

Sembol ve Dini Sembolizm Nedir?

Sembol, bir hakikatin yerine geçen duyusal ve hayalî bir nesne veya mevcut olmayan bir şeyi hayâl edebilmek için kullandığımız doğrudan tecrübe edilebilen herhangi bir şeydir. ***Bu tanıma göre sembol, herhangi bir sebepten ötürü duyularla algılayamadığımız bir şeye bizi yönlendiren algılanabilir her şeydir. Yani sembol, doğal bir ilişki aracılığıyla, mevcut olmayan veya algılanması imkansız olan bir şeyi çağrıştıran somut bir işarettir.***

Bir daha tekrarlamak gerekirse,

sembolün bir diğer özelliği algılanabilir olmasıdır.

Bu, doğası gereği görünmez, ideal veya aşkın bir şeyin sembolde somutlaşması ve nesnellik kazanması anlamına gelir. Sembol, şiiirsel temsillerde olduğu gibi, hayâlî olarak idrâk edilebilen bir şey olabileceği gibi, soyut kavramlar bile, algılanabilir bir unsur içerdiği takdirde sembol olabilirler. (Gilbert Durand,

Sembolik İmgelem, (

çvr. Ayşe Meral), İnsan Yayınları, İstanbul 1998

,
s. 9)

Her sembolün bir hikayesi ve belli başlı özellikleri vardır. Sembolün ilk ve temel vasfı, kendisi dışında ve kendisini aşan bir hakikati temsil etme, daha da önemlisi onun yerine geçme kabiliyetidir. Sembolize edilen şey, daha yüksek mertebeli bir başka şeyin sembolü olabilir. (Paul Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çvr. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 45; Turan Koç, *Din Dili*

, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 98) Örneğin yazılı bir karakter, bir sözcüğün sembolü iken, bu sözcük içerdiği anlamın sembolü rolündedir. (Titus Burckhardt,

Aklın Aynası

, çvr. Volkan Ersoy, İnsan Yayınları, İstanbul 1987, s. 128; René Guénon,

Yatay ve Dikey Boyutların Sembolizmi

, çvr. Fevzi Topaçoğlu, İnsan Yayınları, İstanbul 2001, s. 27–28)

Sembollerin içkin güçleri vardır. Onlar, bu güçleri sayesinde, gösterdikleri şeyden soyutlandıklarında adeta cansız bir cesede dönüşen işaretlerden ayrılırlar. İşaretler, istendiği takdirde birbirlerinin yerine kullanılabilirler. Çünkü onların içsel güçleri yoktur. Oysa sembol kendisiyle özdeş bir anlam taşır. Bu yüzden sembolün taşıdığı anlam ondan çekip koparılamaz ve bir sembol diğerinin yerine geçirilemez. (Paul Tillich,

İmanın Dinamikleri

, çvr. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara 2000, s. 45; Turan Koç, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998, s. 98)

Semboller, sembolize ettikleri şeyden farklı ve aşağıdırlar. Sembollerin içkin güçleri kabul edilmekle birlikte, onların yerine geçtikleri şeyle özdeş olmadıkları ifade edilmelidir.

Martin Lings'in (ö. 2005) deyişi ile, "Semboller, sadece semboldürler, arketip değil. Dolayısıyla 'bu dünyalı' olan semboller, bu dünyanın bütün şart ve sınırlılıklarına tabidir."

(Martin Lings,

Symbol & Archetype

, s.11) Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de bu olguyu, "Misâl, misl gibi değildir" sözü ile dile getirmiştir.

(

William C. Chittick,

The Sufi Path of

Love: The

Spiritual

Teachings

of Rumi

, State University of

New York Press, Albany 1984, s. 280.) Bu yüzden onlar hakikatin kendisi olarak değil, hakikate açılan bir pencere olarak görülmelidir.

Sembollerin bir başka özelliği kabul edilebilir olmalarıdır. Bu, bir sembolün toplumda kökleşmesi ve destek kazanması anlamına gelmektedir.

Ancak bu, bir objenin ilk önce sembol olduğu, daha sonra toplumun kabulünü kazandığı anlamına gelmez. Bir şeyin sembol oluşu ve toplum tarafından benimsenişi aynı anda

gerçekleşmektedir. (Tillich, "The Religious Symbol", s. 16; Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması", s. 116.)

Semboller toplum tarafından bir kez benimsendikten sonra, hiçbir birey onların etki alanının dışında kalmaz. En kişisel tavır ve inançlar bile, aslında, bir yönüyle toplumsal semboller tarafından oluşturulmakta ve şekillendirilmektedir.

Mistiklerin tecrübelerini anlatmada kullandıkları bir diğer yöntem ise sembolik dildir. Bu yöntem, mistik tecrübenin objesinin günlük hayatın dışında ve ötesinde olduğu, dolayısıyla günlük dilin araçlarının bu tecrübeyi ifadede yetersiz kaldığı varsayımına dayanır. Öte yandan bu tecrübenin diğer insanlara aktarımında kullanılacak bir başka

araç mevcut değildir. Bu durumda yapılacak iş, günlük dile ait unsurları onlara yeni anlamlar yükleyerek kullanmaktır. Bu da bizi dilin sembolik kullanımına götürmektedir.

Scholem, mistiklerin tecrübelerinin anlatımında kullandıkları paradoksal ifadeleri 'saçmalık' olarak görülmesine karşı çıkar. O, mistiklerin yaşadıkları tecrübenin dile getirilmesinde bu tür çelişkili ifadeler kullanmaktan başka bir yol bulamadıklarına inanmaktadır. (Scholem, *Major Trends*, s. 4–5.)

Örneğin, İslam'da Tanrı'ya itaat etmek en temel esastır; itaatsizlik durumunda ölümden sonraki hayatta gerçekleşecek olan ilâhî cezalandırma vadedilmiştir. Fakat bu durumda bir mümin algılayamadığı ve akledemediği bir Tanrı'ya nasıl inanacak, O'nu nasıl sevecek ve O'ndan nasıl korkacaktır? Tanrı kendisine inanılmasını ve ibadet edilmesini emrediyorsa, bir şekilde onların algı alanına inmek durumundadır.

Tanrılığın doğası, Tanrı'nın beşerî düzleme inmesine izin vermediğinden, bu aracılık işini yapacak olan sembollerdir. Burada semboller 'Tanrı'nın yerine geçen' veya Tanrı'nın emirlerini ulaştıran duyusal veya imgesel işaretlerdir. **Semboller bir yandan somut olmakla insan tarafından algılanabilmekte, diğer yandan da Tanrısal olanın yerine geçmektedirler.**

Böylece semboller, Tanrı'nın aşkınlığına hâlel getirmeden Tanrı ile insanlar arasında bir köprü işlevi

görürler. (Galip Atasagun,

İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dinî

Semboller

,
Sebat,

Konya 2002, s. 21

vd.)

Dinî semboller, diğer sembollerden mutlak algı alanının ötesinde olanı temsil etmekle ayrılırlar. Onlar, ibadet esnasında yönelinen ve imâ edilen en nihâî hakikate işaret ederler Oysa diğer semboller ideal anlamlarının dışında nesnel bir varlığa sahip bir şeyi temsil ederler, ya da semboller dışında hiçbir varlığı olmayan görünmez şeyleri temsil ederler. O halde dinî sembolizmi diğerlerinden ayıran temel özellik, dinî sembolizmde gösterilenin, yani sembolün yerine geçtiği şeyin, Tanrı'ya ilişkin bir şey veya nitelik oluşudur. (Eliade, "Dinlerdeki Sembollerin Araştırılması", s. 115)

Biz sözü edilen ‘özel anlara işaret etmek’ unsurunun dinî sembolün dışında tutulmasına itiraz ediyoruz. Örneğin **sûfîlerin semâ ayinini icra etmelerinin temelinde, ‘elest bezmi’, yani Hakk’ın nefislere Kendisinin onların Rabbi olduğunu tasdik ettirme anını yeniden yaşamak yatmaktadır**. Bu ayin tecrübesi bir yandan insanî bir tecrübe olarak nitelendirilebilecek iken, diğer yandan fiziksel alanın ötesinde yaşandığı için spiritüeldir de. Öyleyse semâ ayini kendisinde fiziksel ve spiritüelin kaynaştığı ve eridiği bir noktanın, yani sembolün tam karşılığıdır. (Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 189)

Dinî sembolizmin çalışma alanını iki başlık altında inceleyebiliriz: Bunlardan ilkinde semboller, Yaratıcı ile karşılaşma anını, bir diğer deyişle, ibadet ve ayinler esnasında yaşanan yoğun duyguları ifade etmekte kullanılır. Ancak bu noktada şu soru sorulabilir: Niçin bu tecrübe sahibi tecrübesini normal tasvir metoduyla dile getirmemektedir? Deniyor ki, dille dinî tecrübe arasında tam bir örtüşme mevcut değildir ve dil bu bağlamda tecrübenin gerisinde kalmıştır. Bu durumda en etkili metod, dil-dışı araçlarla dinî tecrübeyi dışa vurmaktır. Nitekim sembol ve metaforun vazgeçilmez unsurlarından olduğu dolaylı dinî anlatımlar, derin gerçeklikleri ve duyguları nakletmeye ve paylaşmaya yardımcı olması için geliştirilmiştir. (Koç, *Din Dili*, s. 95)

Dinî sembolizmin diğer çalışma alanı Tanrı’yı anlama ve dile getirme sorunudur. Tillich teolojiyi, ‘Tanrı’dan bahsetmek’ olarak tanımlamaktadır. Ancak Tanrı, insanî tecrübe alanı içinde tezahür etmezse ve kavramlarla açıklanamazsa teoloji O’ndan nasıl bahsedecektir? Daha açık bir ifadeyle, teolojinin konusu Tanrı ise, teoloji nasıl mümkün olacaktır? Bu itirazkâr soruya Tillich, teolojinin konusu doğrudan Tanrı’nın kendisi değildir, cevabını verir. **Teolojinin konusu, Tanrı’nın bize olan tezahürüdür ve bu tezahürün ifadesi de dinî sembollerdir. Dolayısıyla teoloji, konusunu dinî sembollerde bulur. Bu semboller Tanrı değildir, ama Tanrı’nın yerine geçerler.** Bu sembollerde her dinin içeriği, her dinî tecrübenin ve dolayısıyla teolojinin temeli, Tanrı-insan karşılaşması ifade edilmiştir.

Öyleyse diyor Tillich, “**Teoloji; kendisinde Tanrı ile insan arasındaki özel karşılaşmanın ifade bulunduğu sembollerin kavramsal yorumu, açıklaması ve** **kritiğidir**” (Pau

I Tillich, “Theology and Symbolism” (*Religious Symbolism*

, Ed. F. Ernest Johnson, The Institute For Religious and Social Studies, New York 1955 içinde), s. 108)

Sembol, tabiatı gereği duyularımızla algılayamadığımız veya yanımızda mevcut olmayan bir varlığın veya gerçekliğin yerine geçen algılanabilir bir obje veya imgedir. Sembolle sembolize edilen arasında içkin bir bağ vardır. Bu bağ sayesinde semboller, insanlar tarafından üretilen ve teorik düzlemde de olsa bir değerinin yerine geçebilen işaretlerden ayrılırlar.

Mistik tecrübenin ifadesinde kullanılan dilin doğasına dönecek olursak, mistik tecrübelerle mistik ifadeler arasında da böylesi içkin bir uyum ve ilişki vardır. **Bir başka deyişle mistik sembolizm, mistik tecrübenin kendisi olmamakla birlikte dilsel düzlemde söz konusu tecrübenin ‘yerine geçecek’ kabiliyettedir. Dolayısıyla mistik tecrübenin ifadesinde kullanılan dil, semboliktir.**

İslam geleneğinde sûfiler, tasavvufî hallerini ve düşüncelerini ifade etmek için benzer bir dil geliştirmiş ve kullanmışlardır. Onlar bu dilin teşkilinde hem günlük dilden hem de İslam düşünce mirasının terminolojisinden istifade etmişlerdir. **Onlar, tasavvufî hakikatleri sonraki nesillere sözlü ve yazılı biçimde aktarmak için kullandıkları bu dile, ‘işaret ilmi’ ismini vermişlerdir. Sûfiler, paradoksal biçimde, bu dili hem tasavvufî sırları gizlemek hem de açıklamak amacıyla geliştirmişlerdir. Böylece onlar, hem tasavvufî sırların sûfiler arasındaki dolaşımını sağlamak hem de onları yabancılardan gizlemek hedefini gütmüşlerdir.**

İbni Arabi ve Dini Sembolizm

Aynadaki görüntü Hak’la özdeş olmamakla birlikte, bütünüyle Hak’tan başkası da değildir. İbn Arabî bu paradoksal durumu, ‘O/O değil’ formülasyonu ile ifade eder. (İbn Arabî, *Fütûhât*, III/435; II/374)

Yine aşağıda değineceğimiz diğer bir konu ise, İbni Arabî’nin felsefesini açıklarken en sık biçimde müracaat ettiği üç sembol üzerinde durduk. **Bunlar;**

1. Ayna,

2. Harf

3. Işık sembolleridir.

Bu üçünü, 'metafor' veya 'allegori' değil 'sembol', çalışmamızı da 'İbn Arabî'de Mistik Sembolizm' olarak isimlendirişimizin nedeni, İbn Arabî'nin düşüncesi ile dili arasındaki bu güçlü bağdır. Bir başka deyişle, nasıl ki sembollerle sembolize ettikleri hakikatler arasında doğal ve ayrılmaz bir ilişki varsa, yine sembollerin dile getirdiği hakikatler kavramsal dille açıklanamıyorsa, **İbn Arabî'nin düşüncesi ile kullandığı sembolik dil arasındaki ilişki göz önünde bulundurulmadan onun fikirleri tam olarak anlaşılamaz ve** **açıkla**
namaz.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, sembolizm neredeyse bütün dinlerde ve kültürlerde bulunmaktadır. Bütün din ve kültürlerde bulunan sembolleri tek tek anlatmak bu yazının sınırlarını aşmaktadır. Bu nedenle bu yazıda doğrudan İbni Arabi'nin sisteminde yer alan sembolizm örneklerini inceleyeceğiz. Bilindiği gibi ibni Arabi eserlerinde bir çok sembol kullanmaktadır. Ancak genel olarak kullandığı üç sembol bulunmaktadır. Bunlar:

1. AYNA SEMBOLİZMİ

Sembolizminin tasavvuf literatüründe sūfinin yaşadığı mistik birlik halini ifadede kullanılmasına Gazâlî'de tesadüf etmekteyiz. Yine ayna sembolizmi felsefî anlamda olgun şekline Gazâlî elinde kavuşmuştur. Gazâlî,

çalışmamızın ilerleyen sayfalarında daha yakından inceleyeceğiz

Mişkâtü'l-Envâr

adlı eserinde aynayı bir sembolizm olarak şöyle kullanır:

Ârifler hakikat semâsına yükseldiklerinde, varlıkta Bir Hakikat'ten başkasını görmedikleri konusunda ittifak etmişlerdir. Fakat onlardan kimileri için bu durum kognitif ('ilmî) bir irfan şeklinde olmuş, kimileri içinse zevk ve hal olarak gerçekleşmiştir. Çokluk, onlardan tamamen

silinip uzaklaşmıştır. Onlar, mahza teklikte (ferdâniyet) boğulmuşlar ve akılları başlarından gitmiş, şaşırıp kalmışlar. Onların ne Allah'tan başkasını ne de nefislerini hatırlayacak bir halleri kalmış. Onların yanında sadece Allah kalmış. Böylece onlar öyle bir sarhoş olmuşlar ki, akıllarının hükmü bu sarhoşluktan perü perişan olmuş. İşte bu halde onlardan kimisi/Hallac-ı Mansur “Ene'l-Hak/Hak Benim !”, kimisi/Beyazıt Bestami “Kendimi tesbih ederim, ne de büyüktür şanımlı”, bir başkası da “Yoktur cennette Allah'tan gayrisi!” demiş. Aşıkların sekr halindeki sözleri dürüp kaldırılır ve hiç kimseye anlatılmaz. Onların sekri hafifleyip de Allah'ın yeryüzündeki mizanı olan aklın hükümranlılığına döndürüldüklerinde bunun gerçek bir birleşme (ittihâd) değil, fakat ona benzer bir şey olduğunu bilirler. Nitekim aşık, aşk halini şöyle resmeder:

– Arzuladığım benim, arzulayan da ben;

– Biz iki canız, bir bedene giren.

İnsan bir aynayla bir anda karşı karşıya gelir ve ona bakarsa sadece aynayı görmez. Sanır ki, aynada gördüğü sûretler, aynaya bitişik olan sûret-i aynadır. Yine kadehteki şarabı görünce, şarap kadehin rengindedir zanneder. O bu duruma alışır ve ayağı bu halde sağlamlaşırsa, bu hal onu çepeçevre sarar ve der ki:

– İnce olunca kadeh, şarap da saf mı saf,

– Benzeştiler ve iş karıştı.

– Sanki şarap var ama kadeh yok.

– Sanki kadeh var ama şarap yok.

“Şarap, kadehtir” demek ile “Sanki şarap, kadehtir” demek arasında fark vardır.

Bu hal gâlip gelince, halin sahibi ile ilgili olarak ‘fenâ buldu’ denir. Hatta buna ‘fenânın fenâ bulması’ denir. Çünkü bu halin sahibi fenâsından da fânî olmuştur. Çünkü o bu halde nefsinin şuurunda olmaz ve nefsinin şuurunda olmadığı şuurunda olursa birliğin şuurunda olur. ***Bu hakikatlerin ötesinde daha nice sırlar var; fakat gel gör ki onlardan uzun uzadıya bahsetmek doğru olmaz.***

(Gazali, Mişkatü'l-Envar, (trc.Asım Cüneyt Köksal), Büyüyenay Yay., İst., 2015,44-45.)

Tasavvufi tecrübenin ve bu tecrübe üzerinde yükselen felsefenin ifadesinde kullanılabilecek dilin geliştirilmesinde İbn Arabî önemli bir rol oynamıştır. O, kendisinden sonra ‘vahdet-i vücûd’ ismiyle anılacak olan varlık felsefesini sistemli bir biçimde ve felsefî bir formülasyon olarak ortaya koymamış, tersine pek çok eserinde dağınık bir biçimde ve sembolik bir dille tasvir etmiştir. İbn Arabî bunun kendisinin bilinçli bir tercihi olduğunu, bu tercihin altında da tasavvufî hakikatleri ‘ehil olmayan’ kimselerden gizlemek kastının yattığını açıkça ifade etmektedir.

Çünkü İbn Arabî’nin dil stratejisini tam ve doğru bir şekilde ortaya koyabilmek için onun tasavvufî ıstılahlara dair tartışmasını da dikkate almak gerekmektedir. Nitekim o, her ilim ehlinin kendine özgü ıstılahları olduğunu, bu ıstılahlar sayesinde kendi aralarında doğru ve kolay biçimde anlaştıklarını söylemektedir. Dışarıdan birisinin bu ıstılahların anlamına kendi başına nüfuz edemeyeceğini, bu terimlerin ne anlama geldiğini ancak bir üstad veya bilen tarafından öğretildiği takdirde bilebileceğini ifade etmektedir. Fakat Şeyh, sûfîler ve tasavvufî ıstılahlar için bir istisna öne sürmektedir.

Tasavvufî ıstılahlar diğer ıstılahların aksine bir üstattan öğrenilmeden, bir başka deyişle formal bir öğretim-öğrenim süreci olmadan da bilinebilir. Peki! bu nasıl mümkün olacaktı? Bu ıstılahların bilgisi, tasavvuf yolunun hemen başındaki birine kalbinin saflığı ve samimiyeti sebebiyle Allah katından gelebilir. Bunun anlamı, toy fakat samimi bir sûfînin yaşadığı tasavvufî tecrübenin ifadesinde kullandığı ibarelerle önceki sûfîlerin kullandığı lafızlar arasında yeterli bir örtüşme olduğudur. Bu da tasavvufî tecrübe ile bu tecrübenin ifadesinde kullanılan dil arasında içkin bir bağ olduğunu, dolayısıyla İbn Arabî’nin eserlerinde kullandığı sembolik dilin birincil işlevinin tasavvufî hakikatleri açıklamak olduğunu ortaya koymaktadır.

Aşağıda daha geniş bir şekilde ele alacağımız gibi, İbn Arabî varlık felsefesini açıklamada ayna sembolizmine özel bir önem atfeder. ***Bu sembolizmde, aynadaki görüntü:***

1. Hakk’ın tecellî ettiği ve Hakk’ın isim ve sıfatlarının ahkâmını icra ettiği evreni (kevn),

2. Aynadaki görüntünün sahibi ise vücudun gerçek sahibi olan Hakk'ı temsil eder.

Yukarıda da görüldüğü gibi İslam dünyasında başta Gazali olmak üzere birçok düşünür ayna sembolü/metaforunu kullanmıştır. Ancak İbn Arabî ayna-sûret sembolizmini geliştirmiş ve detaylandırmıştır. ***Dahası bu sembol İbni Arabî'nin elinde, sadece kişinin kendi görüntüsünü gördüğü bir yüzey olan ayna aleti olmaktan çıkmış, bütün bir yansıma ve yansıtma ilkesini içine alacak kadar genişlemiştir.*** Bu yüzden biz, bu bölümde sadece ayna isminin geçtiği yerleri değil, kapsayıcı bir ilke olarak yansımanın kullanıldığı pek çok bağlamı konu edineceğiz.

İbn Arabî ayna sembolizmini genelde Tanrı-âlem ve Tanrı-insan ilişkisini açıklamakta kullanmakla birlikte, özelde o bu sembolizmi bu ilişkiler yumağının karmaşıklığına ve çoğu kez de şaşırtıcılığına işaret etmek için başvurur. ***Daha özelde o, bu sembolizmle mantık disiplindeki 'üçüncü halin imkânsızlığı' kuralının metafizik âlemde işlemediğini ispatlamaya çalışır.*** Bununla kastettiğimiz Tanrı ile âlem arasında özdeşlik ve başkalık dışında bir başka ilişki biçiminin varlığıdır.

Vahdet-i vücûd öğretisine göre vücûd tek bir hakikattir. Bu hakikat mutlak halinde düşünüldüğünde Tanrı'dır. Tanrı dışındaki diğer varlıklar, bu vücûddan kendilerinde 'bulundurdıkları' veya kendileri bu varoluşta 'bulundukları' nispette vardır. Diğer yandan 'yaratma' fikri, doğal olarak bir yaratanın bir de yaratılanın varlığını, yani bir değil iki varlığı, zorunlu kılar. Oysa İbn Arabî varlığın birliğini savunmaktadır. Vahdet-i vücûd felsefesi bu problem karşısında en çetin sınavlarından birisini vermek zorundadır.

İşte bu konuyu açıklarken en fazla kullandığı kavram "tecelli"dir. "Ayna", İbn Arabî'nin "tecellî" anlayışını açıklamakta en sık başvurduğu sembollerden birisidir. Ayna tek bir hakikat olan vücûd veya Tanrı, mümkünler ise bu aynadaki sûretlerdir. İbn Arabî bu sembolü aynanın "a'yân-ı sâbite" Tanrı'nın aynada yansıyan "sûretler" olduğu biçimde de işler. ***Bu sembole göre yaratma, Tanrı'nın mümkünlerin aynasında veya mümkünlerin Tanrı'nın aynasında tecellisi ve zuhûrundan fazlası değildir.*** (İbn Arabî, Fütûhât, IV/317.)

Ayna sembolü, varlığın birliği ve yokluktan varlığın gelemeliği ilkelerini kurtarmıştır.

Fakat bu kez ayna sembolünün kendisi bir başka problemin kaynağı olmuştur. Çünkü bu sembol, hem şahıs ile sûretinin özdeşliğini, hem de bir şahsın farklı aynalardaki sûretlerinin özdeşliğini akla getirmektedir.

Bu problem karşısında İbn Arabî ayna sembolünü, ayna-sûret ilişkisinden şahıs-sûret ilişkisine dönüştürür. ***Buna göre şahısla aynadaki sûreti özdeş değildir.*** O, bu başkalığı ispat için, sûrette aynanın özelliğinden kaynaklanan değişikliğin sûretin sahibinde gerçekleşmemesini delil getirir.

Nitekim bir kimse kendisini dev aynasında görmekle dev olmadığı gibi, cüce aynasında görmekle cüce olmaz.

İbn Arabî şahıs ile sûreti arasındaki özdeşlik vehmine ilginç bir açıdan itiraz eder. O, sûretin şahsı ile özdeş olması durumunda Tanrı'nın sıfatlarından bedîliğin âtil kalacağını iddia etmektedir. 'Be-de-'a' fiili, bilindiği gibi, bir şeyi örneksiz ve ilk kez yaratmak anlamına gelmektedir. Oysa şahıs ile sûreti özdeş kabul ettiğimizde, hem yaratılan Yaratanın kopyası hem de yaratılanlar kendi aralarında birbirlerinin kopyası olacaktır. İşte bu gerekçe ile İbn Arabî, sembolün çağrıştırdığı özdeşliği işin başında reddetmektedir. (İbn Arabî, Fütûhât, IV/317.)

Bütün bu açıklamalardan sonra sûret ile ayna arasında üç temel ilişkinin var olduğu ortaya çıkmaktadır:

1. ***Görüntü, ayna olmadan ortaya çıkamaz. İbn Arabî'ye göre şeylerin varlığa gelişi, onların 'Tanrı aynası'nda zuhûr etmelerinden başkası olmadığından, ayn'lar ancak bu yüzey sayesinde var olurlar. Bu da nihâi anlamda, görüntünün varlığı aynanın varlığına bağlıdır demektir.***

2. ***Aynayla görüntü ve görüntü ile görüntünün sahibi özdeş değildir. Bu iki çift, tamamen birbirinden farklı da değildir. Bunlar arasındaki ilişki 'ne/ne de' ve 'hem/hem de' ilişkisidir. İbn Arabî ayna ile görüntü arasındaki bu arada-olma halini pek çok bağlamda kullanır.***

3. ***Ayna, üzerinde görüntü olmasa da ayna olmaya devam eder ve varlığı görüntüye bağlı değildir. Fakat aynanın aynalık vasfının kemâli, ancak aynalık fonksiyonunu yerine***

getirmekle gerçekleşir. Bir başka deyişle, ayna ancak üzerindeki görüntülerle kemâl bulur. İbn Arabî'nin yukarıdaki pasajda, Allah, mümkünlere muhtaç değilse bile pek çok sıfatı vardır; bu sıfatlar fonksiyonlarını icra edecekleri bir konu ararlar, anlamındaki sözünün ayna sembolizmindeki karşılığı budur.

Ayna sembolünde sözü edilen bu ilişkilerden Tanrı-mümkünler ilişkisine dönecek olursak, mümkünler ancak Tanrı'nın varoluş aynasında zuhur edebilirler. Yani, onların varoluşları ancak Tanrı'nın varoluşu ile kâimdir. Bu noktada şu itiraz yükseltilebilir: İslam filozofları ve kelâm bilginleri de âlemin varoluşunu Tanrı'nın varoluşuna dayandırmışlar ve bu yüzden âlemi 'mümkün' veya 'vâcib bi-ğayrihî' olarak tanımlamışlardır.

Dolayısıyla İbn Arabî'nin ayna sembolündeki Tanrı-âlem ilişkisi modeli ile İslam filozoflarının ve kelâmcıların Tanrı-âlem ilişkisi modelleri arasında temelde bir fark yoktur.

(İbn Arabî, Fütûhât, IV/317.)

Tanrı---Alem (Kelamcılar)

Ayna-- Görüntü (İbni Arabi)

Burada bir kez daha vahdet-i vücûd öğretisini hatırlamakta fayda bulunmaktadır. Çünkü filozof ve kelamcılara ait Tanrı-âlem ilişkisi modelinde, Tanrı ve âlem iki ayrı gerçeklik olarak vardır. Oysa İbn Arabî'nin ayna sembolizminde, Tanrı ile âlem neredeyse bir tek hakikat olarak görülecek kadar birbirine yaklaştırılmıştır. 'Neredeyse' diyoruz, çünkü İbn Arabî Tanrı ile âlem arasında ayrım yapar. (İbn Arabî, Fütûhât, IV/317.)

Kelamcılar: Tanrı-----Alem (Ayrı)

İbni Arabi: Tanrı-----Alem (Nerdeyse Aynı)

Dikkati ayna sembolündeki son öğeye, yani görüntülere, yoğunlaştıracak olursak, Tanrı, zât halinde herhangi bir sıfat veya isimle muttasıf olmaktan yücedir. **Ancak bir kez ilk tecellî gerçekleşince, artık O pek çok sıfat ve isme sahiptir.**

Bu sıfat ve isimler de hükümlerini gösterecekleri bir konuya muhtaçtırlar. N

itekim ilahın ilahlığını göstereceği bir objeye ve sfere (me'lûh), rabbın de rablik özelliğini üzerinde sergileyeceği bir nesneye veya hükümrânlık alanına (merbûb) ihtiyacı olduğu ifade edilmişti.

Ayna sembolizminde bunun karşılığı, aynanın aynalık sıfatını gösterebilmesi için yansıtacağı görüntülere muhtaç olmasıdır.

(İbn Arabî, Fütûhât, III/79.)

Tanrı: Ayna; Görüntü: Mümkünler

Tanrı: Suretler; Mümkünler: Ayna

Şimdiye kadar Tanrı'nın ayna, mümkünlerin aynadaki görüntüler olduğu model üzerinde duruldu. ***İbn Arabî bir diğer vecih olarak, mümkünleri ayna, Tanrı'yı mümkünler üzerinde zuhûr eden sûretler olarak tasvir eder.***

O, her iki modelin de bir yönden hakikate yakın olduğunu söylemekle birlikte, hangisinin hangi bakımdan hakikate yakın olduğunu cevapsız bırakır. Şeyhin genel varlık düşüncesinden yola çıkarak, Tanrı ve mümkünlerin, Tanrı'nın zâhir ve bâtın yönlerini dönüşümlü olarak gösterdiklerini söyleyebiliriz.

Tanrı'yı 'Bâtın' sıfatında düşündüğümüzde Tanrı ayna, mümkünler sûretler olmakta; Tanrı'yı 'Zâhir' sıfatında düşündüğümüzde, bu kez mümkünler ayna, Tanrı ayna üzerinde tecelli eden sûretler olmaktadır.

İbn Arabî her iki modeli de bir bakımdan gerçeğe yakın olarak görmektedir. Ancak, Tanrı'nın sûret, mümkünlerin ayna olduğu ikinci tasarım, bize göre vahdet-i vücûd felsefesinin özüne daha uygundur.

İbni Arabi eğer konuyu ayna ve aynaya bakan kişi olarak sonuçlandırmış olsaydı vahdet-i vücûd öğretisi ile çelişkiye düşecektir. Çünkü ortada ayna ve aynaya bakan kişi olmak üzere birbirinden ayrı iki varlık vardır. Ancak İbni Arabi bu noktada aynadaki sûreti devreye sokmaktadır. Sûret bir yönden aynaya bakan kişiye ait olmakla, diğer yandan da aynaya yapışık olmakla ayna ile aynaya bakan kişi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Bu bağlantıda, sûret ne ayna ile özdeşdir ne de aynaya bakan kişi ile. Diğer yandan, sûret tam olarak ne aynadan ne de aynaya bakan kişiden başkadır.

(İbn Arabî, Fütûhât, III/79.)

İnsanlar Arasındaki Farklılıklar

İbn Arabî insanlar arasındaki farklılıkları izah ederken de ayna sembolizmine başvurmuştur. Bütün aynalar karşısındaki nesnenin sûretini kendi yüzeylerinde yansıtmakla birlikte, bir ayna bir cismi bir başka aynadan daha mükemmel ve aslına uygun biçimde yansıtabilir. Aynaların karşısındaki nesneyi aslına uygun olarak yansıtmadaki dereceleri, iki değişkene bağlıdır:

1. Aynanın *ham maddesinin yansıtma istidâdı veya kapasitesi*.

2. Bu *kapasitenin ne oranda işlendiği ve cilâlandığı*.

Ayna sembolizmi konusuna girerken İbn Arabî'nin yaşadığı dönemdeki aynaların günümüzdeki gibi camdan değil, gümüş veya daha başka madenlerden mamûl olduğunu ifade etmiştik. Buna göre, gümüş madeninin yansıtma istidâdı demirin yansıtma istidâdından üstündür. Dolayısıyla demir madeni ne kadar işlenirse işlensin ve cilâlanırsa cilâlansın, gümüş madeninin yansıtma istidâdına ulaşamaz. Öte yandan her ikisi de gümüşten yapılmış iki ayna, yansıtma yönünden bir diğerinden farklıdır. Çünkü bu aynaların imal edildiği gümüş madeninin tâbi tutulduğu işleme ve cilâlanma nispetleri birbirinden farklıdır. Buna göre söz konusu iki aynanın her ikisi de gümüşten imal edilmiş olmasına rağmen, biri diğerinden yansıtma konusunda daha az veya daha çok kâmil olacaktır. İbn Arabî aynaların doğalarından getirdikleri bu istidâda 'mizaç' ismini vermektedir.

İbn Arabî ayna sembolüne insanlar arasındaki din ve akide farklılığını açıklarken de müracaat etmektedir. İnsanlar, hakikatleri kendi mizaçları nispetinde kavrarlar. Fakat herkesin mizacı farklı farklıdır. Bu yüzden herkes vücûdu farklı biçimlerde yansıtır. Ancak bu yansıtma biçimlerinden hiçbiri, İbn Arabî'ye göre boş değildir. Çünkü her yansıtışın ve bu bağlamda her inancın, Tanrısal varoluşta bir karşılığı, bir başka deyişle ontolojik temeli vardır. Bununla birlikte insân-ı kâmil kapsayıcı bir mizaca sahip olduğundan, o bütün akideleri kabul etmezse de, akidelerin varoluşsal temelini farkındadır.

İbn Arabî'nin aşağıdaki ifadeleri dinlerin birliği doktrininin savunucularına bulabilecekleri en uygun temeli sağlamaktadır.

İnsan fiilleri

İbn Arabî'nin insanın fiilleri konusundaki görüşlerini vahdet-i vücûd temelinde anlamak durumundayız.

Bu öğreti, vücûdu, hakikî anlamda Tanrı'ya ait görüp diğer varlıkların gerçek anlamda bir varoluşa sahip olmadıklarını savunduğuna göre, insanın işlediği fiiller bu durumda kime nispet edilecektir?

Eğer fiilleri Mu'tezile'nin dediği gibi insana nispet edecek olursak, bu Tanrı dışında bir başka varoluş daha kabul etmek anlamına gelecek ve dolayısıyla vahdet-i vücûd öğretisini hükümsüz kılacaktır.

Ayrıca, Kur'ân'da Saffât Sûresi, 96 ve Enfâl Sûresi, 17 başta olmak üzere insanın işlediği fiilleri Tanrı'ya nispet eden pek çok âyet vardır.

Diğer yandan bu fiiller mutlak anlamda Tanrı'ya nispet edilecek olsa vahdet-i vücûd görüşü kurtulmakla birlikte, bu kez ahlâk ve ilâhî adalet kavramları anlamlarını yitirmektedir. Bir başka deyişle insan ve insanın fiilleri Tanrı ile özdeş kabul edildiğinde, ne Tanrı'nın dünyada emretmesi ve yasaklamasının bir anlamı ne de iyi ile kötünün birbirinden farkı kalacaktır.

İbn Arabî bu problemin çözümünde de ayna sembolüne yönelir. O, bu sembole dayanarak, vahdet-i vücûd öğretisinden vazgeçmeden insana bir kudret ve sorumluluk alanı açar.

İbn Arabî'nin Güneş-yıldız ilişkisi üzerine bina ettiği yansıtma sembolizmini şu şekilde formüle edebiliriz: İlk olarak sistemimizdeki tek ışık kaynağı Güneş'tir. Güneş dışındaki sönmüş ve gezegene dönüşmüş yıldızlar ışıklarını Güneş'ten alırlar. Aslında 'ışığı Güneş'ten almak ifadesi yanıltıcıdır. Çünkü gerçekte diğer yıldızların Güneş'ten ışık almaları söz konusu değildir. Yıldızların Güneş'in ışığını kendilerinde depolayıp Güneş'in ışık vermeyi kestiği andan itibaren depolanmış ışığı bir süreliğine veya mütemadiyen kullanma yetenekleri yoktur. Yıldızların görünür kalması için Güneş'in her an onlara ışık göndermesi gerekir. Güneş bir an bile onları ışığından mahrum edecek olsa, onlar artık fenomenal anlamda yoktur.

İşte İbn Arabî Güneş'i Tanrı'ya, ışığını vücûda, diğer yıldızları a'yân-ı sâbiteye ve yıldızların ışığını da âlemdeki varlıklara benzetmektedir. Dolayısıyla mümkünlere, Tanrı bir an için bile tecellî etmeyecek olsa, onlar yok olacaktır. (İbn Arabî, Fütûhât, II/528.)

Güneş----- Tanrı

Işık----- Vucud

Yıldızlar---Ayan-ı Sabite

Yıldızların Işığı-- Alemdeki Varlıklar

Sembolizmin ikinci basamağına gelince, yıldızlar Güneş doğunca kaybolur. İbn Arabî bu tespiti gezegenimize veya gezegenimizin belli bir noktasına göre yapmaktadır. Çünkü Dünya'dan bakan birine göre Güneş doğmakta ve diğer yıldızlar kaybolmakta iken, bir başka gezegenden, örneğin Neptün'den, bakan birine göre Güneş doğmadığı için diğer yıldızlar hâlâ görünür kalmaya devam etmektedir.

Ayrıca, dünyanın batı bölgesinden bakan birisi için yıldızlar zâhir iken, doğu bölgesinden bakan birisi için yıldızlar batmıştır. Bu birinci nispet olup, mekânla ilgilidir. İkinci nispet ise zamanla ilgilidir. Yıldızlar gündüz kaybolmakta iken, geceleri görünmektedir. Sembolün ikinci basamağı, bize göre değişmez hakikatler olan varlık ve yokluk kavramlarının gerçekte ne denli izafî olduğunu göstermektedir.

Diğer yıldızların ışığı gerçekte varlığını sürdürmesine rağmen, Güneş'in ışığının çok güçlü olması ve diğer yıldızların ışığını bastırmasından dolayı, biz diğer yıldızların yok olduğunu sanırız. İbn Arabî bu noktada diğer yıldızların ışığının Güneş'in ışığı içine dâhil olduğu fikrini bir 'zan' olarak niteler.

Çünkü gerçekte yıldızlar zaten bir ışığa sahip değillerdir. Işıktan söz edecek isek, sadece Güneş'in ışığından söz edebiliriz. Dolayısıyla bir şeyin diğer bir şeye katılmasından

bahsedebilmek için öncelikle ikinci şeyin var olması gerekir. Oysa bu bağlamda ikinci şey rolünde olan ‘yıldızların ışığı’ diye bir şey yoktu r.

İbn Arabî ile birlikte başladığımız noktaya geri geldik. Buna göre insanın işlediği fiillerin insana nispet edilebilmesi için insanın bir kudretinin olması gerekir. Oysa İbn Arabî insanın kudretinin Tanrı’nın kudretine dâhil olmadığını, çünkü ortada Tanrı’nın kudretinden başka bir kudretin bulunmadığını söylemektedir. (İbn Arabî, Fütûhât, II/528.)

İbn Arabî bir başka yerde fiilin insana nispetini bu kez başka bir metaforla açıklamakta, ancak bu metaforu açıklamak için yine yansıma sembolizmine dönmektedir.

Ben Hakk’ı gerçekten ayn’larda gördüm,

Ve isimlerde –böylece O’nu kendimden başkası [olarak] görmedim.

Bu hükmü veren tek ben değilim,

Bu O’nun her görendeki hükmüdür.

2. HARF SEMBOLİZMİ

İbn Arabî, bütün varlıkları Hakk’ın tecellîsi olarak gördüğü için, dinî ritüellerde kullanılan araçların içkin sembol olma gücünü ve niteliğini bütün varlıklara teşmil eder. O bu konuda şöyle söyler: “Bütün âlem, bir anlam için varlığa gelen kelimelerdir ve bu

kelimelerin anlamı Allah'tır. O, ahkamını o kelimedede (âlemde) izhar eder. Çünkü O'nun zâtı, ahkamının zuhûr etmesi için bir mahal değildir. Mânâ nasıl ki hep harfe bitişik ise, Allah da âleme öylece bitişiktir.”(İbni Arabi, Futuhat, c.III, s.146-441)

İbn Arabî düşüncesini sembollerle ifade ettiğinden, onun düşüncesi ile kullandığı dil arasında bir ilişki var demektir. Semboller, İbn Arabî'nin kullandığı dilin en önemli unsurlarından birisidir. Sembolün başta gelen özelliği, sembolize ettiği gerçeklikle içkin bir ilişkiye sahip oluşudur. Bu durumda İbn Arabî düşüncesine ulaşmanın en pratik ve güvenli yolu, onun kullandığı önemli sembolleri tespit etmek ve bu sembollerin anlamlarını bütün derinlik ve genişliği ile ortaya çıkarmaktır.

Bu yüzden İbn Arabî'nin herhangi bir konu hakkındaki düşüncelerini tespit edebilmek için, ilk önce onun söz konusu mevzunun anlatımında kullandığı sembollere yoğunlaşmak gerekmektedir.

Birlik-çokluk ilişkisinin ifadesinde İbni Arabî'nin kullandığı en önemli sembollerden birisi harf sembolüdür. Harf sembolizmi vasıtasıyla, oluşun başlangıcı ve birlik-çokluk problemi çözülmektedir. Her ne kadar vahdet-i vücûd sistemi âlemin yaratılışını Tanrı'nın belli bir zamanda olmuş-bitmiş bir eylemi olarak değil, mütemadi bir akış olarak tasarlarsa da, bu sürecin bir başlangıcı olmalıdır.

İbn Arabî kozmolojisinde bu başlangıç, Tanrı'nın zatında potansiyel olarak bulunan isim ve sıfatların 'dışarıda' kendi hükümlerini göstermek için Tanrı'nın zatına tazyik yapmaları, Tanrı'nın da bu tazyikten kurtulmak için isim ve sıfatların dışarı çıkmasına izin vermesi şeklinde gerçekleşmektedir. İbni Arabi, bu tazyik ve salıverme sürecini nefesin göğüsten dışarı bırakılmasına benzetmektedir.

Harf sembolizminin birlik-çokluk problemi bağlamındaki kullanımına gelince, nefes küllî vücûda, harfler ise âlemdeki tikel varlıklara karşılık gelmektedir.

Nefes----- Külli Vucut

Harfler-----Alemdaki Tikel Varlıklar

Bütün harfler heyulaları veya arkheleri nefes olması yönünden özdeş olmakla birlikte, nefesin farklı bir mahrece uğraması ve o mahrecin doğasına veya hükmüne göre zuhûr etmesi ile farklılaşmaktadır. Benzer biçimde bütün varlıklar vücûd yönünden özdeş olmakla birlikte, her biri bu vücûdu kendi istidadına göre yansıtmakla farklılaşmaktadır.

Vahdet-i vücûd düşüncesinin yüzleşmek zorunda olduğu bir diğer problem de Tanrı-âlem ilişkisidir. İbni Arabi'ye göre âlem ne Tanrı ile aynıdır/özdeştir ne de Tanrı'dan başkadır/gayrıdır. O, âlemin bu ontolojik aradalık özelliğini aynadaki görüntü ile bu görüntünün sahibi arasındaki ilişkiye benzetmektedir. **Nitekim aynadaki görüntü, şahıs ile özdeş değildir. Diğer yandan görüntü, tam olarak şahıstan başka da değildir. Bu durumda görüntü şahıs değildir; ancak şahıstan ayrı ve müstakil bir varlığı da yoktur.** Benzer biçimde âlem de Tanrı ile özdeş değildir; fakat Tanrı'dan müstakil bir varoluşa da sahip değildir.

Ayna-Görüntü----- Şahıs değildir/Şahıstan başka bir şey de değildir

Tanrı-Evren----- Evren Tanrı değildir/Evren Tanrıdan başka bir şey de değildir.

Vahdet-i vücûd ontolojisinde varlık ve yokluk iki zıt kategori olarak tasavvur edilmektedir. Bu ontolojiye göre yokluktan bir şey varlığa gelmez. Bu durumda Tanrı'nın yoktan varlığa getirmesini, bir başka deyişle yaratmayı nasıl anlayacağız?

İbn Arabî bu problemi 'mutlak yokluk' ve 'izafî yokluk' olmak üzere iki tür yokluk kategorisi geliştirmekle çözmektedir. Bu kategorilerden ilkinde, varoluşu kesinlikle düşünölemeyen 'yoklar' dâhil dir.

İkincisi ise ayn'da/görüntüde, ilimde, yazıda ve sözde var olmak şeklinde belirlenen varoluş modlarından ilimdeki varoluştaki var olup da aktüel anlamda var olmayan şeyler için kullanılmaktadır. **Bu varoluşa sahip 'varlıklar'a İbn Arabî 'a'yân-ı sâbite' veya 'madûm' ismini vermektedir.**

Tanrı'nın varlığa getirme fiili işte bu 'varlıklar'a, ki **İbn Arabî bunlara 'mümkün' de der**, ilişmektedir. Burada İbni Arabi'nin Allah dışındaki varlıklara mümkünü'l- vucut diyen Farabi'nin görüşlerini benimsediği görölmektedir.

İbn Arabî bu ontoloji tasarımını ışık sembolizmi ile açıklamaktadır. Varoluş ışık, mutlak yokluk ise karanlıktır. A'yân-ı sâbite ise gölgedir. Çünkü gölge tam olarak ne ışıktır ne de karanlıktır. Diğer yandan gölge kendisinde hem ışığı hem de karanlığı bulundurur.

A'yân-ı sâbite de Tanrı'nın bilgisinde vardır ama hariç alemde henüz yoktur.

Bu yüzden onlar hakkında mutlak anl

amda ne 'yok' ne de 'var' diyebiliriz, tıpkı gölgeye ne karanlık ne de aydınlık diyemediğimiz gibi.

Işık-----Varoluş

Karanlık----Mutlak Yokluk

3. IŞIK SEMBOLİZMİ

Işık sembolizminin bir diğer temel kullanım alanı şeylerin varlığa gelmesidir. İbn Arabî varlığa gelmek ile gözün objeleri görmesi arasında bir benzerlik kurmaktadır. Ona göre Tanrı'nın yaratma iradesi mutlak madûma değil, mümkünlere, yani potansiyel bir varoluşa sahip madûmlara ilişmektedir.

Göz de mutlak karanlık olan cisimleri değil, kendisinde belli-belirsiz zâtî bir ışık 'bulunan' varlıkları görür. Çünkü İbn Arabî'nin optik bilgisine göre, görme, gözün ışığı ile cismin ışığının birleşmesi ile gerçekleşir. Benzer biçimde varlığa gelme, varlığa gelecek ayn'ın varolma istidadına sahip olması ile Tanrı'nın varlığa getirme iradesinin birleşmesi sonucu gerçekleşir.

Tanrı ile diğer varlıkların mutlak vücûd bakımından ilişki biçimleri ışık sembolizmi ile açıklanan bir diğer önemli konudur. Işık vücûd, vücûd da mutlak anlamda Tanrı olduğuna göre, ışıksal düzlemde Tanrı ile diğer varlıkların özdeşlik ve başkalıkları aynı anda nasıl tesis edilecektir. İbn Arabî bunu Güneş'in ışığı ile Ay'ın ışığı arasındaki ilişkiye benzetmektedir. Bu temsile göre Ay'ın ışığı gerçekte Güneş'e ait olmakla birlikte bir mazharda yansıdığından ötürü artık sırf Güneş ışığı olmaktan çıkmış ve Ay'ın hükmünü almıştır. Tanrı dışındaki varlıkların vücûdu da gerçek anlamda Tanrı'ya

ait olmakla birlikte, vücûdu kendi istidadlarına göre yansıttıklarından ötürü bu vücûd ile sırf Tanrı'ya ait vücûd arasında özde değilse bile hükümce fark vardır.

İbn Arabî ahlâk ve ruh-nefis problemlerini bu temel üzerinde tartışmaktadır.

Sonuç olarak İbn Arabî insanın fiilleri meselesine de vahdet-i vücûd öğretisine bağlı kalarak bir çözüm önermekte, bu çözümü ayna sembolizmine dayanarak açıklamaktadır. Buna göre insanın kudreti ve bu kudretten doğan fiiller, insanî varoluş örneğinde olduğu gibi, gerçekte Tanrı'ya ait olmakla birlikte insanda zuhûr etmektedir. İnsanda zuhûr eden kudret ile sırf Tanrı'da mevcut olan kudret arasında bir çeşit fark vardır. İşte bu farklılık sayesinde insana kudret nispet edilebilmekte ve insan işlediği fiillerden sorumlu olmaktadır.

KAYNAKÇA

Afîfî, Ebû'l-Alâ, *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çevr. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 2000.

-----, *Tasavvuf: İslam'da Manevi Devrim*, çevr. İbrahim Kaçar-Murat Sülün, Risale Basın-Yayın Ltd. Şti., İstanbul 1996.

Atasagun, Galip, *İlâhî Dinlerde (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm'da) Dinî Semboller*, Sebat Ofset Matbaacılık, Konya 2002.

Aynî, Mehmet Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sadeleştiren ve yayıma hazırlayan Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi, İstanbul 1992.

El-Bağdādî, İbrâhîm el-Kârî, *Muhîyiddîn İbn ul-'Arabî'nin Menkibeleri* (trc. Abdulkadir Şener-M. Rami Ayas), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.

Berkey, Jonathan P., *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600– 1200*, Cambridge University Press, Cambridge 2003

Bevan, Edwyn, *Symbol And Belief*, Kennikat Press, New York 1968.

Chittick, William C., *Imaginal Worlds, Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*, State University of New York Press, Albany 1994.

-----, *The Self-Disclosure of God, The Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*, State University of New York Press, Albany 1998.

-----, *The Sufi Path of Knowledge, Ibn Arabi’s Metaphysics of Imagination*, State University of New York Press, Albany 1989.

-----, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*, State University of New York Press, Albany 1984.

Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çvr. Ayşe Meral, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Erdem, Hüsametdin, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, Ed. Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Gürer, Dilaver, *Fusûsu’l-Hikem ve Mesnevî’de Hz. Peygamberlerin Öyküleri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

Hodgson, Marshall G.S., *İslam'ın Serüveni, Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, çvr. Ali Varlı-Metin Karabaşaoğlu, İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

İbni Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti (Şifâu's-Sâil li-Tehzîbi'l-Mesâil)*, çvr. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1998.

Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor (Felsefe Problemleri'nin Metafor Yoluyla Açıklanması)*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1990.

-----, *İbn'ül-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Futûhât el-Mekkiyye*, Kültür Bakanlığı, Ankara 1990.

-----, *Muhyiddin İbn'ül-arabî, Hayatı ve Çevresi*, Büyük Matbaa, İstanbul 1966.

Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yayıncılık, İstanbul 1998.

Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Ed. Selçuk Eraydın- Mustafa Tahralı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1990.

Lings, Martin, *Symbol & Archetype: A Study of the Meaning of Existence*, St Edmundsbury Press, Bury St Edmunds 1991.

Nesefî, Azîzüddîn, *İnsân-ı Kâmil*, çvr. Ahmed Avni Konuk, ed. Sezai Fırat, Gelenek, İstanbul 2004.

Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çvr. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1999.

Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn-i Arabi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Stace, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, çvr. Abdullatif Tüzer, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Sunar, Cavit, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1975.

-----, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi Yayınları, Ankara 1966

Sühreverdî, Şihâbeddîn Ömer, *Tasavvufun Esasları; Avârifü'l-Meârif Tercümesi*, çvr. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1989.

Syed Muhammed Naquib al-Attas, *Islam, Secularism and the Philosophy of the Future*, London 1985.

Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çvr. Fehrullah Terkan-Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara 2000.

Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yayınları, İstanbul 1994.

-----, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Mârifet Yayınları, İstanbul 1991.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, Rıza Coşkun Matbaası, İstanbul 1946.

-----, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1968.

İbni Arabi ve Sembolizm

Prof. Dr. İlhan Yıldız tarafından yazıldı.

Pazar, 10 Mayıs 2020 02:44 - Son Güncelleme Salı, 15 Mart 2022 12:11

Not: Bu yazı makale, köşe yazısı vs. gibi akademik bir yazı değildir. Sadece ders notu olarak kullanılmaktadır