

İBN ARABİ'NİN ESERLERİNDE DİL VE HARFLER SEMBOİZMİ¹

Pierre Lory

Çev: Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU
Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Bu yazının başlığı, İbn Arabî'nin düşüncesine aşına olan okuyuculara oldukça iddialı gelebilir. Onun dil hakkındaki düşüncesi ve bunun tabii bir sonucu olan mistik harfler ilmi elbette Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinin en temel, aynı zamanda hayli sentetik (terkîbî)² ve anlaşılması güç bölümlerinden biridir ve haklı olarak da bu konulara bir kaç ciltlik analitik bir çalışmanın ayrılması gerekir. Bu sebeple niyetim bu muazzam konudan kapsamlı bir şekilde bahsetmek değil, fakat basit bir şekilde konunun ana hatlarını sunmak ve düşüncemize mütevazı bir katkı sağlamaktır. Bu yazıda dil probleminin ilk olarak varlığın kaynağıyla, ikinci olarak vahiyle ve son olarak da insanın ruhanî rolüyle ilişkisini inceleyeceğim.

İbn Arabî'nin eserlerinden ortaya çıkarılan âlemin kaynağı görüşü onun dil telakkisinden ayrı değildir. Ona göre Allah'ın yaratma eylemini O'nun konuşma eyleminden ayırmak olanaksızdır ve varlığın bu iki görünümü organik olarak birbirine bağlıdır. Allah, tek bir kelimeyle (henüz vücüd sahnesinde) belirmemiş yaratıklar yığınınına³ varlık kazandırır ve bu yaratıklar, bizatihî kâinatın kendisi olan uçsuz bucaksız ilâhî söylem içinde "kelimeler" olurlar. Varlık ve kelime(: logos) bir ve aynı oldukları için bu anlayış tam kelime anlamıyla bir onto-loji'dir. Şimdi Ekberiyeye

1. *Journal of The Muhyiddin İbn Arabi Society*, c. XXIII, Oxford 1998 içinde ss. 32-42.

2. Sentetik (terkîbî: bireşimsel): Farklı bir çok ögeyi bir araya getirip bir bütün içerisinde birleştiren. Bu kavramla İbn Arabî'nin düşüncesinde *harfler ilminin*; varlığın kaynağı ve mertebeleri, marifet ve insan gibi farklı konulara taalluk eden ve bunları belirli bir bütünlük içerisinde birleştiren yönüne işaret edilmektedir. (ç. n.)

3. Maddî âlemdeki bütün görünür varlıkların, belirlenim kazanıp somut bir varlık hâline gelmeden önce Zât-ı İlâhî'deki kuvve/sübût hâlindeki bulunuşlarına işaret eden *a'yân-ı sâbite* kastedilmektedir. (ç. n.)

geleneği kozmolojisinde kullanılan temel kavramları kısaca hatırlayalım.

1. Varoluşun Kaynağı Olarak Harfler

Oldukça yetenekli bazı ilim adamları tarafından ayrıntılı bir şekilde incelendiği ve iyice bilindiği için bu nokta üzerinde durmayacağım.⁴ Hatırlanacağı gibi İbn Arabî'ye göre Bir, tek ve ulaşılamaz olan İlahî Zât, varlıkları bulut (amâ)dan⁵ yarattı. Bu düzeyde varlıklar sadece, Allah'ın sonsuz ilmindeki salt ilmî formlar (mere thoughts in the mind of God) olarak değişmez özler (a'yân-ı sâbite) diye bilinen mutlak imkân mertebesinde vardılar. Bu metafizik buluttaki varlıkları, imkân mertebelerinden zuhur mertebesine çıkartan nedir? Bu, "şeyleri" varlık alanına çıkartan İlahî Kelime'dir. İbn Arabî'ye göre, bu şekilde zuhur eden varlıklar, "İlahî İsimler" vasıtasıyla tanzim ve tertip edilirler. Burada "İsimler", beşerî dilde kullandığımız şekliyle (Rahmân ya da Kadîr gibi) spesifik terim anlamında alınmamalıdır. Daha doğrusu "İlahî İsimler" bu spesifik isimlerin de ismi (esmâü'l-esmâ)dir. Öyle ki Allah (cc.), bu isimlerin farklı şekilleri vasıtasıyla kâinattaki varlığı sevk ve organize eder. Bu "İsimler" hem varlığa (being) varoluş (existence)⁶ kazandırma hususunda gerekli olan enerjiyi, hem de varlıklar arasındaki düzen ve uyumu tanzim eden genel yapıyı sağlamaktadır.⁷

Özel terimlerle söyleyecek olursak; her varlığa dair İlahî İsim, "varlığa" belirli bir varoluş kazandıran İlahî İrade'ye ve Mutlak Gerçekliği (Essence) somut her bir ferdî varlıkla irtibatlandıran alâkaya tekabül etmektedir. İbn Arabî, İsimlerin "baba", değişmeyen özlerin (âyân-ı sâbite) ise her bir varlığın "annesi" olduğuna işaret eder.⁸ Bu İlahî İsim, o varlığın kendi ferdî eyleminin kaynağı ve dünyevî seyahatinde bütünüyle tâbî olup kulluk edeceği "Rabb"idir. Bu varlığın ferdî kaderi ise, hakikatinin barındırdığı imkânların bu şekilde gerçekleşmesidir. "Bu dünyadaki her bir gerçekliğe tekabül eden bir İlahî İsim vardır ki bu İsim, o varlığa özgüdür

4. Özellikle William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Albany 1989, s. 33 ve devamı.

5. Şeyhü'l-Ekber'e göre *amâ* (*latîf, metafizik bulut*), Hakk'ın zuhurunu kabul eden ilk mahaldir. O, bu görüşünü şu hadisle açıklar: "Hz. Peygambere (sav.), 'mahlûkatı yaratmadan önce Rabb'imiz nerede idi?' diye sorulunca o, 'altında ve üstünde hava bulunmayan amâda idi.' şeklinde cevap vermiştir. (ç. n.)

6. İbn Arabî'nin öğretisinde varlık anlayışını anlayabilmek için yapılan önemli bir ayırımdır. Varlık (being), varoluşun gerçekliğine veya onu bize arz eden şeylerden her hangi birini hesaba katmaksızın "gizli varlığa" işaret eder. Varoluş (existence) ise, aynı gerçekliğin âlemde bize sergilenen şekline, yani "apaçık varlığa" işaret eder. (ç. n.)

7. *Fütûhat-ı Mekkiyye*, Kahire 1329/1911, III, 441. Eserin kısmî tercümesi (konumuzla ilgili bu pasajın değil) ed., M. Chodkiewicz, *Les Illuminations de la Mecque/The Meccan Illuminations*, Paris 1988

8. *Fut.*, I, 138 ve devamı.

ve onun Rabb'idir."⁹ Şu nokta önemlidir: "İlâhî İsimler'in, İbn Arabî'nin eserlerinde bulunan hayli önemli bir kavram olduğu sonucuna zorunlu olarak varılır. İlâhî ya da kozmik her şey bu isimlerle alâkalıdır. Ne ilâhî öz ne de kâinatındaki oldukça önemsiz varlıklar bu isimlere işaret edilmeksizin anlaşılabilir."¹⁰

Sürekli inkişaf eden her varlık, "büyük kozmik söylemin" kompozisyonundaki bir harfi teşkil eder. Harflerin potansiyel varoluş düzeyinden görünür âlemdeki belirlenmiş varlık düzeyine geçişi feleklerin (spheres) dönme eylemi vasıtasıyla vuku' bulur.¹¹ İbn Arabî bu süreci açıkça konuşma eylemi ile eş tutar ve bu ilâhî hitap sadece sembolik bir ifade değildir. İlâhî yaratma ile insanın konuşması arasındaki bu benzerlik sürekli tekrarlanır. Allah, "nefesü'r-Rahman" olarak bilinen ve kâinatın varlığını sürekli muhafaza eden "ilâhî nefes verme" vasıtasıyla yaratma eyleminde bulunur. İlâhî kelimelerin "telaffuzu"nu mümkün kılan işte bu "nefes"tir:

"İlâhî kelimeleri oluşturan özlerin sayısı yirmi sekizdir (yani Arap alfabesindeki harflerin sayısı kadar) ve bu özlerin, Allah âlemi yaratırken üzerinde bulunduğu metafizik bulut (amâ) konumundaki "Rahman'ın Nefes"inden sudûr eden bir çok görünümü vardır. Bu metafizik bulut insanın nefesine benzer. Âlemin, varlığın farklı düzeyleri uyarınca (vehmî) boşlukta (halâ)¹² zuhuru, göğüsten çıkan ve ağır vasıtasıyla yayılan, bu yolla da harfleri şekillendiren insan nefesi gibidir. Harflerin ve kelimelerin zuhuru ise; âlemin, Rahmân olan Hakk Teâlâ'nın nefesi konumundaki latîf buluttan zuhuru gibidir. Bu da, herhangi bir maddîlik söz konusu olmaksızın (varlığın) potansiyel mertebelerinde, tevehhümî uzamda yâni yaratmayla mahlûkatın doldurduğu boşlukta (halâ) gerçekleşir."¹³

Yaratma ile konuşma arasındaki bu benzerlik, tıpkı peş peşe gelen cümlelerle gelişen bir söylem gibi yaratma da sürekli aynı kalmayıp değiştiği için dinamiktir.

Bu bakış açısından, Denis Gril tarafından hayli doyurucu açıklamalarla birlikte kısmen tercüme edilen Fütûhât-ı Mekkiyye'nin özellikle ikinci bölümünde harfler hakkında İbn Arabî'nin ileri sürdüğü fikirleri anlamak kolaydır.¹⁴ Bu bölümde Şeyhü'l-Ekber, her bir harfin bir varlık mertebesine ve kozmik hareket seviyelerine

9. *Age.*, 99.

10. Chittick, 10.

11. *Fut.*, I, 52; *Illuminations*, 387 ve 439.

12. *Halâ*: Cisimden bağımsız her hangi bir harici varlığı söz konusu olmayan vehmî boşluk, fezâ.

Âlemin mekânı. Maddeden ayrı bir varlığı düşünülmediği için salt bir şey değildir. (ç. n.)

13. *Fut.*, II, 395.

14. *Illuminations* içinde, 385 ve devamı.

tekabül ettiği, fakat kendi aralarında her hangi bir tekabüliyetin söz konusu olmadığı yönündeki görüşlerini bizim için hayli zengin bir tarzda sıralar. Bu, dilin bir çeşit kozmik matematik rolü olması sebebiyledir. Bu hususta Denis Gril, “Bu şekildeki harfler ilmi, fizikî dünyanın ve dil bilimin prensiplerinin metafizik ve metalingüistik bir formülasyonu şeklinde tanımlanabilir.” der.¹⁵ Tıpkı her hangi bir sayının, sayısal değerlerin sınırsız çeşitliliğinde ortaya çıkabileceği gibi söz konusu harfler de bütünüyle bağımsız süreçleri açıklamak için kullanılabilir. Harflerin, bilginin teccüm etmiş spesifik bir şeklinin konusunu teşkil etmesi anlamında “harfler ilmi”nin yerini tutacak başka bir şey yoktur. Bunun da ötesinde harfler, semantik ve sembolik anlamlar taşıdıkları için bâtinî bilginin bütün alanlarına ulaştıran bir vasıttır.

Gerçekten, “Her ismin iki formu vardır: Bunlardan birincisi, bir araya getirdiğimiz harflerden nefesimiz vasıtasıyla şekillendirdiğimiz bize ait isimlerdir. Bu isimler vasıtasıyla biz O’na dua ederiz ve bunlar İlâhî İsimler’in isimleridir. (Bizim telaffuz ettiğimiz bu isimler) İlâhî İsimler üzerine örtülmüş perdeler gibidir. Bunlar vasıtasıyla biz İlâhî isimleri tasvir ederiz. İsimlerin ikinci şekli ise; kelimeler ile vasıflandırılmış ve söz söyleyen olması bakımından Rahman’ın nefesine kadar gider. Bu suretlerin arkasında manalar vardır ki onlar, tıpkı şekillerin arkasındaki ruhlar gibidir. Tanrı’nın bizzat Kendi söylemi (yani Kur’an) içerisinde yine bizzat Kendisi hakkında zikrettiği bu isimlere dair suretlerin varlıkları Rahman’ın Nefesi’nden kaynaklanır.”¹⁶

İbn Arabî’nin harfler doktrinini bu şekilde ortaya koymak suretiyle bu bilgiyle biz ne yapabiliriz? Bu harfler ilmi, bir müminin kendi şahsî yazgısını anlamasına ve ruhanî gelişimine yardım etmede nasıl bir anahtar verir? Bu sorulara cevap vermek için bakılacak ilk yer, İlâhî kelamın insanın kolayca ulaşabileceği bir parçası, yani Kur’an’ın lafızları olmalıdır.

2. Kur’an Yorumu Uygulamaları:

İlâhî kozmik söylem ile Kur’an’ın lafızları nasıl birleştirilebilir? İbn Arabî bize, işaret yoluyla mistik harfler ilminden bir dizi örnek verir. Fütûhat’ın ikinci bâbının ikinci bölümünde ana hatlarıyla bir “dilbilgisi metafiziği” tasvir edilir.¹⁷ Yüz doksan sekizinci bâbda iki harfin, “Ha” ile “Vav” harflerinin telaffuzuna dair detaylı ve

15. *Age*, s., 410.

16. *Fut.*, II, 396-7

17. *Fut.*, I, 84 ve devamı; *Illuminations*, 402 ve devamı.

derinlemesine bir tetkîk vardır.¹⁸

Aynı zamanda İbn Arabî, bize, oldukça tutarlı tahlillerle bazı harflerin bâtinî anlamını aktarır. Mesela; “münferit harfler”¹⁹ ya da yine “Elif” ile “Lâm” arasındaki ilişki gibi.²⁰

Şayet, İbn Arabî'nin harflerin ruhunî anlamı hakkındaki spekülasyonları onun eserlerinde özel bir öneme sahipse ve gerçekten bu husustaki açıklamalar, Fütûhât-ı Mekkiyye'nin başlangıcında, eserin diğer bölümleri için geniş bir giriş niteliğinde muntazaman yer alıyorsa bu, harfler ilminin, İbn Arabî'nin eserlerinin tamamının nihaî hedefi olan ruhanî tekamül sürecinde anahtar bir rol oynaması ve harfler ilmine dair bahsi geçen bölümlerde zikredilenlerin İbn Arabî'nin öğretisinin salt kuramsal bir formülasyonu olmaması sebebiyledir. Her insan ontolojik olarak bir İlâhî Kelime'dir; bu anlamda bir ayetin ya da bir terimin bâtinî anlamını ortaya koyma, sufiye kendi bâtinî boyutunu görme ve tanıma imkânı sağlayabilir. Bu, özellikle Kur'an'ın metni hususunda geçerlidir. Bütünüyle İlâhî Kelamı ihtiva ettiği için potansiyel olarak bütün evrensel hikmetleri ihtiva eden Kur'an, “insan”ın tamamlayıcı ikinci bir nüshasıdır. Kâinata zuhur eden suretlerin toplamını ihtiva eden “insan”, gerçekte bir mikrokozmozdur. Allah (cc.), vücûd bulan her şeyi, eksiksiz ve mükemmel bir surete göre yaratmıştır ve vücut sahnesine çıkarılan ilk varlık, bazen “Hakikat-i Muhammediyye: Muhammedi Gerçeklik” ya da “Evrensel İnsan” diye isimlendirilir. Bu sebeple, İbn Arabî'nin de kaydettiği gibi Kur'an ve “Evrensel İnsan”, nihaî tahlilde bütünüyle kuşatıcı aynı İlâhî Hikmete işaret eder görülebilmektedir:

“Ezelî hakikate göre küllî (evrensel) insan, Zât (Itself) mertebesinden eşyaya varlık veren “Bir” mertebesine inen emsalsiz, aziz bir Kur'an'dır... En yakın semada o, ilâhî hakikatler uyarınca “furkan” olarak ayrılmış ve tasnif edilmiş bir formda nüzûl eder. Zirâ ilâhî hakikatler hükümlerini farklı birçok şekilde verir. İşte bu, aynı zamanda evrensel insanın farklı suretlere ayrılmış olmasının da sebebidir... Dolayısıyla nüzûl eden Kur'an, bizzat Allah onu böyle isimlendirdiği için “Hakk”tır. Mevcut bütün hakikatler ise, “nihaî bir hakikati” ihtiva eder, Kur'an'ın nihaî hakikati ise insandır.”²¹

İnsanın mahiyeti, Allah'ın Kelime'sine denk olduğu için, sufinin hedefi gücü

18. *Fut.*, II, 390; *Illuminations*, 402 ve devamı.

19. *Fut.*, I, 51 ve devamı; *Illuminations*, 393-398.

20. *Fut.*, I, 75-77; *Illuminations*, 475-480.

21. *Kitabül-İşfâr an Netâici'l-Asfâr*, son baskı ve Denis Gril tarafından yapılan *Le Dévoilemen des Effets du Voyage* isimli Fransızca tercümesi, Combas 1994, s. 22-23.

yettiği kadarıyla İlâhî Kelâma itaat etmek olmalıdır. Sûfî, Kur'an olmaya davet edilir. Üstelik o, İlâhî Kelâm ile aynîleşirken aynı zamanda "insan-ı kâmil" imajına da uyum sağlar. Böylece o, kendi ferdi mükemmelliğini gerçekleştirirken bu spesifik isim (insan-ı kâmil) onun olur. Bu sebeple Kur'an'ın bâtinî ilmi, özellikle de onun tertip edilip yazıldığı harfler, basit tümevarım ve tündengelimci akıl yürütmenin konusu olarak görülmemelidir.²² Bütün bu ilimler, sûfiyâne kişisel değişim ve tekâmül süreci içerisinde marifeti gerektirir. Hem insanın ve hem de "Allah'ın Kelâmı"nın ferdi gerçekliğini bu şekilde idrak etme, "İlâhî Kelâm"ı ibadet kastıyla okumayı (yani Kur'an'ın lafızlarının ve muhtelif zikir şekillerinin okunmasını) ihtiva eden uygulamalara İslam dininde verilen önemin sebebini izah eder. İşte bu, "harfler ilmi" ile "harflerin büyüğü anlamı" arasında neden gerçek bir alâkanın olmadığını açıklar. Zirâ İbn Arabî, bu "harflerin büyüğü anlamı"nın etkili olduğunu kabul etmekle beraber aynı zamanda bunun getirebileceği tehlikelere karşı uyarılarda da bulunmaktadır. Aksine "harfler ilmi" ise, konuşma gücü bahşedilmiş bir varlık olarak insanı gerçek bir insan felsefesine de götürür.

Kur'an tetkiki demek, inanan kimseye serbest olan yalın bir yorum anlamına gelmez. Dil, bizi şekillendirdiği, bizi organize ettiği ve bize nüfuz ettiği için, aynı zamanda kendi şahsımızda her an bizatihî ifade edilen hakikati hem tecrübe edip hem de yorumlayabiliyoruz. Öyleyse bizim beşerî dilimiz bizim ne olduğumuz gerçeğine tercüman olabilir.²³ Fakat bu tercüme, gerçekte, sadece maddî boyutu tasvir etmede yeterli fakat, her varlıkta mevcut bulunan "dikey" boyutu tasvir etmede yetersiz olan günlük, maddî dil vasıtasıyla meydana gelmez. Bu tercümenin metafor, şiir ya da daha çok paradoksların vasıtasıyla vuku' bulması gerekecektir. İlk dönem sûfîler; mistik tecrübe yaşayan sûfinin ne söylediğini kontrol edemediği bir anda, vecd hâlinde söylenmiş, ilham ürünü paradokslar olarak kabul ettikleri ifadeleri tanımlamada, bu tarz ifadelerindeki aşırılık ma'zur görülsün diye "şatah" terimini kullandılar. Fakat, gelenek vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmak suretiyle bize kadar gelen bu tarz yüzlerce ifadeden çoğu, ihtiyatlı bir üslupla söylenmekle beraber büyük bir olasılıkla ruhanî öğretiler olarak dikkate alındı. Bayezîd şöyle der:

"Bir vesile ile bir gün Allah (cc.) beni huzuruna yükseltti ve bana şöyle dedi: "Ey Bayezîd! Mahlûkatım seni görmek istiyor. Ben dedim ki: 'Beni vahdaniyetinle (Oneness) tezyin et, bana İnniyyet (I'ness)ini giydir, beni Senin ahadiyetine (Unity)

22. *Fut.* I, 57.

23. Pierre Lory, "Et la Chair Devint Parole", *La Walâya-Etudes Sur le Sofisme d'Ibn Arabî, in Horizons Maghrébins* içinde, no: 30 (1996), s., 93.

yükselt ki mahlûkatın beni görünce 'Seni gördük' derler. (Asıl gördükleri) Sen'sin ve ben orada yokum" ve yine şöyle der: "O'nun vahdaniyetine doğru seyrimin başlangıcında, bedeni ahadiyetten, kanatları ebediyetten olan bir kuş oldum. Keyfiyet semasında on yıl uçtum. Hatta benzer bir semaya vardım ve bu şekilde yüz binlerce kere havada uçtum. Ezeliyet meydanına varıncaya kadar sürekli uçmaya devam ettim. Orada ahadiyet ağacını gördüm." Daha sonra Serrâc, ifadelerinin devamında Bayezîd'in, bulunduğu yeri tasvir ettiğini, birlik ağacının gövdesinden, dallarından ve meyvesinden bahsettiğini ve nihayet şöyle dediğini kaydeder: "Baktım ve anladım ki bunların hepsi bir hile imiş"²⁴

Burada okuyucu, Bayezîd'in, günlük dilin ifadede yetersiz kaldığı bir tecrübesini tasvir ettiğinin ve bu tecrübesinden elde ettiği anlamı, alışılmışın dışında bir dil üslûbu kullanarak şiir ve paradokslar vasıtasıyla ifade ettiğinin farkına varacaktır. Öyle ki onun ifadelerindeki bu cüretkârlığı zaman zaman Zen Budizm'in "koan"²⁵ larındaki sezgisel şuurun doğrudanlığını hatırlatır.

Şeyhü'l-Ekber, paradox ve şatahat hususunda açık fakat aynı zamanda ihtiyatlıdır da. O, şatahatı linguistik olarak hayli aşırı ve ruhanî bir bakış açısından bakıldığında ise, acınacak derecede gösterişli ve sıradan insanları yanlış yöne sevk etmekten sorumlu kabul ederek oldukça sert bir üslûpla eleştirir. Fakat o, şatahatı asıl itibarıyla yanlış söylemler olarak kabul etmez. Onun eleştirdiği husus, bu tarz sözlerin sûfî olmayanlar tarafından doğru anlaşılama riski taşımasıdır. Bizzat İbn Arabî, kendisinden önceki seçkin sûfilerin söylemiş oldukları bir dizi şatahatı nakleder ve bu tür sözlerle asıl kastedileni kendi doktriner vizyonu ile birleştirir. Mesela o, Bayezîd Bestâmî'ye bu sabah nasıl olduğu sorulduğunda onun; "Bende ne sabah var ne akşam; sabah ve akşam sıfatları olan kimseler içindir, benim ise hiçbir sıfatım kalmadı" şeklinde vermiş olduğu cevabı uzunca yorumlar.²⁶ Aynı zamanda o, Bayezîd'e atfedilen, "Ben Hakk'ım" ya da "Şânım ne yücedir" şeklindeki vecd hâlinde söylenmiş (theopathic) şatahat hakkında da detaylı açıklamalar

24. Ebu Nasr es-Serrac'ın, *Kitâbu'l-Luma'* isimli eserinden naklen, ed: Abdulhalim Mahmud-Abdubaki Sürür, Kahire 1960, s. 461.

25. Koan: Japonya'da, Zen Budizm'in özellikle Rinzai mezhebinde rahip adaylarının meditasyon eğitiminde kısa ve çelişkili önerme ya da sorular. Koanı çözmeye çabası, analitik zihni ve bencil iradeyi yorarak zihni, sezgisel düzeyde uygun bir karşılık kabul etmeye hazırlar. Bu tür alıştırmaların amacı, hem Zen deneyiminin değişik yönleriyle ilişkiye geçmeyi sağlamak, hem de rahip adayının yetkinliğini sınamaktır. "İki el çırpıldığında bir ses çıkar; sen tek el çırpıldığında çıkan sesi dinle" cümlesi en ünlü koan örneğidir. (ç. n.)

26. *Fut.*, II, 646 ve devamı.

verir.²⁷ Üstelik bizzat kendisi selefî Bayezîd, Hallâc ya da Şiblî'nin kullandığı şekliyle paradoksal ifadeler kullanır. Fütûhât'a giriş olarak başlayan şu şiir, bu paradoksal ifadelerin en çok zikredilenidir:

Hakk (cc.) haktır ve kul da Hakk
Keşke bilseydim kimdir mükellef!
Eğer kuldur dersen o ölüdür (yokluk)
Yok, Hakk'tır dersen; O, nasıl mükellef olur.²⁸

Ayrıca şu diğer şiir, bizim insanı "kelime şeklinde" (logomorphosis) ele almıza oldukça uygun düşmektedir:

"Ben Kur'an'ım ve tekrarlanan yedi (Seb'u'l-Mesâni)
Ruhun ruhuyum, değil ânların ruhu
Kalbim mukîmdir bildiğimin (Hakk) huzurunda
Lisânım sizinledir ancak müşâhede eder kalbim O'nu.²⁹

İbn Arabî'nin şatahata yaklaşımı, Bayezîd ve Rûzbehân gibi diğer vecd sûfîlerinin yaklaşımından farklıdır. Son şiir, maddî dünyaya ait söz dağarcığı ile zaman ve mekân sürekli kendisi için alt üst edilen ve sonsuzluğu idrak eden kimselerin dili arasındaki ayrımı ifade eder. Onlar için şatahat, hayale bağlı olarak zihnin sıçraması ya da cezbedilmesi şeklinde vuku' bulan ve insanın kendisini korumasının olanaksız olduğu zihinsel bir kırılmanın göstergesidir. Diğer taraftan İbn Arabî ise, dilin bu iki boyutunu, beşerî ve ezeli boyutunu, ince ve çok yönlü, fakat aynı zamanda kendisinde her hangi bir çatlama ve bölünmenin bulunmadığı doktrinal ve yorumlamacı bir yapı içerisinde birleştirmeye gayret eder.

3. Vasıta Olarak İnsan:

Kendisine, metafiziğin oldukça subjektif meselelerini tasvir etmede yetersiz görülen, maddî, sosyal dünyaya ait kelime ve ifadeleri kullanarak Allah (cc.) hakkında konuşma öğretildiği için tek Allah'a inanan bir mümin olarak insan hassas bir pozisyonda bulunmaktadır. Şayet Allah, tecessüm ifade eden bütün suretlerin ve kavramların ötesinde mutlak anlamda manevî alana ait ise, bir kimse O'nun hakkında nasıl konuşabilir ve O'nu nasıl tasvir edebilir? Kelam, bu antropomorfik dil hususuna karşı savaş açmıştır. Elbette ki Kur'an insanlara, Allah hakkında konuşmalarına ve ibadetlerde O'na yakarmalarına imkân tanıyan kelimeler vermiş

27. *Age.*, I, 272 ve 618; II, 479; IV, 57 ve 90.

28. *Age.*, I, 2.

29. *Age.*, I, 9.

ve Allah'ın "Acıyan" ve "Bağışlayan" gibi isimlerinden bahsetmiştir. Fakat bunun ötesine gitmek ve Allah (cc.) ile O'nun hitap ettiği yaratıkları arasında bütünüyle bir bağ kurmayı sağlayan bir dil kullanmak mümkün müdür? Hanbeliler bunu kabul etmezler; bir mümin, Kur'an'ın kelimelerini tekrarlayabilir fakat bu kelimelere, linguistik olarak ya da analogi yoluyla bu kelimelerden türetilmiş olsa bile, Kur'an'da olmayan bir kavram ekleyemez.

Gördüğümüz kadarıyla İbn Arabî, bizzat kendisinin bu tarz itirazlarla sınırlandırılmasına izin vermez. Ona göre dil, tek anlamlı olmayıp dilin kullanımı da kelimelerin lügat anlamı ya da söz dizimi (sentaks) kuralları ile sınırlandırılmış değildir. Bunun da ötesinde dil, eşyanın kaynağına kadar giden dikey bir boyuta sahiptir. İbn Arabî, manevî deneyimini dilin kendisine özgü olan ve yaratmadaki mutlak ahenge kadar giden ahengini bozmaksızın, paradokslar vasıtasıyla ifade eder. İşte bu dikey boyutuyla dil, insana eşyaya isim verme ve aynı zamanda onları kaynakları olan İlâhî İsimlere kadar geri götürme yetkisi verir. Kısacası bu boyutuyla dil, insana, (isimlendirme hususunda) baştan beri yetki verilmiş olan Hz. Âdem ile birlikte evrensel bir aracı rolü oynama yetkisi verir (Kur'an, 2/31-33). Harflerin bâtinî anlamı üzerine tefekküre dalma vasıtasıyla sūfî, gerçekten harfleri ve kelimeleri makrokozmozun karakteristiğine iştirak eden her şeyle ilişkilendirebilir; ve hatta bizzat kendisi onların efendisi olabilir. İşte bu sūfî, kâinata hayat veren, kâinatın bütün varlıklara nüfuz ettiği gibi kendisine de nüfuz eden bu evrensel dilin ifadelerini anlamaya başlar. "Kuş dili" ve hatta "minerallerin idraki"³⁰ kavramları da evrensel dilin bütün kâinata nüfuz etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İnsan dilinin âlemdeki diğer bütün dillerden üstünlüğü, insanın diğer bütün yaratıklardan üstünlüğüne paraleldir. İnsan, kendisinde kâinatın bütünüyle yansıdığı bir mikrokozmoz olduğu için, beşerî dil, dokuz kat semanın altına gizlice söylenen ya da fısıldanan, konuşulabilir bütün şeylerin anahtarını sağlar. Bu seviyede beşerî dil, varoluşa kaynağını gösteren ve onu bu kaynağa doğru yönlendiren "İlâhî Kelâm"ın bir yansıması olmuştur. Bu bakış açısından İbn Arabî'nin harflerle semavî nikâh şeklinde naklettiği müşahedenin anlamı açıklık kazanır:

"597 senesi Ramazan ayı boyunca Bicâye (Bougia) şehrinde idim. Kendimi bizzat gökyüzündeki her yıldız ile nikâhlanıyor gördüm. Bu birleşmeden muazzam bir rûhânî haz duyuyordum. Yıldızlarla nikâhlanmam bitince, bana harfler sunuldu ve ben onların hepsiyle de tek ve terkibi hâllerinde nikâhlandım."³¹

30. *Fut.*, I, 381-382.

31. *Kitâbu'l-Bâ*, Kahire 1954, s. 11.

Fizikî olarak alfabenin harfleriyle birleşme, bizzat İlâhî yaratma eylemi ile aynîleşme ve ferdî iradeleri Allah'ın iradesinin basitçe bir uzantısı olan insan-ı kâmil'lerden biri olma ile eştir.

Aynı zamanda bu anlamıyla harfler ilmi, Fütûhat'ın yirminci bâbında iddia edildiği gibi Hz. İsa'nın bir ilmidir.³² Bizatihî Hz. İsa başlangıçtan beri yaratılışı gereği Allah'ın "Kelâmı"dır. Nasıl ki Hz. İsa tabiatı gereği Allah'ın "Kelâmı"dır (Kur'an, 4/171), sûfî de ibadet ve gayretleri vasıtasıyla Allah'ın "Kelâmı" olmak ister. Üstelik Hz. İsa, beşeriyetin yazgısının icrasını sergileyen, kâinâtın sonuyla ilgili eskatolojik bir figürdür. Aynı şekilde harfler ilmi de, yaratılmış bir varlık olarak insanı varoluşun nihâi kaynağına kadar geri götürmekle birlikte, telaffuz edilmiş her bir kelime aslında geçici olduğu için aynı zamanda insanın sonuna da işaret eder. Allah (cc.) yaratması vasıtasıyla kendi söylemini açıp yayar; kıyamet ise bu büyük kitabın, kâinat kitabının sonunu gösterecektir.

32. *Fut.*, I, 167 ve devamı.