

## İBNÜ'L-ARABÎ'NİN *FUSÛSU'L-HİKEM*'İNDE AYNA METAFORU

Ahmet ÖGKE\*

*“Bir şeyin kendini kendisi vâsıtasıyla görmesi,  
ayna gibi başka bir şeyde görmesine benzemez.”\*\*  
(İbnü'l-Arabî)*

### Özet

#### İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'inde Ayna Metaforu

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de kullandığı ilk metafor olan *ayna*, çeşitli din, edebiyat, mitoloji, kültür, mistik inanç ve felsefî düşünüş sistemlerinde, özellikle birtakım metafizik gerçeklikleri anlatmak amacıyla çokça kullanılan bir *metafor* olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvufun genel karakterine uygun olarak İbnü'l-Arabî de *ayna* metaforunu *Fusûs*'ta, Tanrı – âlem ilişkisi, insan, insan-ı kâmil ve kalp kavramlarını açıklamak üzere kullanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, ayna, metafor, Tanrı, âlem, insan, kalp.

### Abstract

#### Metaphor of Mirror in *Fusus al-Hikam* by Ibn al-Arabi

Mirror, used as a first metaphor by Ibn al-Arabi in *Fusus al-Hikam*, is a metaphore used frequently in various religion, literature, mythology, culture, mystical belief and philosophical thought systems especially to describe some mystical realities. In conformity with general character of Tasawwuf, Ibn Arabi also has used mirror methaphore in his *Fusus al-Hikam* for explaining concepts of relation between God-universe, human being, perfect human-being and heart.

**Key words:** Ibn al-Arabi, *Fusus al-Hikam*, mirror, metaphor, god, universe, human being, heart.

\* Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı. ahmetogke@hotmail.com

\*\* Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, s. 25.

## Giriş

*Ayna*, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de kullandığı ilk metafordur. Bu özellik, makâlemize bu konuyu seçişimizin de ana sebebinin oluşturmıştır. Eser olarak *Fusûsu'l-Hikem*'i tercih etmemizin temel esprisini ise, daha önce yayınlanan *İbnü'l-Arabî'de Sembolizm* başlıklı kitabında Tahir Uluç'un, *ayna* sembolünü (bir-iki atf hâriç) yalnızca *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* eksenli incelemiş olmasıdır.<sup>1</sup> İşte bizim bu makâlemiz, o çalışmada eksik kalan *Fusûsu'l-Hikem* kısmını da tamamlamış olacaktır.

*Ayna*, üzerine herhangi bir ışık kaynağından düşen ışınları ve şekilleri yansıtan parlak eşyâ ya da arkası sırlanmış camdır.<sup>2</sup> *Aynanın*, ışığı ve canlı-cansız bütün varlıkların görüntülerini yansıtması şeklindeki bu temel fiziksel özelliği, onun din, edebiyat ve mitoloji alanlarında çokça kullanılan bir *metafor* olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu yüzden, en ilkel din ve inanışlardan tutun da Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi hemen bütün din, kültür, mistik inanç ve düşünce sistemlerinde, özellikle birtakım metafizik gerçeklikleri anlatmak amacıyla *ayna* metaforuna sıkça başvurulduğu görülmektedir.<sup>3</sup>

*Aynanın* Arapça karşılığı olan "*el-mir'ât*" kelimesine Kur'ân-ı Kerîm'de hiç rastlanmamakla birlikte, Hadis literatüründe bu kavramın metaforik anlamlarda kullanılması dikkat çekicidir. Çoğumuzun bildiği "*Mü'min, mü'minin aynasıdır*"<sup>4</sup> meâlindeki hadis, bunun en meşhur örneğidir. Burada *mü'minin*, ona bakan başka mü'minlerin kendi eksiklik ve hatâlarını açıkça görüp düzeltmelerini sağlayan, cilâlanmış, pırıl pırıl parlatılmış bir *ayna* metaforuyla anlatıldığını görmekteyiz. Bunun aksini düşünmek de mümkündür: *Yansıtma özelliği azalmış, bozulmuş ayna* konumundaki kusurlu ve günahkâr mü'minleri gören diğer mü'minler, bundan kendilerine ders çıkararak aynı yanlışlıklara düşmemeye çalışırlar. Bu hadiste *ayna* metaforuyla tasvîr edilen gerçek *mü'min*, sûflere göre *insan-ı kâmil* ve *Cenâb-ı Hak* olarak da yorumlanmaktadır.<sup>5</sup>

Tasavvuf düşüncesinde en çok kullanılan metaforlardan biri olan *ayna*,

1 Bk. Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul 2007, s. 12 (Önsöz kısmı).

2 D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. baskı, İstanbul 1996, s. 91.

3 Geniş bilgi için bk. Uluç, *age*, ss. 101-109.

4 Süleyman b. el-Eşref Ebû Dâvud es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, Dâru'l-Fikr, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy., ts., Edeb, 49.

5 Bk. Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van 2005, s. 66.

bireysel ve amelî zühd hayâtî şeklinde ortaya çıkan tasavvufun ilk karakterinden, sosyal ve nazarî düşünceye doğru gelişim ve değişimine paralel olarak belirgin bir dönüşüm geçirmiştir. İlk başlarda *ayna*, genelde müslümanın, özelde de sûfinin sadece *kalbini* simgeleyen bir metaforken, İmam Gazzâlî (ö.505/1111) ile birlikte sûfinin yaratıcısı ile yaşadığı *mistik birlik (vahdet) hâlini* de ifâde eder bir tarza bürünmüş, felsefî anlamda da en gelişkin seviyesine kavuşmuştur. Gazzâlî, mistik birlik hâlinde yaşanan tecrübenin *tam bir birlik* değil de ona *benzer* bir durum olduğunu anlatabilmek için, *ayna-sûret (aynadaki görüntü)* metaforuna başvurmuştur. Nasıl ki *aynadaki görüntü* bir yönden aynaya *bitişik* ve neredeyse aynayla *özdeş* gibiyse ve diğer yönden de aynadan *başka* ise, tıpkı onun gibi, sûfinin varlığı bir bakıma Hak ile özdeş ve bir bakıma da Hak'tan başkadır.<sup>6</sup>

Tasavvuf düşüncesinin zirve şahsiyeti Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö.638/1240) de Gazzâlî'nin bu alanda mîras bıraktığı birikimi daha da geliştirerek, sonradan kendine izâfe edilecek olan ve sistematik temellerini attığı *vahdet-i vücûd* düşüncesinin ana unsurlarını anlatmak için *ayna* metaforuna çokça başvurmuştur. Bu bağlamda o, *ayna* metaforunu, *Tanrı-insan özdeşliğini* değil, *Tanrı ile insan arasında aynı anda var olan özdeşlik/ayniyet ve başkalık/gayriyet* ilişkisini göstermek amacıyla kullanmıştır.<sup>7</sup>

Kendilerine "Elmalı erenleri" adını verdiğimiz,<sup>8</sup> İbnü'l-Arabî'nin temsil ettiği düşünce geleneğinin tâkipçileri konumundaki Vâhib-i Ümmî (ö.1004/1595), Eroğlu Nûri (ö.1012/1603), Sinân-ı Ümmî (ö.1067/1657) ve Niyâzî-i Mısırî (ö.1105/1694) gibi sûfiler ise *ayna* metaforunu, tasavvuf literatürünün genel karakterine uygun olarak üç farklı anlamda kullanmışlardır: Bunlardan *birincisi* "Cenâb-ı Hakk'ın tecellileriyle var olan ve bu tecellileri yansıtan *kesret âlemi*"<sup>9</sup>; *ikincisi* "Allah'ın zât, sıfat, isim ve fiillerine mazhar ve tecellîgâh olan ve bunları en güzel şekilde yansıtan *insan, insan-ı kâmil*"<sup>10</sup> ve *üçüncüsü* de "*kalp, gönül, ruh*"<sup>11</sup> anlamlarıdır.

Bu kısa girişten sonra, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-Hikem*'de

6 Bk. Uluç, *age*, ss. 109-112.

7 Uluç, *age*, s. 113.

8 "Elmalı erenleri" isimlendirmesi bize âit olup, bugünkü *Antalya* ilinin *Elmalı* ilçesinde 16. ve 17. yüzyılda yaşamış ve yukarıda adı geçen *Halvetî-Ahmedî* silsilede birbirinin talebesi konumundaki mutasavvıflar ile *Abdal Mûsâ, Kaygusuz Abdal* vb. *Bektâşî* meşrep sûfilere kapsamaktadır. Geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, Elmalı Belediyesi Yayını, Ankara 2007.

9 Bk. Ögke, *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, s. 159.

10 Bk. Ögke, *age*, s. 184.

11 Bk. Ögke, *age*, ss. 212-213.

*ayna* metaforuna yüklediği anlamları incelemeye geçebiliriz:

## 1. Tanrı-Âlem İlişkisi

İbnü'l-Arabî, *ayna* metaforunu genelde Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini açıklamakta kullanmakla birlikte, özelde bu metafora, bu ilişkiler yumağının karmaşıklığına ve çoğu kez de şaşkınlığına işâret etmek amacıyla başvurmuştur. Daha özelde o, *ayna* metaforuyla, mantık disiplinindeki “*üçüncü hâlin imkânsızlığı*” kuralının metafizik âlemde geçersiz olduğunu ispatlamaya çalışır. Bununla, Tanrı ile âlem arasında *özdeşlik* ve *başkalık* dışında başka bir ilişki biçiminin kastedildiği unutulmamalıdır.<sup>12</sup>

Esâsında *Fusûsu'l-Hikem*'i, “tek bir hakîkatin farklı *aynalar*daki görünümlerini ele alan bir kitap” olarak nitelemek mümkündür. Gerçekte bu durum, *varlığın birliği (vahdet-i vücûd)* dediğimiz düşünce sisteminin de özünü teşkil etmektedir.<sup>13</sup> İşte bu yüzdendir ki İbnü'l-Arabî, *Fusûs*'un hemen en başında, eserine şu temel önermelerle girer:

“Hak, sayısız güzel isimleri bakımından emrin tümünü içeren ‘kuşatıcı bir varlıkta’ isimlerini tek tek görmek ve o varlık vâsıtasıyla kendi sırrının kendisine görünmesini istedi. Varlık ile nitelenmiş olması sebebiyle ‘kendini görmek istedi’ de denilebilir; çünkü bir şeyin kendini kendisi vâsıtasıyla görmesi, *ayna* gibi başka bir şeyde görmesine benzemez. *Ayna*da kişi kendini, bakılan cismin yansıttığı biçimde (sûrette) görür. O yer olmadan ve kişi ona bakmadan önce, böyle bir biçim ortaya çıkamazdı. Bunun için Hak, [isimlerini ya da kendini görmek üzere] bütün *âlemi* ruhsuz bir beden gibi yarattı. *Âlem*, *tıpkı cilâsız bir ayna gibi oldu*.”<sup>14</sup>

İbnü'l-Arabî'nin “*cilâsız ayna*” nitelemesini daha iyi anlayabilmek için, onun yaşadığı dönemde kullanılan aynaların, parlatılıp cilâlanmış gümüş veya çelik pürüzsüz yüzeylerden oluştuğunu unutmamak gerekir. Aynaların parlaklığını yitirmesi ise, o mâdenin kararması veya paslanması anlamına gelmektedir.<sup>15</sup>

İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki ifâdeleri, tasavvufun yaratılış sırrını ve âlemin varlık sebebini açıklamak üzere sıkça başvurduğu temel bir argümanı, “*Kenz-i Mahfi*” hadîsini çağrıştırmaktadır. “*Bilinmez (gizli) bir hazîneydim;*

12 Uluç, *age*, s. 117.

13 Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî – Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 2006, s. 260.

14 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 25; Krş.: Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İstanbul, 1987, c. I, ss. 108-109.

15 Demirli, *age*, s. 25.

*bilinmek istedim, âlemi yarattım ki onunla bilineyim*" anlamına gelen bu kutsî hadîse<sup>16</sup> göre âlemin varlık sebebi, Yüce Allah'ın *bilinmek istemesidir*. İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın bu bilinmek istemesini, bir bakıma *âlem aynasında görünmek istemesiyle* açıklamaktadır. Burada hareket noktası, bir şeyin kendini *doğrudan ve dolaylı*, başka bir deyişle *kendiliğiyle bilmesi* ile *ayna gibi başka bir yer vâsıtasıyla bilmesi* arasındaki temel farktır. Yüce Allah, kendini elbette biliyordu. Ancak bu bilme, bir şeyin *kendini kendisinde ve doğrudan bilmesi* demektir. Âlemin var olması, ikinci bilginin sonucudur. Bu ise Allah'ın başka bir şeyde kendini *görmesi ve bilmesi* demektir.<sup>17</sup>

Şurası da unutulmamalıdır ki, tasavvufî bilginin *keşf, müşâhede* ve *mükâşefe* gibi kavramlarla ifâde edilmesi, esâsında bunların her birinin bir "görme" çeşidine dayandığını göstermektedir. Ancak bu *görmenin niteliği, aynanın istidat ve kabiliyetine göre değişiklik göstermektedir*:

"Büyük bir cisim, küçük *aynada* küçük görülürken, uzun *aynada* uzun, hareketli *aynada* ise hareketli görünür. Bazen *ayna*, özel bir açıdan sûretin aksini [büyük cismin küçük *aynada* küçük görünmesi] verirken, bazen sûretten ortaya çıkan şeyin aynasını verir."<sup>18</sup>

Buradan da açıkça anlaşılacağı üzere, şahıs ile onun *aynadaki görüntüsü* (sûreti) özdeş değildir. Eğer öyle olsaydı, küçük *aynada* küçük, uzun *aynada* uzun, hareketli *aynada* (kendisi durduğu halde) hareketli görünmezdi. Nitekim bir insan, kendini dev *aynasında* görmekle dev olmadığı gibi, cüce *aynasında* görmekle de cüce olmaz. Ya da *ayna* kırılrsa, görüntünün sâhibi olan insan parçalara ayrılmış olmaz. Fakat her şeye rağmen *aynadaki görüntü* o şahsa âittir; başkasına değil. O kişi hareket edince, *aynadaki görüntüsü* de aynı şekilde hareket eder. Bu da âlemdeki mümkün varlıkların Tanrı değil-seler bile, tam olarak O'ndan başkası da olmadıkları anlamına gelmektedir. Yâni âlem, ne Cenâb-ı Hakk'ın *aynıdır* (özdeş) ve ne de *gayrıdır* (başka).<sup>19</sup>

"Doğa (tabiat) âlemi, tek bir *aynadaki sûretlerdir*. Hâyır! Doğa âlemi, farklı *aynalardaki* tek bir sûrettir. Burada bakış açısının farklılaşması sebebiyle yalnızca hayret vardır"<sup>20</sup> derken de İbnü'l-Arabî, aynı gerçeğe işâret etmektedir. Esâsında doğa âlemi, tek bir *aynada* görünen çeşitli görüntüler-

16 Bu rivâyetle ilgili geniş bilgi için bk. Ahmet Ögke, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfi" Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi'nin (960-1553) "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf*, Ankara 2004, yıl: 5, sayı: 12, ss. 9-24.

17 Demirli, *age*, ss. 268-269.

18 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 53.

19 Uluç, *age*, ss. 126-127; ayrıca bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, ss. 116-117.

20 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 76.

dir. Yâni tabiat âlemi, sayma (taaddüd) ve çoğalma (tekessür) ortaya çıkmaksızın, ilâhî zât aynasında bulunan bire bir görüntülerdir. Bir başka açıdan ise doğa âlemi, ilâhî zâttan ibâret olan tek bir sûretin, çeşitli aynalar konomumdaki hakikat görüntülerinde izleniminden ibârettir. Şu halde Allah ile kendi aralarında çeşitli perde ve engeller bulunan kimselerin hakikate bakış açıları birbirinden farklı olacaktır. Hal böyle olunca da varlık dünyâsındaki bu çeşitli görüntüler karşısında onların hayrete düşmeleri kaçınılmaz olur. Çünkü aklî düşüncesi kendine perde ve bağ olan kişi, doğada yaratılmış bulunan çeşitli sûretlere baktığında, bu farklı farklı görüntülerin ne olduğunu ve yegâne varlıkla aralarındaki bağlantıyı çözmeye çalıştıkça, hayreti kat kat artar ve işin hakikatini bir türlü anlayamadığı için de kendi kendine çirpınır durur.<sup>21</sup>

*Ayna ve aynadaki görüntüyle ilgili şu üç temel bağlantı göz önünde bulundurulursa, Tanrı-âlem ilişkisi konusu daha iyi anlaşılabilir olacaktır:*

1. *Görüntü, ayna olmadan ortaya çıkamaz. İbnü'l-Arabî'ye göre "şey"lerin (diğer varlıkların) varlık bulması, onların Hak aynasında zuhûr etmelerinden başka bir şey olmadığından, aynalar (varlıkların sâbit hakikatleri) ancak bu düzlem sayesinde var olurlar. Bu da nihâi anlamda, görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır, demektir.*
2. *Ayna ile görüntü ve görüntü ile görüntünün sâhibi özdeş değildir. Bunlar arasındaki ilişki, "ne/ne de" ve "hem/hem de" ilişkisidir. Ayna ile görüntü arasında var olan bir arada-olma hâlinde söz etmek mümkündür.*
3. *Ayna, üzerinde görüntüsü olmasa bile ayna olmaya devam eder; onun varlığı görüntüye bağlı değildir. Fakat aynanın aynalık vasfının tam anlamıyla ortaya çıkması, ancak aynalık işlevini yerine getirmesiyle gerçekleşir. Yâni ayna, üzerindeki görüntülerle kemâl bulur.<sup>22</sup>*

*Âdem fassında âlemi ve insanı Cenâb-ı Hakk'ın bir aynası olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, Şîr fassında ise bu kez Hakk'ı, âlem ve insan için bir ayna olarak tasvir eder:*

*"Tecellî edilen şey, yalnızca kendi sûretini Hakk'ın aynasında görmüştür; yoksa Hakk'ı görmemiştir. Zâten sûretini ancak kendisinde gördüğünü bildiği durumda, Hakk'ı görmesi de mümkün değildir. Bu durumda Hak, gören kişi için bir ayna gibidir. Kişi, sûreti aynada görünce, sûretleri veya kendi sûretini ancak onda gördüğünü bildiği halde, aynayı göremez. Allah, bu ayna örneğini zât tecellîsi için bir misâl olarak ortaya koymuştur.*

21 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. II, ss. 29-30.

22 Uluç, *age*, s. 127.

Böylece *tecellî edilen*, Hakk'ı görmediğini bilir. Görme ve tecellîye, bundan daha yakın ve benzer bir örnek yoktur. *Aynada* bir sûreti gördüğünde, *aynanın* cismini de görmeyi bir dene! Kesinlikle göremezsin. Hattâ *aynalar-daki görüntülerde* durumun böyle olduğunu algılayan bâzı insanlar, görülen sûretin, görenin gözü ile *ayna* arasında [perde] olduğu fikrine varmıştır [Bu sebeple aynanın görülmesi mümkün olmaz].<sup>23</sup>

Şeyh-i Ekber'in burada Cenâb-ı Hakk'ı âlem ve insan için bir *ayna* olarak nitelemesi, onun nâfile ve farz ibâdetlerle Allah'a yaklaşma konusundaki görüşünün başka bir ifâdesidir. Bu tür vesilelerle yaklaşımlarının sonucunda kul ve Hak Teâlâ, -tâbir câizse- birbirleri için bir *araç* hâline gelir. Birinci durumda kul, Hakk'ın *kendisiyle ve kendinde kendini gördüğü* bir *aynadır*. İkinci durumda ise kul, kendini Cenâb-ı Hak *aynasında* görür. Kul kendini gördüğünde Hakk'ı göremez; çünkü Hak Teâlâ bir *ayna* gibidir.<sup>24</sup>

*Hakk'ın kula ayna* oluşu, kulun yeteneği (istidat ve kâbiliyeti) ölçüsünce- dir. Dolayısıyla *aynadaki görüntü* (tecellî), kendisinde tecellî gerçekleşen kulun yeteneğinin görüntüsüdür (istidâdının sûretidir). Bu durumda ilâhî tecellî, kulun yeteneğinin görüntüsüne *ayna* olur. Kul, kendi yeteneğinin görüntüsünde ilâhî tecellîyi gördüğünde, *Hak aynasında* kendi görüntüsünden başka bir şey göremez. Dolayısıyla kulun *Hak aynasında* gördüğü, mutlak olarak Hak Teâlâ değildir. Zira kulun Hakk'ı mutlak olarak görmesi mümkün değildir. Çünkü kulun ilâhî ilimde sâbit bulunan hakîkatî (ayn-ı sâbitesi) Cenâb-ı Hakk'ın zâtının tecellîlerinden (şe'n) biridir. Bunun için ilâhî tecellîde kendisine tecellî edilen kulun baktığı/gördüğü şey, ancak kendisinin sâbit hakîkatinden ibârettir. İlâhî tecellîlerden birini görmekle kul, Cenâb-ı Hakk'ın zâtını görmüş olmaz. Ancak kul, kendi görüntüsünü, yine O'nun varlığının içinde gördüğünü bilir. Bu durum, duyular dünyasında *ayna* içinde yansıyan görüntüleri görmeye benzer. İnsan, *ayna* içinde yansıyan görüntüleri ya da kendi görüntüsünü *ayna* içinde gördüğünü bilir; fakat *aynanın cismini* göremez. Yâni *aynadaki görüntüye* dalmış durumdayken, *aynanın cismânî yüzeyini* görmek mümkün olmaz. Zıddı da mümkündür: *Aynanın yüzeyiyle* meşgulken de *aynadaki görüntüyü* gereği gibi görmek imkânsızdır. Çünkü aynı anda hem *görüntüyü*, hem de *aynanın yüzeyini* görmek mümkün değildir. Bununla birlikte insan, bakışının aynı zamanda her ikisine de yönelik olduğunu bilir. İşte *aynada* görme işinin bu tür özelliklerini, Cenâb-ı Hak, üzerinde tecellî ettiği kulun O'nu mutlak sûrette göremeyeceğini, ancak kulun kendi yeteneği ölçüsünde yansımaları görebileceğini

23 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.

24 Demirli, *age*, s. 58.

insanlara göstermek için bir örnek olarak sunmuştur.<sup>25</sup>

Bundan sonra İbnü'l-Arabî, bu konudaki nihâî hükmünü şöyle dile getirir:

“O halde Hak, kendini görmen için *senin aynandır*. *Sen* de, isimlerini görmede ve bu isimlerin hükümlerinin –ki isimler O’nun aynasıdır– ortaya çıkışında *Hakk’ın aynası*sın.”<sup>26</sup>

Yâni sen, Hakk’ın ahadiyet zâtında gizli (açığa çıkmamış) idin. O’nun kendi varlığına (vücûd) tecellî etmesiyle birlikte, o tecellînin görüntüsü O’nun ilminde ortaya çıktı. Yine O’nun varlık mertebelerinden her birine inişle (tenezzül), o ilmî sûret ile sen görünür (zâhir) oldun. Dünyâ hayâtındaki durumun böyledir; bundan sonra gideceğin berzah yurdu ve âhirette de böylesin. Eğer sen, bu dünyâdaki görünümüne ârız olan ilgilerinden ve nefsanî sıfatlarından arınmış olsan, Hakk’ın varlığındaki kendi sâbit gerçekliğini görürsün. Dolayısıyla Hakk’ın varlığı, kendi nefsinin görmek için sana *ayna* olmuş olur. Aynı şekilde sen insan sûretinde görüldüğün için, Hakk’ın bütün isimlerine mazhar ve o isimlerin hükümlerini kabul etmeye yeteneklisin. Çünkü Allah, Âdem’i kendi sûreti, yâni sıfatı üzere yarattı. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak, tecellîlerinin bütün yansımalarını en iyi şekilde senin izâfî varlığında görür. Öyleyse senin varlığın da, isimlerini görmede ve isimlerinin hükümlerinin ortaya çıkışında *Hakk’ın aynası* olmuş olur.<sup>27</sup>

“Hakk’ı kendimiz vâsıtasıyla ve kendimizden bildiğimize göre,” der İbnü'l-Arabî: “kendimizle ilişkilendirdiğimiz her şeyi O’nunla ilişkilendirdik. ... Böyle olunca Hak kendini bize göre nitelemiştir. Bu sebeple biz, O’nu görürken kendimizi görürüz. Hak da bizi görürken, kendini görür.”<sup>28</sup>

Burada da hem Hakk’ın halk (yaratılmışlar) için ve hem de halkın Hak için bir *ayna* konumunda olduğu açıkça belirtilmektedir. Her şeyden önce Cenâb-ı Hak hakkındaki bilgimizi “*biz*” den elde etmekten başka imkânımız yoktur. Bu “*biz*”, özel olarak *nefsimiz*, genel olarak ise bütün *âlemdir*. Özel anlamda “*biz*”, “*Kendini bilen Rabb’ini bilir*”<sup>29</sup> hadîsinde dile getirilmişken, genel anlamda “*biz*” ise “*görünenden görünmeyene ulaşma*” şeklinde kalıplaştı-

25 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, ss. 206-207.

26 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.

27 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 210.

28 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 29.

29 İsmâil b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlû'l-İlbâs Ammâ İştêhera mine'l-Ehâdîsi alâ Elsineti'n-Nâs*, II. baskı, Beyrut, 1351 H., c. II, s. 262.



rılmış bir düşüncenin ifâdesidir. Esâsen sûflilerin sıklıkla dile getirdikleri “*Kendini bilen Rabb’ini bilir*” cümlesi, “*görünenden görünmeyene ulaşma*” yön-teminin alt anlamıdır. O halde insanın kendini bilmesi, gerçekte Cenâb-ı Hakk’ı bilmesi demektir ve Yüce Allah da insanda kendini bilir.<sup>30</sup>

## 2. İnsan, İnsan-ı Kâmil

İbnü'l-Arabî'ye göre, âlemlerden her bir varlık Cenâb-ı Hakk'ın tecellîlerini yansıtan birer *ayna* olmakla birlikte, bunlar tam anlamıyla cilâlanıp parlatılmış kusursuz *aynalar* değildir. İlâhî tecellîlerin yansımalarını en mükemmel şekilde alıp en açık ve kusursuz bir şekilde gösterecek *ayna*, bu âlem üzerinde ancak *insandır*. Çünkü *insan*, ilâhî bir numûnedir.<sup>31</sup>

*Fusûs*'un hemen başındaki ilk cümlelere<sup>32</sup> tekrar bakacak olursak, *ayna*-nın *insan* ve *insan-ı kâmil*i simgeleyen en temel özelliklerinden birine daha dikkat çekmemiz gerekmektedir: *Işığı veya görüntüyü kendi özelliğine göre göstermesi*. Bu özelliğiyle *ayna*, sûflilerin genel varlık teorisinde çok önemli yer tutan istidat ve kâbiliyetleri anlatır. Her insan, insan olmak bakımından birdir. Ancak birtakım kişisel özelliklerde bazı farklılıklar olması tabiidir. Âlemdaki her şeyin ilâhî ilimde sâbit bir hakîkatinin (*a'yân-ı sâbite*) bulunduğunu ve bu hakîkatin *ezelî* ve *yaratılmamış* olduğunu kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre, nasıl ki farklı *aynalar* kendi özelliğine (çukur ya da tümsek, parlak ya da puslu, tek parça ya da kırık, vs. oluşuna) göre ışıkları ve görüntüleri değiştiriyorsa, tıpkı onun gibi başta insan olmak üzere *mümkün varlıklar* dediğimiz Cenâb-ı Hakk'ın dışındaki varlıklar da *a'yân-ı sâbiteden* tecellî eden hakîkatleri kendi istidat ve kâbiliyetleri ölçüsünde değiştirerek yansı-ırlar.<sup>33</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre Cenâb-ı Hak, tecellîlerini yansıtan bir *ayna* konumundaki *âlemin cilâlanmasını* dileyince, *insanların* atası olan Hz. Âdem'i yaratmıştır. Çünkü Hz. Âdem'in rûhu ruhlar âleminin, aklı akıllılar âleminin, nefsi canlılar dünyasının ve cesedi de ölümler âleminin *cilâsıdır*. Böylece o, mükemmel yaratılışıyla bir cesed hükmündeki âlemin rûhu olmuştur.<sup>34</sup> Eğer Âdem var olmasaydı, âlemin vücûdu ruhsuz ve cansız yere serilmiş bir *ceset*

30 Demirli, *age*, s. 42.

31 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 158.

32 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 25.

33 Demirli, *age*, ss. 271-272.

34 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 114, 119.

ya da *cilâsız* bir *ayna* gibi kalırdı.<sup>35</sup>

Bir başka yerde Şeyh-i Ekber, *aynanın* temel özelliklerinden yararlanarak konuyu şöyle açar:

“Büyük bir cisim, küçük *ayna*da küçük görülürken, uzun *ayna*da uzun, hareketli *ayna*da ise hareketli görünür. Bazen *ayna*, özel bir açıdan sûretin aksini [büyük cismin küçük *ayna*da küçük görünmesi] verirken, bazen sûretten ortaya çıkan şeyin aynısını verir. Bu durumda sağ yön, *aynaya* bakan kişinin sağının karşısında bulunurken, bazen sağ solun karşısında bulunur. Bu, *aynalardaki* yaygın durumdur ve genel hâle benzer. Âdet [olağan durum] aşıldığında, sağ sağı karşılarında bulunur ve yansıma ortaya çıkar. Bunlar, *aynalara* benzettiğimiz *tecellînin* gerçekleştiği mertebenin hakikatının verileridir. Yeteneğini [istidat ve kabiliyet] bilen kişi, onun [neyi] kabul ettiğini de bilir. Neyi kabul ettiğini bilen ise yeteneğini, kabul gerçekleştikten sonra bilebilir. Bununla birlikte, onu kabaca ve genel olarak bilir.”<sup>36</sup>

Buradaki “*âdet (olağan durum) ve âdetin aşılması*” deyimiyile, aynaların genel olarak insanın karşısında bulunması ve istisnâ olarak başın üstünde veya başka bir yerde ya da sayısal olarak birden fazla olması gibi durumlar anlaşılmalıdır. Ancak burada İbnü'l-Arabî'nin amacı *aynalarla* ilgili bilgi vermek değildir; onun asıl maksadı, *görme* olayında *insan* ile *bilgi kaynağı* arasındaki ilişkiyi açıklamaktır.<sup>37</sup> Yâni bir insanın istidat ve kabiliyeti ne ölçüde ise, ilâhî bilgiden aldığı pay ve tecellîleri yansıma derecesi de o ölçüde olacaktır. Birer küçük *ayna*dan ibâret olan her bir insanda Cenâb-ı Hak, onun yeteneğinin gösterdiği kadar görünür. Yâni *ayna*da beliren *görüntü*, her ne kadar bakanın özdeşi (aynısı) ise de *aynanın* çukur/tümsek/hareketli vb. gibi özel durumuna ve bakanın ona yakınlığına göre farklı farklı ortaya çıkar. Dolayısıyla birtakım *aynalar* konumundaki ilâhî ve kevnî varlık mertebelerinin her aşamasında keşf sâhibi olan insan bir sûret görse, bu kendisinin sûretidir. Ancak hangi varlık mertebesinde görmüş ise o görüntü, o aşamanın hakikatının gereklerine göre dönüşüp başkalaşır. Öyleyse her bir insana ulaşan ilâhî ihسانlar, o kişinin sâbit hakikatinden gelir.<sup>38</sup>

Şît *fassında* bu görüşlere yer veren Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *İlyas fassındaki* şu ifâdeleri de aynı fikri destekler niteliktedir:

“Hak, bütün sûretlerde tecellî edendir. Buradan anlaşılır ki, bir sûret diğ-

35 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 131.

36 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 53.

37 Demirli, *age*, s. 61.

38 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, ss. 241-242.

rinin aynı değildir. Sanki tek hakikat *ayna* makâmında bulunmuştur. Bu *aynaya* bakan biri, kendi inancındaki sûreti gördüğünde onu tanır ve onaylar. *Aynada* kendi sûretini ve başkasının sûretini gördüğü gibi, başka bir insanın inancındaki sûreti gördüğünde ise onu inkâr eder. Öyleyse *ayna* tek hakikattir; görülen sûretler ise çoktur. Bütün bu sûretlerden hiç biri *aynada* değildir. Bununla beraber *aynanın* bir açıdan sûretlerde etkisi varken, başka bir açıdan yoktur. *Aynanın* sûretlerdeki etkisi, görüntüyü küçük, büyük, uzun, kısa, geniş vb. gibi değişik sûretlerde ve ölçülerde yansıtmasıdır. O halde *aynanın* etkisi ölçülerdedir ki, o da görüntülerle ilgilidir. *Aynanın* bu tarz başkalıkları vermesi, görülen şeylerin ölçülerindeki farklılıktır. Bu *aynalardan* herhangi birine bak, [ama] bütüne bakma! Söz konusu bakış, zât olması bakımından [O'na] bakmandır. Hak âlemlere muhtaç değildir. İlâhî isimler bakımından ise, Hak *aynalara* benzer. Hangi ilâhî isimde sen ya da başka biri kendine bakarsa, o ilâhî ismin hakikati kendisine bakan kişiye görünür.”<sup>39</sup>

*Aynanın* bir başka yönü, *konumudur*. Buna, *aynanın* ışığı aldığı yönleri de ekleyerek söyleyecek olursak, *aynanın* konumu görüntüyü belirler ve aynalar arasındaki derecelenme bu konumlara bağlıdır. *Aynanın* ideal konumu, ışığı tam olarak algılayabileceği bir şekilde (*paralel ve karşı karşıya*) bulunmasıdır. Paralel konumdayken *ayna*, kendine yansıyan ışığı bozmadan ve özelliğini kaybettirmeden alır. Ama *ayna*, paralel ve tam karşı karşıya olma hâlden uzaklaştığı ölçüde, kendine yansıyan görüntüleri tahrif etmeye ve farklı bir formda yansıtmaya başlar. İşte tıpkı bunun gibi, Allah'ın ilmi hakikatte bir ve tek olmasına rağmen, birer *ayna* konumundaki *insanların* O'ndan aldıkları bilgi ve mârifetleri, Cenâb-ı Hak ile *paralel ve yüz yüzel tam karşısında ve yanında* olup olmamalarına göre farklılık gösterir. İşte tasavvufta *seyr ü sülûk* dediğimiz mânevî eğitim yöntemlerinin ana gâyesi de *insan aynasının* kuvve (potansiyel) hâlden bilfiil (kinetik) olarak paralel/yüz yüze bir konuma yerleştirilip Cenâb-ı Hakk'ın tecellisini tahrif etmeden yansıtılabilir bir hâle getirilmesidir.<sup>40</sup>

İşte söz konusu ilâhî tecellileri, engelsiz gören ve pürüzsüz/tertemiz bir *ayna* gibi en mükemmel biçimde yansıtan varlık *insan-ı kâmil*dir. Cenâb-ı Hak ilk önce onun *kalbine*, sonra da onun vâsıtasıyla bütün âleme zât ve isimleriyle tecellî etmiştir. Bu durum, bir *aynanın* ışığının, ona paralel duran başka bir *aynaya* yansımaya benzer. Tıpkı bunun gibi, ilâhî isimlerin a'yân-ı sâbitedeki ve ezeli ilimdeki hakikatleri, varlık alanında en mükemmel şe-

39 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 202-203; İlgili metnin yorumu için bk. Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. IV, ss. 48-50.

40 Demirli, *age*, ss. 272-273.

kilde ancak *insan-ı kâmil* aracılığıyla ortaya çıkmıştır.<sup>41</sup>

### 3. Kalp

*Kalp* terimini açıklarken kelimenin kök anlamından hareket eden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *kalbin* hallerde ve işlerde her an şekilden şekle girme özelliğine dikkat çeker. Ona göre *kalp*, duygu ve hislerin mahalli olmaktan öte, *bilginin* mahallidir. Dolayısıyla *kalbin* Tanrı bilgisine ilişkin sınırsız kabiliyeti vardır; çünkü o, her an bir halden ötekine geçerek yepyeni bilgiler edinme yeteneğine sâhiptir. Cenâb-ı Hak da her an tecellî etmekte (*teceddüd-i emsâl – halk-ı cedîd*), ne bir kişiye iki kez aynı tecellî ile ve ne de iki kişiye aynı tecellî ile tecellî etmektedir. Bir tecelligâh olarak *kalp*, bu yüzden tecellî ilmini elde edebilecek en uygun araçtır. Oysa *akıl*, lügat anlamıyla *kalbin* tam zıddıdır. Çünkü *akıl*, “dügüm”, “bağ” veya “bukağı” anlamlarına gelen “*ikâl*”den türemiştir.<sup>42</sup> Bu yüzden akıl, Cenâb-ı Hakk'ı belli bir biçimde tanımlamakla O'nu sınırlamaya çalışır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre *akıl*, mârifetullâhi elde etme işinde yeterli ve uygun bir araç değildir.<sup>43</sup>

Esâsen *Fusûs*'un hemen başındaki ilk cümlelerde<sup>44</sup> İbnü'l-Arabî, *aynaya* sadece atıf yapmakla kalmaz; âdetâ onun bütün unsurlarını ve özelliklerini de kendi görüşünü anlatmak için işlevselleştirir: *Aynanın* işe yarar olabilmesi için, *cilâlî* olması gerekmektedir. *Âlem* bir *ayna* ise, onun aynası da *insandır*. Öyleyse *insan aynasının cilâlî* ya da *paslı* olmasından söz edilebilir. Bir şeyin *cilâlanması* ve kirden, pastan arındırılması, çeşitli riyâzet ve mücâhedelerle *kalbin arındırılması* ifâde eder. *Kalp* bir *aynadır* ve bu *ayna*nın görüntüyü iyi yansıtabilmesi için her türlü kirden, pastan temizlenmiş olması gerekir. Pas ve kir, sûflerin “dünyâ ilgileri (mâsivâ)” dedikleri, *kalbin* Allah'tan başka şeylere ilgi duymasıdır. Esâsen tasavvufun hedefi de *kalbi* saf ve tertemiz, arınmış bir *ayna* hâline getirmektir. Ancak bu sayede *ayna*, kendisine yansıyan şeyleri gösterebilir.<sup>45</sup>

Ne var ki, halden hâle giren ve tecellî edilen yerin özelliğini kazanan şey, *kalbin* ya da *kalbin sâhibi* sûfînin kendisi değil, bizzat kalbe tecellî eden Cenâb-ı Hak'tır. İbnü'l-Arabî'nin bu yorumu, bütün âlemi Cenâb-ı Hak karşısında *ayna* saymaktan, özel olarak *kalbi ayna* saymaya doğru bir eğilimden

41 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 129.

42 *Aynı eser*, c. I, s. 121.

43 Uluç, *age*, ss. 167-168.

44 İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 25.

45 Demirli, *age*, s. 271.

ibârettir. *Ayna* ise, kendisine yansıyan şey karşısında *edilgen* değil, *etken* olarak bulunur. Çünkü bütün sûretler, *aynaya* göre ve *aynanın* etkisiyle ortaya çıkar. Başta da belirttiğimiz gibi, yaratılışın yegâne sebebi, Cenâb-ı Hakk'ın tecellîlerini yansıtan *aynanın* (*âlem*, *insan* ya da *kalp*) ortaya çıkarttığı sûretle O'nun kendini bilme hakkındaki ilâhî irâdesidir. Öyleyse *âlemi*, insanı veya *kalbi* bir *ayna* saydığımızda, onu mutlak anlamda *edilgen* saymak gerçekte bağdaşmaz.<sup>46</sup>

*Aynadaki görüntüler* konumundaki âleme yansıyan ilâhî tecellîler, ilk önce her dönemde bir tek olan *insan-ı kâmilin kalp aynasına* yansır; ondan sonra da onun *kalbinden* bütün varlıklar dünyâsına yansımak sûretiyle dağıtılır.<sup>47</sup>

## Sonuç

*Ayna* metaforu, Şeyhü'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin sistematik temellerini attığı *vahdet-i vücûd* düşüncesinin içerdiği çoğu problemin çözümünde ve bu çözümün ifâdesinde çok önemli bir yere sâhiptir. İbnü'l-Arabî'nin bütün oluşu Hakk'ın durmaksızın her an süren tecellîsi olarak gördüğü hatırlanacak olursa, *aynanın*, *yansıtma* özelliği sayesinde, bir varlık tasarımı açıklamakta kullanılan çok başarılı bir metafor olduğu görülür. Hattâ *aynanın*, zihin tarafından üretilen yapay bir *metafor* olmaktan da öte, *metafor* teriminin kavramsal çerçevesi içinde en temel unsur olan *sembol* niteliğini<sup>48</sup> taşıdığı da söylenebilir.<sup>49</sup>

İşte bu yüzden ki İbnü'l-Arabî, *Tanrı – âlem ilişkisi*, *insan*, *insan-ı kâmil* ve insanın ilâhî bilgiyle bağlantısını sağlayan *kalbi* açıklamak üzere sık sık *ayna* metaforuna başvurmuştur. Buna göre *ayna*, tek bir hakikat olan *Vücûd* (Cenâb-ı Hak); onun dışındaki diğer varlıklar ise bu *aynadaki görüntülerdir* (sûretler). Şeyh-i Ekber, bu metaforu, *aynanın a'yân-ı sâbite*, Hakk'ın ise *aynada yansıyan görüntüler* olduğunu ifâde için de kullanır. Yine o, *Tanrı – âlem* ilişkisini açıklarken Cenâb-ı Hakk'ın da yaratılmışlar (halk) için bir *ayna* konumunda olduğunu söyler. Buna göre yaratma, Cenâb-ı Hakk'ın *mümkün/izâfî varlıklar aynasında* veya *mümkün varlıkların Hak aynasında*

46 Demirli, *age*, ss. 392-393.

47 Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 134.

48 *Sembolün metafor* teriminin kavramsal çerçevesi içinde yer alan en temel unsur olduğuna dâir bk. Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, ss. 9-33.

49 Uluç, *age*, s. 177.

tecellîsi/ortaya çakmasından başka bir şey değildir. Ancak âlem, ne Cenâb-ı Hak ile özdeştir (aynıdır), ne de O'ndan başkadır (gayrıdır). İşte İbnü'l-Arabî, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini, *aynadaki görüntü* ile bu *görüntünün sâhibi* arasındaki ilişkiye benzeterek anlatır.

*İnsan* ve evrendeki en yetkin varlık olan *insan-ı kâmil* konusunu izah etmek için de *ayna* metaforuna başvuran İbnü'l-Arabî, genel anlamda insanı, özelde ise kâmil insanı; bazen *kâinat aynasının cilâsı*, bazen de bu *aynadan* ayrı, ama yine de *evren aynasının* bir prototipi mâhiyetindeki kapsayıcı bir *ayna* olarak tasvir etmektedir.

*Kalbi* de rûhânî/mânevî âlemi yansıtan bir *ayna* gibi düşünen Şeyh-i Ekber'e göre insan, bu *kalp aynasına* bakarak lâhûfî âlemin bilgisini elde edebilir. Ama kalbin bu âlemi gerçekte olduğu gibi yansıtabilmesi ve gerçekten doğru bilgiler alabilmesi için, onun tertemiz ve yeterince parlak olması gerekir. İşte mutasavvıfların *kalp tasfiyesi* ve *nefs tezkiyesi* dedikleri arındırma yöntemlerinin asıl amacı, insanın *kalp aynasına* âriz olan ve dolayısıyla da onun *aynalık* özelliklerini azaltan, hattâ kaybettiren kir, pas ve lekeleri gidermektir.

Eğer *kâinat aynası* olmasaydı, Cenâb-ı Hak bilinemez ve görünemezdi. *Hak aynası* olmasaydı, halk istidat ve kâbiliyetlerini göremez ve bilemezdi. *İnsan ve insan-ı kâmil aynası* olmasaydı, doğa âlemi ruhsuz ve cansız bir ceset gibi ölü kalırdı; insan ve insan-ı kâmil kâinâtın rûhu ve cilâsı olmuştur; evren, onunla canlanmış ve hayat bulmuştur. Ve nihâyet *kalp aynası* olmasaydı, insanın lâhûfî âlemlerle ittibâtı olmaz, rûhânî (mânevî, metafizik) bilgi ve hikmetten yoksun kalırdı.

Sadece *Fusûs*'taki *ayna* metaforu ile ilgili bir araştırma bile göstermektedir ki metaforlar, İbnü'l-Arabî'nin ezeli hikmet ve hakîkati açıklamada kullandığı dilin en önemli unsurlarından biridir. Esâsında bu, tasavvuf düşünce sisteminin bütünü için de geçerlidir; diğer sûfleri bundan ayırmak mümkün değildir. Mutasavvıfların sıklıkla metaforlara başvurma ihtiyacı hissetmelerinin sırrı da metaforların doğasında yatmaktadır: Metaforlar, metafizik âlemlerle ilgili aşkın hakîkatleri ifâde etmek üzere kullanılan simgeler (semboller), teşbihler, temsiller, mecazlar, kinâyeler ve istiâreler bütünüdür. Yâni metaforlar, aşkın gerçeklikle içkin bir ilişkiye sâhiptir.

Tasavvufun ana karakterine de bakacak olursak; konusu bakımından ilâhî (mânevî, rûhânî, metafizik) alanla ilgili soyut hakîkatleri cismânî (fizikî, somut) bir alanda yaşayan insanlara, yine bu dünyânın şartları ve araçları çerçevesinde anlatmak problemiyle karşı karşıya kalınmaktadır. Bu sorunun

aşılmasında başvurulacak en önemli araç ise metaforik dildir. İşte sûfiler, soyut kavramların aklîleştirilmesi ve hattâ bundan da öte bir zenginlik kazandırılması amacıyla, insanların duyular âlemindeki gündelik hayatlarında her an görüp durdukları, bilip tanıdıkları eşyâları, metaforik anlamlar yükleyerek kullanmışlardır. Üstelik metaforlar sayesinde, sûfinin mânevî tecrübelerinin ürünü olan hakikat bilgisi kalplere daha nüfuz edici bir hâl almaktadır. Bir de tasavvufî sırların üzeri metaforlarla örtülürse, hem bunları anlayana bir tür örtülü mesaj verilmiş olmakta; hem de ehil olmayanlara karşı sırrın korunması, başka bir deyişle çarçur edilmesi engellenmiş olmaktadır.

İşte bu yüzdendir ki tasavvufun gücü, bir bakıma metaforların gücünde yatmaktadır.

## Kaynakça

- el-Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs Ammâ İştêhera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, 2. baskı, Beyrut 1351 H.
- Doğan, D. Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, 11. baskı, İstanbul 1996.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eşref es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud, Dâru'l-Fikr*, tahk.: Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, yy., ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli, İstanbul 2006.
- Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz.: Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul 1987-1992.
- Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî-i Mısırî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Van 2005.
- , *Elmalı Erenlerinde Mânâ Dili*, Elmalı Belediyesi Yayını, Ankara 2007.
- , "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâli Efendi'nin (960-1553) "Küntü Kenzen Mahfiyyen" Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2004, yıl: 5, sayı: 12, ss. 9-24.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, İstanbul 2007.