hayal ve rüyadan ibarettir, ancak öldüğümüzde intikal edeceğimiz misal âlemini göreceğimiz zaman uyanıp, bu hakikatin farkına varacağız. Aslında Hz. peygamber tüm insanların değil, büyük bir çoğunluğun uykuda olduğunu ima etmektedir. Çünkü sûfilere göre iradi bir ölümü tercih edip “ölmeden önce ölenler” bu hakikatin farkına varmışlardır. İradi ölümü tercih edip birtakım hakikatleri keşf etme zevkine ulaşanlar, âlem-i misal ile irtibat kurdukları için bu âlemdeki cisimlerin birer suretten ibaret olduklarını da müşahade ederler. Bu demektir ki İbnü’l-Arabî, insanların yeterli istek ve şartları karşılamaları durumunda, bu yaratılış mertebeleri arasında yükselme takatlerinin mümkün olduğunu söylemektedir. Bu da seyr-u sülûk dediği bir dizi nefis terbiyesi süreci ve sürekli bir ibadet ile elde edilebilecek bir seviyedir.¹³³

Bu bahiste son olarak şunu söylemek sanırız ki bir hülâsa olacaktır, İbnü’l-Arabî birçok farklı isimler kullanmasına ve başka ara mertebelerden söz etmesine rağmen, yaratılış merhalelerinin şu aşamalardan ibaret olduğu söylenebilir; 1- Ehadiyyet Mertebesi, 2- İlim Mertebesi, 3- Ervah Mertebesi 4- Misal Mertebesi ve 5- Âlem-i Şühud Mertebesi. Şimdi Hakk’ın mutlak vücûdu latif bir tenezzül ile ervah mertebesine, sonra misal mertebesine sonra da görünür âlem olan şühud mertebesini tecelli eder. En son aşama olan şühud âlemindeki varlıklar diğer tüm aşamalardaki mertebelerin özelliğini taşır. Yani bu aşamaya kadar basit olan suretler görünebilmek

¹³¹ İbnü’l Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.251

¹³² Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Füsûs’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* c.2, s.250

¹³³ Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Füsûs’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* c.2, s.224-5

için yoğunlaşmış birleşik terkipler halini alırlar. Kesafetleri arttıkça cisimleşirler. Madde halinde oldukları vakit, en kesif oldukları vakittir. Aynı şekilde bu varlıkların ölmesi aslında bu birleşen unsurların tekrar eski hüviyetlerine kavuşarak basit birer surete dönüşmelerinden ibarettir. Ölüm dediğimiz şey de bu cisimleşmiş âlemden, asli suretlerin olduğu âleme bir geçiştir.¹³⁴

İbnü'l-Arabî gölge örneğini vücûd mertebeleri ile Allah ve âlem arasındaki ayniyet ve gayriyet meselesinde tıpkı ayna örneği gibi zaman zaman zikretmektedir. Burada üzerinde durduğu mevzu gerçek vücûd problemidir. Bir aynadaki görüntünün görülmesi ve bir yere bir gölgenin düşebilmesi için nasıl ki bir cisme ve ışığa ihtiyaç duyulmakta ise hakeza âlemin ortaya çıkması için Hakk'ın vücûdu ve Nur'una ihtiyaç vardır. Âlem ancak Hakk'ın vücûdu ve Nur'u ile kaim olabilir. Bu âlemin Hakk'tan bağımsız bir şekilde var olması mümkün değildir. Hal böyle iken bu mertebe veya hazerat denilen varlık anlayışında şühud âlemi misal âleminin, misal âlemi ruhlar âleminin, ruhlar âlemi ayan-ı sabitenin, ayan-ı sabite ilk taayyün mertebesinin, ilk taayyün ise la taayyün mertebesinin gölgesi olarak görülmektedir. Yani içinde bulunduğumuz hisler âlemi, Zat'ın gölgesinin, gölgesinin, gölgesinin, gölgesinin, gölgesi konumundadır. Hakk'ın vücûdu tek ve yegâne hakikat ve gerçek vücûd iken, mahlukâtın varlığı ise vücûd-u hakikinin gölgelerinin gölgesi olan izafi bir vücûd mesabesindedir.¹³⁵

Yukarıda alıntılıdığımız buhar örneğine dikkatimizi yoğunlaştıracak olur isek, son kertede buz gibi görülen cismin vücûdunun aslında bir hayal olduğunu fark edeceğiz. Onun bir varlığının olduğunu bize gösteren şey, buharın letafeti ile yoğunlaşarak kesif bir cisim halinde görünmesini sağlamasıdır. İşe bu gibi örnekler bize kâinatın bir hayalden ibaret olduğu ancak kendi içerisinde bir hakikatinin olduğu gerçeğini göstermektedir. Çünkü buharın her hali hakikati bir olan farklı tezahürlerdir esasta tümü buhardır ama farklı şekillerde görünür. Tezahürlerin de kendi içerisinde bir gerçekliği vardır.¹³⁶ İbnü'l-Arabî, Allah'ın dışında olduğu kabul edilen her bir şeyin son kertede kâinat veya âlemin bütünü olduğunu söyler. Şayet kâinatın Allah'tan farklı bir şey olduğu iddia edilecek ise bu durumda İbnü'l-Arabî, var olan her şeyin ilahi huzurda farklı şekillerde bulunma halleri veya varlık

¹³⁴ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.3, s.303

¹³⁵ Tahralı, “*Füsûs'l- Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*”, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.35

¹³⁶ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.3, s.253

mertebeleri (hazerat) olduğunu söyleyecektir. Hazerat terimi ona göre âlemlerin çoğunu kapsar. Manevi (soyut), hayali ve cismani âlemlerin hazeratın alanı içerisinde olduğunu söyler. Ona göre, bu hazerattan olan hazretü'l-hayal, hem ruhlar âlemi ile görünen âlem arasında irtibatı kuran bir ara âlem hem de, varlık alanının tümünü birbirine bağlayan ara âlemlerden ibarettir. Sonuçta bu görünen âlemde bulunan her şey, hayali varlıklardır. Yani Allah'ın huzurundadır ve var olan her şeyi içine alan tek bir varlık mertebesi vardır o da Allah'ın Zatı ve sıfatlarından başka bir şey değildir.¹³⁷ Anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî hayalin varlık mertebelerini ihata ettiğini ve en geniş âlemin hayal veya misal âlemi olduğunu ve görünen her bir varlığın Hakk'ın bir gölgesinden ibaret olduğunu, bu mertebelerin tümünün “sur” veya “boynuz” şeklinde bir nurlar huzmesinin içerisinde olduğunu, burasının da “hayal âlemi” olduğunu söylemektedir.

Bütün bu anlatılanlar bize gösteriyor ki İbnü'l-Arabî'nin nazarında hayal âlemi ontolojik bir düzey ifade eder. Hayal, varlık mertebeleri içerisinde önemli bir role sahip olup, yaratıcı (el-hayalu'l-hallak) bir özelliğe sahiptir. Çünkü latif âlem ile kesif âlem arasında bulunur ve soyutları cisme, cisimleri de soyut hale getirmektedir. Bu yüzden hayal âlemi, görünen âlemden daha gerçek ve daha kalıcıdır. Şimdi de İbnü'l-Arabî'nin bu mertebeye atfettiği ontolojik düzeyin detaylarını inceleyebiliriz.

¹³⁷ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.41

4. İBNÜ'L-ARABÎ'DE HAYAL KAVRAMININ ONTOLOJİK MERTEBESİ

İbnü'l-Arabî'nin hayal ile ilgili genel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra on göre hayalin mahiyeti ve mertebelerinin hangileri olduğu hususuna geçebiliriz. Onun bakış açısına göre hayal, hem düşüncenin hem de âlemin yaratıcı ve kurucu bir öğesidir. Ancak şunu da belirtmemiz gerekir ki, onun ontolojik hayal tasavvuru ile her insanda bulunan hayal gücü arasında keskin bir ayırım yapmak da mümkün görünmemektedir. Çünkü o birçok terimi kendi dünya görüşünü ortaya koyarken yeniden yorumlamasına karşın, tarihi ve kültürel bağlamından da koparmamıştır. Hayal kavramı da kendi felsefi dünya görüşünü inşa ederken bu yöntemle kullandığı kavramların en önemlilerinden birisi belki de en önemlisidir. Onun hayale yüklediği ontolojik görevi anlayabilmek için hayalin bu düzeyi ile insandaki hayal gücü arasındaki bağı koparmamak gerekmektedir.¹³⁸ Hayal düşüncesini detaylı olarak anlayabilmek için hayalin değişik mertebelerinden söz edilebilir. Ancak bunun yanında İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemindeki varlık tasavvuru açısından hayale bakıldığında, bu ayırımları yapmanın mutlak olmadığını da söylemek mümkündür. Çünkü onun felsefi görüşüne göre hayal çok geniş ve bir o kadar kapsayıcı bir yere sahiptir. Yine de bir tasnife giderek hayalin onun sistemindeki mahiyetine bir kapı aralamayı denemek gerekmektedir.

4.1. İbnü'l-Arabî'de Hayalin Mahiyeti ve Mertebeleri

İbnü'l-Arabî'nin hayal hakkında söylediklerini iki ana başlık altında incelemek mümkündür; Psikolojik ve Metafizik. Psikolojik olanın, zihni suretler şeklinde sadece zihinde görünürler olduğunu düşünür. Vehimlerimiz, geçmiş ve gelecek ile ilgili bilinçli olarak kurguladığımız hayaller ve bazı insanların uyanırken (yakaza) gördüğü suretleri bu grupta sayabiliriz. Metafizik hayaller ise İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemi veya âlem-i misal dediği ontolojik ve yaratıcı bir özelliğe sahip kozmik bir düzlemdir.

Psikolojik olan hayal çeşidini ayrık (munfasıl) ve bitişik (muttasıl) hayal olarak ikiye ayırır; Ayrık hayal, bir dış tecessüme sahip olarak görülür. O'na göre bu

¹³⁸ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s.154

(tamamıyla psikolojik anlamda) görme yanılsamalarından farklı türden bir hayaldir. Bitişik hayal ise İbnü'l-Arabî bununla zihnî suretleri kastetmektedir. Bunu da yine iki alt sınıfa daha böler;

1-Bilinçli olarak tahayyül işlemi ile zihne getirilen suretler

2-Zihne kendiliğinden, rüyalarda olduğu gibi, bazı şartlarda gelen suretler

İbnü'l-Arabî'nin hayal nazariyesinin temel özelliği, sadece psikolojik olmayışıdır. Hayaller, varlığı olmayan sadece akla dayalı olarak yaratılmış şeyler değildir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd nazariyesinde hayale has belirli bir mertebe vardır. Örneğin; ayrık olanlar, ona göre, “zati bulunuş” (el hazretu'z-zatiyye)'ya aittir ve daima “anamları” ve “ruhları” mücessem hale getirmeye hazırdırlar. Hakikatin insan zihnine, kendisini açtığı gayri maddi suretlerdir ve İbnü'l-Arabî onları duyulur âlemin suretlerinden daha hakiki görmektedir.¹³⁹ İnsanın iradi olarak bir nesne ile ilgili kurduğu hayal çeşidini İbnü'l-Arabî ayrık ve fiziki bir yönü olan hayal diye tanımlarken, insanın irade dışı gördüğü hayallerin ise bitişik ve metafizik hayaller olduğunu ifade eder. Ayrık hayaller bir tasavvur neticesinde insan zihninde ve muhayyilesinde meydana gelirken, bitişik hayaller herhangi bir tasavvuru gerektirmez. Rüyada gördüğümüz ve bize cisim gibi görülen nesnelere bitişik hayalin en çarpıcı örneğidir.¹⁴⁰

Hayalin algılanması suretler şeklinde meydana gelir. Hayal duyumlardan aldığı suretleri latif bir hale getirirken, aynı zamanda maddi unsurlardan arınmış haldeki manaları da suretlere dönüştürür. Hayalin bu özelliği nedeniyle ki inen manalar hissedilebilir suretlere dönüştükleri için ne gayb âlemine ne de şehadet âlemine ait değildirler. Soyut olan ve henüz mana halinde olan nesnelere şekil alması ancak hayal ile mümkündür. Hakeza somut nesnelere hayal ile sembollere dönüşerek anlam bulur. Ayrıca hayal İbnü'l-Arabî'ye göre zıtlıkları birleştirebilecek bir güce sahiptir. Örneğin Bedir savaşında olduğu gibi azın çok, çoğun da az gösterilmesi ancak hayal ile mümkün olabilecek bir şeydir.¹⁴¹

Şeyhü'l-Ekber, hayali tanımlamak için iki ayrı varlık alanı ve iki ayrı durum arası anlamına gelen berzah kavramını da kullanmak suretiyle izah etmektedir.

¹³⁹ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.154

¹⁴⁰ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.54

¹⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.409-10

Berzah, güneş ışığı ile gölge arasını ayıran çizgi gibi, ayırdığı iki şeyin tam ortasındadır, hiçbir tarafa yönelmez ve tam ara yani tampon bir bölgeyi veya yeri ifade eder. Bu yüzden hayalin özelliği belirsizlik ve sürekli bir değişimdir. Hayalin bu şekildeki belirsizliğini ayna misali ile izah eder. Daha önce de belirtildiği gibi, aynaya bakan bir şahsın, orada yansıyan suretin kendisine ait olup olmadığı ile ilgili kanaati doğru da olabilir yanlış da. Aynadaki görüntü bir yönden şahsın aynasıdır ve bunu bu şekilde idrak eder, diğer yönden kendisinden farklı bir şeydir. Ayrıca bu durum aynanın boyutuna göre de değişebilir. Mesela; ayna küçük ise normalden daha küçük görünecektir. Ayna büyük ise normalden daha büyük görünecektir. O halde aynada yansıyan suretin hükmü nedir? İşte bu soruya İbnü'l-Arabî, hayali tanımlarken kullandığı paradoksal ifadelerle cevap verir. Bu suret hem vardır hem yok, hem ispat edilendir hem reddedilen; hem bilinendir hem de bilinmeyen.¹⁴²

İbnü'l-Arabî, varlığın hakikatine “ya o, ya da bu” şeklindeki felsefi mülahazalar ile ulaşmanın mümkün olmadığını ancak, “hem o hem de bu, ya da ne o ne de bu” şeklindeki “hem...hem...ilkesi” ile hakikate ulaşılabileceğini ifade eder. Belirsizlik hem bizim bilgisizliğimiz hem de kâinattaki içkin ontolojik bir durumdur. Mutlak olan tek hakiki vücûd dışında hiçbir şey kesin olmayıp, bütün zıtları tek bir hakikat içinde toplayan hayal, “zıtların toplanması” (cemü'l-ezdâd) şeklinde tezahür eder. Kâinatta var olan her şey varlığını ve sıfatlarını bu yegâne ilâhî hakikatten alır. Eşyanın hakikatini gerçek anlamda anladığımızda hem Allah'ın hakikatini hem de Allah'ın o şey olmadığını anlamış oluruz. Eşya, mevcudiyeti ve belirli bir şey olması açısından elbette bir hakikate sahiptir. Ancak varoluşu ve nitelikleri itibarıyla Tanrı'nın kendisinden başka bir şey değildir. Sonuçta kâinat ile Tanrı arasındaki ilişki, ‘Hem O/Hem O değildir’ şeklindeki paradoksal bir düşünme tarzı ile izah edilebilir.¹⁴³

Allah'tan başka her şey ve anlaşılabilir tek hakikat kendi hayallerimiz, özellikle de rüyalarımızdır. Hayal dünyamıza daldıkça, onun özelliklerinin varoluşun özelliklerine ne kadar benzediğini görürüz. Hayallerimiz ruhumuzla bedenimiz arasında bir berzah olduğu gibi, varoluş da varlık ile yokluk (vücûdla adem) arasında bir berzahdır. İnsanı esas aldığımızda, hayale dair müşahede ettiğimiz her bir şey,

¹⁴² İbnü'l- Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.3, s.63, Çakmaklıoğlu, “*İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*”, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011 s.173-4

¹⁴³ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.13, Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, s.149

varoluşun kendisi olan sınırsız hayal âleminde kâinata da bulunur. William C.Chittick'in dediği gibi, İbnü'l-Arabî'ye göre rüyalarda gördüğümüz âlem, manevi ve cismânî, akli ve duyusal, anlam ve biçim olduğu gibi, Tanrı'nın rüyasında müşahede ettiği şey de vücûd ve hiçlikten ibarettir. Uykudan uyandıığımızda şayet bir rüya görmüş isek, rüyamızı anlamak isteriz ve onu yorumlar ya da bir başkasına yorumla ihtiyacı duyarız. Aynı şekilde ölüp de tabiri caiz ise Tanrı'nın rüyasından uyandıığımızda, bu uyanmanın kendisi bir başka kozmik rüyanın farklı aşaması olsa dahi, bu şühud âleminde görmekte olduğumuz rüyamızın yorumunu da öğrenmiş olacağız. Bununla beraber İbnü'l-Arabî, hayale ve onun nasıl işlediğine dair bilgi sahibi olmadan, başta vahiy olmak üzere dini düşüncelerin de temel ruhunu anlamının da zor olduğunu ifade etmektedir.¹⁴⁴

İbnü'l-Arabî'ye göre, “Hem O/Hem O değil” bakış açısı en belirgin olarak hayalle anlaşılabilir. Hayalin bir fonksiyonu olan insanın rüya görmesi çok çarpıcı bir örnektir. İnsan rüyasında gerçekte cisim olmayan ama cismânî olarak hissettiği birtakım şeyler görür. Rüyasında gördüğü suretlere dokunur, onlarla konuşur ve değişik şekillerde münasebet kurar. Gördüğü şeyler maddî nesnelere gibi görünse de aslında bunlar maddî âlemde değil, soyut hayal âleminde gördüğü suretlerden başka bir şey değildir. Burada hayal önemli bir rol üstlenerek, akledilebilir dünyanın şekli olmayan suretlerini dönüştürerek onlara duyusal bir form kazandır. Normal şartlarda ise mana her türlü maddeden bağımsız olan aklın âlemine aittir. Mümkün varlıklar arasında bilinen şeylere ait (malumat) üç merteye vardır:

1) Maddeden arınmış manaya ait olan merteye,

2) Duyu ve hislerle kavrayış mertebesi,

3) Ya mantık yoluyla ya da duyu ve hislerle kavrayış mertebesi. Bunlar hayalî şeylerdir. Bunlar duyusal ve hissi suretler olarak şekil kazanan manalardır. Bunları mantığın işleyişine hizmet eden suret verici güçler teşekkül ettirir.¹⁴⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre genel anlamda hayal bir ara durumdur. Bu nedenle belirsizlikle maluldür. Yani “ne o ne de bu” ya da “hem o hem de bu” olarak açıklanabilir. Yani tam anlamıyla berzahtır.

¹⁴⁴ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s.149

¹⁴⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, c.3, s.253, Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s. 151-52

Muhyiddin İbnü'l-Arabî hayal kavramının asıl dayanağını belirlemede dikkatleri, Kur'an'da geçmekte olan "berzah" ve hadis-i şerifte geçen "amâ" kelimelerine çekmektedir.¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde hayal/berzah anlayışı hemen hemen bütün sistemiyle alakalıdır denilebilir. Mesela ruh ile beden arasında bir berzaha olan nefis hayal mertebesindedir. Yine, âlemde zuhur eden ilahî sıfatların toplamından ibaret olan ulûhiyet, Allah ile âlem arasında, hakikati Muhammedîye ise, Allah ile insan arasında bir berzaktır. İbnü'l-Arabî'nin bu hususlardaki görüşleri, bizzat hayalin kendisi de berzah olmasından dolayı, onun hayal anlayışıyla paralel olarak açıklanabilmektedir. Bu sebeple, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde bu kavramın önemi ve kapsayıcı olmasına binaen "onun felsefesi hayal felsefesidir" denilmiştir.¹⁴⁷ İbnü'l-Arabî, berzah kavramına varlık ile yokluk arasındaki ara yer anlamında kullandığı "en yüce berzah" şeklinde yeni bir açılım getirir. Varlık ve yokluğun arasını ayıran şey bu kozmik berzaktır. Ayrıca, bu alan varlık ve yokluğun her birine bakan bir yüze sahip olup, bu iki alanı birleştiren kozmik bir düzeydir. Yokluktan varlığa geçişin temin edilmesi açısından, berzahın birleştirme özelliği, ayırma özelliğinden daha baskındır. Sonuçta burası bir ara bölgedir. Yani bu alanın bir yüzü varlığa, bir yüzü de yokluğa bakar.¹⁴⁸

İbnü'l-Arabî metafizik hayal çeşidinin içerisinde sayabileceğimiz, üçüncü ve kapsayıcı bir merteye olan ve "mutlak hayal" olarak isimlendirdiği bir kozmik veya ontolojik (genellikle İbnü'l-Arabî'nin kozmoloji ve ontoloji nazariyesini birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir) diyebileceğimiz bir çeşit âlemden söz ettiğini ifade ettik. Ona göre bu hayal mertebesi uluhiyet, âma, külli hakikatler ve hakikat-i Muhammediyenin bulunduğu semavi bir âlemdir. İbnü'l-Arabî bu ontolojik hayal mertebesine yaratıcı bir rol biçer. Aslında o vücûdun birden fazla olarak yorumlanmasına yol açacak her türlü tasavvuru reddeder. Burada tasavvur ettiği hissi değil, zihni bir âlem olduğu için bu âlem Tanrı'nın zihni diyebileceğimiz bir yere tekabül eder ve İbnü'l-Arabî'yi kesrete düşmekten kurtarır. İbnü'l-Arabî mutlak hayal mertebesine ceberrut âlemi ismini de kullanmaktadır. Ceberrut âlemi, mülk ve melekût âlemi veya gayb ve şühud âlemi arasındaki berzah anlamına da gelmektedir. İbnü'l-Arabî bu konuda bir soru sorar ve yine kendisi şu şekilde cevaplar: "Şayet

¹⁴⁶ Ebu Zeyd, *Felsefetu't-Te'vil, Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.37-39, ayrıca Kurt, *Mağrib ve Endülü's'de Hadis İlminin Gelişim Safhaları ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hadis Kültürü*, s. 473

¹⁴⁷ Afifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.130

¹⁴⁸ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s.158-9

berzah âleminin ne olduğunu sorarsan, biz deriz ki o sufilerin, ceberrut âlemi dedikleri hayal âlemidir.¹⁴⁹ Bununla beraber İbnü'l-Arabî insanın algılama melekesi olan hayal gücünün, bütün âlemi kuşatan mutlak hayal âlemi ile ilişki içerisinde olduğuna inanır. Bu yüzdendir ki hayal gücü sürekli latif ve ilahi suretlere yönelen bir özelliğe sahiptir. Ontolojik mertebedeki mutlak hayal, bütün âlemin ortaya çıkmasını sağladığı gibi, insanın hayal gücü de aktif ve yaratıcı bir melekedir ve suretleri ortaya çıkarabilir.¹⁵⁰

Allah ile âlem arasındaki ilişkide de İbnü'l-Arabî hayalden yararlanır ve Allah'ın hayal sayesinde kendi dışındaki varlıklara tecelli edebileceğini ifade eder. Bu bakış açısı hayali tasavvufi tecrübe açısından da önemli bir yere konumlandırır ve ona “hazret-i hayal” der. Hayal maddi âlem ile metafizik âlemi birleştirdiği gibi bütün zamanları da kuşatır. Geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman ancak hayal ile idrak edilebilir. Yani hayal, sureti olmayana suret vermek, hem de bu sureti insanda sürekli tutmak suretiyle Allah ile kul arasında sevgi ve özlem ilişkisini sağlamaktadır. İnsanın Allah'ı ve âlemi idraki de aynı şekilde hayal sayesinde olur. Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisteki, “İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanacaklar” ifadesini esas alarak, bu âlemdeki hissi gerçekliğin de bir hayal olduğunun altını çizmiştir.¹⁵¹ Mutlak hayale mukabil olarak, insan da kendindeki bu yeti vasıtasıyla, bütün âlemleri, onların sembollerini ve hatta yaratıcıyı tahayyül edebilmektedir. Dahası, esasında hayalin bu her iki düzeyi, tek ve aynı ezeli sürecin farklı görünümüdür. Yani, hayal içinde hayal söz konusudur. Çünkü mahlûkat, bu âlemdeki hissi gerçeklik düzeyindeki hayalde de mutlak hayal mertebesinde. Bu şekilde, sadece maddi duyuların algılarıyla kayıtlı olmayan metafizik yönü itibarıyla hayal, akıl gibi Allah'ı tanıma gücü olan bir yeti olarak tanımlanmaktadır, bir farkla ki; akıl Allah'ı her türlü şeyden yüce (tenzih) olan şekilde kabul ederken hayal, O'nun benzerliğini (teşbih) kavrar. Allah hakkındaki en mükemmel bilgiye ise bu iki yetinin birlikte kullanımını vasıtasıyla ulaşılır. Çünkü Allah zatı itibarıyla hiçbir şeye benzemezken, sıfatları itibarıyla benzerliğinden bahsetmek mümkündür. İbnü'l-

¹⁴⁹ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.53

¹⁵⁰ Çakmaklıoğlu, “*İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*”, s.178

¹⁵¹ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.245-7, WChittick, *Hayal Âlemleri*, s.40

Arabî'nin telakkisinde insanın Allah'a karşı en isabetli bakış açısının, tenzih ve teşbihin birlikteliğinden oluşturacağı ahenkli bir tutuma sahip olmasıdır.¹⁵²

Allah'ın zatı hayal ile de idrak edilemez ama hayal melekesi ile tecellileri görülebilir. Hayalde, Hakk'ı hissi göz ile görme söz konusu değildir ama görüyormuş gibi algılama mümkündür. İbnü'l-Arabî, Cibril hadisinde geçen "İhsan; Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet etmendir" ifadesinden yola çıkarak, "keenne: sanki" kavramı üzerinde durur. Bu nedenle ancak hayal ile aklen tasavvuru imkânsız görünen Hak Teâla'yı tasavvur edebilmek mümkün olabilir.¹⁵³ Yani aklen idraki ve tasavvuru imkânsız şeyler hayal mertebesinde algılanabilmektedir.

İbnü'l-Arabî felsefi mülahazalarını mutlaka İslami kaynaklar ve özellikle Kur'an ve hadislere dayandırır. Hayal konusunda da bu husustan taviz vermez. Örneğin, Kur'an'da geçen "O, sizi rahimlerde, dilediği gibi şekillendirendir. Ondan başka ilâh yoktur. O, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir"¹⁵⁴ ayetini esas alarak, Allah'ın insanları rahimlerde şekillendirmesini yani musavvir sıfatını kendisine yakıştırmasını hayal âlemine benzetir. Rahimlerin hayal âlemi ile benzer bir fonksiyona sahip olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, rahimdeki döllemeyi de tahayyül gücünün ruhlar âlemi ile kurduğu manevi nikâh mesabesinde görür. "Hayal, kendisine suretlerin zahir olduğu rahimler gibidir" ifadesini kullanarak bu hususu açıkça ortaya koyar.¹⁵⁵ Son tahlilde İbnü'l-Arabî açısından hayalin mahiyeti hangi mertebede olursa olsun, iki gerçeklik ve iki âlem arasında bulunan ve her iki tarafa göre tanımlanması gerekli olan bir ara yerdir. Bu nedenle hayal hem sübjektif olarak ispatlanabilir hem de reddedilebilir bir yerde durur. Bir imgeyi hem gerçek olarak kabul edebilir hem de gerçek olmadığını da savunabiliriz. Hayal tüm âlem açısından iki anlama sahip olup, Allah'tan başka her şey ile ilgilidir.¹⁵⁶

İbnü'l-Arabî'nin hayal anlayışını detaylandırmaya çalıştığımızda karşımıza üç çeşit hayal çeşidinin çıktığını göreceğiz. Bir sınıflandırma yapmanın zorluğu yanında şöyle bir tasnife gidilebileceğini düşünüyoruz. Buna göre onun tasavvurunda hayal; bitişik, ayrık ve mutlak hayal olmak üzere üç şekilde bulunur.

¹⁵² İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.20, Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.41

¹⁵³ Çakmaklıoğlu, "İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi", s.180-3

¹⁵⁴ Al-i İmran, 3/6

¹⁵⁵ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İbn Arabî Düşüncesine Giriş), s.181

¹⁵⁶ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.97

4.1.1. Bitişik Hayal

İbnü'l-Arabî'nin hayal ile ilgili yaptığı ikili tasnifin psikolojik olanını, zihni suretler şeklinde sadece zihinde görünürler olduğunu, geçmiş ve gelecek ile ilgili bilinçli olarak kurguladığımız hayaller ve bazı insanların uyanıkken (yakaza) gördüğü suretler olduklarını ve bunları, ayırık (munfasıl) ve bitişik (muttasıl) hayal olarak ikiye ayırdığını ifade etmiştik. Aslında İbnü'l-Arabî'nin, ayırık hayal derken kastettiği şey hayalin ontolojik çeşidi iken, bitişik hayalden de kastı insani düzeydeki hayaldir. Yani hayal âlemi ona göre iki kısma ayrılır, birisi vücûd mertebelerinin dördüncüsü olan ve kozmik, ontolojik bir yer olan ve İbnü'l-Arabî'nin bazen âlem-i misal dediği hayal âlemi, diğeri de âlem-i misal ile bağlantılı ve onun farklı bir düzlemi olan insanın içinde bulunan ve İbnü'l-Arabî'nin "hayal-i mukayyed" dediği hayaldir.¹⁵⁷

Daha önce de ifade edildiği gibi, Farâbi'nin faal akıl nazariyesine olan benzerlik bitişik hayal hususunda da dikkatleri câlibtir. Zirâ Farâbi heyulani aklın, insanda yaratılışından itibaren doğası gereği var olan bir insani akıl olarak mâkulatın tasavvurlarını kabul etmek üzere tasarlanmış olan bir istidat olduğunu ifade eder. Ona göre faal akıl, maddenin içerisinde bulunmayan ayrı bir suret şeklindedir. Bir bakıma fiil halindeki akıl olup müstefad akla benzer. Buna göre faal akıl, kendi üstünde bulunan akılların suretlerini ihtiva etmektedir. Daha önce de vurgulandığı gibi, onuncu akıl olan faal akıl, ay altı evrendeki her türlü fiziksel, kimyasal, biyolojik oluş ve bozuluşun bir nevi ilkesi sayılmaktadır.¹⁵⁸

İbnü'l-Arabî ise bitişik hayali ikiye ayırır; birincisi insanın zihninin iradi bir tahayyül faaliyeti neticesinde ortaya çıkan ve muhayyilede meydana gelen zihin faaliyetidir. İkincisi ise iradi olmayan ve sadece insanın zihni bir faaliyeti sonucu olmayıp ortaya çıkan hayaller ki insanın rüyada gördüğü suretler buna en güzel örnektir. Birinci çeşidinde, insanın iradesiyle meydana gelen hayaller, hisler aracılığı ile meydana gelmekte ve bu hisler yok olunca da zihinde veya hafızada kalabilmektedir. İnsan iradi bir zihin faaliyeti neticesinde tasavvur melekesi ile bu manalara suret verebilmektedir. Bu çeşit bitişik hayalde insan daha önceden bildiği veya gördüğü bir sureti zihninde yaratarak ona şekil kazandırmaktadır ve bu faaliyeti duyular aracılığı ile yapar. Bitişik hayalin bu çeşidini diğerinden ayıran temel

¹⁵⁷ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 221

¹⁵⁸ El-Farabi, *El-Medinetü'l Fazıla*, s.54-8, Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, s.150

özellik tamamen iradi bir faaliyet olarak gerçekleşmesidir. Bir ressamın çizeceği tabloyu önce zihninde tasavvur etmesi veya bir zanaatkârın yapacağı bir eşyayı zihninde tasarladıktan sonra imalatına başlaması veya insanın ölmüş bir yakınının suretini tahayyül etmesi bu türden bir zihin faaliyetidir. Bitişik hayalin ikinci çeşidi ise, rüyalarda veya uyku ile uyanıklık arasında (yakaza) irade dışı ortaya çıkan hayallerdir. Bu şekilde görülen hayaller insanın hislerinin ve duyularının zayıfladığı ve hayal melekesinin güçlendiği zamanlarda ortaya çıkan hayallerdir.¹⁵⁹

Bitişik hayal, bir yandan, soyut ve akledilebilir nesnelere suretlere ve cisimlere büründürerek onlara kisve giydirirken, diğer yandan somut nesnelere de soyut manalara dönüştürebilen insani bir melekedir. İbnü'l-Arabî bitişik hayali ayırık hayalden şu şekilde ayırır; bitişik hayal insan zihninin ürettiği bir durum olup, tahayyül eden insan ile beraber yok olmaya mahkûmdur. Hakikatte insani bir meleke olan bitişik hayal, ayırık hayalden bağımsız bir şekilde gerçekleşmez, tam aksine o da ayırık hayalin bir uzantısı gibi insan zihninde meydana gelir.¹⁶⁰ Tabi ki bu noktada İbnü'l-Arabî'nin varlık-insan anlayışının birbiriyle bir bütünlük (tevhid) oluşturan bir yapı olduğunu unutmamak gerekir. Çünkü ona göre temelde tek bir hakikat vardır ve varlığın çeşitli olarak görünmesi ise bu hakikatin farklı mertebelerde zuhur etmesinden ibarettir. Yani varlık Allah'ın kelime-i merkumu (yazılmış, cem'olmuş, toplanmış), insan ise varlığın tüm hakikatlerini bünyesinde barındıran kelime-i cami'i (cem'olmuş, toplanmış, birikmiş)'dir. Bu bakış açısı ile insana küçük âlem, âleme de büyük insan diyen İbnü'l-Arabî bu vahdet düşüncesinden bir an olsun ayrılmaz. Dolayısı ile İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde insandaki hayal melekesi, kâinatta ara bir âleme tekabül eden ve hayal âlemi dediği ayırık hayalden bağımsız düşünülemez. Her iki hayal de berzah olma, iki şey arasında ara bir rol üstlenme ve yaratıcı olma özelliği taşımaktadır.¹⁶¹

Sonuç itibariyle İbnü'l-Arabî'ye göre bitişik hayal, hayalin psikolojik bir çeşididir. Ve bu konuda kendisinden önceki filozof ve düşünürlerden çok da farklı bir yerde durmaz ancak yukarıda da ifade ettiğimiz gibi insani bir meleke olan hayal gücünün, âlemde ontolojik bir yere ikame ettiği ara bir âlem olan hayal âlemi ile bir ilişki içerisinde olduğuna inanır. Anlaşılan o ki İbnü'l-Arabî bitişik hayal derken

¹⁵⁹ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.54-5, Çakmaklıoğlu, "İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi s.190

¹⁶⁰ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s.231-6

¹⁶¹ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.160-1

insan bedeni ile ruhu arasında bir berzah oluşturan nefsi kastetmektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi İbnü'l-Arabî hayalin özelliklerini üç düzeyde ele almış bunlardan birincisinin de insani düzeydeki iç meleke olduğunu belirttiğini söylemiştik. Ona göre bu insanın bedeni ile ruhu arasındaki nefsten başka bir şey değildir. Hatta İbnü'l-Arabî “hayalin yeri nefsten başkası değildir”¹⁶² diyerek hayalin insandaki mekânını açıkça belirtmiştir. Kur'an-ı Kerim'de geçen “Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz!”¹⁶³ ayetinden anlaşılacağı üzere, ruh, yaratılışın evvelinden beri canlı ve bir irade sahibidir. Buna karşılık beden ise cansız hareketsiz bir maddeden ibaret olup ancak Allah insanı çamurdan yoğurup şekillendirdikten ve daha sonra da ona ruhundan üfledikten sonra hayat bulmuştur. İşte nefis, ruh ve bedenin karışımı olup her ikisi arasında bir berzaktır. Ruh, nurlu, diri, bilen, uyanık ve latif bir boyuta sahipken, beden ise karanlık, cansız, bilinçsiz, kesif ve ölüdür. Nefis ise bu letafet ile kesafetin, diri ile ölüne, karanlık ile nurun karışımı olan, ne o ne de bu olan ara bir boyutu ifade eder. Daha önce de ifade edildiği gibi, İbnü'l-Arabî ruh ve beden ayırımına gitmez tam aksine bu ara boyut dediği hayal nazariyesi ile bunların birliğini savunur.¹⁶⁴ Şayet hayal gücü olmasaydı, sizlere anlattıklarımın hiç biri de ortaya çıkmazdı der. Çünkü ona göre hayal kâinattaki en geniş ve en mükemmel yerdir. Hayal manevi suretlerin kabul edilerek, maddi suretlere dönüştüğü yerdir. Yani hayal dönüşüm yeridir. Ancak buradaki dönüşüm çok süratli meydana geldiğinden onun tam anlamıyla farkına varılamayabilir. Hayaldeki dönüşüm tabiatta meydana gelen; suyun havaya, havanın ateşe, nutfenin insana dönüşmesi gibi yavaş olmamaktadır. Hakeza, meleğin bir insan suretine dönüşmesi, ruhların suretlerinin cisimleşmiş suretlere dönüşmesi kadar da hızlı ve birden olmamıştır. Hayaldeki dönüşüm fark edilmeyecek bir hızda meydana gelmektedir. İşte insandaki bu manaların ve soyut varlıkların maddi suretlere dönüşmesine İbnü'l-Arabî, bitişik hayal demektedir.¹⁶⁵

İbnü'l-Arabî *Füsûs el-Hikem* adlı eserinin Yusuf fassına aşağıdaki cümleler ile başlar:

¹⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.393,11

¹⁶³ Secde, 32/9

¹⁶⁴ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.43

¹⁶⁵ Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s.498

“Bu “hikmet-i nuriyye”dir. Onun nurunun inbisatı hazret-i hayal üzerinedir. Ve hazret-i hayal dahi ehl-i inayet hakkında mebadi-i vahyin evvelidir. Aişe (r.a.) der ki; “Resulullah (sav)’in evvel-i vahiyden bed’ olunduğu şey, rüya-yı sadıka idi. İmdi o hazretin hali bu idi ki, bir rüyayı görmez idi, illa felak-ı subh gibi zahir olur idi.” Hz. Aişe “Onda hafa yok idi” diyor. Ve Hz. Aişe (r.a)’nin ilmi buraya kadar balığ oldu, başka değil ve onun müddeti bunda altı ay oldu. Sonra ona melek geldi. Ve bilmedi ki, Resulullah buyurdu: “Muhakkak nas uykudadırlar, öldükleri vakit uyanırlar.”¹⁶⁶

Bitişik hayalin bir çeşidinin irade dışı meydana geldiğini ve bu türden hayalin uyku ya da yakaza halinde ortaya çıktığını belirten İbnü’l-Arabî bu türden hayallere dair en önemli örneğin peygamberlerin almış olduğu vahyin olduğunu söyler. İbnü’l-Arabî’ye göre Allah katında bulunan manaların nüzulü hayal yolu ile peygamberlere zahir olur. Hz. Aişe’nin naklettiğine göre Hz. peygambere vahyin gelişi, rüyalar ile başlamış ve ilk atı ay bu şekilde devam etmiştir. İster uykuda iken ister uyanık iken, vahye dair manalar hayal âleminde inmiştir. Yani vahyin başlangıcı bitişik hayal şeklinde rüya vb. durumlarda hayal âleminde olmuştur. Vahiy, duyuların algılanmasından önce rüya ortamında başlamıştır. Çünkü makul manalar duyular ile algılanamazlar. Duyular kesif olan şühud âleminde iken manalar latif olan melekût âleminde. Bu nedenle manalar lafza bürünmeden önce ara bir yer olan hayal âleminde letafet kaybeder ve kesafete hazır halde peygamberin zihnine düşerler.¹⁶⁷ Görüldüğü üzere İbnü’l-Arabî bitişik hayalin temel özelliğinin insani bir meleke olan tahayyül gücü şeklinde ortaya çıktığını ve bunun da iradi ve gayri iradi olmak üzere gerek uykuda görülen rüya şeklinde gerekse uyku ile uyanıklık halinde suretler görmek şeklinde zuhur ettiğini söylemektedir.¹⁶⁸ Ayrıca İbnü’l-Arabî bu bahiste Kur’an-ı Kerim’in Yusuf suresinde geçen ve Musa peygamberin Firavuna meydan okuduğu ve gösterdiği mucizenin bir benzerini sergilediği iddia edilen, büyücüler ile yarışırken iplerinin ve asalarının kendisine yılanmış gibi süründüklerini görmesini,¹⁶⁹ Yusuf peygamberin anne babası ve kardeşlerini kendisine secde ederken gördüğü rüyayı,¹⁷⁰ zindandaki arkadaşlarının rüyalarını¹⁷¹ ve hükümdarın gördüğü rüyayı

¹⁶⁶ İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabî Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s. 220-4

¹⁶⁷ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.102

¹⁶⁸ Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabî Fusûsu’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s.225-9

¹⁶⁹ Taha, 20/69

¹⁷⁰ Yusuf, 12/4

¹⁷¹ Yusuf, 12/36-37

yorumlamasını¹⁷² ve İbrahim peygamberin oğlu İshak'ı kurban ettiğini gördüğü rüyayı¹⁷³ da naklederek hayal ile ilişkilendirip benzer yorumlar yapar. Kur'an'da geçen bu kıssaları eksen alarak bir insanın vefat etmiş anne babasını veya yakınlarını rüyasında görmesi, canlı imişler gibi onlarla konuşması, onlara dokunması yani cisimleşmiş şeklide onları rüyasında görmesi gibi meseleler, İbnü'l-Arabî'nin bitişik hayale verdiği örnekler arasındadır. Ve bütün bunların hayal âlemi ile kurulan ilişki neticesinde meydana geldiğini ifade eder.

İnsani bir meleke olan hayalin, bir tarafı ontolojik bir merteye olan âlem-i misal ile ilişkili iken, diğer tarafı da insanın bedeninin içerisinde. Bazen bu türden olan hayaller insanın uykusunda gördüğü kâbus ve fasit, hakikati olmayan rüyalar şeklinde ortaya çıkabilir. Örneğin hasta bir insanın ateşinin yükselmesi neticesinde birtakım hayaller görüp sayıklaması, yine bir şehvi duygu ile insanın rüyasında ihtilam olması veya çok tuzlu bir gıda yer ise rüyasında susuzluk çektiğini görmesi gibi hususlar, tamamen insani ve doğal olarak görülen ama hayal âlemi ile irtibatı olmayan türden hayallerdir. Fakat riyazat ve mücahede ile nefis terbiyesi yapan, sürekli ibadetle meşgul olan, yaşantısını ve kalbini her türlü dünya sevgisi ve şehvi duygulardan temizleyen bir sufinin görme ihtimali olan hayaller, ister uyku halinde ister yakaza halinde görülsün, âlem-i misal ile kurulan bir ilişki neticesinde ise hakır ve doğrudur.¹⁷⁴

Şimdi de Şeyhu'l-Ekber'in ayrık yani munfasıl hayal diye isimlendirdiği hayal çeşidinin ayrıntılarına bakalım.

4.1.2. Ayrık Hayal

İbnü'l-Arabî'nin ikinci olarak sözünü ettiği hayal çeşidi de ayrık hayaldir.¹⁷⁵ İnsanın idrak melekesinden bağımsız olarak meydana gelen bu hayal zahirde husule gelir. Ayrık hayal manaları ve ruhları kabul eden zati bir mertebedir. Cebrail meleğinin peygambere gözükmesi örneğinde olduğu gibi bu çeşitten hayal hissi olarak ortaya çıkar ve onu gören insanlardan ayrı bir şeklide idrak edilir. Ama

¹⁷² Yusuf, 12/46-50

¹⁷³ Saffat, 37/101

¹⁷⁴ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 222

¹⁷⁵ Afifi, ayrık hayali insani hayalin bir türü olarak görür. Bkz. Afifi *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.131-2, Ancak İbnü'l-Arabî *Fütûhatın* değişik yerlerinde bu türden hayalin bir ontolojik hakikate sahip olduğunu ve insanın psikolojik olarak algıladığı hayalden farklı olduğunu ifade eder. Bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.54

yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bitişik hayalden tamamen bağımsız bir şekilde oluşmaz.¹⁷⁶ Bitişik hayal ile ayırık hayal arasındaki fark; bitişik hayalin, hayal eden kişi ile birlikte gitmesi, ayırık hayalin ise manaları, suretleri ve ruhları kabul eden zati bir yaratılış mertebesi oluşudur. Ancak bunlar birbirinden tamamen bağımsız değildirlerdir. Örneğin ayırık hayalde oluşan melek sureti, bitişik hayalde insan suretine bürünerek onu ayırık hayal mertebesine yükseltir. Şayet bu iki hayal arasında bir irtibat olmamış olsaydı, bitişik hayal o meleğin misalini tahayyül edemezdi.¹⁷⁷

Kanaatimizce, İbnü'l-Arabî eserlerinde hayal mevzusunu en veciz ve ayrıntılı ifadelerle anlattığı yer, *Füsûs el-Hikem*'in Yusuf fassıdır. Bu bölümde İbnü'l-Arabî, Yusuf peygamberin henüz çocuk iken gördüğü rüyayı babasına anlatması üzerine, babası Yakup peygamberin rüyasını yorumlaması ile ilgili kurmaya çalıştığı hayal ve rüya ilişkisi başta olmak üzere, daha sonra Yusuf peygamberin zindan arkadaşlarının rüyalarını yorumlaması ve son olarak da Mısır hükümdarının rüyasını yorumlamasını hep bu bağlamda ele alarak hayal mevzusunu detaylı olarak anlatır. Bu fassta ayırık hayali tanımladığını düşündüğümüz şöyle bir pasaj aktarır;

“Ondan sonra (sav)’in hali bu idi ki, ona vahy olunduğu vakit mahsusat-ı mu’tadeden ahz olunurdu. İmdi indinde hazır olanlardan örtülür ve gaib olur idi. Ve puşide ondan ref’ olundukta redd olunurdu. Binaenaleyh vahyi ancak hazret-i hayalde idrak etti. Şu kadar ki ona naim denilmez ve kezalik ona racül suretinde temessül ettiği vakit, o da hazret-i hayaldendir; zira o recül değildir, o ancak melektir ki insan suretine girdi. İmdi nazır olan arif, ubur edip ta onun sureti hakikiyesine vasıl oldu. Böyle olunca “Bu Cebrail’dir, size geldi, taki dininizi size ta’lim eyleye” dedi. Halbu ki onlara bundan evvel “O adamı bana redd edin” demiş idi. İmdi onlara zahir olduğu suret eclinden onu “racül” tesmiye etti. Sonra da bu Cebrail’dir dedi. Binaenaleyh şu sureti itibar etti ki, bu racül-i mütehayyilin meali o suretedir. Böyle olunca iki makalede o sadıktır. Aynı hissiyede olan aynından naşi sadık oldu ve bu Cebrail’dir kavlinde sadık oldu. Zira o, bila şek Cebrail’dir.”¹⁷⁸

İbnü'l-Arabî İslam hadis külliyyatında önemli bir yeri olan ve Cibril hadisi olarak bilinen, Cebrail meleğinin “Dihtyeü'l-Kelbi” adlı bir bedevi gencin suretinde, Hz. peygambere gelip sahabesinin de bulunduğu bir ortamda birtakım sorular sorup cevaplarını aldıktan sonra onları tasdik ettiği o meşhur diyalogdan bahseder. İbnü'l-

¹⁷⁶ El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.263

¹⁷⁷ Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s.500

¹⁷⁸ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.227-8

Arabî burada hayali göz ile görmenin cismani göz ile görmekten farklı bir şey olduğunu ve ancak bunun ayrık bir hayal şeklinde gayri iradi olarak ortaya çıktığını söyler. Sahabelerin hayal gözü ile görme yetenekleri olmadığından, bir bedevi suretinde gelen Cebrail'i tanıyamadıklarını söyler. Aslında Cebrail hayali bir beden ile onlara görünmüştü ama Hz. peygamber onun Cebrail olduğunu söyleyene kadar bunu fark edememişlerdir. Çünkü onların gözünde bedeni olan bir adamdır. Ama bunun bedenleşmiş bir ruh olduğunu ayırt edecek melekeye sahip değillerdir.¹⁷⁹ İbnü'l-Arabî'ye göre ilahi ve ruhi yönlerin hükümleri aynıdır. İnsanın bunlar arasındaki farkı anlayabilmesi için bir alamet sahibi olması gerekir. Bu alamete sahip olanlar hayali suretlerde görünür hale gelen melek, cin ve insan arasındaki farkı idrak edebilir. Ona göre "Melekler ışığa, cinler rüzgâra ve insanlar da bedene üfürülmüş ruhlardan ibarettir."¹⁸⁰ Aslında Hz. peygambere gelen, adam suretine girmiş bir melek idi. Melek kendi asli suretinden çıkıp bir adam suretine bürünerek hayal âleminden onların görünür âlemine geçmiştir. Ve bu olayda kimse uykuda değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. peygamber dahi ilk başta onu bir adam sanmış ve huzura girmek istemesini engelleyen sahabelere engel olarak huzura girmesine izin vermiştir. Ancak onu gördüğünde, onun Cebrail meleği olduğunu anlamış ve bunu sahabelere de söylemiştir. Cebrail meleğinin bir insan suretine girerek görünür âleme gelmesi, insanın idrak yetisinden tamamen bağımsız bir ontolojik düzeyde meydana gelmiştir. Bunun yanında İbnü'l-Arabî ayrık hayale Musa'nın Firavun ile karşılaşmasında esasının büyük bir yılanı dönüşmesini de örnek olarak verdiğini hatırlamak gerekir.

Tam da bu noktada Cibril hadisi diyalogunda, Cebrail meleğinin Hz. peygambere sorduğu üçüncü soru dikkati caliptir. Dinin özü ile ilgili üç ayrı boyutu ihtiva eden, iman nedir, İslam nedir ve ihsan nedir şeklindeki soruları tiyatral bir şekilde canlandıran bu hadis, İslami ilim irfan geleneğinde önemli bir yere sahip olup, eğitim sisteminde de geniş ölçüde kullanılmaktadır. Salih amel işleme veya yaptığı her işi güzel yapma ile Allah'ı müşahede etmenin arasında kurulan ilişki İbnü'l-Arabî'nin "ihsan" kavramı ile ilgili dikkat çektiği bir husustur. Zaten hadisteki bu metin sarahaten onu haklı çıkaran bir okumaya sahiptir. "İhsan, Allah'a sanki o'nu görüyormuş gibi ibadet/hizmet etmendir. Her ne kadar sen O'nu göremesen de

¹⁷⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.115

¹⁸⁰ Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, Çev. Atilla Ataman, Nefes Yayınları, İstanbul 2015, s.147

şüphesiz O seni görür.”¹⁸¹ Meleğin ihsan nedir sorusuna, Hz. peygamberin verdiği bu cevap İbnü'l-Arabî'ye hayal nazariyesini ikame etmesi için önemli bir dayanak noktası oluşturmuştur. “Allah’ı görüyormuş gibi ibadet etmek” cevabı, İbnü'l-Arabî için Allah’ı düşünme anlamına gelecektir ¹⁸² Burada ihsan kelimesine İbnü'l-Arabî'nin atfettiği mana bize onun hayal düşüncesini oturttuğu yer ile ilgili önemli ipuçları vermektedir. Bu meseleyi biraz daha vuzuha kavuşturduğunu düşündüğümüz ve yine *Füsûs* 'un Yusuf fassında İbnü'l-Arabî'nin yer verdiği, zindan arkadaşlarının gördükleri rüyaları ondan yorumlamasını isterken, Yusuf peygambere olan hitaplarıdır. “Onunla beraber zindana iki delikanlı daha girdi. Biri, “Ben rüyamda şaraplık üzüm sıkığımı gördüm” dedi. Diğeri, “Ben de rüyamda başımın üzerinde, kuşların yediği bir ekmek taşıdığımı gördüm. Bize bunun yorumunu haber ver. Şüphesiz biz seni iyilik yapanlardan (muhsin) görüyoruz” dedi”¹⁸³ ayetinde, zindan arkadaşlarının Yusuf peygambere bize rüyalarımızın yorumunu yapar mısın, zira biz seni “ihsan” sahibi anlamında “muhsin” biri olarak görüyoruz demeleri, kanaatimizce ihsan, hayal ve rüya arasında önemli bir ilişkinin olduğunun işaretidir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin her vesile ile sözünü ettiği, kâmil insanların zühd ve takva yaşantısı ile erişecekleri makamların kendilerini bu âlem ile ilişkiye sokacağı iddiası, ihsan kavramı ile izah edilebilir. Zira ona göre ihsan bir yönü ile tasavvur ve hayal melekesinin aktif hale gelmesi anlamına gelmektedir. Allah’a O’nu görüyormuşçasına ibadet etmek ne anlam ifade eder? ya da Allah’ı müşahede etmek mümkün müdür?

İbnü'l-Arabî bu hususta *Fütûhat-ı Mekkiye*'de de birçok bilgi verir. Peki, hakikatte burada anlatılan Allah’ın müşahedesini ne demektir, O’nu görmek ne anlama gelir veya gerçekten bu mümkün müdür, böyle bir manevi idrak nasıl olur ve bizler bunu nasıl başarabiliriz? Nasıl muhsin olunur? Hâlbuki insanların geneli bu tecrübeyi yaşamada başarısız olurlar. İşte İbnü'l-Arabî, bu şekilde bir ruhani idrak ve müşahedenin, her hâlükârda, ihsan mertebesine nail olmakla mümkün olduğunu söylemektedir. İhsan kavramı kelime anlamı itibarıyla, algılamak, bilmek ve iyi olan şeyleri en güzel şekilde amele dökmek anlamlarına geldiğinden, onun sözünü ettiği müşahedenin tecrübesini yaşamak için de çok verimli bir saha açmaktadır. Muhsin

¹⁸¹ Buhârî, “*Kitabu'l-İman*”s.23, h.37, Dar’ul-Kutub, 1. Baskı, Beyrut, 2002, ayrıca James Winston Morris, *Kalp Aynası İbnü'l-Arabî'nin Fütûhatü'l-Mekkiyesi'nde Manevi Aklın Keşfi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s.74

¹⁸² Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s.226

¹⁸³ Yusuf 12/36

olabilmenin gereği ise hayatımızın her anında vücûdun ilahi tecellilerinin yansımaları gereği bir yaşam sürüp davranışlarımızı buna göre ayarlamaktır. Yani tüm iyilikleri pratize edecek bir yaşam sergilemektir. İşte Hz. Peygamber, Cebrail meleğinin sormuş olduğu bu soruya verdiği cevapta özetle “güzel yapmak” anlamına gelen ihsan kavramını kullanmak suretiyle, Allah’ın güzel anlamına gelen “Cemal” sıfatının müşahedesinin mümkün olduğunu, ya da en azından O’nun bizleri gördüğünün sağlayacağı otokontrol mekanizmasını tesis edeceğimizi vurgulamaktadır. Ve İbnü’l-Arabî, bizzat kendisinin bu tecrübeyi, içine girdiği manevi bir seyahat neticesinde şahsi miraca yükselerek elde ettiğinden söz eder.¹⁸⁴

Bu aşamada bitişik hayal ve ayırık hayal ilişkisi hususunda, bunların birbirinden bağımsız olmadıklarını ve bitişik hayalin ayırık hayalin, insani melekedeki bir uzantısı gibi olduğunun altını tekrar çizmek gerektiğini düşünüyoruz. Yani bu iki hayal çeşidini birbirinden ayrı düşünemeyiz. İbnü’l-Arabî insanın uyku esnasında gördüğü rüya yolu ile bu ayırık hayal âlemi ile irtibat kurabildiğini ve bu âlemde bir takım suretler gördüğünü ifade eder. Kendisinin bizzat bu tecrübeleri defalarca yaşadığını anlatır. Özellikle arif kişilerin eşyanın hakikatine bu âlemde şahit olduklarını ve kendisinin de bu âlem ile irtibat halinde olduğunu söyler. Ayırık hayalde bulunan suretler bitişik hayal ile algılanabilir. Bu durumda hayal ayırık hayalden bitişik hayale doğru bir seyir halindedir. Cebrail meleğinin bir adam suretinde görülmesi de önce ayırık hayalde cisimleşerek sahabelerin bitişik hayalinde zuhur etmiştir.¹⁸⁵

İbnü’l-Arabî Kur’an’a dayanarak, Allah’ın dışında bütün âlemin bir hayal olduğunu ifade eder ve varlıkların bu görünen âlemde zuhur eden gerçekliğinin, onun hakikati için bir sembol mahiyetinde olduğunu savunur. Dolayısıyla da bu sembolün, yorumlanması ve zahirde görülenin arkasındaki batını gerçekliğe ulaşılması gerektiğini söyler. Sembolik gerçeklikleri tabir etmenin ise, herkesin elde edebileceği bir şey değil, ancak peygamberlerin veya evliyaların elde edebileceği bir ilimdir. Peygamberler ve varisleri olan evliyalar bu ilme sahiptirler. Bu hayali gerçeklik ve onun yorumlanması vasıtasıyla arifler, sürekli değişen, maddi kesret âleminden, değişmeyen asli birlik mertebesine yükselirler. İbnü’l-Arabî, Allah’ın bilinemezliğinin farkına varan insandaki melekenin akıl olduğunu ve O’nun

¹⁸⁴ Morris, *Kalp Aynası, İbnü’l-Arabî’nin Fütûhatü’l-Mekkiyesi’nde Manevi Aklın Keşfi*, s.174

¹⁸⁵ Ebu Zeyd, *Felsefetu’-Te’vil Dirase fi Te’vilil-Kur’an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.47-8

tecellisini kavrayan anlayış şeklinin de hayal olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, arif kimselerin mücahede sonunda ulaştıkları ve “keşf” dedikleri ilahi hakikatlerin kendilerine inkişaf etmesi neticesinde hâsıl olan ilahi hakikatleri imgeler yolu ile bilen hayaldir. Aklî düşünce Allah’ı her şeyden tenzih ederek uzak bir Allah algısı ortaya koyarken, hayalî düşünce O’nu teşbih ile insana ve âleme yakınlaştırır. Akıl Allah’ı yaratılmışlardan farklı mekân ve zaman üstü ve olumsuzlayarak algılamak, keşf O’nu her yerde hazır, nazır ve mevcut olarak görür. İbnü’l-Arabî’nin hayal ile ilgili bu ontolojik yaklaşımı, nübüvvet, velayet, Kur’an’ın zahir/batın yönü, Allah’ı, kâinatı ve kendini anlamayı, kendi terminolojisi içerisinde kolaylaştırmıştır. Çünkü o bütün bu hakikatleri anlamamanın yegâne yolunun marifete ulaşmak olduğunu, bunun da “himmet” ile mümkün olabileceğini savunur. Buna ulaşmak için de bütün sufiler gibi marifet açısından aklı değil, kalbi merkeze yerleştirir.¹⁸⁶

Burada İbnü’l-Arabî’nin varlık-insan ve hatta Kur’an anlayışının birbirleriyle bütünlük arz edecek şekilde alakalı olduklarının altını çizmek lazım. Bu benzerlik ve paralellik, insan da dâhil olmak üzere bütün varlıkların Allah’ın kelimeleri olduğu ve temelde de tek bir hakikatin varlığının farklı mertebelerinde zuhur etmesi esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla daha önce de özetlediğimiz gibi varlık, Allah’ın kelime-i merkumu, Kur’an kelime-i melfuzu, insan da bütün hakikatleri kendisinde toplaması itibarıyla kelime-i camii’dir. O, bu anlayışı çerçevesinde insana küçük âlem, âleme de büyük insan demektedir. İnsandaki hayal yetisinin, varlıkta ara bir âlem olarak kendine has özellikleri bulunan ayrıık hayal âleminden bağımsız olmaması, onun bir uzantısı şeklinde düşünülmesi onun sisteminin gereğidir.¹⁸⁷

“Emr, bizim sana takrir ettiğimiz vech üzere oldukda, bil ki, sen hayalsin. Bütün idrak edip hakkında “siva”, yani “gayr” ben değilim dediğin hayaldir. İmdi vücûdun küllisi, hayal içinde hayaldir.”¹⁸⁸

İbnü’l-Arabî’ye göre mikro kozmos, yani insan ve onun aynası mesabesinde olan makro kozmos yani kâinat olmak üzere iki yaratılmış âlem vardır. Mikro kozmosta beden ve ruh bulunmakta, nefis de ara ve yarı bağımsız bir alanı oluşturmaktadır. Makro kozmosta ise ruhlar âlemi ile şuhud âlemi bulunmakta, hayal

¹⁸⁶ Chittick, *İbn Arabî Giriş Kitabı*, s.30

¹⁸⁷ Afîfî, *Muhyiddin İbnü’l Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s-67-71

¹⁸⁸ İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhyiddin İbnü’l Arabî Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.250

âlemi veya âlem-i misal de bu ikisi arasında yarı bağımsız bir ara âlem olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatta İbnü'l-Arabî cinlerin de bu âlemde bulduklarına inanır. Çünkü nur ile çamur arasında köprü vazifesi gören, ateşten yaratılan cinler bir yönden şühud âlemine bir yandan da melekût âlemine bağlıdırlar. Bu nedenle her iki âlemin ara yeri olan hayal âleminde bulunurlar. İbnü'l-Arabî görünür âlemde bulunanların bu hayal âleminden haberdar olmaları için yüce Allah'ın bu âleme uykuyu koyduğunu bu yol ile de insanların hayal âlemi ile ilişki kurabileceklerini ifade eder.¹⁸⁹

Anlayabildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin ayırık hayalden kastettiği şey vücûd mertebelerinin ara yerinde olan misal âlemidir. Buna misal-i mutlak, hayal-i mutlak ve bazen de hayal-i munfasıl yani ayırık hayal isimlendirmesi yapar. Âlem-i misalin, arş-ı ala, kürsi, yedi sema ve dört unsuru kapsadığını düşünür. Bu âleme misal demesinin sebebi de ruhlar âleminde zahir olan her bir şeyin, bu âlemde bir benzerinin bulunmasındandır. Görünür âlemde ortaya çıkacak olan her bir şeyin burada bir suretinin mevcut olduğuna inanır. Daha önce de vurguladığımız gibi bu âlem, ruhlar âlemine nispetle kesif, ama görünür şühud âlemine nispetle latif bir özelliğe sahiptir. Ve burası hem zahir hem batın bir yönü olan ara bir yerdir. Buradaki suretlerin uzunluk, genişlik ve derinliği vardır, aynadaki görüntüler gibi göz ile görülebilme imkânları vardır, ama ruhlar gibi latif olduklarından el ile teması mümkün değildir. Bu âlemin suretlerini sıradan insanlar rüyada görürler ve bu âlemden haberdar olurlar. Ancak insanlardan havass olanlar hem rüyada hem de uyanık halde iken de bu âlemdeki suretleri müşahede edebilirler. Bu âlemin müşahede edilmesi için insandaki hayal gücünün devreye girmesi gerekmez. Zaten İbnü'l-Arabî'nin bu çeşitten hayale ayırık demesinin sebebi de insanın hayal gücünden bağımsız olarak bulunması ve genellikle irade dışı meydana gelmesidir. Sufilerin riyazat yaparak, zühd hayatı yaşayarak ve seyr-ü süluk yoluyla bu âlem ile irtibat kurabileceğini ve bazı hakikatlere muttali olabileceğini düşünen İbnü'l-Arabî, normal insanların süfli âlem ile ilgili gördükleri hayal ve rüyaları ise “adğas-ü ahlâm” yani manasız rüyalar olarak isimlendirir.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.44

¹⁹⁰ Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, (Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde) c.2. s.19

İbnü'l-Arabî, insanlardan havass olanların bu âlem ile kurdukları ilişki neticesinde sanatsal ve edebi yönlerinin geliştiğine ve hatta sanat eserlerini bu âlemden aldıklarını düşünür. Örneğin, âlem-i misal yedi gök semasını da içine aldığına göre bu göksel cisimlerden olan Zühre yıldızı şiirin mekânıdır. Ona göre şairler bu âlem ile irtibata girdiklerinde şiir kendilerine göksel bir armağan olarak sunulur. Bu tecrübeyi bizzat kendisinin de yaşadığını ve bir gün yakaza halinde iken bir meleğin kendisine gelerek içinde Şuara suresinin bulunduğu bir kâğıt verdiğini söyler. Bu olayın neticesinde de zaman içerisinde şiir kitapları olan, *Divanü'l-Maarif* ve *Tercümanu'l-Eşvak* adlı eserlerini yazdığını ifade eder. Tabii bu bağlamda gerek *Fütûhât* gerekse *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserlerinin birçok yerine serpiştirilmiş şiir ve şiir dili olan mecâzi ve sembolik ifadeleri kullanmasını da unutmamak gerekir.¹⁹¹ Bu örnekten yola çıkarak misal veya hayal âleminin sanatın her türünün elde edildiği ontolojik bir merteye olduğunu ifade edebiliriz.

Pisagor'un musiki ile ilgili temel esasları gök cisimlerinin çıkardığı seslerden aldığı teorisi, yine İhvan-ı Safâ'nın göksel cisimlerin çıkardığı seslerin bir harmoni şeklinde musikiye dönüştüğünü ve felekler âleminin deveranına İbnü'l-Arabî'nin "kevnî semâ" adını verdiğini göz önüne alarak, musiki sanatının da âlem-i misalden yani hayal âlemi kaynaklı olduğu sonucuna ulaşmak mümkün görünmektedir. İbnü'l-Arabî semâ kelimesinin etimolojik kökenini ve Kur'an'da geçen "Semî'un 'Alîm" ve "Semî'un Basîr"¹⁹² ayetlerindeki "işitme" nin her türlü öğrenmeden önce olduğunu belirttikten sonra semâ'nın felsefî ve ontolojik izahını yapar. Semâ'nın nağmeler ve güzel sözler olduğunu ifade eder. Her şeyden önce Allah'ın güzel sözlerinin duyulması işitmenin en güzel örneği iken, tüm bunların kaynağının ruhani sema olduğunu söyler. İlahi sema'nın, ilahi nağmeler aracılığı ile tıpkı hayal âleminin özellikleri gibi, hem maddi hem de maddi olmayan varlıkların bilgisine ulaşmamızı sağladığını ifade eder. Bu aşamada Mevlana'nın musikiye atfettiği önemi ve özellikle neye biçtiği ontolojik yeri ve ilahi nağme hususiyetlerini ve onun varlık görüşündeki yerini hatırlamak meseleyi kavramak açısından ayrıca faydalı olacaktır.¹⁹³ Neticede şairlerin, musikişinasların, ressamın ve diğer sanat erbaplarının hayal gücünü kullanmak suretiyle sanat eserlerini ortaya koyabildikleri bilinen bir gerçektir. Bütün

¹⁹¹ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, (İbn Arabî Düşüncesine Giriş), s.46-9

¹⁹² Nur, 24/21, Hac, 22/61

¹⁹³ Mehmet Nesim Doru, "*Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ* (Musiki ve Raks)", Mukaddime Dergisi Melayê Cizîrî Özel Sayısı I, 2017, s.22-3

bu sanatçıların bir çeşit cezbe ve vecd halinde irtibata girdikleri metafizik bir düzlemden sanat eserlerine ulaşabilmek için ilham vb. mistik tecrübeler yaşadıklarını söylemek mümkündür. Acaba bu metafizik düzlem âlem-i misal olabilir mi? Kanaatimizce mutlak gayb âlemi ile görünür âlem arasındaki ara âlem olan hayalin bu fonksiyonu icra ettiği gayet mümkün görünmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği üçüncü çeşit hayal ise mutlak hayaldir. Tezimizin ana konusunu teşkil eden hayalin bu ontolojik boyutu daha önce vurguladığımız gibi tüm âlemi kapsayan bir hayal anlayışıdır. Şimdi de bu hayal türünün ayrıntılarına geçebiliriz.

4.1.3. Mutlak Hayal

İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvuru ile ilgili en önemli düşüncesi belki de mutlak hayal diye isimlendirdiği ve varlığın her an bir yaratılış ve tecelliler halinde olduğunu savunduğu ve yaratıcı muhayyile rolü biçtiği, hayalin bu ontolojik mertebesidir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi o öncelikle tecellinin âma'da (bulut) meydana geldiğine ve burasının da Allah ile âlem arasında bir geçiş alanı olduğuna inanır. Âma, Allah'ın zahir olduğu ilk yer ve O'nun âlem ile arasını ayıran perde hükmündedir. Ayrıca burası Allah'ın nefesi ile aynı şeyi ifade eden “nefesü'r-Rahman” olarak da adlandırılır. Çünkü mutlak yokluktan varlığa geçişte ilk nefes buraya üflenmiş ve bu nefesten âma yaratılmıştır. Bu makamda Hakk'dan başka bir isimlendirme yoktur. Bu nedenle âma'ya “el-hakku el-mahluk bihi” adını da verir. Âlem hayal içerisinde ortaya çıktığı için, âma, âlemin cevheri olup, kainattaki her şeyin külli suretini kabul eden, mutlak hayaldir. İşte bu nedendir ki, İbnü'l-Arabî, bütün âlemin hayalden ibaret olduğunu söyler. Âma, bölünme ve parçalanma kabul etmeyen, külli hakikatlerin toplam olarak bulunduğu kadim bir mevcuttur. Tüm kâinatın icadı ve yaratılmaya başlaması burada meydana gelmiştir. Ancak buradaki icat, zamana ve mertebeye taalluk etmeyen bir tedrici tecelli ile gerçekleşmiştir. Yaratılışın bu evresinde herhangi bir zaman mefhumu olamayacağından, İbnü'l-Arabî'nin burada sözünü ettiği öncelik veya sonralığın, tamamen mertebe bakımından olduğunu belirtmek gerekir. Ona göre âma'da öncelikle ervah-ı mutahhara denilen ruhlar, daha sonra külli cinsler, sonra da şahıslar ortaya çıkmıştır. Bunun yanında meleklerin de bu âma'da yaratılan ilk varlıklardan olduğunu iddia eder. Ve son olarak da tüm mahlûkatın ana nüvesi olan ve filozofların “heyula”

dedikleri ve İbnü'l-Arabî'nin akl-ı evvel ile nefs-i küllinin izdivacından doğduğunu söylediği “heba”nın oluştuğunu ileri sürer.¹⁹⁴

“Âlem, Allah dışındaki her şeydir ve yine âlem, -dış dünyada var olsun veya olmasın- mümkünlerden başkası değildir. Mümkünler zatları ile bizim ilmimiz için bir alamettir veya kendi Zatı ile zorunlu varlık (vacibü'l-vücûd) –ki o Allah'tır- olana ilişkin bilgimiz için bir alamettir. Çünkü mümkünlük, mümkünler için hem adem hem de vücûd halinde ayrılmaz bir özelliktir. Hatta mümkünlük, mümkünler için zatidir. Çünkü mümkünler için tercih gereklidir. Tercih eden zata kim olduğu ise bilinen bir şeydir. Bu yüzden âleme “âlem” denilmiştir. Bu kelime “alamet”ten türer. Çünkü âlem, kendisinin varlığa gelişini yoklukta kalışına tercih edecek zata delalet edendir. Âlem, varlığa gelmiş halindeyken, bulutun alıp kabul ettiği suretler ve bulutta zahir olan suretlerden ibarettir. Bu durumda âlem, hakikatine bakacak olursan zail olan bir arazdır; yani o, zeval hükmündedir. Buna şu ayet işaret etmektedir. “O'nun yüzü (vech) dışındaki her şey helak olucudur.”¹⁹⁵ Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Arab'ın söylediği en doğru beyit, Lebid'in şu beytidir: 'Allah dışındaki her şey batıldır.' Yani, Allah dışındaki hiçbir şeyin kendisi vasıtasıyla sabit olacağı bir hakikati yoktur. Çünkü O'nun dışındaki her şey, kendisi dışındaki bir şeyle var olandır. Öyleyse sabit cevher, Rahman'ın nefesinden ibaret olan buluttur. Âlem ise ondan zuhur eden suretlerdir. Bu durumda onlar, fenası mümkün olan arazlardır. İşte bu suretler, mümkünlerdir. Onların bulutla olan ilişkisi, bir ayna ile o aynadaki –bakan kimsenin gözüne görünen- suretler arasındaki ilişki gibidir. Hak Teâla âlemin görme duyusudur. Böylece o aynaya bakan kimsedir. Yine o mümkünleri bilendir. Hak ancak mümkünlerin suretlerinden ilminde var olanı idrak etmiştir. Böylece âlem, bulut ile Hakk'ın görmesi arasında zuhur etmiştir. Yine böylece zahir olan şey -ki o da Hakk'tır- delil olmuştur.”¹⁹⁶

Burada İbnü'l-Arabî, âlemin yokluktan varlığa geçişini, cismin aynadaki suretinin görünmesine benzetir. Âlemin yaratılışının da bu şekilde olduğunu söyler. Çünkü aynadaki görüntü için bir cisme ihtiyaç vardır, tıpkı mümkünlerin oluşması için zorunlu varlığa duyulan ihtiyaç gibi. Ayrıca âlem ile Tanrı arasındaki külli berzah anlayışını, hadislerde “ama” olarak kullanılan bulut kavramı ile temellendirmekte ve kozmolojisini de bu kavram üzerine oturtmaktadır. Bu kozmolojiye göre Tanrı dışındaki bütün varlıklar bu bulutun içerisinde külli suretler şeklinde vardılar. Allah'ın kendisini açığa çıkardığı bu bulut, Allah ile tüm yaratılmış varlıklar arasında bir ara âlemdir burası mutlak hayaldir (berzah). Bu ara

¹⁹⁴ Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabi ve Düşünce Dünyası*, s. 169

¹⁹⁵ Kasas, 28/88

¹⁹⁶ İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.3, s.429, ayrıca bkz. Uluç, *İbn Arabi'de Sembolizm*, s.165

âlem Allah ile adem arasında bir yerde olup, her ikisini hem ayırıp, hem birleştirme görevi üstlenir. Allah zatında her şeyden münezzehtir ama bu buluta tecelli etmek suretiyle, sıfatlarıyla varlıklara benzer. Âlem, bu bulutun içerisindeki misal suretlerin toplamından ibarettir.¹⁹⁷

Berzah ve mutlak hayal, İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde, yaratıcı özelliği olan külli bir ara âlemi temsil eder. Vücûd mertebeleri içerisinde bu âlemin ilk ve en kapsayıcı ara âlem olduğunu düşünen İbnü'l-Arabî, burada uluhiyet, âma, külli hakikat ve hakikat-i muhammediyenin bulunduğunu söyler. Vücûd ile ilgili her türlü taaddüdü kabul etmeyen İbnü'l-Arabî, berzah ve hayal hususunda da vahdeti savunur. Ona göre tek mutlak bir hayal vardır, ancak boyutlar arasını tefrik eden özelliği nedeniyle kesret gibi algılanır. Berzah her iki tarafın özelliğini yansıtmakla beraber her iki boyuttan farklı ara bir yerdir. Berzah kâinatta çok gibi görünen her türlü varlığı birleştirme görevi üstlenir. Birçok hususta olduğu gibi İbnü'l-Arabî, berzah âlemi hususunda da kendisine Kur'an'dan dayanak bulur. "(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar."¹⁹⁸ İbnü'l-Arabî berzah kavramını açıklarken Rahman suresindeki bu ayete başvurur ve birbirlerine kavuşmasına rağmen, iki denizin birbirine karışmasını engelleyen zihni bir ara yer olduğunu örnek olarak gösterir böylece tüm yaratılmış varlıklar ile Allah arasında da bu rolü üstlenen bir ara âlem olduğunu savunur. Bunun yanında İbnü'l-Arabî berzahın hem birleştirme (vasl) hem de ayırma (fasl) görevi olduğunu düşünür. Mutlak hayal de âlem ile Allah arasını hem birleştirir hem de ayırır. "Berzah, bilinir ama idrak edilemez, akledilir ama görülemez"¹⁹⁹ diyerek, mutlak hayal âleminin hissi değil, akli ve zihni bir âlem olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, böylece vücûd ile ilgili kesrete düşmekten kurtulur. Onun düşüncesinin temeli varlığın birliği nazariyesi olduğundan, her fırsatta bu nazariyeyi ispatlamanın ve ehli olmayanlar tarafından açıklık gibi görünen gediklerini kapatma arayışı içerisindeydi. Kendisinden önceki birçok meşşai filozofun "birden bir çıkar" şeklindeki sudur nazariyesine karşı, bir'den tüm âlemin yaratıldığını savunur. Bu görüşünü destekleyen en önemli dayanağının da hayal olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü ona göre nasıl ki bir aynanın karşısına bir cismin bulunduğu andan itibaren aynada sureti görünmeye başlıyorsa, âlem de bu şekilde

¹⁹⁷ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s.164

¹⁹⁸ Rahman 55/19-20

¹⁹⁹ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c. 3, s.517

birden ve sürekli tecelliler ile yaratılmıştır. Yani âlem, Tanrı'nın aynadaki suretinden veya gölgesinden (zıll) ibarettir.²⁰⁰

İbnü'l-Arabî, berzah kavramını, genellikle ruhani ve cismani âlemlerin arasındaki bölgeyi açıklamak amacıyla kullanır. Zaman zaman hayal âlemi veya benzer anlamına gelen misal kavramı ile de aynı anlamlara gelecek şekilde kullanır. İbnü'l-Arabî bu açıdan varlığa baktığını ve bu durumda üç temel varlık alanı olduğunu, bunların da ruhani, hayali ve cismani olduğunun altını çizer. Hayal âlemi, ruhani varlıklara daha yakın olması nedeniyle cismani âlemden daha gerçektir. İnsanın zihninde kurduğu hayal gücü de bu âlemi anlamamıza yardımcı olabilecek bir melekedir. Hayali, ruhani âlem ile cismani âlem arasında bir belirsizlik alanı olarak tanımlamak mümkündür. Bu iki zıt kutup olarak görebileceğimiz ruhani ve cismani âlem arasında, bağımsız bir ontolojik merteye olan hayal her iki tarafı birleştirme görevi görür. Hayali varlıklar, cismani âleme nispetle ruhanidirler ve daha latiftirler, ruhani âleme göre ise cismanidirler ve daha kesiftirler. İbnü'l-Arabî, hayal âleminin içerisinde olup bitenleri anlatmak amacıyla, ruhların cisim haline gelmesi (tecessüdü'l-ervah) ve cisimlerin ruhani olması (taravvuhü'l-ecsam) tabirlerini kullanarak, bu âlemin soyut cisimlerin yeri olduğunu ifade eder. Bu âlemin varlığının delili olarak da rüyaları gösterir. Çünkü rüyada aslında cisim olmayan şeyleri kendi bilincimizin nuru, bizlere cisim şeklinde gösterir ve onlarla irtibata gireriz.²⁰¹ İbnü'l-Arabî varlığın birliğini ancak bu ara âlemin birleştirebileceğine inanır ve böylece hayali, vahdet-i vücûd nazariyesinin merkezine oturtur. Bu ara âlem düşüncesi ruhani veya cismani âlem ayrılığını kabul etmez ve onları tecellilerin farklı boyutu olarak görür. Hayal, mana âlemi ile maddi âlemi birleştirir böylece kesret ortadan kalkar ve vahdet tesis edilir.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın zati mahiyetinin bilinemez olduğu ancak Allah'ın gerek vahiy ile gerekse âlemdeki tecellileri ile idrak edilebileceğini ve bizlere O'nun hakkında fikir vereceğini düşünür. Özellikle kelim ilmi Allah'ın hiçbir şey ile karşılaştırılmaz olduğunu ve O'nu ancak tenzih ederek hakiki mümin olunabileceğini savunur. Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'ye göre bizim Allah'ı veya mutlak vücûdu, âlemdeki tecellileri yolu ile idrak etme şansımız vardır. Bunu da sağlayacak olan şeyin hayal olduğunu söylemiştik. Allah'ın zatının

²⁰⁰ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.51-8

²⁰¹ Chittick, *Sufinin Bilgi Yolu*, s.51

her şeyden münezze olması cihetiyle, âlem Allah'tan gayrıdır. Âlem de Allah'ın isimlerinden ve onların tecellilerinden başka bir şey olmaması cihetiyle Allah ile aynıdır. İbnü'l-Arabî bu husustaki fikrini açıklarken, aynılık ve gayrılık hakkındaki görüşünü “O/O değil (hüve lâ hüve)” cümlesi ile özetler. Ona göre âlemdeki her şey “hem O'dur, hem O değildir”. Bu paradoks gibi görünen bakış açısının en iyi şekilde izahı hayal mefkûresini anlamaktan geçer. Hayal Allah ile âlem arasında bulunur ve her iki tarafın da özelliklerini taşır. Bu mevzuda fikrini izah etmek için İbnü'l-Arabî'nin en çok başvurduğu husus ise “ayna” metaforudur. Çünkü aynadaki görüntü bir yandan cismin aynısıdır, diğer bir yandan da cismin gayrısıdır. Cismin sıfatlarının ve her türlü hareketinin aynı iken, cismin bizatihi kendisinden farklıdır. İşte hayal cisim ile görüntüsü arasındaki tampon bölge olup her ikisinin de özelliğini taşıyan ara bir yerde olup onları birleştirir.²⁰²

İbnü'l-Arabî'nin nazarında kâinat sınırsız ve mutlak hayaldir, çünkü Allah'ın dışındaki her şey hayalin özelliklerini taşımaktadır. Âlem sürekli devam eden bir yaratılış içindedir ve kâinatın her an değişmesi “Hem O/ Hem O değil” hakikatinin görüntüsünden ibarettir. Hayal, her halin ve her eşyanın bitmek tükenmek bilmeyen sürekli değişimi ve farklı suretlerde zuhur etmesidir. Hareketi kabul etmeyen tek varlık Allah'tır. Hakiki vücûdta da (el-vücûdü'l-muhakkak) Allah'tan başka hiçbir şey bulunmaz. Allah'tan gayrı (mâsiva) her şey, hayalî varoluşta (el-vücûdü'l-hayali) bulunur. Fakat Hakk hayalî varoluşta ortaya çıktığında, hakiki varlık (el-vücûdü'l-hakiki) olan Hakk kendi zatının değil, ancak onun tecellilerine uygun olarak zuhur eder. Bir hadiste bu yüzden “O'nun kullarına tecellileri yoluyla görüldüğü”²⁰³ söylenmiştir. Kur'an'da geçen “Sen Allah ile beraber başka bir ilaha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. Onun zatından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz”²⁰⁴ ayetinin anlamı da budur, çünkü âlemde ister ilâhî olsun ister yaratılmış, “başka hiçbir şey kalmayacak; yani hiçbir şeyin aslı ve zatı kalmayacak yok olacaktır, çünkü asıl vücûd Allah'ın zatıdır. Hakkın zatından başka her şey çabuk ya da yavaş gerçekleşen bir başkalaşma içerisindedir. O'nun zatından başka her şey bir hayal ve bir gölge hükmündedir. Bu dünyada, öteki dünyada ve bu ikisinin arasında yaratılmış olan hiçbir şey, hiçbir ruh, nefis ve Allah'tan başka hiçbir şey bir an bile aynı kalmaz;

²⁰² Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.42-3

²⁰³ Buhârî, h.7439, Dar'ul-Kutub, 1. Baskı, Beyrut, 2002

²⁰⁴ Kasas, 28/88

yaratılmış varlıklar suretten surete durmadan sürekli bir değişim halindedir ve hayal de işte bundan başka bir şey değildir. Hal böyle olunca bu değişim ve akış ancak hayal ile izah edilebilir. Âlemin bir hayalden ibaret olmasının anlamı da budur.²⁰⁵

Füsûs'un şarihlerinden Ahmed Avni Konuk, Tanrı-âlem ilişkisini ve kanaatimizce hayalin İbnü'l-Arabî düşünce sisteminde merkezi bir rol üstlendiğini anlattığı bir bölümün başlığını "izafî vücûd" diye isimlendirerek şöyle izah eder:

"Vücûd-i izafî bir asl-ı hakikiye müstenid olup, ondan neş'et eden bir varlıktır ki ona, "vücûd-ı zıllî", "vücûd-ı mukayyed", "vücûd-ı mümkün" de denir. Vücûd-i izafî vücûd-i mahz ile adem-i mahz arasında vaki'dir. Zira bir yüzü ademe, bir yüzü de vücûda nazırdır. Binaenaleyh o "mevhum-i mahz"dır. Hakikatte vücûd-i mustakilli yoktur. Belki vücûd-i mahz-ı latifin sıfat-ı arızası olan mertebe-i kesafetten ibarettir. Mesela buhar mevcut olduğu halde, kemal-i letafetinden, basar-ı hiss-i ile idrak olunmaz. Mertebe mertebe tekâsüf ettikçe mahsus olur. İlk tekâsüfte bulut olup basar-ı hiss-i ile idrak eyler; fakat göz kapanıp bulut içinden murur edilse, temas ile hiss olunmaz. Bulut telasüf edip su oldukda, mecmu'-i hevass ile idrak olunur. Su incimad edip buz oldukda, kemal-i kesafetinden azhar olur. Eğer buharı vücûd-i hakiki farzedecek olur isek, onun bulut, su ve buz suretleri, sıfat-ı arızasından ibaret olur. Ve sıfat-ı arızada asl olan adem olduğundan, onlara vücûd-i hakiki sahibidir denemez. Vücûd-i hakiki, ancak buhar olup, bu suretlerin sebep-i kıyamı olmuş olur. Ve tağayyurat ve istihalat-ı mütevaliy vücûd-i hakiki değil, belki sıfat-ı arızasındandır. Zira vücûd-i tağayyurat ve istihalattan münezzehtir. İşte bu misale mutabık ve muvafık olarak senin ve benim ve bil'-cümle eşyay-ı kesifenin ve suver-i hayaliye ve cevahir-i mücerredenin vücûdları, hep vücûd-i hakikinin sıfat-ı arızasının istihalatından başka bir şey değildirler. Onun için mevcudat-ı kevnîyeye "suver-i hayaliye" ve "nufus-i vehniyye"de derler. Bu mevcudat-ı zıllîye ve izafîyye, vücûd-i hakikinin edillesi ve alamatıdır. Nitekim bir yerde bir buz parçası görsek, suyun vücûduna ve keza önümüzde bir gölge görsek, arkamızda gölge sahibinin vücûduna istidlal eyleriz. Nitekim Hak Teâla Hazretleri: "*Ve min ayatihi halkus semavati vel ardi ve ma besse fihima min dabbetin ve huve ala cem'ihim iza yeşau kadir*" ya'ni (Göklerin ve yerin halk edilişi ve her hareket edenden onlarda çoğalttıkları da O'nun işaretlerindedir ve O dilediğinde onları toplamaya Kadir'dir"(Şura, 42/29) ayet-i kerimesinde semavat ve arz ile onlarda mebsus olan devabbin alamat-ı vücûddan olduğunu beyan buyurmuş ve bizlere bu izah olunan hakikati duyurmuştur."²⁰⁶

²⁰⁵ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, s. 154-5

²⁰⁶ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.1, s.8-9

Şeyhü'l-Ekber'e göre âlemde varlığın zuhuru yoktan yaratma şeklinde değil, ilahî tecelli şeklidir. Bu anlayışa göre mutlak ehadiyyet mertebesinde olan Hakk Teâla'nın varlığın değişik mertebelerinde zuhuru sonucu âlem varlık kazanmıştır. Hakk'ın varlıktaki ilk tecellisi, mutlak hayal mertebesinde gerçekleşmiştir ki, İbnü'l-Arabî bu ilk mertebeye, Hz. Peygambere isnat edilen bir hadise istinaden âmâ (latif bulut) demektedir. Şeyhü'l-Ekber'e göre âmâ, Hakk'ın zuhurunun tecelli ettiği ilk mahaldir. O, bu görüşünü âmâ hadisiyle şöyle açıklar: Hz. Peygamber (sav.)'e, 'mahlûkatı yaratmadan önce Rabbimiz nerede idi?' diye sorulunca o, 'altında ve üstünde hava bulunmayan âmâ da idi' şeklinde cevap vermiştir. Bu metafizik bulut bütün suretlerin oluştuğu yerdir. Allah (cc.) işte bu latif âmâ'da kendi dışındaki bütün âlemin suretlerini açığa çıkarır. Bu anlamda âmâ, suretlere gerçeklik kazandıran bir hayaldir (el-hayalü'l-muhakkik). Çünkü o, kâinatın bütün suretlerini kabul ettiği gibi henüz olmamış olana da suret verir. İşte bu, hayalin genişliği, her şeyi içine alabilme özelliği sebebiyledir. İbnü'l-Arabî, hem Hakkın var oluşunu kabul eden ve hem de bütün kâinatın kendisiyle zuhur ettiği âmâ'nın oluşumunu sufiler arasında sıkça dile getirdikleri "Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim ve mahlûkatı yarattım" kutsi hadisiyle destekler. Bütün varlıkların kendisinde şekillendiği âmâ'nın mutlak hayal olmasından hareket eden Şeyhü'l-Ekber, Allah'ın dışında bütün âlemin hayal olduğunu söyler.²⁰⁷ Mâsiva söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî hayalin yokluk/adem yönünü kullanır. Şöyle ki; hakikatte tüm varlıklar Allah'a aittir, konuşuran, hareket ettiren, yaratıp yok eden hep O'dur. Allah'ın dışındaki bütün suretler ise, kendilerine nispet edilen bütün şeylerle birlikte kurulmuş tanrısal bir hayaldir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, bütün kâinatı ve burada oluşan şeyleri gölge oyununa benzetmektedir. Tıpkı gölge oyununda olduğu gibi, âlemde de sûretleri var eden onları hareket ettirip durduran irade ile bizim aramızda gerilmiş olan bir perde vardır. İşte bu perde bizimle O'nun arasını ayırır. Yani masiva hem vardır, hem de yoktur.²⁰⁸ Bununla beraber İbnü'l-Arabî hayal âleminin en mükemmel âlem olduğunu ve yegâne hakiki varlık alanı olarak gördüğünü de ifade eder. Hatta hayal âleminin kâinattaki her şeye hâkim olduğunu söyler. Bu âlemde soyut varlıklar bir şekil kazanır ve somut bir hal alır. Varlıkları bizatihi kendilerinden kaynaklanmayan suretler kendi zatları ile kaim görünürler. Bu âlemde cisme sahip olmayan varlıklar bir soyut cisme bürünür ve muhal olan burada

²⁰⁷ Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s.492-3

²⁰⁸ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* c.3, s. 227

mümkün olur.²⁰⁹ Bu izahlar ışığında diyebiliriz ki; Yüce Allah'ın zatı dışında kalan her şey bir değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Yani sürekli görünüp yok olan bir hayal ve gölgeden ibarettir. Dünya ve ahirete taalluk eden her şey ve ikisi arasında olan ne varsa Allah'ın zatı dışında asla tek bir halet içinde bulunamazlar. Belki de İbnü'l-Arabî'nin sözünü ettiği hayal âlemi, bu değişim ve dönüşümden ibarettir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak hayal varlık mertebelerinin en geniş olanıdır. Şayet İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda Allah sürekli ve her an yenilenen bir yaratılış halinde ise, o halde mutlak hayal de dünya ve ahirette daimi olacaktır. Şayet âlem, Allah'ın ezeli ilminde mevcut ise o halde âlemin yaratılması, ilim halinden varlık sahnesine çıkması şeklinde gerçekleşiyor demektir. Ya da yaratma faaliyeti, Tanrı'nın zihninde akli olarak bulunan âlemin hissedilebilir alana çıkarılması ameliyesidir. Bu da Tanrının bir tahayyül faaliyeti şeklinde oluşur. Yani hayal, makul olan ve henüz vücûd bulmayan şeylerin, mahsus olan alana geçmesidir. O halde mutlak hayalin, ilahi yaratma kuvveti olduğunu söyleyebiliriz. Makulatı, mahsusat âlemine çıkararak yaratıcı bir mertebedir. Bu durumda yaratma, bir yoktan var ediş değildir. Tam aksine ilahi zâtın, yaratıcı muhayyilesinin kuvveden fiile geçmesi halidir. Yaratma, hayal sayesinde sürekli devam eden ilahi tecellilerin duyulur suretler halini almasıdır. Şayet bitişik hayalin Tanrı'nın tasavvurunda da olduğunu varsayar isek, şunu diyebiliriz ki âlem, Tanrı'nın bitişik hayalinde ezelde bulunmakta iken, tecelliler yolu ile ayrılarak, ayrık bir hayal mertebesi olan ayan-ı sabiteye dönüşüp maddi olmayan cisimler halini almıştır. Bu nedendir ki İbnü'l-Arabî bu âlemi bir gölge oyununa benzetir. O halde yaratılmış olan tüm âlemin, Tanrı'nın zihni, hayali veya rüyası olduğunu söylememizde bir sakınca olmayacaktır. İbnü'l-Arabî nazarında varlığın Tanrı'nın ilminde bulunması ile maddi ve zahiri olarak bulunması arasında esaslı bir fark yoktur. Her iki durum da vücûdun birer mertebesidir. Her ikisi de tek gerçek vücûdun farklı tezahürleridir. Buradan hareketle de onun nazarında âlemin kadim ve ezeli olduğunu söyleyebiliriz.²¹⁰

Kanaatimizce İbnü'l-Arabî'nin hayal nazariyesini en sarîh şekilde anlattığı yer daha önce de alıntılıdığımız, *Füsûs el-Hikem* adlı eserinin Yusuf fassıdır. Berzah âlemi ve hükümlerini detaylı olarak anlattığı bölüm ise *Fütûhat-ı Mekkiye*'nin "İnsanların dünya ve ahiret arasında kalacakları berzah âleminin mahiyetinin

²⁰⁹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, s.193

²¹⁰ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.55-6,62

bilinmesi” başlıklı 63. bölümüdür. Elbette ki “onun felsefesi hayal felsefesi” olduğundan, hayal mevzusunu ilişkilendirmediği konu hemen hemen yok gibidir. Ancak, bu mevzuyu en anlaşılır şekilde bu konular çerçevesinde izah ettiği söylenebilir. Bu açıklamaların ışığında hayalin İbnü’l-Arabî’de işgal ettiği yeri daha iyi anlamak amacıyla, Yusuf fassının detaylı olarak incelenmesi gerektiğini düşünüyoruz. “Yusuf Kelimesindeki Nuranilik Hikmeti” başlığını verdiği bu bölüm, isminin de bize verdiği ipuçlarına göre, âlemin yaratılışının kaynağı olan ışık (nur) ile âlemin bizzat kendisini ifade eden, karanlık (zulumat) meteforu ile başlar. Mutlak hayal âlemi, Nur’un karşıtı şeklinde yorumlanır. Hayal âlemi, rüya görme, uyanıkken birtakım hayaller görme ve hayal kurama yolu ile tezahür eder. İbnü’l-Arabî, buna en güzel örneğin, peygamberlere gelen “vahiy” olduğunu Hz. Peygambere gelen vahyin önceleri rüya yolu ile daha sonra da uyku ile uyanıklık arasında iken ve en nihayetinde meleğin insan suretine girerek geldiğini bu üç şekle dayanak olarak gösterir. Bu hususta *Füsûsun* Yusuf fassında İbnü’l-Arabî şöyle söyler;

“Ne tarafa dönerseniz Allah’ın vechi oradadır. Ve O herşeye şahittir. Ve her ne kadar halleri muhtelif ise de, (s.a.v)’in, hâli yakazada gördüğü her şey, bu kâbildendir. İmdi Hz Âişe (r.anhâ)’in dediği altı ay geçti. Belki (s.a.v.) Efendimiz’in dünyâda bütün ömrü bu mesâbede idi. O, ancak menam içinde menamdır. Ve bu kâbilden olarak varid olan her şey “âlem-i hayâl” ile müsemmâdır. Ve bunun için, kendi nefsinde bir sûret üzere olup ondan gayri bir sûrette zâhir olan emr, ta’bîr olunur. Böyle olunca âbir, eğer isâbet ederse, nâimin uykusunda gördüğü sûretten, emr ne şey üzerine ise, o şeyin sûretine ubûr eder. İlmin “süt” sûretinde zuhûru gibi.”²¹¹

Füsûs’un İshak fassında vücûdun mertebeleri olan hazerat-ı hamseyi izah eden İbnü’l-Arabî, bu bölümde de yaratılış mertebelerinden “hayal mertebesi”ni detaylı olarak anlatır. Bu mertebeler, Hakk’ın belirli makam ve boyutlarda tecelli ederek belirmesi ve açığa çıkmasını ifade eder. Tekrar özetleyerek bu mertebeleri hatırlayacak olur isek; 1- Hazret-i Zat mertebesi mutlak gaybı, 2- Hazret-i Esmâ, ulûhiyeti, 3- Hazret-i Ef’al, rububiyeti, 4- Hazret-i Misal, çeşitli suretlerde Hakk’ın âlemde belirmesini ve 5- Hazret-i Hiss ve Şehadet ise Hakk’ın yaratılmış varlıklar nezdinde belirmediği ve içinde bulunduğumuz âlem mertebesini ifade etmektedir. İbnü’l-Arabî nazarında bu âlemleri bilen ve hakkıyla idrak eden, hayal mertebesinin ara yerde durduğunu ve tüm yaratılmış varlıkların bu âlemden inşa ettiğini

²¹¹ İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü’l Arabî Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s. 226-7

görecektir. Tıpkı yıllar önce yazılmış bir bilim kurgu hikâyesinin, yıllar sonra gerçek olması gibi, tüm kâinatın, hayal âleminde önceden suretler şeklinde soyut cisimler olarak bulunduğunu fark edecektir. Daha önce de vurguladığımız gibi, İbnü'l-Arabî'ye göre hayal âlemi iki ana kısımdan oluşmuştur. Yusuf fassında da bu ikili ayırımı açıkça yapar ve buna göre birincisi, yukarıda zikrettiğimiz zihni mertebelerden ve onun mutlak hayal dediği “Âlem-i Misal”dir. İkinci çeşidi de mutlak hayal ile ilişkili olan ve insanın beyni vasıtasıyla kurup ürettiği “mukayyed hayaldir” yani kayıtlı olan hayaldir. Örneğin geçmişte yaşanmış hadiselerin şimdiki zamana nispetle hayal olması gibi. Mutasavvıflar hayal âlemini bir de görünüm itibariyle de iki kısma ayırarak, göz ile görülen ve bilinen suretler şeklinde ortaya çıkan hayallere “keşf-i mücerred”, görülen ve bilinen suretlere uygun olmayan ve göz ile görülemeyen hayallere de “keşf-i muhayyel” demişlerdir.²¹²

Hz. Aişe'den rivayetle gelen “İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar” hadisini mutlak hayal düşüncesine temel teşkil eden dayanaklardan birisi olarak gören İbnü'l-Arabî, insanların yaşadıkları sürece bu âlemde uyur vaziyette olduklarını ancak bunun farkında olmadıklarını ve öldüklerinde ise hayal âleminde uyanarak, varlığın hakikatini göreceklerini bu hadisin yorumunda aktarır. İnsanların pek çoğunun bu dünyada iken, gözlerinin kör, kulaklarının sağır ve kalplerinin nefis perdesi ile perdelendiğine inanan Şeyhü'l-Ekber, bir nevi gaflet uykusunda olduklarını söyledikten sonra, öldükten sonra bu perdenin kalkacağını ve böylece içinde buldukları gaflet uykusundan uyanacaklarını, ancak bu âlemde de “ölmeden önce ölüp” bu uykudan uyanmanın mümkün olacağını vurgular. Böylece iradi olarak ölmeyi başaran “arif”in bu âlemin, bir hayalden ibaret olduğunu, zorunlu ölüm gelmeden önce bilme imkânına sahip olduğunun ısrarla altını çizer.²¹³ Bu hadise dayanan İbnü'l-Arabî, Hz. peygamberin bu sözünün “insanların bu âlemde gördüğü şeylerin tümünün hükmünün, uyuyan bir insanın rüyasında gördüğü şeyler mesabesinde olduğunu” söyler. Rüyada gördüğümüz şeyler bizzat gerçek değildirler, onlar var olduğunu sandığımız suretlerdir. Ona göre, bu âlemin hakikatini anlayabilmek için yapmamız gereken şey bu âlemi tevil etmek yani yorumlamaktır. Rüyayı tabir ederek asıl anlamını bulmaya çalıştığımız gibi, âlemi de tevil ederek asıl anlamını bulabiliriz. İbnü'l-Arabî, hadiste geçen uyumak ve ölmek kavramlarını bu

²¹² Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 221-2

²¹³ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 225

anlamda kullanır. Yani kastedilenin zorunlu olan biyolojik ölüm değil, tam aksine iradeye dayalı olan bir ölüm olduğunu, nefsin hissi/maddi isteklerinden ve aklın bağlayıcı izahlarından sıyrılarak, manevi bir arınma ile maddenin arkasındaki sembol ve sembolleri görmeye çalışmak olduğunu söyler. Böylece bu makama ulaşanların “fena” denilen mistik sufi tecrübeyi yaşadıklarına inanır. İşte İbnü'l-Arabî'nin, uykusundan uyanan bir insanın, gözlerini açtığı anda etrafındakileri gördüğünde yaşadığı bir anlık hayret ve şaşkınlık gibi, âleme karşı da insanın bu şekilde bir uyanmaya sebep olacak bir iradi ölümü tercih etmek suretiyle bu uykudan uyanabilir. İnsan ancak o zaman içinde yaşamakta olduğu bu âlemin, bir hayal olduğunu fark edecektir.²¹⁴

Yusuf fassına hayal kavramının ontolojik mertebesini izah ederek başlayan İbnü'l-Arabî, bu aşamadan sonra Yusuf peygamberin küçük yaşta iken gördüğü rüyasını, babası Yakup peygambere anlatması ile ilgili Kur'an'da geçen kıssayı aktararak, hayal âlemi ile ilişkilendirir.

“Ve Yûsuf (a.s.) pederine dedi: “Tahkikan ben on bir yıldızı ve güneşi ve ayı gördüm. Onları bana secde edici halde gördüm.” İmdi kardeşlerini yıldızlar sûretinde ve pederini ve teyzesini güneş ve ay sûretinde gördü. Bu idrak, Yûsuf (a.s.)'ın hayâli cihetindedir. Ve eğer mer'i cihetinden olsa idi, kardeşlerinin yıldızlar sûretinde zuhuru ve pederi ile teyzesinin güneş ve ay sûretinde zuhuru onların murâdı olur idi. İmdi vaktaki Yûsuf (a.s.)ın gördüğü şeye onların ilmi olmadı, idrâk, onun hayâli hazînesinde Yûsuf (a.s.)'dan vakı' oldu. Yûsuf (a.s.) ona taksis ettiği hinde Ya'kûb (a.s) bunu bildi.”²¹⁵

Yusuf peygamberin rüyasında kardeşlerini yıldızlar, babasını güneş ve teyzesini de ay suretinde görmesinin nedeninin, onları bu şekilde hayal etmesi olduğunu söyleyerek, bu rüyanın sadece Yusuf peygamberin hayal âleminde gerçekleştiğini ve bu âlemden haberdar olan babasına rüyasını anlattığı anda, oğlunun seçilmiş biri olduğunu ve hayal âleminde kendisine birtakım hakikatlerin gösterildiğini anlayan babası, onu korumak için rüyasını kardeşlerine anlatmamasını söyleyecektir. Çünkü Yakup peygamber diğer çocuklarının bu âlemden haberdar olmadıklarını gayet iyi bilmektedir. Kur'an'da geçen Yusuf kıssasının ilerleyen bölümlerinde, kardeşleri, babası ve teyzesinin kendisine secde ettiğini gören, Yusuf peygamber şunu söyleyecektir; “Bundan önce olan rüyanın tevili budur. Gerçekten

²¹⁴ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar*, s.23

²¹⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.229-30

Rabbim onu hak kıldı.”²¹⁶ Yâni önce hayâl sûretinde kendisine işaret edildi ve hadise ortaya çıktıktan sonra, yüce Allah onu hiss âleminde açığa çıkardı. Demek oluyor ki, varlıklar ve onların yaratılış süreçleri, cisimler âlemine gelmezden önce hayal âleminde suret halinde vardılar ve hayal gözü ile görülebilirler. Bu nedenle Hz. peygamber “İnsanlar uykudadır” buyurdu. Böylece Yusuf peygamberin “Rabbim onu hak kıldı” sözü uykusu içinde gördüğü rüyadan uyandığını görüp, ondan sonra onu tâbîr eden kimsenin sözü gibidir. Oysa o kimse uykuda olduğunu ve ölene kadar da uykusundan uyanmadığının farkında bile değildir. Bundan dolayı o kimse uyandıdığı zaman: Ben böyle gördüm ve rüyamda uyanıp gördüğümü yorumladım ve onu böyle te’vil ettim, der.²¹⁷ Hz. Peygamberin insanlar uykudadır, demesinin anlamı dünyada yaşanan her şeyin bir rüyadan ibaret olduğunu, yani rüya ile gerçeğin iç içe olduklarını söylemek istemiştir. Hisler âleminden bakıldığında hayal ile gerçek arasında bir fark görünmemektedir.

İbnü’l-Arabî’nin kâinatın tümünün bir hayal olduğunu anlattığı bir başka çarpıcı örnek de cisimler ve gölgelerini karşılaştırdığı pasajdır. Gölgenin göz ile görülebilmesi için üç şart olduğunu hatırlatarak, gölgeyi meydana getirecek cisme, gölgenin yansyacağı mekâna ve gölgenin yansması için gerekli olan ışığa dikkati çeker. Burada cisimden kastı vücûd-i hakiki, mekândan kastı âlem ve ışıktan kastı da ilahi nurdur. Bu örnek ile İbnü’l-Arabî, vücûdun, âlem ile olan münasebetini yani tanrı-âlem ilişkisini tanımlamaya gayret gösterir. Ona göre âlem, Hakk’ın isim ve sıfatlarının görüldüğü yerdir ve bunu sağlayan da ilahi nurdur. Yani âlem Allah’ın gölgesinin yansıdığı yerdir. Yine her zaman olduğu gibi İbnü’l-Arabî, bu detaylı örneği verirken de Kur’an’dan yararlanır ve şu ayeti dayanak gösterir; “Rabbinin gölgeyi nasıl uzattığını görmez misin? İsteseydi onu sabit kılardı. Sonra biz güneşi gölgeye delil kıldık”²¹⁸ ayetinin yorumunda ise, “Allah’ın resulüne hitaben, sen rabbine bakmaz mısın, gölgenin uzayıp genişlemesine benzer bir şekilde, kendi isim ve sıfatlarıyla âleme nasıl tecelli etti” şeklinde bir açıklama getirir.²¹⁹ Ayrıca biz insanların bu âlemden bakarak Hakk’ı idrak edemeyişimizi de, tıpkı güneşin ışığının cisimlere olan uzaklığı arttıkça flulaşp, görünmesine engel olacağına benzeterek,

²¹⁶ Yûsuf, 12/100

²¹⁷ Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Fusûsu’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 231

²¹⁸ Furkan 25/45

²¹⁹ Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Fusûsu’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 235-6

bizden uzaklığı nedeniyle Hakk'tan meçhul olduğumuzu belirtir. Çünkü cisimler ışıktan uzaklaştıkça görünmeleri zorlaşmaktadır.

“İmdi biz deriz: Ma'lum olsun ki, sivay-ı Hakk'ın veyahut müsemmay-ı âlem denilen şey, Hakk'a nispetle, şahsın zıllı gibidir. Böyle olunca o Allah'ın zıllıdır. İmdi o da vücûdun âleme nispetinin aynıdır. Zira zıll şeksiz histe mevcuttur.”²²⁰

Tek hakikatin vücûd olduğunu ve âlemdeki diğer bütün varlıkların onun tecellileri olduğunu her fırsatta dile getiren İbnü'l-Arabî, bir an olsun bu nazariyesinden taviz vermez. Allah ve âlem arasındaki ilişkiyi gölge örneği ile anlatmaya devam ettiği ve varlığın birliği düşüncesinin en bariz olarak anlatıldığı *Füsûsun* pasajlarından bir tanesi de şu ifadelerdir;

“Sen Rabbine nazar etmez misin, zıllı nasıl uzattı? Eğer dilese idi, onu sakın kılar idi” (Furkan, 25/45) yani bilkuvve onda olur idi. Der ki: Hak Teâla zıllı izhar etmek için mümkinâta tecelli etmeyeydi, el'an vücûdda aynı zâhir olmaya mümkinâttan bâki olan şey gibi olur idi. “Ondan sonra biz güneşi zille delil eyledik.” (Furkan, 25/45) O da Hakk'ın “Nur” ismidir ki, biz onu zikrettik. Ve his ona şehadet eder. Zira nurun ademi ile zilal için bir ayn yoktur. “Ondan sonra biz onu kabz-ı yesir ile kabz ettik”. (Furkan, 25/46) Ve ancak onu kendine kabz etti. Zira o, O'nun zıllıdır. O'ndan zahir oldu ve emrin küllisi O'na rücu' eder. İmdi o, O'dur; O'nun gayrı değildir. Böyle olunca senin idrak ettiğin her bir şey, a'yân-ı mümkinâta olan vücûd-i Hakk'tır. İmdi hüviyet-i Hakk haysiyetinden o, O'nun vücûdudur. Ve kendisinde olan suretlerin ihtilafı haysiyetinden o, a'yân-ı mümkinâttır. Şu halde suretlerin ihtilafıyla, nasıl ki ondan zıll ismi zail olmazsa, suverin ihtilafıyla ism-i âlem yahut ism-i sivâ-yı Hakk ondan öylece zail olmaz. İmdi onun zıll olmasının ahadiyyeti haysiyetinden o, Hakk'tır. Zirâ Hak, vücûd-i Vahid ve Ahad'dir. Ve suverin kesreti haysiyetinden o, âlemdir. İmdi benim sana izah eylediğim şeyi mütefattın ve mütehakkık ol!”²²¹

Akledilebilir ve hissedilebilir olarak âlemden idrak ettiğimiz her şeyin ayan-ı sabitede tecelli eden Hakk'ın vücûdu olduğunu söyleyen Şeyhü'l-Ekber, Hakk'ın vücûdunun ayınların vasıfları ve sıfatlarının özellikleri ile açığa çıktığını ama hakiki vücûdun idrak edilemediğini söyler. Aslında ayan-ı sabiteden kastettiği şey Hakk'ın isimleridir. Tıpkı ayna olmaz ise insanın kendisini göremeyeceği gibi, ayan-ı sabite olmaz ise ilahi isimlerin suretleri de görülemezdi. Şehadet âleminde bu suretlerin

²²⁰ İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s. 234

²²¹ İbnu'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s.241-2

görünmesini sağlayan şey de, Hakk tarafından insana da üflenen nefes-i rahmanidir. İşte bizim cisim ve varlık olarak gördüğümüzü sandığımız şeyler, ayan-ı sabitelerin yansıması ve gölgesidir. İbnü'l-Arabî, ilahi isimlerin farklı olması veya çok olmasının, tek bir gölge oldukları gerçeğini değiştirmedini söyler. Suretlerin çokluğu ile idrak edilen şey âlemin kendisidir. Buna göre, Hakk için, gölge de âlem de tektir. Bir kimsenin etrafına birden fazla fotoğraf makinesi konularak fotoğrafının farklı açılardan çekildiğini düşünelim, her birisinin objektifine o şahsın görüntüsünün yansıdığı ayrı ayrı suret gözükecektir. Fakat neticede hepsi tek bir şahsın farklı yönlerden görüntüsüdür. Fakat suretlerin çok olması bizi şahsın da birden fazla olduğu yanılgısına düşürmez ve biz o görüntülerin tek bir kişiye ait olduğunu biliriz. Bu görüntüleri çok görmemiz tek bir şahsın vücûdu olduğu gerçeğine hâlel getirmez. İşte Hakk'ın âlemde, ayan-ı sabiteler ve onların suretleri ile tecelli etmesi de aynı şekilde meydana gelmektedir. Aslında tek hakiki vücûd Allah'a ait olup, âlem bir gölge vücûdudur. O halde âlem vücûdun gölgesi ise ve bir gölge görünmek için bir cisme ihtiyaç duymakta ise, bu âlem var olabilmek için Hakk'a muhtaçtır. İşte bu varsayımdan yola çıkarak İbnü'l-Arabî, bu âlemin hayal olduğunu söylemektedir. Çünkü bu hayal Hakk'tan bağımsız ve kendi kendine oluşmuş değildir. Yani sonuçta, Hakk'ın, âlem ile olan ilişkisi, gölgenin sahibi ile olan ilişkisi gibidir. İbnü'l-Arabî, böyle söylemekle âlemin kendine ait bir gerçekliği olduğunu inkâr etmez, tam aksine âlemin kendine ait bir gerçekliği olduğunu ancak bunun Allah'ın zatı ile kıyaslanması durumunda tek bir vücûdun farklı şekillerde yansıması olduğunu söyler. Nihayetinde gölge olmağın da bir hakikiliği vardır. “Sen özün, cevherin ve hakikatin yönü ile Hakk'tan farklı bir şey değilsin. Ama suretin, şeklin ve çeşitliliğin yönünden âlemsin ve gerçeksin” diyerek bu konudaki farkını ortaya koyar.²²²

Geleneğimizde “hayal-i zıll, hayal-i sitare, tayfü'l-hayal, gölge oyunu veya hayal oyunu” olarak isimlendirilen Karagöz ve Hacivat oyununun gölge varlık meselesini anlamak için önemli bir örnek olarak kullanıldığını daha önce ifade edilmiş, ayrıca bu oyunun bir tasavvuf yorumu olduğu da belirtilmişti. Mustafa Tahralı'nın anlatımına göre, İbnü'l-Arabî, *Fütûhat'ın* 317. babında, Hakk'ın âlem ile olan ilişkisi hususunda ve âlemi nasıl çekip çevirdiğini izah etmek için, “hayalüs'-sitare” yani perde hayali dediği gölge oyununu kendisi de örnek vererek şunları aktarır:

²²² Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 244-6

“Bu meselede, işaret ettiğim hakikati arif olmak isteyen “hayal-i sitare”ye, onun suretlerine ve kendileri ile oyundaki şahısları oynatan ve onlar adına konuşan zat ile aralarına gerilmiş olan perde dolayısıyla uzakta kalmış olan küçük çocukların zannına göre o suretlerde konuşanın kim olduğuna baksınlar. Âlem suretlerinde de durum böyledir. İnsanların çoğu da bu çocuklar gibidir. Onların ne sebepten gaflete düşüp aldandığını anlarsın. Bu mecliste çocuklar ferahlanır ve neşelenirler. Gafiller de bu meclisi bir eğlence ve oyun zannederler. Âlimler ise ibret alırlar ve bilirler ki, Allah bunu bir sembol (mesel) olarak koymuştur. Bunun içindir ki, bu oyunun evvelinde “vassaf” denilen bir şahıs çıkar ve Allah’ı ta’zim ve temcid ettiği bir konuşma yapar. Sonra birazdan perdenin arkasından çıkacak olan suretlerden her biri hakkında sözler söyler. Daha sonra seyirci topluluğuna hitap ederek şöyle der; Allah bunu kullarının ibret almaları ve bilmeleri için bir misal olarak vaz’etmiştir ki, âlemin Allah ile olan durumu, bu suretlerin kendilerini hareket ettirene nispetle olan durumu gibidir ve bu oyunun perdesi muhkem olan sırr-ı kader perdesidir. Bu böyle olmakla beraber, gafiller bunu yine de eğlence ve oyun addederler. Nitekim Allah Teâla ayet-i kerimede şöyle buyurmuştur; “Dinlerini eğlence ve oyun addedenler...” bu açıklamalardan sonra vassaf perdeden kaybolur. Bu vassaf, bizim aramızda var edilen Adem (a.s.) mevkiindedir. Vassafın perdeden kaybolması, Hakk’ın gayb perdesi arkasında, Rabbi indinde kaybolmasıdır. Allah hakkı söyler ve doğru yola hidayet eder.²²³

Bilindiği gibi, Karagöz oyununda, çadır, seyirciler, perde, mum, kuklalar ve perdenin arkasında durup oyunu yöneten bir şahıs bulunmaktadır. Seyirciler mum ışığı sayesinde kuklaların asıllarını değil, perdeye yansıyan gölgelerini görürler. Ayrıca oyun esnasında kuklaları oynatan kişiyi asla görmezler. Şayet onu görecek olsalar, gölge oyununun esprisi sona erecektir. Özellikle çocuklar (ki burada çocuklardan kasıt cahil ve gafil olan insanlardır) perdeye yansıyan gölgeleri gerçek sanırlar. Ama büyükler bunun bir oyundan ibaret olduğunu ve perdenin arkasında, onları hareket ettiren birinin varlığından haberdardırlar. İşte Allah ile âlem ilişkisi de aynen bu şekildedir. İbnü’l-Arabî, perdeye yansıyan gölgeler ile iktifa edenlerin, cahiller olduğunu ve gölgelerin de şuhud âlemindeki kesretten ibaret olduğunu ifade eder ve bunların perdenin arkasındaki zattan gafil olduklarını söyler. Hâlbuki perdeye yansıyan gölgeler, Zat’ın sıfat ve fiillerinden ibarettir. Bu yüzden görünen bu hiss âleminin hakikatine vâkıf değildir. Ama hakikat ehli perdenin arkasındakini görmeye taliptir. Perdeye yansıyan gölgelerin hakikatini bilir ve kuklaları oynatan zata ulaşmanın yollarını arar. Perdenin arkasına geçmeyi başardığı andan itibaren de

²²³ İbnü’l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, 317. bab Çev. Mustafa Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü’l Arabi Füsûs’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* içinde) c.3, s.57

varlığın ve Zat'ın tekliğine yani vahdete ulaşır. İşte o zaman vücûdun tek olduğunu ve aslında perdeye yansıyan şeylerin bu tek zattan tecelli eden görüntüler/hayaller olduğunu görür. İbnü'l-Arabî ve birçok sufi düşünürün gölge oyunu ile ilgili yaptıkları yorumlar ve Karagöz oyununun başlangıcında Hacivat tarafından söylenen “perde gazellerinde” sarih bir şekilde dile getirilir. Hacivat bir perde gazeli örneğinde şöyle söyler;

“Sûret-i zahiri bir zıll-ı hayaldir perde

Âlem-i kevni temaşaya misaldir perde

Bu perde çeşm-i ehl-i zahire bir nakş-ı sûrettir

Rumuz erbabına amma ki temsil-i hakikattir”²²⁴

Karagöz oyunu ve bu oyunundaki bu açılış gazellerini yakından incelediğimizde, bu oyunun mucitlerinin, oynatanların ve oyunun asıl hakikatine vakıf olan seyircilerin, gölge oyununa yükledikleri manayı açıkça görürüz. Karagöz oyununun figüranları; çadır, perde, kuklalar, ışık (mum), kuklaları oynatan kişiler ve nihayetinde seyircilerdir. Bu oyundaki her figüranın Allah-âlem ilişkisinde bir şeyi sembolize ettiği açıktır. Oyunun oynatıldığı çadır gök kubbeyi, çadırın görünmeyen sahibi zatı, mum ilahi nuru, kuklalar ilahi sıfatları ve perdeye yansıyan gölge suretler de içinde bulunduğumuz şuhud âlemini sembolize etmektedir. Kâinat, bir Karagöz oyunundaki perde mesabesinde, perdeye yansıyan gölgeler de görmekte olduğumuz cisimlerdir. Bu gölge oyununun hakikatine ve yukarıda bir örneğini sunduğumuz gazele, hayal mefkûresi çerçevesinde baktığımız zaman; Karagöz perdesinin görünürde bir “hayal oyunu” ama hakikatte Tanrı-âlem ilişkisini canlı bir misal ile ve bir sanat dili ile âlem ve âlemdaki varlıkların halini anlatan felsefi bir mülâhaza olduğunu görürüz. Karagöz oyunu varlığa sadece görünen (zahir) yönü ile değil, bir de görünmeyen (batın) yönü ile bakmamız gerektiğini bize söyler. Sadece perdeye yansıyan suretleri görenler, perdenin arkasında asıl hareket ettiren zatın ve kuklaların farkına varamaz. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre insanların çoğu bu âlem perdesi ve bu perdenin arkasındaki hakikatten habersizdirler. Son olarak da suretlerin perdeye yansımaları sağlayan esas unsurun mum ışığı sembolü olduğuna dikkatleri çekmek gerektiğini düşünüyoruz. Ve aslında bu suretlerin perdede görünmelerini sağlayan

²²⁴ Tahralı, “*Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık*”, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Füsûs 'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* içinde) c.3, s.59

şey de bu ışıktır. Zira ilahi nuru temsil eden mum yanmaya devam ettiği müddetçe suretler perdede yansımaya devam edecek, söndüğünde ise perdeye yansıyan gölgeler/hayaller yok olacaklardır.²²⁵ Tıpkı gölge oyununda oyunu yönetenin dilediği kadarıyla perdeye suretleri yansıttığı gibi, Hakk'da bilinmeyi dilediği kadar, âleme tecelli ederek O'nu bilmemizi sağlar. Yani "gizli hazine" bilinmek istediği için ve bilinmek istediği kadarıyla kendisini izhar eder. İbnü'l-Arabî, Hakk'ın tecellilerinin ruhani ve maddi olduğunu ve her birinin kendine mahsus bir şekilde O'nu izhar ettiğini ifade eder. Tıpkı gölge oyununda olduğu gibi Hakk zatını bir perde ile perdeler ve tezahürleri ile bilinecek şekilde ortaya çıkar. Burada karşımıza çıkan manzara şudur ki, âlemdeki ruhani ve maddi şeyler, bir yandan ilahi tecellinin zuhuruna sebep olurken, bir yandan da Hakk'ın zatının görünmesine engel olan bir perde rolü üstlenmektedirler. Yani İbnü'l-Arabî, âlemin Hakk'ı kendi arkasında gizleyen bir perde (hicab) olduğunu, âlemin ötesini aşamadıkça ve perdenin arkasındaki hakikati görmek için mücadele etmedikçe, bu perde bizim O'nu idrak etmemizi engellemeye devam edeceğini söyler.²²⁶

Işık olmadan gölge olamaz dedik, ancak burada gölgeden kast edilen karanlık ve şeytani bir boyut değil, aslında bir yansıma, siluet veya bir cismin aynaya düşen görüntüsüdür. Hakk'tan başkası veya âlem diye isimlendirdiğimiz her şeyin hükmü bu gölge gibidir. Yani âlem, Allah'ın gölgesidir. Işığın kozmolojik etkinliği gayb âleminde başlar ve öncelikle ilahi isimlerin ebedi özlerini (ayan-ı sabite) ilahi varlığa gösteren ışıktır. İlahi varlığın kendisini müşahede ettiği ilk ayna burasıdır. Ancak ilahi isimler tamamen ortaya çıkmak isterler bu nedenle de şühud âleminde gölgelerini/suretlerini yansıtır. Neticede bu gölgeleri bildiğimiz nispetle ilahi varlığı bilebiliriz. Bu misallerin ışığında İbnü'l-Arabî şu sonuca varır; âlem sırf bir temsildir (müvehhem) hakiki bir varlığı yoktur. Hayal de bu anlama gelmektedir. Artık Hakk ile olan ilişkinin ne olduğunu anlaman gerek. Sen hem O'sun, hem O değilsin. Bu Hakk ile halk arasındaki karşılıklı ilişki, gayb âleminin (mutlak hayal) mutlak tezahürünü başlatan süreçtir.²²⁷

²²⁵ Tahralı, "Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık", (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Füsûs 'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi* içinde) c.3, s.58-63

²²⁶ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs 'undaki Anahtar Kavramlar*, s.57-9

²²⁷ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s.208

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin sıkça başvurduğu ayna metaforunu, gölge oyununu misali ile beraber okuyarak, hayalin ötesindeki görmeyi önerdiği bölümlere tekrar bakmak gerektiği kanaatindeyiz. Ayna metaforu ile ilgili şunları söyler;

“İmdi mütecellâ-leh, tecelliye gördükde, mir'at-ı Hak'tan kendi suretinin gayrini görmedi; ve Hakk'ı görmedi. Ve kendi suretini, ancak onun içinde gördüğünü bilmesiyle beraber, onu görmek mümkün değildir, zahirde âyine gibi. Sen onda suretleri gördüğün vakit, muhakkak sen suretleri veyahut suretini ancak onun içinde gördüğünü bilmen ile beraber, onu göremezsin. İmdi Allah Teâla bunu, tecelli-i zâtisi için, bir misal olarak ibraz edip onu nasb eyledi, ta ki mütecellâ-leh onu görmediğini bilsin. Ve rü'yet ile tecelliye bundan daha yakın ve daha şebih misal yoktur. Ve âyinede bir sureti gördüğün vakit, nefsinde âyinenin cirmini görmeğe çalış. Elbette onu hiçbir vakit göremezsin. Hatta görünen suretlerde bunun mislini idrak edenlerden ba'zısı, suret-i mer'iyye râinin basarı ile âyine aralarında hâsıl olduğuna zâhib oldu. Bu ona ilimden kadir olduğu şeyin a'zamıdır. Ve emr bizim dediğimiz ve ona zâhib olduğumuz gibidir. Ve biz bunu *Fütûhat-ı Mekkiyye*'de beyan ettik. Ve sen bunu tattığın vakit, mahlûk hakkında onun fevkinde bir gaye olmayan gayeyi tattın. Böyle olunca bu derecelerden daha yükseğine terakki etmede tama' etme ve nefsini yorma! Bundan daha a'lası asla vaki' değildir ve ondan sonrası ancak adem-i mahzdır. İmdi nefsini görmekte O senin âyinendir; ve sen esmâsını ve esmâsının zuhur-i ahkâmını ru'yet etmesinde O'nun âyinesisin. Halbuki O'nun “ayn”ının gayri değildir. Böyle olunca emr, muhtelit ve münketim oldu. Binaenaleyh bizden ilminde cahil ve hâir olan kimse “İdrakin idrakinden acz, İdraktır” dedi. Ve bizden bilen kimse bunun gibi demedi ve o kavlin a'lasıdır. Belki ilim, ona sükutu i'ta etti, aczi i'ta etmedi. Ve bu, ilm-i billâhın a'lasıdır.; ve bu ilim, ancak hâtem-i rusûl ve hâtem-i evliya için hâsıdır. Ve onu enbiyâ ve rusûlden bir kimse görmez, resul-i hâtem mişkâtından görür ve evliyadan bir kimse görmez, ancak veliyy-i hâtem mişkâtından görür.”²²⁸

İbnü'l-Arabî, ayna misalinde, tıpkı bir insanın aynaya bakarken kendisini görmesi gibi, Hakk'ın kuluna tecelli ettiğini söyler. Bu benzetmede Hakk ayna konumunda iken, kul ise aynadaki görüntü konumundadır. Tabi bu aynaya bakan kul, Hakk'ı değil sadece kendisini görecektir. Hatta onun vasıtasıyla aynayı da göremeyecek, gördüğü sadece kendisi olacaktır. İşte Yüce Allah, zati tecellisinin mahiyetini anlamamız için ayna örneğini vermiştir. Bu yol ile tecellinin mahiyetini anlayan kişi, Hakk'ı göremeyeceğini de fark edecektir. İbnü'l-Arabî, bu örneği verirken aynaya bakarken, gördüğümüz görüntünün yanı sıra bir de aynayı görmeye

²²⁸ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.1, s.205-9

çalışmamızı önerir. Ama aynayı hiçbir şekilde göremeyeceğimizi de ekler. İşte tecelli ile görme arasında böyle bir ilgi vardır. Bu durumda Hakk kendisini görebilmemiz için bize ayna olurken, biz de O'nun isim ve sıfatlarının ortaya çıkmasında O'nun tecelli ettiği mekan oluruz. O halde, aynadaki görüntü olarak yansıyan hayal veya gölgenin, kendisini gizleyen bir perde gibi olduğu hususu, eşyayı akıl yolu ile idrak etmeye çalışanların (avam) ulaşabileceği yerdir. Ancak havassın aynadaki görüntüden bir adım öteye gitmeyi başarabildiklerini söylemeyi de ihmal etmez. Aslında İbnü'l-Arabî âlemin bir yanılısına olduğunu ve Zat-ı ilahiye nispetle gerçek bir varlığa sahip olmadığını söyler. Hayalin anlamı da budur. Başka bir anlatımıyla hayal, gerçekten öyle değilken, âlemin kendi başına varlığını sürdüren ilave bir şey gibi görünmesidir. İbnü'l-Arabî gayet sarıh bir şekilde “Bil ki sen bir hayalsin” der.²²⁹ Ve sonra kendine şöyle söyle “bu ben değilim idrak ettiğim her şey de bir hayaldir.” Öyleyse bütün varoluşun hayal içinde bir hayalden ibaret olduğunu ifade etmemiz gerekecektir. Hakk bütün şeylerin esası ve sırrı ise içinde bulunduğumuz bu yanılısına bu olgunun ve bu hakikatin cahilliğidir. Ona göre düşünülemez ve idrak edilemez olan Hakk'a olan bağımlılığımız, bize perdelenmektedir. Ayrıca Tanrı'dan bağımsız olarak bir şeylere işaret edebileceğimizi düşündüğümüz derecede aldanmakta olduğumuzu düşünür. Bu yanılısına, bizden ayrı ve özerk hissettiğimiz “nefslerimizi” de içermektedir diyen İbnü'l-Arabî hayal, gölge ve rüya olarak algıladığımız bu âlemin, değersiz ve anlamsız bir şey manasında anlaşılması gerektiğini tam aksine kendi içinde bir gerçekliğe sahip olduğunun altını çizmeyi de ihmal etmez.²³⁰

Yusuf fassının son kısmında Nahl suresinde geçen ve son derece çarpıcı olan “Allah'ın yarattığı şeyleri görmüyorlar mı? Onların gölgeleri Allah'a secde ederek ve tevazu ile boyun eğerek sağa ve sola dönmektedir”²³¹ ayetini âlemdeki her şeyin varlığının ortaya çıkabilmesi için ışığa muhtaç olduğunu göstermek amacıyla aktarır ve yaratılmış olan cisimlerin gölgelerinin, güneşin doğuşu ve batışı esnasında ışığın geliş açısı ve şiddetine göre, sağa sola dönerek, uzayıp kısalarak Allah'a nasıl secde ettiğini örnek olarak gösterir. İbnü'l-Arabî okuyucusuna ve ariflere hitaben, şayet âleme ve kendine bu göz ile bakarsan, gördüğün bu varlıkların tümünün hayali

²²⁹ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2, s. 250

²³⁰ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.60-1

²³¹ Nahl, 16/48

gölgeler olduğunu fark edecek ve bunlardan birisinin de kendin olduğunu göreceksin der. Yani insanın Hakk ile olan ilişkisinin, gölge ile sahibi arasındaki ilişki ile aynı olduğunu demeye getirir. Çünkü insanın vücûdu da Hakk'ın bir tecellisi ve bu cismani bedenine ruhunun üflenmesi ile oluşmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde bu tecelli fark edecek yegâne canlı insandır. Çünkü insan mikrokozmos olması hasebiyle, Hakk'ın tüm tecellilerini yani tüm gölgesini açığa çıkarabilecek güçtedir. Yani biz insanlar ilahi isimlerin açığa çıkmış görüntüleriyiz. Bizde mevcut olan her şey, gerçekte Allah'ın gölgesidir. Bir şeyin gölgesi hem sahibinin aynı, hem de gayridir. Sıfatlarda aynı, ama zat itibariyle gayridir. Görüldüğü gibi, İbnü'l-Arabî, *Füsûsun Yusuf* fassında hayal mevzusunu izah ettikten sonra meseleyi varlığın birliği nazariyesine getirir ve Allah'ın her şeyden tenzih edilmesi gerektiğini, zira varlıklar ya da yaratılmışlar denilen her şeyin de aslında yine kendisi olduğunu vurgular. Yani İbnü'l-Arabî, Tanrı'dan hareket ederek âlemi açıklama gayreti içerisindedir. Ona göre Tanrı'yı bir özne alarak âlemi izah etmeye çalışırsak, bu hususta bir sebep sonuç ilişkisi aramamıza gerek kalmayacaktır. Bu durumda âlem olarak gördüğümüz ve açığa çıkan şey, O'nun vücûdundan başkası olmayacaktır. Eğer âlem, Hakk'ın gölgesi ise, gölge de gölge sahibinin kendisidir. Demek ki tüm maddi âlemde O'nun eşsiz birliğine aracılık etmeyen tek bir şey bile yoktur. Hayal ise bu birliği, çokluk şeklinde algılamamızı sağlar. Çünkü çokluğa aracılık eden gölgeler ve hayali varlıklardır. İşte bu nedenledir ki onun "hayal" mefkûresi, varlığın birliği nazariyesinin temelini oluşturmakta ve âlemdeki çokluğu izah etmesine zemin hazırlamaktadır. Ayrıca bu mefkûre İbnü'l-Arabî düşüncesinde merkezi bir öneme sahiptir. Şayet hayal mefkûresini onun düşüncesinin merkezine almaz isek, varlığın birliği nazariyesini anlayamayız. Hatta onun, varlığın birçok boyut ve katmandan ve farklı âlemlerden meydana geldiğini söylediğini dahi düşünebiliriz. Bu bölümün son kısmında Kur'an'daki ihlas suresini aktaran İbnü'l-Arabî, bu hususa delil olarak sunar; "De ki: O, Allah'tır, bir tektir. Allah Samed'dir. (Her şey O'na muhtaçtır, o, hiçbir şeye muhtaç değildir.) Ondandır çocuk olmamıştır (Kimsenin babası değildir). Kendisi de doğmamıştır (kimsenin çocuğu değildir). Hiçbir şey O'na denk ve benzer değildir."²³² Esasta Allah tektir, âlemde gördüğümüz çokluk, O'nun sıfatlarının yansımasıdır ve sadece bizim açımızdan çok görünür. Biz insanlar doğar ve doğururuz, Allah'a ihtiyaç duyarız ve birbirimize benzeriz. Ama Allah, zatı gereği

²³² İhlas, 112/1-4

eşsiz ve benzersiz olan, doğma, doğurma ve benzerlikten münezzehtir. Ancak bizim de varlığımızın ortaya çıkmasına neden olan isim ve sıfatları bize teklifi çok gibi, benzersizliği benzer gibi gösterir. Böylece Hakk'ı ancak tecellileri ile bilebiliriz.²³³

Tecelli kavramı, İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemindeki en önemli kavramlardan bir tanesidir. Âlemin ontolojik yapısı ve yaratılışın mahiyeti hakkındaki fikirlerini hep bu tecelli kavramı üzerine oturtmaya çalışır. Hayal kavramının yanı sıra, düşünce sisteminde merkezi bir yer edinen tecelliyi de anlamadan onun ontolojisi anlaşılabilir. Aslında onun felsefesi, hayal felsefesidir, dediğimiz zaman bile kastettiğimiz şey, bir “tecelli teorisi”dir.²³⁴ Biz de onun hayale yüklediği ontolojik düzlem ve manayı anlama gayreti ile tecelli teorisine ışık tutmaya çalışıyoruz. Yani hayal ve tecelli fikrini vahdet-i vücûd meselesinin çerçevesinde okumak gerektiğini düşünüyoruz. Çünkü kanaatimizce hayalin bu yaratıcı, ontolojik ve kapsayıcı düzeyi bilinmeden, onun tecelli teorisi, dolayısı ile vahdet-i vücûd nazariyesi de anlaşılabilir ve izah edilemez. Onun *Füsûs el-Hikem* adlı eserinin Âdem ve Şuayb fassında geçen ve aşağıda alıntıladığımız pasajlar tecelli teorisinin bir özeti mahiyetindedir;

“Vaktâki Hak Subhanehu ve Teala kâbil-i ta'dad olmayan esmâ-ı hüsnâsı haysiyetinden onların “ayn”larını görmek diledi; -ve eğer dilersen vücûd ile muttasıf olmasından nâşi emri hasr eden kevn-i câmi'de kendi “ayn”ını görmekliği ve onunla kendi sırrı, kendine zâhir olmasını diledi dersin- Zirâ bir şeyin kendi nefesine kendi nefsi ile rü'yeti, o şeye mir'at gibi emr-i âharda kendi nefesine rü'yeti gibi değildir. Çünkü ona kendi nefsi manzurun-fih olan mahallin verdiği bir surette zâhir olur. Öyle ki bu mahallin vücûdu olmaksızın ve onun ona tecellisi bulunmaksızın, ona suret zâhir olmaz idi. Hâlbuki Hak Teala âlemin küllisini, kendisinde ruh olmayan tâmmü'l-hilka vücûd-i cesed olarak halk etmiş idi. Binaenaleyh gayr-i mücellâ bir âyine gibi idi. Ve hüküm-i ilahinin şanıdandır ki, muhakkak o, bir mahalli ancak “nefh-i ilahi” ta'bir olunan ruh-i ilahiye kabul etmesi lâbûd olarak tesviye etti. O da ancak lem-yeznel ve lâ-yeznel olan tecell-i daim feyzini kabul etmek için tesviye olunan bu suretten isti'dadın husûlüdür. Ve ancak kâbil kaldı. Ve kâbil ise, ancak onun feyz-i akdesinden vâki' olur. Böyle olunca emrin küllisi, ondan ibtidâ eylediği gibi, ona râci' olur. İmdi emr,

²³³ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 250

²³⁴ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.207

mir'ât-ı âlemin iktizâ etti. Binaenaleyh Âdem, bu âyinenin ayn-ı cilası ve bu suretin ruhu oldu.”²³⁵

“Ve bu meselenin tahriri budur ki: Tahkikan Allah'ın iki tecellisi vardır: Tecell-i gayb ve tecell-i şهادettir. Tecell-i gayb ile kalbin onun üzerinde bulunduğu isti'dadı verir. O dahi onun hakikati gayb olan tecell-i zâtidir; ve o tecell-i gayb, Hakk'ın kendi nefisinden ihbar etmekle, müstahak olduğu hüviyettir. İmdi o tecell-i zâti, daimen ve ebeden Hak için olmaktan zâil olmaz. Binaenaleyh kalb için bu isti'dad hâsıl oldukda, Hak ona, şهادette, tecell- şuhudi ile tecelli eder. Böyle olunca, kalb Hakk'ı o tecellide ile görür ve binaenaleyh kalb kendisine vâki'olan tecelli suretiyle zahir olur. Nitekim biz onu zikrettik. Ba'dehû Hak, kendi arasıyla abdi arasında “summe heda” (Ta-ha,- 20/50) kavli ile hicâbı ref'eyledi. Şu halde abd, onu kendi mu'tekadı suretinde gördü. Binaenaleyh Hak, onun i'tikadının aynıdır.”²³⁶

İbnü'l-Arabî'nin yaratılış düşüncesine göre, âlemdeki hiçbir şey kendi nefsi ile bir cevher değildir. Şهادet âlemi denilen yer aslında Allah'ın zatının birtakım değişiklikler ile tecelli ettiği son aşamasıdır. Ve her yerde Hakk'ın mutlak vücûdunun farklı tecellilerini görmekteyiz. Eşyanın tümünün gerçek bir hakikati olmayıp “her an yeni bir yaratılış içerisinde” mutlak vücûd ile yaratılırlar. Şهادet âlemi de ilahi isimler gereğince, her an yok olur ve sonra tekrar mevcut olur. Çünkü Allah'ın bazı isim ve sıfatları yaratılışı gerektirdiğinden, (Mucid, Muhyi gibi) bazıları da yok oluşu (Mümit, Darr, Kahhar gibi) gerektirir. Âlemin suretleri daima yeni bir yaratılış içerisinde. Her göz açılıp kapanma süresinde farklı yaratılış ve yok oluşlar söz konusudur. Ancak bu yaratma ve yok olma Rahman'ın sonsuz feyzinin sürati nedeniyle fark edilmez. Bu hız nedeniyle de değişimin farkına varılmadan, eşyanın sabit ve değişmeden durduğu sanılır. Varlık ile yokluk arasına bir zaman girmediğinden, onun yokluğu düşünülemez. Ancak ona göre kâinattaki hiçbir suret iki anda aynı kalmaz, çünkü sonradan olan suret, yok olan suretten farklı bir yaratılışa sahip ama onun bir benzeridir. Yani yaratılış Hakk'ın değişik suretlerde tecelli ederek açığa çıkmasıdır. İbnü'l-Arabî bu düşüncesine de yine Kur'an'dan dayanak bulacaktır. “Göklerde ve yerde bulunanlar, (her şeyi) O'ndan isterler. O, her

²³⁵ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.1, s.108

²³⁶ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.3, s. 9

an yeni bir ilahi tasarruftadır”²³⁷ ayetine istinaden, Hakk’ın tecellisinde sabit bir durum olmayıp, her an yeni bir yaratma halinde olduğunu söyler.

Daha önce de belirttiğimiz gibi Allah’ın varlığı yaratma işlevi tecelliler şeklinde, hazerat veya mertebeler ile tenezzülattır. Bunlar, taayyünsüzlük ehadiyyeti, ilk taayyün sıfatların tecelli etmesini, ikinci taayyün vahidiyeti, ruhlar mertebesi soyut nesnelere yerini, misal veya hayal mertebesi latif ve soyut cisimler mertebesini, cisimler mertebesi kesif olan birleşik varlıkların, son mertebeye olan insan-ı kâmil mertebesi de tüm bu nurani, ruhani ve cismani varlıkların toplamından (cami’) oluşan ve Hakk’ın tecelligahı olan mertebelerdir.²³⁸ Belki de kevn ve fesat âleminden sıyrılarak, fenafillah makamına ulaşarak Hakk’ın vücûdunda beka bulan arif, zaman ve mekân mefhumlarını aşması ve bütün varlıkların her an yeni bir yaratılış halinde ve tek bir vücûdun farklı tezahürleri olduğunu görmesi, marifetin ta kendisidir.²³⁹ İbnü’l-Arabî, sık sık eserlerinde kendisinin asıl amacının ilahi tecelliyi anlatmak olduğunu söyler. Sufilerin yaşadığı müşahede tecrübesini, aslında görünmez şeylerin kalplere açılması şeklinde tanımlar. Tecelli kavramını bazen tezahür yerine (mazhar) yani Hakk’ın kendisini açığa çıkardığı yere ve şekle dayanarak anlatır. Dikkat edilecek olursa, mazhar ismi, zahir olan anlamındaki ez-Zahir ilahi ismi ile aynı kökten gelmektedir. Batın olan Allah’ın zatıdır ama ortaya çıkan ise yaratıklara benzeyen onun sıfatlarıdır. Bu konuda şöyle söyler:

“İmdi kalb ve ayn, Hak hakkında kendi mu’tekadinin suretinden gayrisini müşahade etmez. İmdi mu’tekadde olan Hak, mü’minin kalbi onun suretine vüs’atdar olan Hak’tır; ve kalbe tecelli eden Hakk’ı, o kalb arif olur. Binaenaleyh göz, Hakk-ı i’tikadinden gayrisini görmez. Ve i’tikadının tenevvü’ünde hafa yoktur... Ve Hakk’ı takyiden ıtlak eden kimse, Hakk’ın her bir surette olan tahavvülünü, inkar etmeyip ikrar eder; ve o kimse Hakk’ın ilâ-mâ-lâ-yetenâhi, ona tecelli eylediği surette o suretin kadrini Hakk’a verir.”²⁴⁰

Bu tecelli teorisini şu şekilde izah edebiliriz; tecelliler Hakk’ın belirgin hale geldiği mekânlardır. Bu bakımdan bizim gözlerimiz tezahür yerlerine ilişir. Hakk’ın ilk tecelli ettiği zihni mertebeye, Hakk’ta gizli olan ontolojik imkânların ilahi isimlere

²³⁷ Rahman, 55/29

²³⁸ Konuk, *Muhiddin İbnu’l Arabi Füsûs’l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.1. s.110

²³⁹ Tahralı, “*Füsûsu’l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*”, (Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde) c.2, s.22

²⁴⁰ Tahralı, “*Füsûsu’l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd*”, (Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi* içinde) c.3, s.10-12, Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.320

tecelli ederek ayan-ı sabiteye varlık verir. Ayan-ı sabite kuvveden fiile çıkmayı bekleyen kaplara benzerler. İkinci tecelli yerini bu ayan belirler. Bu ayan-ı sabite Hakk'ın kendisini izhar etmek için kendisini sınırlandırdığı mahallerdir. Bu tecelliler hayal âleminde soyut suretlere bürünür ve şühud âlemine geçmek için ilahi iradeyi bekler. Burada İbnü'l-Arabî, anahtar bir kavram olan "istidad" kelimesini her şeyin istidadının ayn-ı sabitesinde saklı olduğunu ve ona göre tecelli ettiğini söyler.²⁴¹ Yani Hakk mümkün olan ve aslında İbnü'l-Arabî'ye göre sonsuz olan eşyada kendisini izhar eder. Yaratılış Hakk'ın önce ayan-ı sabite ve daha sonra da mümkinat gibi alt düzeylere ontolojik olarak nüzulü anlamına gelmektedir. İşte bu nedendir ki İbnü'l-Arabî, bütün bu tecellilerin Tanrı'nın mutlak hayalinde veya zihninde bir anda tecelli ettiğini ve varlığın her an yaratılış halinde olduğunu anlatır. Ayrıca bu mertebelerin arasını birleştirme (vasl) görevini de hayal âleminin yaptığına inanır. Hayal her bir mertebe arasında bulunup, çokmuş gibi algılanan tecellilerinin birliğini tesis eden merkezi bir düşünce şeklinde yerini alır. Bütün bu anlatılanlardan şunu anlamaktayız ki, İbnü'l-Arabî'nin âlem tasavvurunda hiçbir şey durağan (sükûnette) değildir. Âlem durmadan hararetili bir hareketlilik içerisinde deveran etmektedir. Tıpkı bir kaleydoskopun değişmesi gibi, an be an bir değişim ve yenilenme söz konusudur. Ve bütün bu sürekli yaratma ve değişim, aslında eşyanın tek vücûda doğru terakki etmesine yönelik hareketleridir.²⁴²

Tüm bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere yaratma faaliyeti, ilahi yaratıcı gücün Henry Corbin'in "yaratıcı muhayyile" dediği yolla Hakk'ın farklı düzlemlerde tecelli oluşu şeklinde özetlenebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre arif insanlardaki faal olan ve varlığı hakkıyla idrak edebilen şey de yaratıcı olan bu mütecelli muhayyiledir. İbnü'l-Arabî'nin dehasının tasavvur ettiği kozmolojiye göre, başlangıçta hakkında tek bildiğimiz koşulsuz, sınırsız ve özünde yalnız olan bir ilahi varlık var ve kendisini izhar etmesine neden olan ezeli bir yalnızlığın verdiği bir hüznü vardır. "Gizli bir hazineydim, bilinmeyi diledim ve mahlûkatı yarattım" sırrında hüznün yattığını düşünür. İşte bu nedendir ki yaratılış rahmet ve nefes (Nefes-i Rahmani) yani ilahi soluk kavramları ile izah edilir. Yaratılış Hakk'ın öncelikle kendi kendisine zuhuru ve O'nda gerçekleşen içkin bir aydınlanmadır. Bu ilahi soluk dışarı çıktığında bulut (âma) adı verilen latif bir kütle meydana getirir. Bu bulut ilahi soluk ile tüm

²⁴¹ İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.214-5

²⁴² İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, s.277

suretleri kabul eder ve varlıklara bu suretleri verir. Burası sınırsız ve koşulsuz “mutlak hayal”dir. Ezeli bulut, İlâhi varlığın yaratılacak olan varlıkların ayan-ı sabitelerini (prototip) kendine izhar ettiği yer yani faal muhayyile şeklinde tasavvur edilebilir. İbnü’l-Arabî bu sürece, her şeyin kendisinden yaratıldığı ilâhi varlık (el-Hakku’l-mahlûk bihi külli şey’) yani yaratan-yaratılan anlamında bir isimlendirme yapacaktır. Çünkü bulut hem içkin hem aşkın olup ilâhi varlığın dışarı verdiği bir nefestir. Hakk’ın hem batın hem zahir olmasının anlamı da budur. O halde yaratılış ilâhi ve ezeli bir tecelli ve tenezzüldür. Gayb halindeki nurun zahir hale geçmesidir. Burada an be an ve sürekli yenilenen yaratma ile mütecelli hayal arasında bağ kuran bir yaratılış nazariyesi ile karşı karşıyayız. Hayal burada batını örten bir perde mesabesindedir. Ancak arif olanlar bu perdeyi aralama ve arkasındakini görme şansına sahiptir. Bunun yanında, hayal perdesi sislendiğinde ve saydamlığını yitirdiğinde yanıltıcı fanteziler üreten bir hal alabilir. Ancak hayal gücünün üzerindeki sis perdesi kalktığında, karşıtları yani batın ve zahiri birleştirme (cem’ beyn’en-nakzeyn veya cemu’l-ezded) ile kurtarıcı bir rehber olabilir. Yaratıcı hayal, bize varlığın “hem O, hem O değil” şeklinde özetlenen, Hakk’ın suretlerde zuhur edenin “hem kendisi hem de kendisi olmayandır” paradoksunu izah edecektir. Bunun için de mistik bir tecrübe olan “zevk” gereklidir. İbnü’l-Arabî hazretü’l-hayalin bize, varlıkların tüm suretlerini mazharlar olarak algılamak, bir yandan bunların yaratandan başka bir şey olduklarını, bir yandan da aynı olduklarını ve Hakk’ın mahlûka inişi ile mahlûkun Hakk’a yükselişi arasındaki karşılaşmayı sağlayacaktır.²⁴³

İbnü’l-Arabî, yaratılışın tecelliler yolu ile meydana geldiğini ifade ederken, bu tecellilerin arasına bir fasıla koymaz ve hayal nazariyesini izah ederken bu tecellilerin birden meydana geldiğini savunur. Ona göre hayal âlemi bu tecellilerin arasını birleştirerek onların farklı zaman ve mekânda meydana geldiğini zannetmemizi izale den bir vasıta görevi görür. Örneğin ruhlar âlemi ilâhi birliğin tezahür yeri olduğundan, burada bulunan melek vb. varlıkların uzuvları yoktur. Öte yandan cisimlerin bulunduğu âlem bize çokluk şeklinde görünür. Hayal âlemi ise birliği de çokluğu da içine alır. İbnü’l-Arabî’nin hayali cisimlerin bulunduğu yer olarak tarif ettiği bu ara âlemin en belirgin özelliğinin, vücûd ile adem arasında ara bir yerde bulunması olduğunu daha önce ifade etmiştik. Burası varlık ile yokluk

²⁴³ Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, s.201-4

arasında bir berzah olup, orta bir âlemdir, dolayısıyla varoluş aslında bir hayalden ibarettir. Akıldan çıkarılmaması gerekli bir husus da, âlemin hayal olması bu anlamda özel bir manaya sahiptir. Bunun bizim kurduğumuz hayaller ile dolaylı bir ilişkisi vardır. Bizler kâinatın bir parçasıyız ve kâinatın ontolojik durumunda yerimizi alırız. Ve unutmamalıyız ki kâinat bizim değil, Tanrı'nın hayalidir. Ancak kendi içerisinde bir gerçekliğe sahiptir. Tanrı kendisinin dışındaki her şeyi hayal eder ve onlarda olur (kun feyekün). Tanrı bu yaratıcı hayali kurarken belli bir gerçeklik ve sınırlı bir özgürlük kalıbında varlıkları yaratır. Yoksa anlamsız ve abes bir durum söz konusu değildir. Kur'an'a göre Allah hem dışta görünen ve hem de içte olup görünmeyendir; "O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir".²⁴⁴ Tanrı'nın zâtı itibariyle ezeli olarak bilinmemesi onun batın yönünü, isim ve sıfatlarından bazılarını izhar ederek bilinmesi de zahir yönünü ifade eder. Kâinata bir bütün olarak baktığımızda, ilahi isimlerin tümünün tecelli ettiği yerin Allah ismi olduğunu göreceğiz. O halde İbnü'l-Arabî'nin dediği gibi "Allah âlemi kendi suretinde yarattı" yani kendi hayalinde yarattı. Burada Hz. Peygamber'den aktardığı şu hadisi hatırlatmanın tam da yeri geldiğini düşünüyoruz; "Allah, Âdem'i kendi suretinde yarattı."²⁴⁵ O yüzden İbnü'l-Arabî'nin nazarında, âlem büyük bir insan, insan da küçük bir âlemdir. Dolayısıyla, büyük âlem (makro kozmos), manevi, hayali ve cismani olarak üç âlemde oluşurken, küçük âlem (mikro kozmos) olan insan da, ruh, nefis ve beden âlemlerinden oluşur.²⁴⁶

İbnü'l-Arabî'nin ontolojisinde hayal mefhumu veya onun bu âleme yüklediği rol ve mana, bir "aracı" ya da "arabulucu" rolüdür diyebiliriz. Hem insandaki hem de âlemdeki faal halde olan hayalin rolü budur. Gayb âlemi ile görünen âlem arasında ancak muhayyile aracılık yapabilir. Çünkü gayb âleminde olduğunu düşündüğü ve suret halinde olan gayr-i maddi varlıkların vücûd edindiği ve bunun yanında maddi olan ve cismi olan nesnelere soyut bir hal alabildiği yegâne yer muhayyile ve hayal âlemidir. Yani maddenin gayr-i maddi bir şekil aldığı, manaların da madde halini aldığı yerdir. Ayrıca hayal âlemi ruhani varlıkların (melek ve ruh) görülebildiği yerdir. İbnü'l-Arabî, burada misali cisimler olduğunu ve burada suret biçimi

²⁴⁴ Hadid, 57/3

²⁴⁵ Hz. Peygamber'in; "Muhakkak ki Allah, Âdemi kendi sûretinde yaratmış tır." hadisi Ebû Hureyre'den rivayet edilmektedir. Bak: Buhârî, *İsti'zân* (79), 1. Muslim, *Bir* (45), 32, 115, hd. no: 2612, Cennet (51), 11, 28, hd. no: 2841. Hadisin Hz. Ömer'den rivayet edilen diğer varyantı; "Muhakkak ki Allah, Âdemi, Rahman'ın suretinde (sıfatında) yaratmıştır" şeklindedir.

²⁴⁶ Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu*, s. 51-2

aldıklarını düşünür. Ayrıca, bu âlemdeki saf kavramlar (ma'ani) ve duyumsal verilerin (mahsusat) bir araya gelerek, ruhani bir tiyatro sahnesi olan peygamberler tarihini sergiledikleri yer olduğunu düşünür. Çünkü peygamberler ancak bu âlem ile irtibata geçerek ruhlar ve meleklerden bilgi alabilirler. Tabii ki bu âlem, içinde bulunduğumuz dünyaya nazaran metafizik bir boyutta olduğundan, ancak fiziki hallerinden sıyrılanlar bu âlem ile irtibat kurabilirler. O yüzden de ancak sufîyane bir yaşam sürenler bu âlemin hakikatine vakıf olabilirler.²⁴⁷

Tanrı ile ilgili hakiki bilgiye ulaşmanın yegâne yol, akıl yolu ile kavranan tenzih ve hayal ile idrak edilen teşbihin birleşiminden elde edilecek bakış açısına sahip olmaktır. Bu iki yoldan sadece tenzihi tercih edenlerin bu bilgiye asla ulaşamayacaklarını düşünen İbnü'l-Arabî, teşbihin de sadece bir benzetme değil, ontolojik bir benzeşim (temsil) olduğunu savunur. Tanrı zihinlerimizi ve kâinatı temsil eden suretler yolu ile kendisini izhar eder ve her yerde kendisini temsil eder. Tanrı'nın sözleri (nefes-i rahmani) içimizdedir ve nereye bakarsak O'nun hayalini kurarak yokluktan varlığa geçirdiği âlemi veya tabiri caiz ise O'nun rüyasını görürüz.²⁴⁸

Bu bahsin nihayetinde şunu söyleyebiliriz ki, İbnü'l-Arabî'nin hayal mefkûresinin en önemli düzeyi “mutlak hayal” olarak isimlendirdiği ve bununla vücûdun birliği nazariyesinin gediklerini kapatmaya ve ispatlamaya çalıştığı ve düşünce sisteminde merkezi bir role sahip bir mefkûredir. Tek olan vücûd, mutlak yalnızlığın sebep olduğu hüznü nedeniyle “nefes-i rahmani”yi dışarıya çıkarmayı dilemiş ve bu yol ile ilk olarak “ama”ya zuhur etmiştir. Bir ve mutlak manada tek olan vücûd, kendisini başka suretlerde görmeyi dilediğinden bu süreci başlatmış ve yalnızlığın hüznüne son vermiştir. Bu bilinme ve görülme sevgisi, Tanrı'nın verdiği bu nefes sayesinde hüznü aşka dönüşmüş ve yalnızlık sona ermiştir. Yani nefes, öncelikle kendisini ama'da görünür kılmıştır. Ona göre burada meydana gelen şey ise ayrık (munfasıl) bir hayal şeklinde olmuştur. Çünkü İbnü'l-Arabî aşkın da ancak tahayyül ve tasavvur ile mümkün olabileceğini düşünür. Bu nedenle ilk yaratma faaliyetinin de bir tahayyül neticesinin aşka dönüşmüş hali olduğunu söyler. Yani mutlak tek olan vücûd, kendisini başka suretlerde görmeyi tahayyül etmiş ve neticesinde nefesi kurduğu hayalin suretine intikal etmiştir. İşte burada ortaya çıkan

²⁴⁷ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s.206

²⁴⁸ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s. 217

boyut, bütün varlıkların suretini içerisinde külli olarak barındıran “mutlak hayal”dir.²⁴⁹

İbnü'l-Arabî'nin zaman zaman hayal âlemine âlem-i misal veya berzah dediğini ifade etmiştik. Onun felsefi yöntemi birçok kavram ve paradoksun bir silsile halinde birbirini izlemesi şeklindedir. İşte bunlardan bir diğeri de âlem-i misaldir. Tezimizin bu bölümünde de misal ve berzah kavramlarından neyi kastettiğini incelemeye gayret göstereceğiz.

4.1.4. Hayâl Âlemi (Âlem-i Misal/Berzah)

Aralarında birtakım nüanslar olmakla beraber İbnü'l-Arabî'nin hayal, berzah ve misal âlemini ve hatta ama'yı da aynı anlamlarda kullandığını görmekteyiz. Onun nazarında bunların tümü, ara varoluş düzeyleri olarak ifade edilebilirler. Misal ve hayal kavramlarına kendisi bu manaları yüklerken, berzah kavramı ise Kur'an'da Rahman suresi yirminci ayetinde iki şeyin birbirine karışmasını önleyen engel anlamında tam da ara yer olma fikrine zemin oluşturacak şekilde geçmektedir. Bu durumda berzah, ne budur, ne de ötekisidir. Bu özelliğine binaen İbnü'l-Arabî, berzahı kendi paradoksal üslubuna has ve oluşturduğu ontolojiye zemin teşkil edecek şekilde kullanır. Berzah kavramını zihinlerde yerleştirmek için öncelikle yukarıda zikrettiğimiz “(Suları acı ve tatlı olan) iki denizi salıvermiştir; birbirine kavuşuyorlar. (Fakat) aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar”²⁵⁰ ayetini esas alarak, iki hususa dikkat çeker. İbnü'l-Arabî, çağımızda modern bilimsel keşiflerle tespit edilen ve birbirlerine karışmayan bu denizleri gerçekten biliyor muydu, yoksa sadece Kur'an'da geçtiği için mi bu hususa inanıyordu, bilemiyoruz? Bu denizlerden haberdar olmasa da şunu bilmekteyiz ki o, kendisinin Tanrı-insan ilişkisi ve varlığın hakikatini tanımlamak için çok çarpıcı bir kozmolojik zemin oluşturan bir noktayı tespit etmiştir. Bunun yanında, berzahın iki denizin birbirine karışmasını engelleyen bir güç olduğunu ifade etmesinin yanı sıra aydınlık ile gölgeyi de birbirinden ayıran bir çizgi şeklinde olduğunu tanımladığını da görmekteyiz. İbnü'l-Arabî önce berzahı sanki gözlerimizle görebileceğimiz bir şeymiş gibi anlatır. Sonrasında ise o duyularımızla bu hususu algılayamayacağımızı bilir ve duyuların üstündeki akıl ile berzahın sadece akledilir bir şey olduğunu ve anlayabileceğimizi söyler. Çünkü

²⁴⁹ Ebu Zeyd, *Felsefetu'-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.75

²⁵⁰ Rahman 55/19-20

duyular böyle bir ara yer olduğunu görmese bile akıl, orada bir ara yerin ve iki şeyi birbirinden ayıran bir çizginin varlığına hükmedebilir diye düşünmektedir.²⁵¹

İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisini izah ederken, varlığın mertebelerinden söz etmiştik. Ona göre âlem, ruhani ve cismani olarak iki düzeyden ibaretti. Maddi ve fiziki olmak üzere yani müşahede edilen âlem ile manevi, gaybi ve metafizik âlem olarak ikiye ayrılmakta idi. İşte İbnü'l-Arabî'ye göre bu ikisinin arasını bağlayan (vasl) ve ayıran (fasl) bir üçüncü ara âlem daha vardır ki, İbnü'l-Arabî bu âleme bazen hayal, bazen misal bazen de berzah diyecektir. Ancak ona göre bu misal âlemi, şehadet âlemi ve gayb âleminde bağımsız bir düzey de değildir. Tam aksine her iki boyutun da özelliklerini kendi içerisinde barındıran bir ara âlemdir. Tek başına müstakil bir yapıya sahip olmayan ancak bu iki âlemin vasatı olan bu ara âlem, varlıkların suretlerinin bulunduğu nurani bir âlemdir. Onun bakış açısına göre, ruhlar âleminde bulunan her bir şeyin, cisimler âleminde alacağı şekle benzer bir sureti bu âlemde mevcut olduğundan, İbnü'l-Arabî bu âleme misal âlemi demiştir.²⁵² Misal âleminde bulunan sembollerin, suretleri aşan anlamları vardır. Bu semboller Tanrı'nın yaratıcı muhayyilesinin varlığını işaret ederler. Bu âlem ruhani âleme göre bir kesafeti olan şekli, boyutu ve alanı olan gayr-i maddi cisimlerin bulunduğu yerdir. Ve İbnü'l-Arabî açısından içinde bulunduğumuz âleme nazaran daha gerçektir.²⁵³ İbnü'l-Arabî, birçok eserinde ve özellikle, *Tercümanü'l-eşvak* adlı eserinde sık sık hayal ve misal kavramları ile bunların türevlerini kullanır. Hazretü'l-misal, alemü't-temsîl, alemüt'temessul gibi misal teriminden türetilmiş kavramları bu âlemin işlevini anlatmak amacıyla kullanır. İlâhi tecellilerin hakikatine varmayı hedefleyen ve bunu başarabilen, arifin bu âlem ile irtibata girdiğini ve burada birtakım sembollere muttali olduğundan söz eder. Bunu desteklemek için de Hz. peygamberin rüyasında kendisine bir bardak süt verildiğini ve sütün sembol olduğunun bu sembolün de ilme karşılık geldiği şeklinde rüyasını yorumladığını söyler. Aynı şekilde arifin bu imaj dünyası ile irtibat kurması halinde kendisine bu sembollerin gösterilebileceğini savunur. Ayrıca burada görülen şeylerin birer "hayali

²⁵¹ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s.150-2

²⁵² Ebu Zeyd, *Felsefetu'l-Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s.55

²⁵³ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, s.205

müşahede” olduğunu, bu nedenle de hayal ile kavranan bu âlemde ancak sembolik bir dilin konuşulduğunu savunur.²⁵⁴

Füsûs şarihî Ahmed Avni Konuk, “mertebe-i âlem-i misal” başlığı altında şunları kaydeder: Âlem-i misal, gayb olan yani “gizli hazine” olan Hakk’ın Zâtı’nın dışarıya çıkararak parçalanması, bölünmesi, yırtılması ve birleşmesinin mümkün olmadığı birtakım suretler ve latif şekiller halinde, sıfatları ile zuhur ettiği yerdir. Buraya “misal âlemi” denilmesinin sebebi, ruhlar âleminden açığa çıkan her bir şeyin, cisimler âleminde edineceği surete benzeyen bir suretinin bu âlemde bulunuyor olmasından olduğunu ifade ettik. Ayrıca bu âleme “hayal” diyenler de çıkmıştır. Zira bu âlem, insanda suretleri idrak eden hayal kuvveti gibidir. Tasavvuf felsefesi açısından “misal” ikiye ayrılır. Birincisi, insandaki hayal gücü olup, rüyada ve muhayyilede görülür. İşte buna “kayıtlı misal” ve “kesintisiz hayal” denilmiştir. İkincisi ise, idrakinde hayal gücünün olması şart olmayan ve göz ile de idrak edilebilen hayal çeşididir. Tıpkı aynada görünen yansımalar gibi. “Misal”in bu çeşidine de “mutlak misal” veya “ayrık hayal” derler. Çünkü burası ontolojik bir mertebe olup, burada bulunan suretler hayal gücünden ayrı olarak bizzat mevcuttur. Ruhların beden şekliyle rüyada cisimleşmiş suretler şeklinde görünüşü bu çeşit hayaldendir. Ayrıca misal âlemine “berzah âlemi” ve “latif terkipler” âlemi diyenler de vardır. Bazıları da ruhlar ve misal âlemlerini birleştirip, “melekût âlemi” diye isimlendirirler. Çünkü misal âlemi hem ruhlar ile cisimler arasında bir berzah, hem de ruhlar âleminin feyzini, cisimler âlemine ulaştırmaya aracılık yapan bir âlemdir. Ve berzah olması sebebiyle de her iki âlemin hükümlerini içinde mezcetmiştir. Bu âlem bir yönü ile zahir bir yönü ile de batındır. Gayb ve şehadet âlemi arasında ayırıcı sınırdır. Maddeden oluşmuş cisimlerin aynısı olmadığı gibi, akla ait soyut cevherin de aynısı değildir. Bir yandan da hem cisimler âleminden ve hem de ruhlar âleminden farklıdır. Ruhlara göre kesiftir cisimlere göre latiftir. Hissedilebilir olması nedeniyle cisimlerin cevherine, akledilebilir olması nedeniyle de akla ait cevhere benzer. Misal âlemindeki suretler de tıpkı cisimler gibi hissedilebilir ölçüdedir. Ancak şehadet âlemindeki gibi duyularla hissedilmezler. Cisimlerin hissedilmesi, niceliklerindeki uzunluk, genişlik ve derinlikten kaynaklanmaktadır. Aynada görülen bir görüntü duyusu ile idrak olunur ve tıpkı cisimler gibi uzunluk, genişlik ve derinliğe sahiptir ama aynadaki cisimlerin

²⁵⁴ Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s.321

görüntülerine dokunamayız. Bu âlemde bulunan gayri maddi cisimlerin de durumu, aynadaki görüntüler gibidir. Ayrıca buradaki suretlerin ruhlara benzerliği, ruhların latif ve ruhani, misal âleminin de bu şekilde latif ve nurani olmasındandır. Neticede suretler de latif ve nuranidirler ama cisimler gibi el ile onlara dokunulamaz.²⁵⁵

Öteki dünya hayatına iman, tevhid ve peygamberliğe imandan sonra (tevhid, nübüvvet, mead) İslam'ın üzerinde hassasiyetle durduğu en önemli inanç ilkesidir. Daha önce de sözünü ettiğimiz üzere İbnü'l-Arabî, bu hususa bir açılım getirerek, zorunlu ölümden önce iradi bir ölüm ile öte dünyanın kavranabileceğini ve bu yolla ahiret inancının sağlam olacağını iddia etmektedir. İradi ölümün ise manevi tekâmüle ulaşmak ile elde edilebileceğini savunur. Bu da zühd ve takva ilkeleri üzerine bir yaşam sürüp, sürekli ibadetle iştiğal etmek sayesinde mümkündür. Ona göre, bu manevi tecrübeye hayal ve berzah âleminin hakikatini bilmeden erişilemez. Hatta İbnü'l-Arabî, daha da ileriye giderek, İslam vahyinin hayalin âlemdeki hakikatinin bilinmeden doğru anlaşılamayacağını dahi dile getirir. Bu hususu açıkça ifade eder ve “hayalin ontolojik mertebesini bilmeyen kimse, hiçbir bilgiye sahip değildir” der. İbnü'l-Arabî ısrarla ölüm ve sonrasının mahiyetini anlamak için hayal nazariyesini anlamaya ihtiyacımızın olduğunu söyler.²⁵⁶

Berzah, hadis külliyyatında öldükten sonra insanların kıyamet kopana kadar bekledikleri yeri veya kabirdeki hayatı ifade eder. “Nihayet onlardan birine ölüm gelince, “Rabbim! Beni dünyaya geri gönderiniz ki, terk ettiğim dünyada salih bir amel yapayım” der. Hayır! Bu sadece onun söylediği (boş) bir sözden ibarettir. Onların arkasında, tekrar dirilecekleri güne kadar (devam edecek, dönmelerine engel) bir perde (berzah) vardır”²⁵⁷ ayetinin de bu berzah âlemine işaret ettiğini yorumlayanlar gibi düşünür. İbnü'l-Arabî'de buradan yola çıkarak berzah ile hayal arasında bir ilişkinin olduğunu söyler. Ona göre berzah, hayalin gerçeklik alanı olup, “iki denizin kavuştuğu ancak berzah sayesinde birleşmediği”, vücûd ile yokluk, ruhani âlem ile cismani âlem, ruh ile beden ve dünya ile ahiret arasında da böyle bir berzahın aklen mümkün olabileceği alandır. “Allah (ölen) insanların ruhlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ölümüne hükmettiklerinin ruhlarını tutar, diğerlerini belli bir süreye (ömürlerinin sonuna) kadar bırakır.

²⁵⁵ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.1, s.33

²⁵⁶ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Füsûs'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.1, s. 332

²⁵⁷ Muminun, 23/100

Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır”²⁵⁸ ayetinden hareketle kendisi de İslami gelenekte olduğu gibi uyku ile ölüm arasında bir alakanın olduğunu da düşünür. Ayrıca Hz. peygamberin, uykuyu “ölümün kardeşi” olarak tanımlaması, ölümden sonra amellerin ve manaların cisimleştiği ile ilgili sözleri de bu irtibata zemin hazırlamıştır. Bu nedenle rüyaların bu gayb âlemleri ile ilgili olarak insanlara birtakım algılamalar sunduğu ortadadır. Daha önce de söylediğimiz gibi, İbnü’l-Arabî, küçük âlem olan insanın ruhani, hayali ve cismani âlemlerden oluştuğunu belirtmişti. Ruh nefes-i rahmaniden gelmiştir, beden ise çamurdan yaratılmış maddedir, hayal de bu ikisinin arasını birleştiren ve ayıran âlemdir. Ona göre beden, nefsin tekâmül edeceği bir araç görevi görmektedir. İlahi ruh kendini beden suretinde izhar etmiştir. Ona göre ölümden sonra ruh bedenden ayrılır ancak, soyut cisimler âlemi olan berzahta kalarak hiçbir zaman ilk suretine de geri dönmez. Kıyamet gününe kadar insanların yaşayacağı varsayılan kabirdeki deneyimleri, bu cismani bedenlerinden sıyrılmış “hayali bedenler”in göreceğini düşünür. *Fütûhat-ı Mekkiye*’nin berzah ile ilgili bölümde İbnü’l-Arabî, berzah âlemini kastederek “manalar, şekiller ve hacimler olarak bedenleşip görünürler. Bu nedenle manalar suretlere sahiptirler” ifadesini kullanır. İbnü’l-Arabî gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin, Allah dostu insanların ve ölmüş tüm insanların, hayali bedenler şeklinde bu berzah âleminde olduğunu ve ariflerin birtakım nefsi mücadelede sonucunda (seyr-u süluk) bu âlem ile irtibata geçerek, bu hayali bedenler ile irtibat kurabileceklerini de iddia eder. Kendisinin de bizzat bu deneyimleri yaşadığını ve vefat etmiş birçok peygamber ve veli kullar ile görüştüğünü değişik vesilelerle anlatır.²⁵⁹

İbnü’l-Arabî berzahı dini bir anlamda mekân algısı yaratacak şekilde kullanmıştır. Ölüm esnasında bedenle, uykuda ve rüya esnasında da ruh ve nefis ile varılabilecek olan yere berzah der.²⁶⁰ Berzahın, uhrevi mekânların birincisi olduğuna inanır. İnsanların ölmeleri ile birlikte bir bedenden başkasına ve bir hükümden başka bir hükme göçtüklerini ifade eden İbnü’l-Arabî, hastanın uyurken canlı olduğunu, ancak acı vb. duyuları hissetmediğini örnek olarak vererek, bu durumda olan bir insanın yüzünü görünen âlemden berzah âlemine çevirdiğini düşünür. Böylece duyulur âlemden uzaklaşarak bu âleme ait hisleri algılamaz. İnsanın uykusundan

²⁵⁸ Zümer, 39/42

²⁵⁹ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.130-3

²⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.1, s.5, c.2, s.188, 270,433, c.4, s.282

uyanması da görünen âleme tekrar geri dönmesi anlamına gelir. Aslında berzah, birbirine zıt iki âlemi iki durumu veya iki mertebeyi ayıran şey anlamındadır. Ancak İbnü'l-Arabî, kendine has bir üslup ile berzaha birleştiricilik özelliğini de eklemiştir. Ona göre berzah, çelişen iki ucun karşısında bulunarak, hem her iki tarafın özelliklerini kendisinde toplar hem de iki yüzüyle iki ucun karşısında durur. Bun nedenle de onun nazarında berzahlar sonsuz sayıdadır. Örneğin, misal âlemi ruhlar ile cisimler âlemi arasındaki berzah, bitkiler, hayvan ve madenler arasındaki berzah, nefis de kötülük ile iyilik arasındaki berzaktır. Bu durumda hayal de bir berzah hükmündendir, çünkü ne var ne yoktur ne bilinir ne de bilinmez. Nihayetinde varlık ve yokluk arasındaki şey de berzaktır.²⁶¹

İbnü'l-Arabî'nin, *Fütûhât-ı Mekkiye*'nin “İnsanların yeniden dirilişe kadar, dünya ve ahiret arasında kalacakları berzah âleminin mahiyetinin bilinmesi” başlıklı altmış üçüncü bölümünün, berzah âleminin hakikati hakkında detaylı görüşlerini serdettiği yer olduğunu söylemiştik. İbnü'l-Arabî *Fütûhat*'ın bu bölümüne birçok yerde yaptığı gibi bir şiir ile başlar. Onun berzah meselesini manzum bir şekilde özetlediğini düşündüğümüz bu şiirde şunları söylemektedir.

“Nazar sahipleri için dünya ile kıyamet arasında,
Suretleri olan berzah mertebeleri vardır,
Ölmeden önce, sahibinin ihtiva ettiği özelliklerini taşır
Ona dikkat edip itibar ediniz,
Her şeyde onun ayak izi ve hâkimiyeti vardır,
Hayret verici bir şekilde her şeyi kuşatır,
Hâlıkı olmasına rağmen Hakk'a ol (kun) der,
Artık beşer onun hükümleri dışında kalabilir mi?
Bütün ilimler ve bütün dayanaklar oradadır,
Deliller, mucizeler ve ibretler oradadır.
Şayet hayal olmasaydı bugün yoklukta (adem) kalırdık,
Ne bir gaye ne de bir muradımız olurdu
Şayet akl edersen, “Keenne” onun şahıdır
Şeriat, akıl ve nazar ilmi onu izah etti,

²⁶¹ El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.114-5

Harflerden, Kefin sıfatlarını taşıır,

Suretlerden ayrılınca, kendisi suretlere bürünür.²⁶²

Berzah ve hayal âlemini tasvir ettiği bu beyitlerde, söylediği en çarpıcı şey, bu âlem olmasa idi hiçlik (adem) içerisinde kalacağımız hususudur. Bunun yanında “Hâlıkı olmasına rağmen Hakk’a ol der”, beyti de berzah âleminin ya da hayal âleminin yaratıcı ontolojik düzeyini açıkça söylediği ve bu aleme atfettiği önemin görüldüğü bir mısradır.

Berzah iki şeyin arasını ayıran bir durumdur. İbnü'l-Arabî, malum ve meçhulün, madum ve mevcudun, menfi ve müspetin, makul ve gayri makulün arasını ayıran şeye kavramsal olarak berzah adını verir. Ona göre bu hayalden başka bir şey değildir. Hayali idrak eder isek, esasta mevcut olup, bu âlemdeki hissi göz ile göremediğimiz birçok şeyi müşahede etmiş olacağımızı ifade eder. Tıpkı insanın aynada kendi suretini görmesi gibi, aynadaki hem kendisidir hem kendisi değildir. Yukarıda alıntıladığımız bu şiirin son beytinde, Cibril hadisi diyalogunda Hz. peygamberin, “Allah’ı görüyormuşçasına”, cümlesinde geçen “mış gibi” olarak tercüme edebileceğimiz, “keenne” fiiline gönderme yapan İbnü'l-Arabî, musavvira kuvvesinin, hayalin şahı veya sultanı olduğunu ve onu belirlediğini söylemektedir.²⁶³ Daha sonra bu bölümde devamla şunları söyler;

“Berzah, birbirinin aynısı olmayan iki durumu ayıran ve her ikisinin de özelliğini taşıyan akledilir bir engelden ibarettir. Güneş ile gölgesini ayıran çizgi bunu bir örneğidir. Ki bu hayalden başka da bir şey değildir. İnsanın kendi görüntüsünü aynada görmesi de aynı şekildedir. Bir açıdan insan aynada kendisini gördüğünden emin de olsa, bir başka açıdan görmediğini de düşünebilir. Ayna küçük gösteren bir ayna ise kendisini küçük, büyük gösteren bir ayna ise kendisini büyük görecektir. Aynada kendi yansımasını gördüğünden emindir. Ama bir yandan da aynadakinin kendisi olmadığını da farkındadır. Her iki durumda da doğru söylemiş olur. O halde aynada görülen yansıma nedir ve aslında görülen şey nerededir. Bu görüntü hem vardır hem yoktur hem bilinir hem bilinmez. Allah bunda önemli hakikatler koymuştur. Bu örnekten su sonuç çıkar; insan kendi hakikatini algılamaktan aciz ise yaratana anlamak ta daha bilgisiz, çaresiz ve acizdir. Allah’ın insana tecelli etmesi, akılları hayrete düşüren ve hakikatini idrak etmekten aciz bırakan bir durum olup, latif ve ince bir haldir. İnsanın aciziyeti ona şunu söyletir; “bunun bir mahiyeti var mı, yok mu”. Akıl o görüntünün salt yok olduğunu söyleyemez, çünkü bir şey görmüştür. Orada bir şey vardır da diyemez, çünkü

²⁶² İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.406

²⁶³ İbn Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, 408

gerçekte orada bir şey olmadığını bilir..... Keşif ehli olan insan, bazen rüyasında bazen de uyanık iken, insanın ölümden sonra gördüğü şeyleri görür. Ahirette amellerin suretler şeklinde tartıldığı görünür..... Bazı insanlar tahayyül edilen bu şeyleri, uyanık iken duyu gözü ile görür. Bazıları da hayal ile görür. Ama uykuda iken görülen hayal gözü ile görülür. Allah ruhları, elementlerden oluşmuş bu bedenlerden aldığında, onlara bu nurani ortamda bedensel suretler giydirir.”²⁶⁴

Bu metinden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî, berzahın duyu ile algılanan değil, zihni bir şey olduğunu söyler. Güneş ve gölge, ayna ile görüntüsü misallerini vererek bu iki farklı düzlem arasında zihni bir ayırıcı çizgi veya tampon bölge olduğunu düşündüğünü ifade ederek terim anlamını açıklar. Asıl anlatmaya çalıştığı şey ise ölüm ve yeniden diriliş arasında olduğu düşünülen ve İslami gelenekte de var olduğuna inanılan, kıyamete kadar insanların bekleyeceği yerin mahiyeti hakkındaki düşünceleridir. İbnü'l-Arabî insanın bu dünyada iken yaptığı amellerin suretlere bürünerek ahirette karşısına çıkacağını, iyi ise mükâfat, kötü ise ceza şeklindeki suretlerle onu bulacağı yönündeki rivayetlere de önem atfederek bu âlemin amelleri bedenleştirdiğine inanır. Bu durumu “amellerin suretlerinde hapsedilme” şeklinde izah eder.

Yaratılışın veya İbnü'l-Arabî'nin deyimi ile vücûdun mertebelerinin dördüncüsünün, “misal âlemi” mertebesi olduğunu ifade etmiş idik. Ona göre bu mertebe zat-ı mutlakın ayrılma, bölünme ve kesret kabul etmeyen suretler ve biçimler şeklinde (prototip/ayan-ı sabite) zahir olarak açığa çıktığı aşama idi. Ayrıca bu âleme “misal âlemi” denilmesinin sebebi, ruhlar âleminde bulunan her ferдин cisimler âleminde bürüneceği bir şeklinin bir benzerinin bu âlemde zahir olmasındandır. Bu açıklamalar ışığında aslında burasının tam anlamıyla hayal âlemi olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Neticede bu zihni yaratılış düzeylerini idrak edebilen şey de hayal gücümüzdür. Misal âlemine “berzah âlemi” ve “latif terkipler” isimlendirmesi de yapılmıştır. Çünkü buradaki suretler, şehadet âlemine nazaran letafet, ancak ruhlar âlemine nazaran da kesafet ihtiva etmektedirler. Varlıkların görünür hale gelmesinin asıl nedeni olan ilahi nur veya “mukaddes feyz”, misal âlemi aracılığı ile ruhlar âleminden cisimler âlemine ulaşır. Böylece bu âlem ruhlar ile cisimler arasında bir arabulucu görevi üstlenir. Bu özelliği nedeniyle de iki âlemin niteliklerini içinde barındırır, yani ruhlar âleminde zahir ve cisimler âleminde ise

²⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.409-11

batınıdır. Yaratılışın tecelliler manzumesi olduğu düşüncesinin ışığında şunu diyebiliriz ki, zat-ı mutlak, misal âlemine nazaran, batının batının batını olur. Netice itibariyle İbnü'l-Arabî'nin misal âlemine biçtiği rol, gayb ve şehadet âlemi arasında belirleyici bir çizgi olması ve bir ara yer olasıdır. Çünkü soyut varlıkların bileşimi ile maddenin bileşimi aynı değildir ve bunları hem birbirinden ayıran hem de her birinin özelliğini de barındıracak bir ara bölgeye ihtiyaç vardır. Misal, ruhlara göre kesif, cisimlere göre ise latif olup bunları birbirinden ayırır. Bir yandan da her ikisine benzer.²⁶⁵

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemine göre varoluşun izlediği yol şu şekildedir. Külli ilim, "Ümmü'l-Kitap" dediği ve âlemin kalbi olarak gördüğü "levh-i mahfuz"dan öncelikle misal âlemine gelir. Misal âlemi burada yine ulvi âlem ile süfli âlem, batın ile zahir ve ilim ile var oluş arasında bir aracılık vazifesi üstlenerek, bu ilmin şehadet âleminde gözle görülmesini sağlar. Bu izlenilen yol, hem ontolojik olarak "mutlak hayal" hem de insandaki "kayıtlı hayal"ın işleyiş tarzıdır. İnsanın hayali de bir taraftan misal âlemine, diğer taraftan bedenine bitişiktir. İnsan bazen şehadet âleminden de birtakım suretlerin hayalini rüyasında görebilir ancak bunların hakikati yoktur ve tabir gerektirmeden de anlaşılabilir. Fakat insanın hayal aynasında tasavvur edilen suretler, ilahi kaynaklı, yani misal âleminden inmiş ise, ister uyanık olsun ve ister uykuda olsun hak ve sabittir. Çünkü misal âlemi Hakk'ın ilminin hazinesinin bulunduğu yer olup, onda hata veya yanılısıma mümkün değildir.²⁶⁶

Hayal, berzah ve misal âlemi ile ilgili olarak son kertede şunları söyleyebiliriz ki, İbnü'l-Arabî yaratılış mertebelerinin her birisinin arasında bir ara veya fasıla olduğunu ve bunları birbirinden ayırdığını düşünür. Berzah bu anlamda, her birisinin arındaki ara yere kavramsal olarak verdiği isimdir. Yaratılış mertebeleri tenezzülât ve tecelliler şeklinde ayrıldığından onları hem letafet ve kesafet açısından hem de ulvilik ve aşağıda olma açısından birbirinden ayıran berzah, aracı bir âlem fikridir. Bu mertebeler daha önce de vurgulandığı gibi zaman ve mekândan münezzehe oluş veya yaratılış evreleridir. Bunları birbirine birleştiren ve aynı zamanda birbirinden farklı olduklarını anlamamızı sağlayan şey de berzah anlayışıdır. Berzah, bilinir ama

²⁶⁵ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.1, s. 111

²⁶⁶ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme Ve Şerhi*, c.2, s. 93

idrak edilemez, akledilir ama görülemez. Berzahın varlığı hissi ve aynı olarak değil akli olarak mevcuttur.²⁶⁷

İbnü'l-Arabî, insanın hayal âleminin hakikatine vakıf olabilmesi için, Allah'ın bu dünyaya uykuyu ikame ettiğini söylemek suretiyle hayal ve uykuda görülen rüyalar arasındaki ilişkisinin altını çizer. Bu nedenle bu meselenin onun hayal nazariyesinde küçümsenemeyecek bir yeri olduğunu düşünmekteyiz. Bu bağlamda onun tüm hayatını etkileyen ve zaman zaman kendi ilminin kaynağı olarak gördüğü sadık rüyalar önemli bir yer teşkil etmektedir. Hayal nazariyesini en iyi şekilde delillendirdiği rüya ve hayal ile olan ilişkisi çalışmamızın bu aşamada irdelenecektir.

4.2. İbnü'l-Arabî'de Rüya ve Hayal İle İlişkisi

Rüya, insan yaşamındaki en gizemli olgulardan birisidir. Bu nedenle insanın uyku ve rüya evresi birçok bilim dalının her zaman merak konusu olmuştur. Rüya ve mahiyetinin ne olduğu hemen hemen tüm düşünürlerin ilgi alanı olmuş ve bu konudaki sorulara cevap arayışı içerisinde olmuşlardır. Metafizik alem ve varlığın hakikati hakkındaki arayışlar, tanrılar, melekler ve gözle görünmeyen diğer tüm ruhani varlıklar ile ilgili, rüya ekseninde geniş bir literatür ve yazın oluşmuştur. Bu yüzden rüyalar, psikolojinin konusu olmanın yanı sıra, edebiyatın, felsefenin ve özellikle ilahiyatın da ilgi alanına girmiştir. Ölüm ve ötesindeki hayatın mahiyeti ile ilgili ilahi vahiy ve vahiy eksenli yorumlar, rüyanın tanrısal bir olgu olduğunu düşündürmüştür. Bu nedenle de geçmişten beri rüyaların gizemi ve yorumlanması başta ilahiyatın ve diğer birçok ilim dalının önemli bir alanı olagelmiştir.²⁶⁸ Modern bilim rüyanın mahiyeti hakkında geleneksel görüşlerden ayrışır. Modern psikanalizci Sigmon Freud, insandaki bilinç dışı arzuların ve bastırılmış duyguların yarattığı iç çatışmayı anlamak için rüyaların analiz edilmesi gerektiğini savunurken, modern bilim rüyayı, uykudaki insan beyninin belleğindeki bilgilerin kayıt edilmesi sırasında, sinir sisteminin bir neticesi olarak meydana geldiğini iddia ederek rüyanın ardında başka bir şey arama gereği duymaz. Aslında bu konudaki araştırmacılar, rüyanın nedeninin insanın psikolojik durumu hakkında bir bilgi verdiğini inkâr etmezler ama icat edilen elektrofizyolojik kayıt teknikleri ile yapılan araştırmalar rüyanın, kaynağının fizyolojik hadiseler olduğunu iddia etmelerine neden olmuştur.

²⁶⁷ Ebu Zeyd, *Felsefetu 'Te'vil Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, s. 51-2

²⁶⁸ Medet Yolal, "Antik Rüyalar Çağdaş Düşler", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.90

Her şeye rağmen modern bilim de rüyanın, insan beyninin kendisine gönderdiği özel mesajlar olduğunu ve bu mesaj dilinin çözülmesi gerektiği konusunda geleneksel yaklaşım ile hemfikir olduğu rüyanın gizemi konusunda cevapsız soruların olduğunu göstermektedir.²⁶⁹

Rüya meselesi geçmişten beri insanı etkilemiş olan bir husus olup mahiyeti, kaynağı ve yorumu konusunda farklı yaklaşımlar ortaya konulmuştur. Nörolojik ve bilişsel süreçlerle, insanın geçmişinin rüyalar üzerindeki etkisi konusunda bir uzlaşma olmasına karşılık, rüyaların metafizikle ve gayb âlemleri ile ilişkisi konusunda farklı görüşler oluşmuştur. Bu görüşleri genel olarak dini ve dini olmayan olmak üzere ikiye ayırmamız mümkündür. Aristoteles'ten günümüze kadar uzanan dini olmayan yaklaşım, rüyaları duyularla sınırlandırmıştır. Rüyanın mahiyetini bu şekilde düşünenler, daha sonraları hep Aristoteles'in izini takip etmişlerdir. Platon ise, rüyanın metafizik âlem ile kurulan bir irtibat olduğuna ve rüyada önemli bir rol oynayan hayal yetisinin bu gayb âlemi ile olan ilişkisine dikkatleri çekmiştir.²⁷⁰

İçinde yaşadığımız dünyanın gerçekliği sorunsalı, rüyayı izah etmede her zaman şu soruyu akla getirmiştir. Gerçeklik mi rüyayı kapsar, yoksa rüya mı gerçekliği kapsar? Rüyanın farklı varlık alanına açtığı kapı ve orada gözlemlenen imgeler, bir yandan bazı açılımlar sağlarken bir yandan da bu konuda birçok cevapsız soruya neden olur. Platon'a göre, rüyalar nasıl ki içinde bulunduğumuz dünyaya nazaran bir yanılısma ise idealar dünyasına göre de bu dünyanın bir yanılısma olduğunu söyleyebilir ve rahatlıkla rüyaların kaynağının ilahi ya da metafizik olabileceğini düşünebiliriz. Aristoteles ise, rüyaların kehanet kaynaklı içerikler taşıdığını kabul etse de rüyanın mahiyeti hakkında fizyolojik ve psikolojik izahlar da yapmaya çalışır. Ona göre rüya ilahi olmaktan çok, şeytani de olabilir. Descartes, bu dünyanın gerçekliğini ve rüyada olmadığımızı ispatlamaya çalışırken, Nietzsche'ye göre rüya ikinci bir gerçeklik olanı olup, metafizik âleme açılan bir kapı olabilir. Görüldüğü gibi, bu konuda ortaya konulan felsefi mülahazalar, rüyanın sadece epistemolojik bir sorunsal değil, aynı zamanda ontolojik olduğunu da bizlere göstermiştir.²⁷¹ Kaynağı ne olursa olsun, rüyalarda simge ve sembollerin ön plana çıktığı gizemli bir dilin olduğu her kesim tarafından teslim edilmiş bir olgudur. Bu

²⁶⁹ Erdal Ağar, "Rüyaların Nörobiyolojisi", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.47-8

²⁷⁰ Ömer Çetin, "Dini Tecrübenin Anlaşılmasında Rüyanın Rolü: Yusuf Suresindeki Rüyalar Üzerine Psikolojik Bir Yorum", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.21, sayı 2, 2012, s.94

²⁷¹ Tuncay Saygın, "Felsefenin Kâbusu: Rüyalar", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.56-9

simgelerin de yorumlanması ve dolayısıyla hayata olan etkisinin izahına duyulan ihtiyaç her zaman ortaya çıkmıştır. Bu nedenle rüyaların yorumlanması bireysel ve toplumsal hayatı etkilemesi açısından daima büyük bir önem arz etmiştir.

İslam öncesinde olduğu gibi, İslami ilim ve irfan geleneğinde de rüyanın yeri, yorumu (tabir), insan üzerindeki etkisi ve metafizik âlemi anlama hususunda son derece önemli bir yere sahip olmuştur. Kur'an'da bu kelime altı defa "rüya", üç defa da yine rüya anlamına gelen "ahlâm" ve "hulm" şeklinde geçmektedir. Ayrıca uyku anlamında olan "menâm" kelimesinin rüya yerine kullanıldığı ayetler de vardır. Bu kelimelerin sözlük anlamları böyle olmakla beraber, İslami gelenekte rüya kavramı rahmani, hulm kavramı ise şeytani kaynaklı olduğu düşünülen rüyalar için kullanılmıştır.²⁷² Ayrıca Rahmani kaynaklı olan rüyaların sadık rüyalar olduğuna da inanılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde çok önemli bir yere sahip olan "sadık rüyalar" özellikle onun Tanrı-insan ilişkileri bağlamında kurduğu tüm nazariyelerde kayda değer bir yer tutmuştur. Çünkü tezimizin başlarında da anlatıldığı üzere aslında onun hikâyesi gördüğü bir rüya ve o rüyayı yorumlaması ile başlar. Ve denilebilir ki tüm ömrü bu rüyanın tabirinin peşinde koşmakla geçmiştir. Gerek yaşantısına istikamet vermesinin yanında, ortaya koymuş olduğu ilmi eserlerin önemli bir kısmı rüyasında gördüğü direkt ve dolaylı ilhamlar neticesinde yazılmıştır. Bunun yanında büyük mütefekkirlerin, varlığın hakikati bağlamında hayal ve rüya arasında bir irtibat kurduklarını görüyoruz. "Acaba bu âlemde hepimiz bir rüya mı görmekteyiz, bu gördüğümüz dünya bir illüzyondan mı ibarettir, tüm bu olup bitenler bir rüyadan mı ibarettir, hatta bu meseleyi bu şekilde düşünüyor olmamız bile, rüya içerisinde bir rüya gördüğümüzden midir?" gibi soruları hemen hemen tüm düşünürler sormuş ve bunlara cevap aramışlardır. Felsefe açısından bu sorular, aşılması gereken merhalelerdir. Çünkü bilindiği gibi, İslami din anlayışı rüyanın kendisine takılıp kalmayı değil, onun ötesine (tabir) ulaşmayı ve rüya ile verilen mesajı doğru anlayıp ona göre amel etmeyi yükümlü kılar. İbnü'l-Arabî'nin de bu âlemin hakikatini anlamada gösterdiği çaba yolunda, Hz. peygamberin "insanlar uykudadır, öldüklerinde uyanırlar" hadisinden yola çıkarak, aslında önemli olanın yorum olduğu kanaatine varır. Ölüm hadisesi, bu rüyanın en anlamlı, kaçınılmaz ve

²⁷² Çetin, "Dini Tecrübenin Anlaşılmasında Rüyanın Rolü: Yusuf Suresindeki Rüyalar Üzerine Psikolojik Bir Yorum", s.106-7

nihai tabiridir. Tabir, Arapça bir kelime olup, bir yerden başka bir yere geçmek veya bir aşamayı atlayarak başka birine geçmek anlamına gelir. O halde hadiste söylendiğine göre bu âlem bir rüya ise bu rüyada gördüklerimiz ya da gördüğümüzü sandığımız bütün şühud âlemindeki varlıklar, bizi öte bir aşamaya taşımaya yarayan, birer sembol veya simgedir ve tabire ihtiyaçları vardır.²⁷³ İşte İbnü'l-Arabî'nin söylemek istediği insanın zorunlu ölümünden önce, kendisinin bizzat ve isteyerek, gerçekleştireceği iradi bir ölüm vasıtasıyla bu dünya rüyasından uyanarak, bu rüyada görmekte olduğu şeylerin tabirini bulmaya çalışmaktır. Bu nedenle her fırsatta “ölmeden önce ölünüz” hadisini tekrarlar. Ve ona göre arifin ulaşmayı hedeflemesi gereken manevi nokta da burasıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre ölüm, biri istekli (iradi) diğeri de kaçınılmaz olan tabii (izdirari) ölümdür. Hak yoluna girmiş olan salikin yaptığı riyazat ve mücahede neticesinde nefsanî sıfatlarından arınmasına “iradi ölüm” ismini verir. Hz. peygamberin, “ölmeden önce ölünüz” sözünün anlamının bu olduğunu düşünür. Bu iradi ölümü gerçekleştirmeyi başaran arif, nereye baksa bu âlemde Hakk'ın veçhinden başkasını göremez. Bunun neticesinde arif, âlemin bir hayal ve rüyadan ibaret olduğunu iradi ölüm ile elde ettiği yorum ve boyut kat etme (ta'bîr) sayesinde fark eder.²⁷⁴ Kur'an'da Kaf suresinde geçen ve kıyamet ile ilgili tasvirlerin anlatıldığı ayetler de İbnü'l-Arabî'yi bu konuda yaptığı yorumda haklı çıkarmaktadır. “Ölüm sarhoşluğu bir hakikat olarak insana gelir de ona, “İşte bu, senin öteden beri kaçıp durduğun şeydir” denir. (İnsanlar öldükten sonra tekrar dirilmeleri için) Sûr'a üfürülecek. İşte bu, tehdidin gerçekleşeceği gündür. Herkes beraberinde bir sevk edici, bir de şahitlik edici (melek) ile gelir (Ona) “Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir (denir)”.²⁷⁵ İnsanın hayatta iken idrak edemediği hakikatleri ölünce idrak ettiğinin vurgulandığı bu Kur'an pasajında, bu dünyada hayatta olan birinin öteki âleme nazaran uyku ve rüya halindeymiş gibi olduğu söylenmiştir. Ayrıca bu görünen âlemin basiretimizin üzerindeki gaflet perdesi olduğu ve bu nedenle de varlığın hakiki künhüne varamadığımız ifade edilmiştir. İbnü'l-Arabî sıkça verdiği ayna ve aynadaki görüntünün hakikati örneğini uyku ve rüya hakkında da verir. Bu örneği rüya meselesine şöyle bağlar;

²⁷³ Ekrem Demirli, “Hayal ve Hakikat Arasında: Rüyanın Tabirini Aramak”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.154-5

²⁷⁴ Konuk, *Muhiddin İbnü'l Arabî Füsûs l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. 1, s.73

²⁷⁵ Kaf, 50/19-22

İbnü'l-Arabî, Allah'ın kuluna bu tür misalleri, âlemin mahiyeti ve hakikatine varması için verdiği inandır. Ancak, insan tıpkı bu ayna misalinde olduğu gibi aslında âlemin gerçek mahiyeti hakkında tam bir idrak sahibi olamayacaktır. Cehalet ve hayret içerisinde bu âlemi idrakten çaresiz kalacaktır. Hakkın âleme tecellilerine gelince, bu tecelliler verilen bu misallerdeki durumdan daha incelikli bir mahiyet arz eder. Bu durum akılları hayrete düşürüp şaşkınlık içerisinde bırakır netice itibarıyla akıl hakikatin idrakinde aciz kalır. Ta ki insanı, bu âlemin hakikatini “acaba bu âlem gerçekten var mıdır” sorusunu sorduracak noktasına kadar getirir. Aslında gerek aynadaki görüntünün gerekse bu âlemin olmadığını söyleyemeyiz. Çünkü göz bir şeyler görmektedir ancak bu mutlak anlamda hakiki bir vücûdda değildir. Ama bir “şey” olduğunu da biliriz. Uyku ve ölüm sonrasındaki âlem ile ilgili olarak durum aynı olmakla beraber, bu bilinmezliğin üzerindeki perdelerinin bir kısmının aralandığını söyleyebiliriz. Çünkü insan uykusunda, arazları suretlere bürünmüş şekilleri ile görür. İnsanın rüyasında gördüğü şeylerin de bir bedene sahip varlıklar olduğundan şüphe yoktur. Bunun yanında keşfe muttali olan arif ise hem uykuda hem de yakaza halinde aynı şeyleri görebilir. Ölüler de aynı şekilde ahirette bu duruma kısmen vakıf olacaklardır. Çünkü hesap günü amellerinin arazlarını suretler halinde cisimleşmiş olarak mizana konulduğunu görürler.²⁷⁶

Hayal âlemi, duyular ile algılanabilen bir zihni mertebedir. Hâlbuki akledilir olan âlem ise duyulardan farklı olarak algılanır. Akıl, kavramları ardışık halde ve birbirine bağlantılı olarak çalışır ve bu ilişkilerden bir sonuç çıkarır. Bu bir tefekkür sürecidir. Hayal ise tam tersi bir işleve sahip olup, düşünceleri duysal suretlere dönüştürerek bir anlamda onları cisimleştirerek algılar. Bu şekildeki bir algılama daha çok kalp gözü ile görme veya hayal gözü ile görmedir. Nitekim rüyalar, bunun en büyük kanıtıdır. Çünkü rüyalar, cismi olmayan duyuları birer cisimleri varmış gibi idrak ettiğimiz hallerdir.²⁷⁷ Anlayabildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî'nin âlemin idraki için verdiği uyku ve ölüm misallerinde, aslında beşeri göz ile hakikatin idrakinin mümkün olmadığını ancak, “hayali göz” dediği belki de kalp gözü anlamında kullandığı bu hal ile kısmen de olsa bu hakikatin fark edilebileceğini söylemektedir. “Hayali göz ile görebilirsin ama hissi göz ile göremezsin” der. Bunun

²⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.408-9

²⁷⁷ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.77

için de maddi ağırlıklardan ve beşeri zaafılardan sıyrılmak gerektiğini düşünür.²⁷⁸ Gözlerini kapatamazsan, hakikati göremezsin demeye getirir. Ancak bu yol ile uykudaki halleri ve gördüklerini idrak edebilirsin der. Çünkü hayal ancak basiret gözü ile algılanabilir. Bu nedenledir ki, yüce Allah makamının ulviliği hasebiyle görülemez, bu O'nu tenzihen ve kelamını tasdiklen teslim etmemiz gereken bir durumdur. “İşte sizin Rabbiniz Allah. Ondan başka hiçbir ilah yoktur. O her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O'na kulluk edin. O her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözetendir). Gözler onu idrak edemez ama O, gözleri idrak eder.” O, en gizli şeyleri bilendir, (her şeyden) hakkıyla haberdar olandır²⁷⁹ ayetindeki kelamı tasdik iledir ki O'nu bu beşeri gözle görmek mümkün değildir.

“Sevgili tecelli eder ise O'nu hangi gözle görebilirsin,

Benim gözümle değil, O'nun gözüyle, Çünkü O'nu O'ndan başkası göremez.”²⁸⁰

İbnü'l-Arabî'nin “uykunun makamları” başlığı ile *Fütûhat-ı Mekkiye*'nin bir bölümünü müstakil olarak uyku ve rüya mevzusuna ayırdığını görmekteyiz. Uykunun mahiyeti ve insanın uyku halinde iken gördüğü rüyanın konumu ve işlevini uzun uzun bu bölümde anlatan İbnü'l-Arabî, ayrıca burada uykunun ve rüyanın hayal ile ilişkisini de detaylandırmaktadır. Önemine binaen bu bölümün bazı pasajlarını aktarmakta yarar görüyoruz. Şöyle der;

“Şunu iyi bilmelisin ki, uyku, insanın berzah âlemini müşahede edebilmesi için hisler âleminde, berzah âlemine intikal ettiren bir haldir. Uyku âlemlerin en mükemmeli olup, ondan daha mükemmel bir âlem de yoktur. Uyku, her işe hükmetme gücü olan, âlemin masdarının temeli olup ve hakiki varoluş yeridir. Uyku manaları cesetlere dönüştürür. Uyku kendi kendisine kaim olmayanı, kendi nefsinde kaim hale getirir ve bütün işlerde de istediği gibi tasarruf eder. Allah'ın yaratıklarından birisi olan uyku bu derecede bir güce sahip iken, onu yaratıp, ona bu gücü veren yaratıcının ne derece güçlü olduğunu var sen düşün. O halde senin nefsinde hayalin muhal olana ne derecede güç yetirdiğini görmene rağmen, nasıl olur da Allah'a bir sınır koyarak, yaratıcının muhale güç yetirmeğe kadir olmadığını düşünürsün? Oysaki hayal, Allah'ın yarattığı bir mahlûktur. Ve sen manaları cesetlere dönüştürmesinden hiçbir kuşku duymazsın. İşte hayal bu şekilde manaları şahıslara dönüştürerek sana gösterir. Allah

²⁷⁸ İbnü'l- Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.411

²⁷⁹ Enam, 6/102-103

²⁸⁰ İbnü'l- Arabi, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.4, s.413

buna benzer bir şekilde adalet yerini bulsun diye insanların amellerini de mizanda tartılabilecek suretlere dönüştürecektir.”²⁸¹

Bu pasajdan da anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî, hayal ile rüya arasında kayda değer bir paralellik görmektedir. Nitekim bu iki kavramı hem birbiri ile irtibatlandırır hem de bazen yekdiğerinin yerine de kullanır. Ayrıca insanların hayal âleminin varlığından haberdar olmaları için uykunun bu âleme konulduğunu düşündüğünden, bu âlem ile iletişimin aracı olarak uykuyu görür. Ona göre, uyku içinde bulunduğumuz âlemden, berzah âlemine bir intikaldir. Tabi ona göre bu intikal yine hayal melekesi sayesinde oluşur. Allah'ın varlıları yoktan var etmesine ve yeniden diriltmesine, insandaki bu hayal gücünü örnek vererek ispat yoluna gider. İbnü'l-Arabî yine *Fütûhat*'ın başka bir bölümünde, uykuda görülen rüyaları, türlerini, onları algılama şeklini ve rüya görmek için uyku uyumanın şart olmadığını uzun uzun anlatır. Bu şekilde olan uykuya yakaza hali der. Uykuda iken görülen şeylere rüya, yakaza halinde iken görülen şeyleri tanımlamak için ise rü'yet kavramını kullanır. Vahyin başlangıcının rüya olduğu gerçeğini hatırlatarak, peygamberlerin vahyi her iki şekilde almalarını bu tasnifin örneği olarak sunar. Çünkü ona göre özellikle vahiy bu berzah âlemi ile kurulan ilişki neticesinde manaların suretlere ve kelimelere bürünerek peygamberlerin zihin ve hayal dünyasına ilkası şeklinde gerçekleşmektedir. Vahiy mana dünyasına ait bir olgudur ve hisse geçmeden önce hayale uğramak zorundadır. Ona göre veli şahıslar da birtakım seyr-u sülûk ve mücahede sayesinde bu âlem ile irtibat kurup, rüya veya yakaza yolu ile birtakım hakikatlere (ilham) muttali olabilirler. Araştırmanın konusu çerçevesinde tespit edebildiğimiz kadarıyla, İbnü'l-Arabî'de İslami gelenekte olduğu gibi rüyayı, sadık rüya ve normal insani bir fonksiyon olan rüya şeklinde temelde ikiye ayırır. Ayrıca bu temel ayırımdan sonra da üç alt kategoride inceler; bunların, müjde, hadisu'n-nefs ve şeytanın vesvesesi olduklarını söyler.²⁸²

İbnü'l-Arabî, sadık rüyayı peygamberler, veliler ve ariflerin gördüğüne inanır ve bu çeşit rüyayı ayrı bir yere konumlandırır. Ve rüya ile hayal arasındaki ilişki hususunu şu konular bağlamında ele alarak, hayal ile ilişkilendirir: 1-İbrahim peygamberin rüyasında oğlu İshak'ı Allah'a kurban olarak adadığını gördüğü rüya, 2-Yusuf peygamberin çocuk yaşta rüyasında güneşin, ayın ve on bir tane yıldızın

²⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.8, s.602-4

²⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhat-ı Mekkiye*, c.8, s.602-4, ayrıca bkz. Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s.520 (rüya kavramı bölümü)

kendisine secde ettiğini gördüğü rüya, 3-Yusuf peygamberin zindanda iken iki arkadaşının gördüğü rüyayı onlara yorumlaması ve yorumlarının olduğu gibi ortaya çıkması, 4-Yusuf peygamberin hükümdarın gördüğü başak ve inekler ile ilgili rüyayı yorumlaması ve neticede hadiselerin onun dediği gibi yaşanması, 5-Hz. Muhammed'in vahyi ilk altı ayda rüya yolu ile alması ve 6- Cibril hadisi diyalogunda meleğin insan suretinde görünmesi gibi konularda İbnü'l-Arabî'nin rüya ile hayal ve hayal âlemi arasında bağlantı kurduğu anlatımlara rastlamaktayız.

“Malum olsun ki, Allah bizi ve seni tevfiğiyle ye'yd eylesin, İbrahim (a.s.) oğluna dedi: “Tahkik ben menâmda seni zebh eder görürüm.” Menâm ise hazret-i hayaldir. İmdi İbrahim (a.s.) rüyayı ta'bir etmedi. Hâlbuki menâmda İbrahim (a.s.)'ın oğlu suretinde zahir olan koç idi. İmdi İbrahim (a.s.) rüyayı tasdik eyledi. Böyle olunca cenab-ı İbrahim'in vehminden nâşi, Hz. İshak'a Rabbi zibh-i azimi fidâ eyledi ki, o, onun rüyasının Allah indinde ta'biri idi; hâlbuki o muttali' olmadı. Böyle olunca hayalde vakı' olan tecell-i suri ilm-i ahara muhtaçtır ki, o suret-i mer'iyeden Allah'ın muradı olan şey onunla idrak olunur.”²⁸³

Füsûs'un Yusuf fassında İbnü'l-Arabî, rüyanın kayıtlı hayal yani “*mukayyed hayal*” olduğunu söyler. Kayıtlı hayalden kastı da insanın vücûdunda olan hayaldir. Bu nedenle misal âleminden insanın hayal aynasına inen suretlerin bir kısmı yoruma (tabire) muhtaç iken bir kısmı da aynı şekilde açığa çıkar. İbnü'l-Arabî'ye göre, rüya yorumlaması melekesi Allah'tan bazı insanlara vehbi olarak verilir. Şayet bu yorum yeteneği yoksa rüya yanlış yorumlanabilir. Bu konuda Hz. İbrahim'in oğlu İshak'ı rüyasında kurban ettiğini görmesini, gerçek hayatta, karşılığının İshak suretinde bir hissi suret ile yorumlayarak, Hakk'a teslimiyeti ispat anlamında bir koç kurban etmesi şeklinde olduğunu anlamasını örnek olarak verir. Ancak İbrahim rüyayı yorumlamadan ama gerçek anlamda anlayarak, oğlu İshak'ı kurban etmeye teşebbüs eder. Yani İbrahim rüyayı görüldüğü gibi anlayıp, hayal âleminde gördüğü suretin İshak olduğunu zannetti. Oysaki İbrahim'e rüyasında verilen mesaj, yani İshak suretinde hayal âleminde görülen şey, Allah'ın indinde büyük bir kurban adaması gerektiği idi. İbrahim ise bu simge diline vakıf olamadığı ve kendisinde rüya yorumlama yeteneği olmadığı için rüyayı yorumlamadan olduğu gibi uygulamaya kalktı. Çünkü o mücerred yani katıksız keşfe alışmıştı. Bu hayali keşfi de mucerred keşf zannetti. Oysaki insanın rüyasında gördüğü her şeyde kendi vehminin önemli

²⁸³ İbnü'l Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Ahmed Avni Konuk, (Ahmed Avni Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabî Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, içinde) c.2. s.102-3

oranda bir katkısı vardır. Ve daha sonra İbrahim oğlunu kurban etmeye yeltendi. Hâlbuki rüya âleminde görülen suretlerden ilahi muradın ne olduğunu anlayabilmek için başka bir ilme ihtiyaç vardır. Bu ilim de yorumlama anlamındaki “tabir ilmi”dir. Ve bu tabir ilmimi ancak kendisine batını isimler ile zahiri isimler arasında olan münasebetler açılmış olan ve bu münasebetle hayali suretlere münasebeti olan ve hissi suretlere vakıf oluşu bulunan zatlar tam layığı ile bilebilir.²⁸⁴

Hayal mevzusundaki fikirlerini *Füsûs*'un Yusuf fassında özetleyen İbnü'l-Arabî, bu bölümde hayali rüya ile ilişkilendirerek, anlatır. Ona göre İbrahim peygamberin aksine, Yusuf peygamber rüya yorumlama yeteneği verilen bir peygamberdir ve âlem-i hayalden rüyalar aracılığı ile görünen ve suver-i mahsusatta örneği olmayan bazı suretlerin keşf-i muhayyel olduğunu bilerek onları yorumlar. Yani rüyada görülen suretlerin, hayal âlemindeki gerçek mahiyetlerini görebilme melekesine sahiptir. Bu yeteneği sayesinde zindan arkadaşlarının ve Mısır hükümdarının rüyalarının ötesini görerek (tabir) suretleri aşmış ve rüyaların gerçek manalarını ve verdikleri mesajları çözmüştür.²⁸⁵ Görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî rüyaların, hayal âleminde “keşf” edilen hakikatlerin, insana aktarılma aracı olduğuna inanır. Ona göre insan sufiyane bir tecrübe ile ve nefsi ile mücahedeleri neticesinde keşif, müşahede ve ilham gibi ilahi kaynaklı bilgilere muttali olabilir. Müşahede, aslında görmek demektir, bilgi ise kabul veya inkâra konu olur. Ancak görme için bir inkâr söz konusu değildir. Çünkü insan gördüğü şeyi, akıl yürütmelerle inkâr edilecek bir nazariye gibi göremez. İşte İbnü'l-Arabî müşahedeye hem bilgi hem de görme anlamı yüklediğinden, onu salt bilgidен daha değerli görür. Hatta bazen müşahedenin, fena makamıyla aynı olduğunu bile söyler. Keşf ise müşahededен daha üstün ve daha yetkin bir derecedir. “Mükaşefe bize göre müşahededен daha yetkindir. Mükaşefe kesifi latifleştirir; hâlbuki müşahede latifi kesifleştirir. Mükaşefe manevi bir idraktır, dolayısıyla manalara özgüdür” der.²⁸⁶ Bu nedenle İbnü'l-Arabî'nin nazarında keşf yolu ile elde edilmiş bilgi, diğer tüm bilgilerden daha sahit ve daha itibar edilendir. Rüyalar da (özellikle sadık olanları) bu keşfi bilginin hayal âleminden gelen ve hayal âleminin sembolik dilini kullanan mesajlardır.

²⁸⁴ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.2. s.102-3

²⁸⁵ Konuk, *Muhiddin İbnu'l Arabi Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.2. s.223

²⁸⁶ El-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s.484-6

İbnü'l-Arabî'de rüya ve hayal mevzusunu birlikte değerlendirmemizin sebebi, rüyanın hayal ile doğrudan alakalı bir husus olmasıdır. Nitekim hayal mevzusunun detaylarını anlatmaya çalıştığımız bölümlerde de gördüğümüz gibi, ona göre bu iki husus birbiriyle müteradif konular olup, rüya anlatırken hayal, hayal anlatırken rüya konularına geçer. Bu iki konu ona göre birbirini tamamlayan konular olup, rüyanın hayal ile ilgili nazariyesine önemli bir dayanak teşkil ettiğine inanır. Onun vahdet-i vücûdçu sisteminin yanı sıra, inanç ile ilgili ayrıntıları, ontolojisi, bilgi teorisi, Kur'an ve Hadis'e yaklaşımı, nübüvvet ve velayet kavramları hakkındaki görüşlerinin tümünün odak noktasını teşkil eden nazariye, hayal ve rüya nazariyesidir. Zira o, hayâl ve rüya kavramıyla birlikte geliştirmiş olduğu "paradoksal düşünme" tarzını, öncelikle ayet ve hadisleri anlama veya ayet ve hadislerde görülmekte olan zahirdeki sorunların giderilmesinde kullanmayı denemiştir.²⁸⁷ Ayrıca İbnü'l-Arabî görünür âlemde bulunanların bu hayal âleminden haberdar olmaları için yüce Allah'ın bu âleme uykuyu koyduğunu bu yol ile de insanların hayal âlemi ile ilişki kurabileceklerini ifade eder.²⁸⁸ Bu nedenle onun bakış açısına göre hakiki bilgiye ulaşmanın en önemli vasıtası insandaki hayal gücü, sayesinde manevi âlemler ile kurulan ilişkinin neticesinde görülen sadık rüyalarıdır. Onun bilgi ve düşünme sisteminde bu hususun yeri son derece önemlidir. Hayali ve türevlerinin getirdiği bilgileri, dış âlemden somut olarak gelen bilgilerden daha hakiki görmüştür. Ona göre hayal, duyulur âlemden daha yüksek ve daha geniş bir varlık sahasıdır. Rüya ve hayali, maddi âlem ile manevi âlem arasında bir köprü ve iletişim hattı gibi görür. Sık sık ve doğrudan doğruya müşahade ve keşf yolu ile gördüğünü söylediği ve onun üzerine düşünce sistemini inşa ettiği bilgi kaynağı, zaman zaman peygamberleri ve salih insanları görüp diyaloga geçtiği rüya ve hayallerdir.²⁸⁹

Netice itibariyle İbnü'l-Arabî'nin nazarında rüyada görülen şeyler bizatihi görüldüğü şekil üzere değillerdir ve bunların yorumlanması gereklidir. Te'vil de rüyada görülen sembol ve remizlerin aslına rücu ettirilmesidir. Bu da ancak fena makamına ulaşmakla mümkün olabilecek bir durumdur. İşte İbnü'l-Arabî'nin bu husustaki başlıca çabası hayal ve rüya arasında bir ilişki olduğunu ifade ederek, bu

²⁸⁷ Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s.411-481

²⁸⁸ Chittick, *Hayal Âlemleri*, s.44

²⁸⁹ Afîfî, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s.118-9

âlemde uykuda olduğumuzu ve gördüğümüz rüyadan uyanmak suretiyle, bu harikulade sahneyi gözlemlememizdir.



SONUÇ

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminde hayali, psikolojik, epistemolojik ve ontolojik yaklaşım olmak üzere üç ana başlıkta ele aldığımızı gördük. Buna göre hayal kavramını üç çeşit kavramsal düzeyde kullandığımızı mütalaa ettik. Birinci çeşidinde, Tanrı dışındaki tüm varlıkları hayal olarak gördüğünü söyleyebiliriz. İkincisinde ruhlar âlemi ile cisimler âlemi arasındaki ara bölgeyi kast ettiğini, üçüncüsünde ise ruh ve beden arasındaki nefis veya insandaki hayal gücünü kavramsal olarak ele alıp bunun üzerinden bir nazariye kurduğunu söyleyebiliriz. Hayal kavramını hemen hemen her meselede merkezi bir ana fikir gibi gören İbnü'l-Arabî'nin birçok çağdaş araştırmacının da altını çizdiği gibi “felsefesinin, bir hayal felsefesi” olduğunu biz de rahatlıkla ifade edebiliriz. Çünkü İbnü'l-Arabî hayal âleminin, Tanrı dışındaki tüm varlık düzeylerini içine aldığına inanır. Dolayısı ile varlık hakkında sarf ettiği her düşünce gelip hayal mefkûresine bağlanmaktadır. Ona göre yaratılış süreci, Tanrı'nın görünme ve bilinme sevgisinden oluşmuştur. Tanrı'nın bu iradesi ile yokluktan varlığa geçmesindeki ilk aşama “ama” denilen latif ve heyula gibi bir kütle veya bulut aracılığı ile olmuştur. Tanrı suretleri bu heyula üzerinde şekillendirmekte ve bu süreç olmuş bitmiş bir olgu değil, tam aksine her an bir yeni yaratılış şeklindedir.

İbnü'l-Arabî'nin hayal âlemine, Tanrı'nın mutlak hayali veya Tanrı'nın rüyası anlamına gelebilecek yorumlarla son derece orijinal bir bakış açısı getirdiğine şahit olduk. Tezimizde incelediğimiz ve ön plana çıkarmaya çalıştığımız hususun ise Tanrının dışındaki tüm âleme tekabül eden ve onun yaratıcı muhayyilesi veya rüyası diyebileceğimiz, ontolojik bir düzey olan tek hakiki vücûd ile varlıklar arasındaki zihni ara bir âlem olan hayal âleminin varlığı anlayışı idi. Bunun yanında İbnü'l-Arabî'nin, insandaki hayal gücü ile hayalin bu ontolojik mertebesi arasında bir ilişki olduğunu hiç bir zaman göz ardı etmediği sonucuna ulaştığımızı da söyleyebiliriz.

Hayalin ontolojik olan bu mertebesini detaylı olarak incelediğimizde ve bu meseleyi Allah'ın tecellileri ve tenezzülatı bağlamında ele aldığımızda, İbnü'l-Arabî'nin varlığın hakikati ile ilgili olarak en temel iddiası olan “varlığın birliği” teorisinin ancak onun hayale atfettiği rol ile anlaşılabilceğini ortaya koymaya çalıştık. Zira İbnü'l-Arabî, hayal olmaz ise âlemdeki varlıkların farklılıkları nedeniyle pekâlâ ikiliğe düşülme tehlikesini sezmektedir. Kanaatimizce, ona vahdet-i vücûd nazariyesi çerçevesinde yöneltilen eleştirilerin temel nedeni, hayal mefkûresinin ya yanlış anlaşılması ya da tamamen göz ardı edilmesi yüzündendir.

Öyle görünüyor ki vahdet-i vücüd nazariyesinin gedikleri hayal mefkûresi sayesinde izale edilebilmektedir. Çünkü hayal ontolojik bir ara âlem olması nedeniyle, kesret gibi görünen tüm yaratılış boyutlarını birleştirme (vasl) özelliğine sahiptir. Bunun yanında hayal sayesinde soyut şeyler şekle bürünür. Bu anlamda hayal âlemi hakikatlerin sembol âlemidir.

İbnü'l-Arabî hayalin bu ontolojik mertebesini izah ederken, ayna sembolünden yararlanır. Varlık âleminin, Tanrı'nın aynadaki görüntüsü olduğunu söylerken, bu suretlerin tıpkı aynadaki görüntünün hakikati gibi kendi içlerinde de bir hakikate sahip olduklarını ancak yaratan açısından bir gölge veya sureti ifade ettiklerinin altını çizer. Bu husus da bizim İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini, Panteizm benzeri nazariyelerden ayırmamız gerektiğini ortaya koyar. Çünkü İbnü'l-Arabî henüz varlığa gelmemiş olan şeyleri dahi adem olarak görmez ve bu ince ayırımı, hayal mefkûresi sayesinde açıklar. Şunu hatırdan çıkarmamız gerekir ki, her ne olursa olsun ona göre, kâinat bir "hayal"den ibarettir. Bizler de kâinatın birer parçasıyız ve bu ontolojik yapıdaki yerimizi ve kendimizi tanıyarak (marifet) ancak varlığımız hakkındaki gerçek bilgiye ulaşırız. Neticede kâinat Tanrı'nın gördüğü rüya veya kurduğu hayalidir, bizim hayalimiz değil. Ancak, küçük kâinatı oluşturan; ruh, nefis ve beden hakikatini algıladığımızda, büyük kâinat olan; manevi, hayali ve cismani tüm varlık alanının hakikatini de idrak edebiliriz. Belki de idrak için buradaki kilit mefhum, İbnü'l-Arabî'nin "berzah/ara âlem" dediği ve insanda "nefis"e karşılık ve kâinata da "hayal âlemine" karşılık gelen ara yerin künhüne vakıf olmaktır. Çünkü insan tasavvuf felsefesine göre Allah'ın ruhundan üfleyerek yarattığı bir varlıktır.

Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî birçok konuda olduğu gibi bu meselede de belirli bir metod uygulamamış ve fikirlerini dağınık vaziyette eserleri arasına serpiştirmiştir. Bu nedenle hayal meselesindeki fikirlerine ilk bakışta, onun zihni bir kozmoloji veya ontoloji kurduğu zannedilebilir. Ancak, İbnü'l-Arabî'nin tüm düşünce sisteminde hayalin yeri ve önemi ve onun bu kavrama yüklediği manaları incelediğimizde ve hayal düşüncesi hakkında yazdıklarını bütüncül bir bakış açısı ile okuduğumuzda aslında onun felsefesinde, psikolojik, kozmik ve ontolojik mevzuları birbirinden ayırmanın zor olduğu sonucuna ulaşırız. Onun felsefesine bu nazar ile baktığımızda, her meseledeki yaklaşımının bir bütünlük arz ettiğini görürüz. Onun bakış açısını rahatlıkla kavrayamamanın nedeni belki de, onun kullandığı dağınık yazım tekniği ve

mecaz, sembolik ve hayali dile olan yabancılıktır. Mantıki bir bakış açısı ile meselelere yaklaşmak, bu dile olan yabancılığın seviyesini arttırmaktadır. Oysaki İbnü'l-Arabî bizlere, mantığın yalnız başına hakikate ulaştıramayacağını bunun yanında Kur'an ve hadisin sağladığı sağlam bilgiye de ihtiyacımızın olduğunu her fırsatta hatırlatır. Hayal mefkûresinin özünde bir belirsizlik ihtiva etmesine karşın, bu çeşit bir okuma, onun nazariyesindeki bütünlüğü gösterebilir.

O, yokluğu ve varoluşu birbirinden uzak alanlar olarak değil, tam aksine varlığın, yokluğun içini oluşturmuş hali olarak görür. Bu meselenin zihni olarak idraki de ancak hayal sayesinde mümkün olabilir. Aklın Allah ile insan arasındaki görünmezlik ve idrak ilişkisini idrak edemeyeceğini ve bu durumu ancak hayalin tasavvur (teşbih) edebileceğini ısrarla ön plana çıkarmasının temel nedeni budur. Ona göre Hakk'ın varlıktaki ilk tecellisi, mutlak hayal mertebesinde, daha sonra diğer hazret mertebelerine en sonunda da insanda tecelli ederek gerçekleşmiştir. Bu mertebeler akledilebilir (zihni) mertebelerden ibarettir. Tek ve hakiki vücûd Hakk'tır. Ve âlem bütünüyle O'nun gölgesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle Hakk'ın idraki ne sadece tenzih, ne de sadece teşbih ile mümkün görünmektedir. İslam düşüncesinin temelini teşkil eden vahdet anlayışına ancak bu iki nazariyeyi birleştirerek varabiliriz. İşte İbnü'l-Arabî'nin hayale yüklediği ara âlem (berzah) rolü sayesinde Allah ile âlem arasını yakınlaştırdığını, bu iki bakış açısının eksik yönlerini tamamladığını ve vahdet-i vücûd nazariyesinin gediklerini bu yolla kapadığı kanaatini taşıyoruz. Yani hayal mefkûresi sayesinde “tenzihte teşbihi ve teşbihte tenzihi” görebiliriz. Sonuçta kâinatta bu anlamda görülen “kesret” de İbnü'l-Arabî'nin bu bakış açısı ile “vahdet”e ulaşmıştır. Böylece İbnü'l-Arabî'de hayal anlayışının “vahdet-i vücûd” nazariyesinin tam da merkezinde bulunduğunu ve onsuz doğru anlaşılamayacağını söyleyebiliriz.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ ve Müzilu'l-İlbâs ammeştehera mine'l-Ehâdis alâ Elsineti'n-Nâs*, I-II, Mektebetu'l-Kudsî, Kâhire, 1351.
- Addas Claude, *İbn Arabi (Dönüşü Olmayan Yolculuk)*, Çev. Atilla Ataman, Nefes Yayınevi, İstanbul, 2015.
- Afifi, Ebu'l Ala, *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, Çev. Mehmet Dağ, Kırkambar Yayınları, İstanbul, 1999.
- Ağar, Erdal, "Rüyaların Nörobiyolojisi", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.39-51.
- Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Birleşik Kitabevi, Ankara, 2011.
- Atay, Hüseyin, "Nefis", *Ankara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*, c.37, 1997, s.10-58.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesine Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2008.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1989, c.2, s.238-41.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Suheyb el-Kermî, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, Daru'l-Kütub, Beyrut, 2002.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Platon Maddesi, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2005.
- Chittick, William, C. *Varolmanın Boyutları*, Çev. Turan Koç, İnsan Yayınları, İstanbul, 2016.
- Chittick, William, C. *Sufî'nin Bilgi Yolu*, Çev. Ömer Saruhanlıoğlu, Okyanus Yayıncılık, İstanbul, 2016.
- Chittick, William, C. *Hayal Âlemleri*, Çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, 1999.
- Chittick, William, C. *İbn Arabî Giriş Kitabı*, Çev. Kadir Filiz, Nefes Yayıncılık, İstanbul, 2014.
- Chodkiewicz, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, Çev. Atilla Ataman, Nefes Yayınları, İstanbul 2015.

- Corbin, Henry, *Bir'le Bir Olmak*, Çev. Zeynep Oktay, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2015.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhiddin İbnü'l Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf Dergisi*, Sayı:10, Yıl: 2003, s.299-329.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Çetin, Ömer, “Dini Tecrübenin Anlaşılmasında Rüyanın Rolü: Yusuf Suresindeki Rüyalar Üzerine Psikolojik Bir Yorum”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.21, sayı 2, 2012, s.93-119.
- Demirli, Ekrem, “Hayal ve Hakikat Arasında: Rüyanın Tabirini Aramak”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.151-156.
- Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, Gerçek Hayat Yayınları, İstanbul, 2001.
- Doru, Mehmet Nesim, “Melayê Cizîrî'nin Dîvân'ında Semâ' (Musiki ve Raks)”, *Mukaddime Dergisi Melayê Cizîrî Özel Sayısı*, I, 2017, s.17-39.
- Durusoy, Ali, “Hayal”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 1998, c.17, s.1-3.
- Ebu Zeyd, Nasır Hamid, *Felsefetu't-Te'vil, Dirase fi Te'vilil-Kur'an inde Muhyiddin b. Arabî*, Beyrut,1983.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetu't-Te'vil, Daru't-Tenvir*, Beyrut, 1983.
- El-Farabî, Ebu Nasr, *El-Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Divan Kitap Yay. Ankara, 2015.
- El-Hâkim, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, Çev. Ekrem Demirli, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, I-IV, Dâru İbn Hazm, Birinci Baskı, Beyrut, 2005.
- Suyûtî, *Tedribu'r-Râvî*, II, Tedribu'r-Râvî fi Şerhi Takrîbi'n-Nevevî, thk. Dr. eş-Şeyh Ahmed Ma'bed Abdu'l-Kerîm -Ebû Mu'âz Târik b. İvadullâh b. Muhammed, I-II, Dâru'l-Âsime, Birinci Baskı, Riyâd, 2003.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütühaat-ı Mekkiye*, Çev. Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2006.
- İbn Ebi'l-Hadîd, *Şerhu Nehci'l-Belâğa*, thk. Muhammed İbrâhîm, Dâru'l-Kitâbî'l-

- Arabî, 1.Baskı, Bağdâd, 2007.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed el-Mekkî el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-Muhrika fi'r-Reddi alâ Ehli'l-Bida'i ve'z-Zendeka*, thk. Ebû abdillâh Mustafa b. el-Adevî-eş-Şehhât Ahmed et-Tahhân-Âdil Şûşe, Mektebetu Feyyâd, Birinci Baskı, 2008.
- İbnu'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferac, *Âdâbu'l-Hasen el-Basrî ve Zuhduhû ve Mevâ'izuhû*, thk. Süleymân el-Hareş, Dâru's-Sıdk, Birinci Baskı, Beyrut, 2005.
- İbnü'l Arabî, Muhyiddin, *Fütühât-ı Mekkiye fi Marifeti'l-Esrar el-Malikiyye ve'l-Mulkiyye*, Ed. Osman İsmail Yahya, el-Mektebetu'l-Arabiyye, Kahire, 1985.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sunenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâki, Kahire, tsz.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Daru'l-İhya Lit'-Turasi'l-Arabi, Beyrut, 1999.
- İbn Sina, *el-İşârâtve't-Tenbihât*, Çev. Muhittin Macit, Ali Durusoy, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- İzutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar Kavramlar*, Çev. Ahmed Yüksel Özemre, Kaknüs Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- Karadaş, Cafer, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Otto yayınları, 2018.
- Kılıç, Mahmud Erol, *Şeyh-i Ekber (İbn Arabî Düşüncesine Giriş)*, Sufi Kitap, İstanbul, 2018.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Marmara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, İstanbul, 2013.
- Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'de Hadis ve İbnu Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998.
- Kutluer, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Kutluer, İlhan, "Müsül", *TDV İslam Ansiklopedisi*, yıl: 2006, c.32, s.149-51.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbü'rî, *Sahîhu Müslim*, Beytu'l-Efkârî'd-Devliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyâd, 1998.
- Saygın, Tuncay, "Felsefenin Kâbusu: Rüyalar", *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.53-65.
- Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, thk. Mustafâ Abdu'l-Kâdir Atâ, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Baskı, Beyrut, 2003.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (v. 297 / 909), *Sunenu't-Tirmizî*, Kahire, 1381/1962.

Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Winston, Morris James, *Kalp Aynası İbnü'l-Arabî'nin Fütihatü'l-Mekkiyesi'nde Manevi Aklın Keşfi*, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015.

Yolal, Medet, “Antik Rüyalar Çağdaş Düşler”, *Doğu Batı Dergisi*, Yıl:19, Sayı:76, 2016, s.89-102.



T.C.
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNTİHAL RAPORU

Tez Başlığı; **Muhyiddin İbnü'l-Arâbî'de Hayal Kavramının Ontolojik Mertebesi**

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 128 sayfalık kısmına ilişkin 15/05/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından "Turnitin" adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orjinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dahil % 14'tür.

Uygulanan Filtrelemeler:

Kaynakça hariç

Alıntılar dahil

5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç açıklamalar

Açıklamalar

Mardin Artuklu Üniversitesi TURNİTİN adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Selim ÖNCÜ

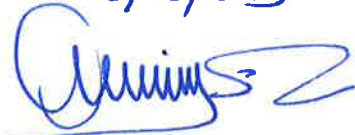
Öğrenci No: 16755005

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans

Tarih ve İmza

15/05/2019



Danışman Onayı

A.B.D. Başkanı Onayı

Prof. Dr. M.Nesim DORU

