

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ (ö. 638/1240)'YE GÖRE HAYAL VE DÜZEYLERİ

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU
mcakmaklioglu@hotmail.com
Arş. Gör., Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi

*Hayal, kâinâtın en geniş, varlıkların en mükemmel olanıdır.
Hayal, aslına hükmeden fer'dir.*

(İbnü'l-Arabî, Fütûhât)

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin belki de en önemli özelliklerinden biri hayale verilen önemdir. Esasında İbnü'l-Arabî, hayalden ilk olarak bahseden bir düşünür değildir. Kendisinden önce bir çok filozof hayalden bahsetmiş ve özellikle hayalin epistemolojik düzeyde önemine dikkat çekmişlerdir.¹ Yine birçok çağdaş araştırmacı, dînî ifade açısından hayalin önemine değinmiş ve genellikle kendi duyarlılıkları doğrultusunda, hayali sadece insan öznesine göre değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla tıpkı ilk dönem müslüman düşünürler gibi; edebiyat, sanat, bilim ve teknolojiye² yaratıcı hayal gücünden bahseden bir çok çağdaş

¹ Müslüman filozofların hayal hakkındaki görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Necati, Muhammed Osman, *ed-Dirâsetü'n-Nefsaniyye inde Ulemâi'l-Müslimîn*, (Dârü's-Şürük), Kahire 1993; Durusoy, Ali, "Hayal" maddesi, *DİA.*, c. 17, ss., 1-3.

² Bkz., Addington, Jack Ensign, *% 100 Düşünce Gücü*, çev: Birol Çetinkaya, (Akaşa yay.), İstanbul 1997, s., 79.

araştırmacı da hayalin insânî düzeyine vurgu yaparken ontolojik statüsü hakkında pek bir şey söylememişlerdir.

İslam düşüncesi tarihi içerisinde, hayal hakkında ileri sürülen görüşleri şu üç genel kategoride ele almak mümkündür: 1-Hayal, beş duyunun fonksiyonel bir devamından ibarettir. Dolayısıyla da duyularla idrak edilmeyen tahayyül olunamaz, tahayyül olunamayan da düşünülemez. Hayal, duyularla düşünce arasında bir idrak gücüdür. Kindî, İhvan-ı Safâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd bu görüştedirler.³ 2-Hayal gücü (*musavvira*) ile *mütehayyilenin* fonksiyonları bir birinden ayrıdır. Mütehayyile duyularla akıl arasında aracı olan hayal yetisi (*musavvira*) duyulardan kaynaklanan imajları saklar. *Mütehayyile* ise, bu imajları birleştirip, ayırmak sûretiyle serbest tarzda üretir. Bu işlem vehim için yapılırsa *tahayyül*, akıl için yapılırsa *tefekür* adını alır. Duyumların suretlerini saklayan hayal yetisi ile kavramları saklayan *hafıza* arasındaki konumuyla sürekli yeni şeyler üretir. Dolayısıyla *mütehayyile*, hayal yetisinden daha üst bir seviyeye işaret eder; soyut ve metafizik varlıklara ait benzetmeler yapıp, semboller üretebilir. Mütehayyile, sâdece fizikî âlemden değil, bunlardan daha önemli olarak metafizik âlemden de, mânevî etkilenmeler, şâirâne ilhamlar şeklinde etkiler alır. Farabî ve İbn-i Sina bu görüştedirler. Farabî, bu açıdan vahyin inişini de mütehayyile ile açıklar. Fârâbî ve İbn-i Sinâ bu görüştedirler.⁴ 3-Bazı düşünürler ise, hayalin ayrıca kozmolojik gerçekliğinden bahsetmişlerdir. Meselâ; Sühreverdî, dış dünyada gerçekliği olan hayal âlemini, ortak duyuya ait suretlerin hazinesi olarak görür. Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadra bu görüştedirler.⁵ Fakat İbnü'l-Arabî, bu görüşü daha ileri bir düzeye götürerek hayali, sadece ara bir âlem olarak kozmolojik düzeyle sınırlı tutmamış, bütün âlemlerle eş tutarak ona ontolojik bir seviye kazandırmıştır.

İbnü'l-Arabî, marifet teorisi açısından hayalin epistemolojik önemine dikkat çekmekle beraber, hayali nesnel gerçeklik zemininde tartışmak suretiyle hem kendisinden önceki filozoflardan hem de çağdaş düşünürlerden ayrılır. Çünkü ona göre hayal, sadece düşüncenin temel kurucu ögesi değil, aynı zamanda âlemin de bir ögesidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî hayali, hem psikolojik hem de ontolojik düzeyde oldukça geniş bir anlam

³ Necati, *ed-Dirâsetü'n-Nefsaniyye...*, s., 27, 104, 211, 238; Durusoy, "Hayal", *DİA.*, c. 17, s., 1.

⁴ Necati, *age.*, s., 59, 130, 131; Durusoy, *agm.*, c. 17, s., 1, 2.

⁵ *Agm.*, c. 17, s., 3.

çerçevesi içerisinde, önemli bir kavram olarak ele almaktadır. Esasında İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine âşinâ araştırmacıların da takdir edeceği gibi, onun hayal/berzah anlayışı hemen hemen bütün sistemiyle alakalıdır denilebilir. Meselâ ruh ile beden arasında bir berzaha olan nefis hayal mertebesindedir.⁶ Yine, âlemde zuhur eden ilâhî sıfatların toplamından ibaret olan *ulûhiyyet* Allah ile âlem arasında, *hakikati muhammediyye* ise Allah ile insan arasında bir berzaktır.⁷ Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin bu hususlardaki görüşleri, bizzat hayalin de berzah olmasından dolayı onun hayal anlayışıyla paralel olarak açıklanabilmektedir. Bunun da ötesinde İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde bu kavramın önemi ve kapsamlılığına binaen bazı araştırmacılar onun felsefesine *hayal felsefesi* ismi vermişlerdir.⁸

Hayalin bu geniş kapsamlılığına paralel olarak, İbnü'l-Arabî'ye göre hayal ile ilgili olan ilimler de oldukça çeşitlidir. O, marifetin temel dayanak noktalarından biri kabul ettiği hayale taalluk eden ilimleri şu şekilde sıralar: Berzah ilmi, rûhanî varlıkların maddi suretler şeklinde tecessüd ettikleri alemin ilmi, cennet çarşısı ilmi, Hakk Teâlânın kıyamet gününde farklı suretlerde tecellî etmesi ilmi, nefsi ile kaim olmayan varlıkların maddî suretler şeklinde zuhur etmesi ilmi, insanların uykularında gördükleri şeyin ilmi, mahlûkâtın ölümden sonra ve tekrar haşr edilmelerinden önce buldukları mahallin ilmi, ayna gibi parlak cisimlerde görünen suretlerin ilmi.⁹ Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'nin hayal anlayışı onun; varlık, insan, ulûhiyyet, eskatoloji, Allah-âlem ilişkisi, vahiy ve ilham...gibi, düşünce sisteminin temel konularıyla alakalıdır.

⁶ İbnü'l-Arabî, nefsin bir hayal, bir berzah oluşunu şu şekilde açıklar: Ruh tüm ilahî sıfatlara yaratılıştan sahip, bölünmeyen ve terkibi olmayan bir gerçekliktir. Bu yüzden ruh yaratılıştan aydınlık, diri, bilen, güçlü ve irade sahibidir. Buna karşılık beden bir çok parçaları vardır, karanlık ve hareketsizdir. İbnü'l-Arabî'nin 'hayalin yeri' olarak tanımladığı nefis ise bu iki yönün karışımıdır. Ne saf bir ışık ne de salt bir karanlık olup bu ikisi arasında berzah hâlinedir. Nefis iki anlamlılık derecesi içinde her ilahî sıfata sahiptir. Nefis veya hayal, ne ışıklı ne karanlık, ne diri ne ölü, ne latif ne kesif olan, ama her zaman bu iki karşıt uçlar arasında bir yerde bulunan ara bir alana işaret eder. Bkz., Chittick William C., *Hayal Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, (Kaknüs Yayınları), I. Basım, İstanbul 1999, s. 42, 43.

⁷ Bu hususlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Ebû Zeyd, Nasr Hâmid, *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâsetü'n fi Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, (Dârü't-Tenvîr), Beyrut 1993, s., 51 ve devamı.

⁸ Bkz., *age.*, s., 49.

⁹ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz: Ahmet Şemsettin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), (I-IX), Beyrut 1999, c. III, s. 464. Biz bu çalışmamızda öncelikli olarak, *Fütûhât*'ın Osman Yahya tarafından hazırlanan tahkikli neşrini kullanmaya gayret ettik. Fakat maalesef bu çalışma yarım kaldığı için, ayrıca Ahmet Şemsettin tarafından hazırlanan Beyrut baskısını kullandık. Bu sebeple bu iki baskıyı tefrik etmek amacıyla eser, sonraki atıflarda, *Fütûhât* (thk.) ve *Fütûhât* (byr.) şeklinde kısaltılacaktır.

Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin hayal anlayışını bütün yönleriyle ele almak oldukça geniş kapsamlı bir çalışmayı gerektirecektir. Biz bu çalışmamızda, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayalin farklı düzeylerdeki anlam çerçevelerini belirlemeye çalışacağız.

Hayal ve Düzeyleri

İbnü'l-Arabî'nin hayal kavramıyla anlatmak istediği sadece zihne ait bir kurgu değildir. O, hayali kendi varlık tasavvuru açısından oldukça önemli bir konuma yerleştirir. Bu kavramla, ontolojik düzeyde, Hakk'ın ilk zuhur mertebesine, bütün âleme (*mâ sivâ*) ve duyular alemi ile metafizik alem arasında, kendine özgü bir takım işleyiş biçimleri olan üçüncü bir aleme işaret edilmektedir. Hem bilgi hem de varlık tasavvuru açısından bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce sisteminde hayal kavramı oldukça önemli ve bir o kadar da geniş bir muhtevaya sahiptir. Esasında yapılan bütün bu ayırımlar mutlak değildir. İbnü'l-Arabî'nin genel varlık tasavvurunda olduğu gibi, hayal anlayışında da tek bir ezeli hakikat ve onun farklı tezahürleri söz konusu olduğu için burada zikredilen farklı düzeyler bir birleriyle bağlantılı olarak ele alınacaktır.

1-İnsânî/Epistemolojik Düzey

Epistemolojik olarak *tahayyül*, duyu organları kadar gerçek, hatta onlardan daha aktif çalışan bir bilgi yeteneği ve bir algılama yetisidir. İnsandaki bu yeti, algılanabilir verilerin değişimini gerçekleştirmek sûretiyle onları, deşifre edilmesi gereken sembollere dönüştürür.¹⁰ İnsânî/epistemolojik düzeyde hayal, en dar anlamıyla hissî olarak algılanabilen, şekil ve suretleri olan şeylerle, şekle ve surete sahip olmayan bilinci, kısacası dış dünyanın çokluğu ile öznenin birliğini bir araya getiren yeteneği temsil eder. Maddî dünyanın karanlığı ile ruhun aydınlığı arasında bulunan bir berzah¹¹ olarak tahayyül, maddî duyular ile mücerret manâları, karşılıklı olarak bir birine yaklaştırır. Epistemolojik düzeyde hayal, iki karşıt idrak düzeyini (*mâlûmât-mahsûsât*) bir birine yaklaştırıp, uzlaştıran üçüncü bir idrak düzeyidir.¹²

¹⁰ Schwarz, Fernand, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev: Ayşe Meral Aslan, (İnsan Yayınları), İstanbul 1997. s. 384.

¹¹ Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 77.

¹² Chittick, William C., *The Sûfî Path of Knowledge*, (University of New York Press), New York 1989, s. 115.

İbnü'l-Arabî, özellikle ansiklopedik eseri *Fütûhat*'ta hayali; *duyumlar*, *akıl*, *müfekkire*, *müzekkire* ve *musavvira*¹³ gibi diğer insâni yetilerle, hakikati algılayabilmeleri açısından mukayese eder ve insanın diğer rûhânî yetileri gibi hayalin de kendine mahsus bir idrak gücü olduğunu vurgulayarak¹⁴ kendi marifet teorisi açısından değerlendirir.

Hayalin algılaması hep sûretler şeklinde olur. Sadece duyumlardan aldığı suretleri daha latif bir hale sokmaz, aynı zamanda maddî unsurlardan arınmış haldeki salt mânâları da belirli bazı suretler şeklinde kabul eder. Bu sebeple hayal alemine inen mânâlar bir takım hissi suretlere büründükleri için ne gayb âlemine ne de şehadet âlemine aittirler. Aslı îtibarıyla maddeden mücerret olan bu mânâların, bu şekilde hayalde hissî suretler şeklinde tezahürü arızî bir durumdur. Buradaki arızîlik, mânânın kendisinden dolayı olmayıp mânâyı idrak eden yönündendir.¹⁵ Bu sebeple semboller ile, hakkında sembol getirilen şeyin hakikati arasında doğrudan bir alâka kurulup, hissî gerçeklik düzeyinde de aynı sembolle algılanması hatalı olacaktır. Çünkü mânâların şeklî suretlere bürünmesi sadece hayalde gerçekleşir. Örneğin ilmin süt şeklinde idraki ancak hayalde mümkündür. Hissî âlemde bu tarz bir sembolik idrak iddiası yalan olur. Maddî duyumlar âleminde ilim aslâ süt olamaz ve

¹³ Hayalin epistemolojik düzeyini daha iyi anlamak için insanın bu manevi yetileri hakkında kısaca bilgi vermek faydalı olacaktır. *Hiss-i Müsterek*: Duyumlar vasıtasıyla elde edilen cüzî sûretleri birleştirip, şekillendiren kuvvedir. Yağmur damlalarının gök yüzünde düz bir çizgi, hızla dönen bir meşâlenin daire şeklinde görülmesinde olduğu gibi. Her iki durum da gözde değil, *hiss-i müsterekte* gerçekleşmiştir. Çünkü göz eşyayı olduğu görür. Eğer duyumlardan kaynaklanan cüzî sûretleri bir bütün olarak idrak eden bu kuvve olmasaydı, dokunarak hissettiğimiz şeyin aynı zamanda renkli ya da renksiz oluşuna hükmedemezdik. Et- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâf-u Istılâhâtü'l-Fünûn*, (I-II), (Kahraman yayınları. Kalküta 1862 baskısından tıpkı basım), İstanbul 1984, c. I, s., 304. *Vehm*: Duyulardan, mevcut duyumların dışındaki cüzî anlamları idrak eder. Kurdun koyundan kaçtığını söylemek gibi. Duyumlardan ayrıdır, çünkü mânâlar duyumlarla idrak edilemez. Yine bu kuvve hiss-i müşterek ve hayalden de ayrıdır. Çünkü bu her ikisi de ancak duyumlardan kendilerine gelen şeyleri şekillendirirler. İnsandaki en kuvvetli yetidir. Diğer, akıl, fikir, müdrike ve musavvira gibi yetilere galip gelebilir. İdraki çok hızlıdır, bütün mevcûdata tasarrufu vardır. İnsan bu yetisine hakim olursa bir çok tasarrufta bulunabilir, fakat bu yeti insana hakim olursa, onunla dilediği gibi oynar ve onu şaşırır. *Age.*, c. II, s. 1513. *Hafıza*: vehmin idrak ettiği mânâları muhafaza edip hatırlatan yetidir. Bu sebeple müzekkire/zâkire diye de isimlendirilir. Hayalin, hissi-i müşterekin hazinesi olduğu gibi hafıza da vehmin hazinesidir. *Age.*, c.I, s. 311. *Musavvira:kuvve-i hayal*: Hayal ile aynı anlamda kullanılır. Hiss-i müşterekin idrak ettiği suretleri, duyumlar ortadan kalktıktan sonra saklayabilen yetidir. Musavviranın sakladığı suretler üzerinde her hangi bir tasarrufu ve fiili söz konusu değildir. Sadece bu suretleri saklar. *Mütehayyile*: Musavviranın sakladığı hissî suretler üzerinde tasarruf ve fiilde bulunan yetidir. Onlar üzerinde, birleştirip, ayırmak suretiyle tasarrufta bulunur. Mütehayyilenin aynı zamanda, vehmin duyumlardan idrak edip, hafızanın sakladığı cüzî mânâlar üzerinde de tasarrufu vardır, bu mânâlara suretler verir. Farabî, İbnî Sinâ ve Gazalî mütehayyileyi, rüyâ, vahiy ve nübüvvet açısından oldukça önemli görürler. Bkz., Necatî, *ed-Dirâsetü'n-Nefsaniyye...* s., 130, 131, 184.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, Tahkik: Osman Yahya, (El-Hey'etü'l-Mısıriyye), Mısır 1985, c.IV, ss. 315-324.

¹⁵ *Age.*, c. VI, s. 97.

bu şekilde algılanamaz.. Yine meselâ; hayalin zıtlıkları birleştirmesi hakikatine binaen azın çok, çoğun da az gösterilmesi ancak hayal ile mümkündür. Burada İbnü'l-Arabî, “Karşılaştığınızda onları sizin gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözünde azaltıyordu...” (Enfal 8/44) ayetini ve “Bunların gözüne ötekiler iki misli görünüyordu...” (Âl-i İmrân 3/13) ayetini zikreder. Bu durumu ancak hayal takdir edebilir. Çünkü hissi âlemde azın çok, çoğun da az gösterilmesi yalan, hayalde ise hakikattir.¹⁶ Çünkü hayal âleminde eşya, mahiyetinin hilafına idrak edildiğinden görüldüğü şekil üzere hükmedilmez, aslımı öğrenmek için ta'bire ve te'vile ihtiyaç vardır. Hayalî suretleri yorumlama gücünü ise Allah (cc.) dilediğine verir. Burada İbnü'l-Arabî, hayal ile his arasındaki ayırımı dikkat çekerek bunların bir birine karıştırılmasını en büyük şüphe olarak tavsif eder.¹⁷

Hayal vasıtasıyla soyut mânâlar ete, kemiğe bürünür, somut bir hal alır, varlıkları bizatihi kendilerinden kaynaklanmayan varlıklar, ârazilar, nispetler kendi zâtları ile kaim olarak gözüktürler. Meselâ ölüm “koç” suretinde gözüktür. Böylece şekli olmayan şekle bürünmüş olur.¹⁸ Hissin hayale verdiği sureti hayal, fikir yetisi vasıtasıyla mâkûlâtlar arasına ilhak eder. Çünkü hayal, hissin verdiği kesif suretleri daha latif bir hale sokar. Akıl, mahiyeti gereği kesif suretleri kabul etmez, ve yine gayb âlemi de şهادet âlemini doğrudan kabul etmez. Şهادet âlemindeki suretleri gayb âleminin kabul edebilmesi için berzahın (hayal âlemi) kesif suretleri daha latif bir hale sokması gerekmektedir.¹⁹ Görüldüğü gibi hayal hem insânî epistemolojik düzeyde hissler ile akıl arasında geçişliliği sağlayan ara bir durum, bir berzah, hem de varlık düzeyinde gayb âlemi ile şهادet âlemi arasında geçişliliği sağlayan ara bir âlemdir. Bu açıdan hayal, gayb âlemine ait şeylere sûret verme buna mukabil tabîî şeyleri de rûhânîleştirilme işlevine sahiptir²⁰ olduğu için mutlaklık ile mukayyetliğin, en uç sınırlarını bir araya getirme özelliği gösterir.²¹

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. VI, s., 307.

¹⁷ *Age.*, c. VI, s., 307.

¹⁸ *Age.*, c. III, s, 275.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. VI, s. 98. Bu noktada İbnü'l-Arabî, tıpkı hayal gibi akşam ve sabah namazlarını şهادet âlemî ile gayb âlemi arasında geçişi sağlayan bir berzah olarak görür. Akşam namazıyla kul, şهادet âleminden gayb âlemine, sabah namazıyla da gayb âleminden şهادet âlemine geçer. Bkz., *Aynı yer.*

²⁰ Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of İbn 'Arabî*, Fransızca'dan çev: Ralph Manheim, (Princeton University), Princeton 1969, s., 189.

²¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. VI, s., 253.

Bu anlamda İbnü'l-Arabî; hayali tanımlamak için, iki ayrı varlık alanı, iki ayrı durum arası anlamında *berzah*²² kavramını da kullanır. Ona göre *berzah*, güneş ışığı ile gölge arasını ayıran çizgi gibi, ayırdığı iki şeyin tam ortasındadır, taraflardan her hangi birine aşırı bir şekilde yönelmez, taraf olmaz.²³ Bu sebeple hayalin temel karakteristiği belirsizlik ve sürekli değişimdir. İbnü'l-Arabî, hayalin bu şekildeki belirsizliğini ayna sembolizmi ile anlatmaya çalışır. Şöyle ki; aynaya bakan kimsenin, orada yansıyan suretin kendisine ait olduğu ya da olmadığı yönündeki yargısı ne doğrudur, ne de yanlıştır. Çünkü aynada yansıyan suret onun bir yönden aynısıdır ve bunu bu şekilde idrak eder, diğer yönden kendisinden farklıdır. Çünkü aynanın evsafına göre orada yansıyan suret farklılaşır. Mesela; eğer ayna küçük ise kendi suretinin aynada gördüğünden daha büyük olduğunu kesin olarak bilir. Bunun tam tersi de olabilir. O halde aynada yansıyan suretin hükmü nedir? İşte bu soruya İbnü'l-Arabî, hayali tanımlarken kullandığı paradoksal ifadelerle cevap verir: Bu suret hem vardır, hem yok; hem ispat edilendir, hem reddedilen; hem bilinendir hem de bilinmeyen.²⁴ Aslı itibarıyla tek ve parçalanmaz olan *berzah*, aralarında bulunduğu iki tarafa yönelik hususiyetleri sayesinde iki farklı durumu birleştirebilir. Bunu da her iki tarafı bir birine karıştırmak sûretiyle değil, bizatihi kendi hakikati itibarıyla yapar. Meselâ; beyazla siyahı birbirine karıştırarak gri tonu elde etmez. Kendisi zâtı itibarıyla, tabir caizse, hem siyah, hem beyaz olup, zıtlıkları kendi hakikati üzere birleştirir.²⁵

Hayal, mâkulat ile mahsûsât ve fizik ile metafizik arasında oldukça hassas ve bir o kadar da önemli bir noktada bulunmaktadır. Çünkü hayalin *berzah* olma özelliği ona, bir birinden oldukça bağımsız iki ayrı alem arasında bir geçişlilik imkânı tanımaktadır. Meselâ, zihin de tasarlanan bir suret oldukça latiftir. Bu suretin, kesif olan maddî hisler alemine doğrudan aktarılması mümkün değildir. Hayal ise duyuların maddî formlarını, latif bir hale dönüştürebildiği gibi, oldukça latif olan zihnî suretleri de daha kesif bir hale dönüştürebilmektedir. İşte bu şekilde hayal, soyut zihnî formları biraz daha kesif, hayalî

²² Berzah: Farklı iki ortam arasında yer alan ve bu iki ortama bütünüyle benzemediği gibi tam olarak onlardan farklı da olmayan ara ortam. İki şeyi yek diğerinden ayıran üçüncü şey, ara bölge... İki hal, iki sıfat, iki merteye ya da iki farklı âlem arasında bulunan ara hal, sıfat, merteye ya da âleme de *berzah* denilmektedir. Bkz.: Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Marifet Yayınları), İstanbul 1991, s. 93, 94; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Rehber Yayınları), Ankara 1997, s. 151.

²³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. IV, s. 407.

²⁴ *Age.*, c. IV, s. 408, 409.

²⁵ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...* s., 51.

sûretlere dönüştürerek maddî aleme yaklaştırır. Mesela zihinde tasarlanan bir ev planını hayal, hissi suretlerden daha latif, aklî tasavvurlardan ise daha kesif bir hale sokar, böylece bu tasavvuru maddî aleme yaklaştırmış olur. Daha sonra bu hayalî ev tasavvuruna göre de bina maddî âlemde gözle müşahhas olarak inşâ edilir.²⁶ Zîra, birbirine mutlak anlamda zıt olan ve aralarında hiçbir şekilde bir münasebet ve irtibat bulunmayan iki alan ve durumun, aralarında hiçbir bağ bulunmaksızın bir birini etkilemesi mümkün değildir. Ontolojik düzeyde de bu böyledir. Mutlak münezze ve sübhân olan Allah (cc.), hayal vasıtasıyla kendinin dışındaki varlıklara, hem ontolojik, hem de psikolojik düzeyde tecellî edebilmektedir. Dolayısıyla da mahlûkat hayal vasıtasıyla hem varlık kazanmakta ve hem de Rabbîni tanıma imkânına kavuşabilmektedir. İşte hayal bu şekilde, Allah ile âlem arasında *münasebet* ve *irtibat* alâkası²⁷ sağlamaktadır. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, hayali tasavvufî tecrübe açısından da oldukça hassas bir noktaya yerleştirir. Çünkü hayal genişliği ve kapsamlılığı sayesinde maddî alem ile metafizik âlemi birleştirdiği gibi ayrıca bütün zamanları da kuşatır. Geçmiş, gelecek ve an, bir bütün olarak ancak hayal ile idrak edilebilir. İşte hayalin bu özelliği sayesinde tasavvufî tecrübenin objesi, sürekli canlı tutulabilmektedir. İnsan sevgilisine, ancak onun sûretini hayalinde husûle getirince aşık olabilir. Böyle olmasaydı gözü, kulağı vb. gibi duyumları sevgilisinden uzaklaştığı zaman onunla olan alakası kesilirdi. İşte bu şekilde insan, maddî sureti olmayan sevgilisini, gözüyle görmese de, sürekli hayalinde canlı tutarak sevgisini ve O'na olan iştîyâkını canlı tutabilmektedir.²⁸ Kısacası hayal, hem sureti olmayana suret vermek, ve hem de bu sureti insanda sürekli tutmak suretiyle Allah (cc.) ile kul arasında bir şekilde sevgi ve iştîyak alakası sağlamaktadır.

Hayal, metafizik âlem ile maddî âlem arasında ara bir âlem olması özelliğinden dolayı vahyin başlangıcı da ilk olarak, hissî âlemde değil, hayal âleminde gerçekleşmiştir. Çünkü

²⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. VI, s., 99-100.

²⁷ Bu durumu, İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem öğrenci ve şarihlerinden olan Konevî (ö. 673/1274), "*münasebet*" ve "*irtibat*" kavramlarıyla açıklar. Tanrı'nın âleme tesirinin mümkün olabilmesi için veya âlemin Tanrı'yı tanıyabilmesi için her ikisi arasında belirli bir münasebet bulunmalıdır. Konevî bunu, "Bir şey, kendisine her yönden zıt başka bir şeye tesir edemez" ve "Bir şey kendisinden bütünüyle zıt bir şey tarafından bilinemez" ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz., Konevî, Sadreddin, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev: Ekrem Demirli, (İz yay.), İstanbul 2002, s., 19, (mütercimnin notu). Ayrıca *münasebet* konusu hakkında bkz., Konevî, Sadreddin, *İlâhî Nefhalar*, çev: Ekrem Demirli, (İz yay.), İstanbul 2002, s., 234 ve devamı.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. VI, s. 224, 225. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kasım, Mahmud, *el-Hayal fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, Kahire 1969, s. 38 ve devamı.

mâkul mânalar hayale duyumlardan daha yakındır. Duyumlar en aşağı ve kesif, mânâlar ise en yüksek ve oldukça latif mertebededirler. Hayal ise her ikisi arasında ara bir durumdur. Dolayısıyla salt mânâ olan vahyin hisler âlemine inebilmesi için her ikisi arasındaki hayal mertebesinden geçmesi gerekmektedir. İşte bu şekilde eğer vahyin gelişi uyku halinde ise *rüyâ*²⁹, Cebrail (as.) insan suretinde gözükmesi gibi uyanıklık halinde ise *tahayyül* adını alır. Bundan dolayı vahyin başlangıcı gerek *rüya* gerekse *tahayyül* ile olsun hayal vasıtasıyla olmuştur. Burada İbnü'l-Arabî, Hz. Âişe'den nakledilen, “*Rasûlullah'a vahyin ilk gelişi sadık rüya şeklinde olmuştur. O hiçbir rüya görmezdi ki sabah aydınlığı gibi açık seçik zuhur etmesin.*”³⁰ şeklindeki rivayeti zikreder.³¹

İbnü'l-Arabî'ye göre düşünme yetisi (*fikr*); duyular, hafıza ve tasavvur gücünü yönlendiremediği gibi hayal gücü üzerine de etkin bir otoritesi yoktur.³² Böyle olmakla beraber, hayal gücü duyular, hafıza ve hatırlama (*müzekkire*) yetisine muhtaçtır. Çünkü insan, bu yetisiyle ancak beş duyusunun verdiği suretleri tahayyül edebilir. Yine hafıza gücü bu zahiri yetilerin verdiği suretleri saklamasa hayalde hiç hiçbir şey kalmaz. Ayrıca hafıza her hangi bir şekilde zafiyet geçirip kendisinde bir engel husule geldiği zaman da hayal gücü bir çok şeyin farkına varamaz. İşte bu noktada hatırlama yetisi hayale kaçırdığı şeyleri hatırlatır. Dolayısıyla hayal gücü aynı zamanda hatırlatma yetisine de ihtiyaç duyar.

33

²⁹ İbnü'l-Arabî rüyayı üç kısımda ele alır: 1-İlahî müjde olan rüya; Hz. Peygambere vahyin inişi rüyanın bu kısmına girer. Bu çeşit rüya da her hangi bir yanılma söz konusu değildir. Çünkü bu rüya Allah tarafından görevlendirilmiş, *Rûh* diye isimlendirilen melek vasıtasıyla görülür. İnsan uyuduğu zaman nefs-i natıkası maddî duyumlardan uzaklaşarak beynin ön tarafında bulunan bitişik (muttasıl) hayale yükselir. Rüya ile görevli melek, Allah'ın izni ve dilediği kadarıyla bu kişinin hayaline ayrı (munfasıl) hayalden suretler aktarır. İşte bu şekilde müjde niteliğinde olan rüya gerçekleşmiş olur. Bu tarz rüya; uyku, gaybet ve fenâ hallerinde olabildiği gibi yakaza halinde de olabilir. 2-İnsanın uyanıkken algıladığı duyular hayaline nakşolur. Uyuduğunda ise duyu organları maddi duyumlardan uzaklaştığı için hayalin hazinesine yönelir ve oradaki suretleri görürler. İşte bu şekilde hayale kazınan suretlerin hissi müşterek tarafından uykuda iken algılanması rüyanın bu ikinci kısmıdır. 3-Şeytandan gelen rüyalar. Hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî rüyanın bu üç çeşidinden birincisine değer verir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. IV, s. 9; Konuk, Ahmet Avni, *Tedbirât-ı İlähiyye Tercüme ve Şerhi*, Haz: Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık), İstanbul 1992, s. 352. Tasavvuf geleneğinde rüya ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz., Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, (MEB. Yay.), İstanbul 1996.

³⁰ Bu rivayet hakkında bkz., Kurt, Ali Vasfi, *Endülü's'te Hadis ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1998, s. 657, dipnot: 550.

³¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. IV, s. 7; el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kahire 1966, s. 133, 134.

³² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.) c. IV, s. 317.

³³ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. IV, s. 318.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî epistemolojik düzeyde hayalin bir takım sınırlılıklarından bahseder. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre her bir insânî yetinin muhakkak hata yapabilme imkanı, bir engeli ve bir sınırı olduğu için³⁴ hayal de, sınırlı ve kayıtlıdır. Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, kendi hayal anlayışını, sadece duyumlardan kaynaklanan somut suretlerle sınırlı tutmaz, sûfînin *seyr* ve *mîrâcına* paralel olarak, hayalin giderek daha latif suretleri algılayabileceğini söyler. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, fikir ehlinin hayal anlayışını sınırlı kabul eder ve kendi hayal anlayışını oldukça geniş tutar. Şöyle ki fikir ehline göre hayal; sadece duyuların vermiş olduğu suretleri muhafaza eder. Bu suretler ya bizzat duyumlardan kaynaklanır ya da duyulur şeyler arasında ilişki kurup birleştirmek suretiyle düşünme yetisinden (*fikr*) kaynaklanır. İbnü'l-Arabî, fikir ehlinin hayal gücü vasıtasıyla Hakkı tanıma girişimlerinin bu noktada sona erdiğine dikkat çeker. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre hayal gücü bu şekilde tanımlanırsa, her neyi idrak ederse etsin hâlâ hissî olan bir şeyi idrak ediyor olacaktır. Çünkü bu tanımlaya göre hayal, sadece gerek duyuların doğrudan verdiği, gerekse düşünme yetisinin duyulur şeyleri terkiinden meydana gelen suretleri kabul edebilmektedir. Duyumların ise Allah (cc.)'la ilintili olması asla mümkün değildir. Dolayısıyla da duyumların sınırları içerisinde kalan bir hayal gücünün Allah' (cc.)'a taalluku asla mümkün olmayacaktır.³⁵ Şeyhü'l-Ekber ise, daha sonra da açıklamaya çalışacağımız gibi, hayali, sadece epistemolojik şuur düzeyinde değil, ontolojik düzeyde, oldukça geniş bir nesnel gerçeklik zemininde tartışır. Burada bahsetmeye çalıştığımız insânî algılama yetisi olarak ise hayal, bu nesnel gerçeklik düzeyinden, mutlak hayalden bütünüyle ayrı ve bağımsız değildir. Hatta bu mutlak gerçekliğin farklı bir düzeyde tezahürüdür. Dolayısıyla da, mahiyeti gereği suretlerle algılayabilen bu yeti, sadece duyumların verdiği maddî, somut suretlerle kayıtlı değildir. Sürekli daha latif, ilâhî ve rûhânî suretlere yönelebilir.

1a-Hayalî İdrak

Nasıl ki ontolojik düzeyde mutlak hayal bütün âlemin zuhurunu sağlıyorsa, insânî düzeyde de hayal aktif ve gerçekleştirici konumdadır. Çünkü insânî anlamda hayal, mutlak, metafizik hayalin bir kısmı, onun bir uzantısıdır. Dolayısıyla burada söz konusu olan hayal, basit anlamıyla bütünüyle zihnin ürettiği salt bir kurgu, sınır tanımayan bir fantezi değil,

³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütuhât (thk.)*, c. IV, s. 319.

³⁵ *Age.*, c.II, s. 99, 100.

metafizik hayalin bir uzantısı olarak algılayabilen ve algıladığı şeyleri gerçekliğe dönüştürebilen aktif bir hayaldir.³⁶ Çünkü *muttasıl* ve *munfasıl* hayalden bahsederken de göreceğimiz gibi; meselâ, melek gibi rûhânîlerin sûretlerini bu insânî yetiye, ancak ontolojik düzeydeki ayırık hayal yükseltebilmektedir.³⁷ İşte bu mutlak hayale mukabil olarak, insan da kendindeki bu yeti vasıtasıyla, bütün âlemleri, onların sembollerini ve hatta Rabb’ini tahayyül edebilmektedir. Dahası, esasında hayalin bu her iki düzeyi, tek ve aynı ezeli sürecin farklı görünümleridir. Kısacası, hayal içinde hayal söz konusudur.³⁸ Çünkü mahlûkât, hissî gerçeklik düzeyinde de hayalde, mutlak hayal mertebesinde. Bu sebeple Hz. Peygamber, “*İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanacaklar*” diyerek hissi gerçekliğin de bir hayal olduğuna işaret etmişlerdir.³⁹

Bu hayal yetisi, kendisi de bir perde olmakla birlikte sürekli, mutlak, gizli ve bilinemez olanı ızhâr edip açtığı için, bir birine zıt iki farklı imkana sahiptir: Hem örter, gizler ve hem de açar ızhar eder. Hayal, latif ya da kesif olsun muhakkak bir sureti, bir formu gerektirdiği için mutlak hakikat için bir perdedir. Bu düzeyde hayalî idrak, eğer somut ve yoğun bir suret şeklinde olursa insanı putperestlik tehlikesine hapsedebilir. Fakat aynı zamanda bu hayal perdesi gittikçe latif bir hal alabilir ve sonuçta insanı kurtuluşa götüren, varlığı hakikati üzere bilmeye, yani marifete ulaştırabilir.⁴⁰ İşte bu şekilde, sadece maddî duyuların algılarıyla kayıtlı olmayan metafizik yönü itibarıyla hayal, akıl gibi Allah’ı tanıma gücü olan bir yeti olarak tanımlanmaktadır, bir farkla ki; akıl Allah’ın karşılaştıramazlığını (*tenzih*) idrak ederken hayal, O’nun benzerliğini (*teşbih*) kavrar. Allah hakkındaki en mükemmel bilgiye ise bu iki yeti vasıtasıyla ulaşılır. Çünkü Allah Zat’ı itibarıyla hiçbir şeye benzemezken, sıfatları itibarıyla benzerliğinden bahsetmek mümkündür.⁴¹ İşte Hakk’ın sıfatları itibarıyla bu benzerliğini, farklı suretlerdeki tecellîlerini, ne akıl ne de duyular algılayabilir. Bu durumu ancak, mahiyeti ve kapsamlılığı gereği zıtlıkları birleştirme kabiliyeti olan hayal idrak edebilir.

Hakk teâlâ zâtı itibarıyla mutlak, gizli, ve bilinemez iken, sıfatları itibarıyla tecelli ederek, bilinen ve görünen olmuştur. Dolayısıyla da hem *tenzih* ve hem de *teşbihten* söz

³⁶ Corbin, *Creative Imagination...* s., 187.

³⁷ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 468.

³⁸ Corbin., *age.*, s., 188.

³⁹ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûs...*, s. 137.

⁴⁰ Corbin, *age.*, s., 187.

⁴¹ Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 40.

etmek mümkündür ve Allah-âlem-insan arasındaki münasebette, ne tam bir aynılık ne de mutlak bir ayrılık söz konusudur. Bu sebeple bu hakikat, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde klasik ya/ya da mantığı yerine, hem/hem de ya da ne/ne de şeklinde ifadesini bulur. Dolayısıyla, iki karşıt alandan birini mutlak olarak tercih yerine, temelde tek bir hakikat kabul edildiği için, bir birinden ayrı gibi görülen her iki taraf uyumlu bir bütünlük şeklinde algılanır. Bu ise, varlıkta iki yön bulunmasından dolayıdır: Kendine ait imkân ve yokluk yönü ile Hâlikına yönelik varlık ve vücub yönü. Dolayısıyla her şey hayalin hakikatine uygun olarak çift anlamlıdır. Bu, birden fazla anlama gelme ise, mutlak belirsizlik ve cehaletten değil, bizzat varlığın temelinde bulunan ontolojik hakikatten dolayıdır.⁴² İşte bu noktada İbnü'l-Arabî sıkça, “o/o değil” (*huve lâ huve*)⁴³ şeklindeki paradoksal ifadeyi zikreder: “*Vücûdla muttasıf her şey o/o değildir, âlemin hepsi o/o değildir, belirli bir sûrette zuhur eden hakikat o/o değildir, sınırlandırılmayan/sınırlı, görülemeyen/görünendir.*”⁴⁴ Allah (cc.) zâtı îfbarıyla mutlak münezze ve sübhân olduğu için, âlem bu yönden Allah'tan gayrıdır. Diğer taraftan âlem, bütünüyle ilâhî isimlerin tecellisinin sonucu olduğu için O'ndan bütünüyle ayrı da değildir. Ayrıca, daha sonra hayalin ontolojik düzeyinden bahsederken açıklayacağımız gibi âlem, *Rahmân'ın nefesidir*. Nefes ise, nefesin sahibinden ayrı değildir. Diğer bir deyişle âlem, Hakk'ın sıfatlarıyla zuhur ettiği tecellî yeridir.⁴⁵

İbnü'l-Arabî'nin bu paradoksal anlayışına paralel olarak bir şey hakkında, ya nefy ya da ispat yerine, hem nefy ve hem de ispat söz konusu olabilmektedir. İbnü'l Arabî bu konuda temel referanslarını Kur'an'dan almaktadır. O, bu hususta sıkça şu ayetleri zikreder: “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir.*” (Şûrâ 42/11), “*Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı*” (Enfal 8/17). İlk âyette hem tenzih ve hem de teşbih söz konusu iken, bu son ayette “atma” eylemi Hz. Peygamber için hem doğrulanmıştır (*attığın zaman*) hem de reddedilmiştir (*sen atmadın*).⁴⁶ Bütün bu paradoksal durumlar, en açık bir şekilde ancak hayalde zuhur eder ve en açık ifadesini de ancak hayalde bulabilir.

⁴² Chittick, William C., *The Sûfî Path...*, s. 112.

⁴³ Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. III, s., 470, 474; c. IV, s., 12; c. VI, s. 73.

⁴⁴ *Age.*, c. IV, s., 12.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde, *tenzih-teşbih* ve *o/o değil* şeklindeki paradoksal düşüncenin ayrıntıları için bkz., Chittick., *The Sûfî Path...*, ss., 69-76, 113-115; Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (California University Press) London 1984, ss., 49-65; Chittick, *Hayal Alemleri*, ss. 40-43

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. IV, s., 12, 85, 101, 288; Chittick., *The Sûfî Path...* s., 113, 114.

Çünkü bütün bu durumlar bizzat hayalin hakikatiyle aynıdır. Bu şekildeki zıtlıkların idraki, rüyada daha tam ve daha geneldir. Çünkü rüya sadece ariflerin değil avamın da idrakini sağlar. Arifler ayrıca bu durumu, *gaybet*, *fenâ*, *mahv* vb. gibi hallerde de idrak edebilirler.⁴⁷

Hayal yetisi, Allah'ın Zât'ını idrak edemese de tecellîlerini görebildiği için, hayalin mahiyetine uygun olarak, Hakk'ı hem görme hem de görmeme söz konusudur. Burada, İbnü'l-Arabî, *ihsan* hadisinde geçen “*Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi ibadet et*” ifadesinden mülhem olarak, lafızlar âleminde hayal mertebesine tekabül eden lafzın “*keenne: sanki*” olduğunu vurgular.⁴⁸ Şeyhin yorumuna göre bu hadiste Hz. Peygamber, Allah'ı sanki kiblede görüyormuş gibi tahayyül ederek namaz kılmayı buyurmuşlardır. Çünkü Hz. Peygamber insandaki hayalin hakikatini bilmektedir. Akıl teşbihe düşmekten dolayı Hakka herhangi bir suret atfetmeyi reddeder. Maddî göz ise zahirde gözükten eşyadan başkasını göremez. Dolayısıyla da ancak hayal, akıl açısından kendisi için suret ve tasavvur imkansız görünen Hakk Teâlâyı tasavvur edebilmektedir.⁴⁹ Burada yine hayalin belirsizliğine ve sürekli değişkenliğine işaret edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin sıkça kullandığı paradoksal ifadeleri hatırlayacak olursak, şeyhin bu hadisi: “sen Allah'ı görmüyorsun/ama görüyorsun” şeklinde yorumladığımızı söyleyebiliriz. Çünkü hayalin hakikati bunu gerektirmektedir. Hadiste geçen “*keene: sanki*” kelimesini İbnü'l-Arabî, lafızlar âleminin hayal mertebesi⁵⁰ olarak algıladığı için hadisi, kendi hayal anlayışı doğrultusunda yorumlamaktadır.

Sûfînin bilgisi hep zıtlıkların birleştirilmesi şeklindedir. Burada İbnü'l-Arabî, çeşitli vesilelerle Ebû Said el-Harrâz'ın (ö. 277/890) “*Allah'ı ancak zıtlıkları birleştirmek*

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *age.*, c. IV, s., 12.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. IV, s. 407.

⁴⁹ Bkz., *Age.*, c. IV, s., 417, 418.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, “*Keenne: sanki*” edatını lafızlar âleminin hayal mertebesi olarak görür. Hayalin sultânı bizzat “*keenne*”nin kendisidir der. Çünkü ona göre harfler sadece bir takım somut göstergelerden ibaret değil, ayrı bir varlık alanıdır. Harfler de tıpkı diğer varlıklar gibi bir “ümme”tir. Onların da peygamberleri, şeriatleri, avamı ve havassı vardır, onlar da muhatap ve mükelleftirler. Onların da latif ve kesif varlıkları vardır. Ayrıca harflerin farklı âlemlerinden de bahseder. Meselâ; *He* ve *Hemze* harfleri, bizzat İbnü'l-Arabî'nin *azamet âlemi* diye isimlendirdiği *ceberût âlem*indedir. *Ha*, *Hi*, *Ayn* ve *Gayn* harfleri ise *melekût âlemi*indedir... Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. VI, s. 36. İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde dil-varlık ilişkisi hakkında bkz., Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...* s., 297 ve devamı. Ebu Zeyd, Nasr Hamid, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an”, çev: Ömer Özsoy, *İslâmiyât*, c. 2, sayı: 3, (Temmuz-Eylül 1999), ss., 16-38; Lorry, Pierre, “The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn 'Arabi”, (Fransızca'dan çev: Karen Holding), *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, Oxford 1998, c. XXIII, ss., 32-42.

suretiyle tanıdım” (camiu’l-ezdâd) ifadesine yer verir.⁵¹ Bütün bu zıtlıkları ve paradoksları, ne duyular, ne de akıl algılayıp idrak edebilir. Bunu ancak hayal kabul edebilir. Çünkü hayali gerçeklik, diğer iki gerçeklik arasında bulunur ve her ikisinin özelliklerini taşır. Bu paradoksal durum ve dolayısıyla da zıtlıkların birleştirilmesi bizatihi hayal için de geçerlidir. Çünkü hayal, kendisini tanımlayan iki yönle hem aynıdır hem de ayrı.⁵² Hayal, ontolojik olarak bütün âlemi kapsadığı gibi, idrak gücü açısından da mâkûlâtı, mahsûsâtı, zıtlıkları ve sürekli değişmeyi kuşatabilecek tarzda geniş ve mükemmeldir. O kadar geniştir ki, var olması imkansız olan bile ancak hayalde varlık kazanabilir. Çünkü varlığı zorunlu ve mutlak olan Allah (cc.) hiçbir suret kabul etmediği halde, bu hayal mertebesinde suret ile zuhur etmiş ve böylece, aklen imkansız gibi görünen, hayalde varlık kazanmıştır. Yine bu alemde, aklın imkânsız gördüğü, bir cismin iki ayrı mekanda bulunması da mümkün olur. Nitekim Hz. Adem’in, kendini ve neslinden gelecek olan zürriyetini Hakk’ın elinde görmesi⁵³ bu şekildedir. Hakkın eli içinde olan da, dışında olup kendisini Hakk’ın eli içinde gören de Hz. Adem’dir. Ve yine evinde uyuyan bir kimsenin kendisini başka bir şehirde görmesi de aynı şekildedir. İşte bu şekilde aklen imkansız olan şeyler hayal mertebesinde mümkün olabilmektedir.⁵⁴ Ve hatta muhal, ancak hayal vasıtasıyla takdir edilip varsayılabilir. Çünkü muhalin, her hangi bir şekilde, her hangi bir mertebede varlığı kabul edilmeseydi ne takdir edilebilirdi ne de varsayılabilirdi.⁵⁵

Bu genişliği ve kemâli sayesinde hayal, eşyada dilediği gibi tasarrufta bulunur. İbnü’l-Arabî, tanımlamaya çalıştığı hayalin bu kayıtsız tasarruf gücünden Allah (cc.)’ın mutlak kudret ve tasarruf gücünü açıklama cihetine gider ve şöyle der: “Allah (cc.)’ın mahlûkâtından olmasına rağmen hayal için bu tarz bir mutlaklık söz konusu iken, onu yaratan ve ona bu kuvveti veren Yüce Hâlık hakkında ne dersin? Ve sen, Allah’ın mahlûkâtından olmasına rağmen hayalin muhal üzerine olan kudretini kendi nefsinde görüp kabul ettiğin halde, Allah hakkında nasıl olur da kayıtlılık ile hükmedersin de, ‘Allah (cc.) muhal olana kadir değildir!’ dersin...”⁵⁶

⁵¹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. I, ss., 260-263.

⁵² Corbin, *Creative Imagination...* s., 188; Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 42.

⁵³ Konuyla ilgili hadis için bkz., Kurt, *Endülüs’te Hadis...*, s. 680., dipnot: 882.

⁵⁴ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 467.

⁵⁵ *Age.*, c. III, s. 469.

⁵⁶ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. 3, s. 275.

Hayal mükemmeldir, çünkü kendisi bulunduğu mertebesinden ayrılmadığı halde duyular ona yükselir mânâlar ona iner. Tam tasarruf sahibidir, akılları hayrete düşürecek şekilde mânâlarla cisimleri bir birine kaynaştırır, mânâlara dilediği sureti giydirir.⁵⁷ İbnü'l-Arabî, hayalin genişliliğini şöyle ifade eder: “*Muhakkak hayali tabiat kuşatır. Fakat daha sonra hayal kendisini kuşatan tabiata bile hükmeder de dilediğinde onu maddi olarak vücûda getirir. İşte bu (hayal) aslına hükmeden fer'dir. Çünkü o (hayal) yüce bir fer'dir ki; Allah (cc.), hüküm bakımından ondan daha genel, mertebe bakımından da daha muhteşem bir şey yaratmamıştır. Onun hükmü, muhalden tut da diğer bütün mevcûdât ve mâdûmâta sirâyet eder... İlâhî kudret ve iktidâr da onunla zuhur eder. Allah, rahmeti onunla kendisine farz kılmıştır... O, Allah'ın kıyamette farklı i'tikadlara göre tecellî ettiği mertebedir... İşte bu şekilde her ne kadar hayal tabiattan kaynaklansa da, ilâhî kudret ile teyit edilmesinden dolayı, onun tabiat üzerine muhteşem bir otoritesi vardır. Dolayısıyla da her kim çocuğunun asil olmasını istiyorsa, hanımıyla birleşmesi esnâsında büyük âlimlerden istediği birinin sûretini nefsinde hasıl etsin (tahayyül etsin)...*”⁵⁸

Hayalin bir diğer özelliği, bir diğer hakikati ise sürekli değişmedir. Hatta İbnü'l-Arabî, bu değişme özelliğini hayalin, diğer hissi ve rûhânî idraklerden ayırıcı vasfı olarak zikreder. Ve o, kimi zaman insanların bu idrak türlerini birbirine karıştırdıklarını, gördükleri hayalî sûreti sabit hissi suretler sandıklarını söyler. Bu durumda olan kişinin tek kriteri hayalin sürekli değişme özelliğidir. Eğer suret değişmeyip kalıyorsa, idrak edilen ya özü itibarıyla sabit bir ruh, ya da hissî bir surettir, yok eğer sürekli değişiyorsa hayalî bir sûrettir.⁵⁹ Dolayısıyla da sürekli değişmeyi, her an yenilenmeyi, farklı şekillerde ve sürekli değişen tecellîleri de ancak hayal kavrayabilmektedir.

İbnü'l-Arabî, işte bu şekildeki geniş idrak gücü açısından hayali “*nur*” diye isimlendirir. Bunun da ötesinde ona göre hayal, nur ismine, bu isimle vasıflanan diğer bütün mahlûkâttan daha çok layıktır. Çünkü hayal her ne olursa olsun, her şeyi idrak edebilme gücüne sahiptir. Hatta onun nuru mutlak yokluğa bile nüfûz eder de onu bir

⁵⁷ *Age.*, c. III, s. 464.

⁵⁸ *Age.*, c. VI, s., 309.

⁵⁹ *Age.*, c. V, s., 294.

varlık olarak tasavvur edebilir.⁶⁰ Tecellîler de bu nur vasıtasıyla idrak edilebilir. Bütün idrak yetileri, Allah'ın kendilerine bahşetmiş olduğu *nur* vasıtasıyla algılayabilirler. Nitekim duyular da böyledir. Fakat hayalin nuru, hissî nur gibi somut ve maddî değildir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, tıpkı duyularda olduğu gibi hayale de hatanın atfedilemeyeceğini söyler ve kimi zaman kendisi de kullanmakla⁶¹ beraber “*fasid hayal*” tanımlamasını yanlış bulur. Çünkü hayalin idraki, duyuların idraki gibi doğrudur. Hüküm ise, ne duyulara ne de hayale aittir, hükmü akıl verir. Dolayısıyla yanlışlıkla isnat edilir. Buna istinaden İbnü'l-Arabî, hayalin hepsinin sahih olduğunu, fasid hayalden söz edilemeyeceğini tekrar vurgular.⁶²

Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, hayali, “*eşyanın hem en geniş ve hem de en dar olanı; ne vardır, ne yok; ne bilinendir, ne bilinmeyen; ne ispat edilendir, ne de reddedilen*” şeklinde paradoksal ifadelerle açıklamaktadır. Hayal eşyanın en geniş olanıdır, çünkü o aklen imkansız olanı bile tasavvur edebilir. Daha önce de bahsedildiği gibi zıtlıkları birleştirir ve mâdûmu tasavvur edebilir. Yine hayal eşyanın en dar kapsamlı olanıdır, çünkü o, hissî ve manevî şeyleri, nispetleri ve izafetleri ve hatta Allah'ın celâlini ve zâtını ancak bir suret üzere kabul edebilir. Onun hakikati bunu gerektirir, istese de bu hakikatının dışına çıkamaz. İşte bu şekilde, suretlerle kayıtlı kalması sebebiyle hayalin kapsamı oldukça sınırlı ve dardır. Çünkü hayal mânâyı maddeden soyutlayamaz. Bu sebeple de ilmi süt, bal, şarap ya da inci şeklinde; İslam'ı kubbe ve direk; Kur'an'ı yağ ve bal; dini bağ; Hakk teâlâyı ise insan ve nur⁶³ suretinde görür. Dolayısıyla da ona en yakın olan şey hislerdir, çünkü suretleri hislerden alır.⁶⁴ Fakat hayalin sınırlılığı mutlak değildir. Hayalin hakikati çift anlamlı, çift yönlü olmasından dolayı hem sınırlı, hem sınırsızdır. Hem duyulara yakın somut, hem de soyut anlamlara yakın latiftir. Suretlere bağlı kalmasından dolayı sınırlı, bu suretleri sürekli aşarak latifleştirebildiği için sınırsızdır.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. IV, s. 419; Kasım, Mahmud, *Hayal...*, s. 9.

⁶¹ Meselâ o, yüce topluluklarla (*mele-i âlâ*) birlikte olduğunu iddia ettiği halde Rabbi hakkında herhangi bir şekilde ilim elde etmeyen, ondan faydalanamayan kişinin fasid hayal sahibi olduğunu, iddiasının da yalan olduğunu söyler. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. IV, s. 235.

⁶² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. IV, 420; Kasım, *age.* s. 9, 10.

⁶³ Bu tarz benzetmelere özellikle hadislerde sıkça rastlamaktayız. Bu ifadeler İbnü'l-Arabî'ye göre sıradan benzetmeler değil, hayal âleminin kendi işleyiş tarzı içerisinde ortaya çıkan sembollerdir.

⁶⁴ İbnü'l-Arabî, *age.*, c. IV, s., 408; ss., 417-419; Kasım, *age.* s. 8, 9

1b-Hayal ve Kalp

Hayalin ontolojik düzeyinden bahsederken değinmeye çalışacağımız gibi, Allah'ın dışında bütün âlem bir hayal olduğu için, her bir varlığın bu âlemde zuhur eden gerçekliği, onun hakîkati için bir semboldür. Dolayısıyla da bu sembolün, yorumlanması (*te'vil-ta'bir*), arkasındaki esas gerçekliğe geçilmesi gerekmektedir. Haddi zatında İbnü'l-Arabî'nin de sıkça tekrarladığı gibi, *te'vil* kelimesi kökü itibarıyla aslî, ilk gerçekliğe dönme anlamına gelirken, *ta'bir* kelimesi de karşıdan karşıya geçme anlamlarını taşımaktadır. Bu sebeple de her iki kelime, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde sembolik düzeyden, temel ve hakîkî gerçeklik düzeyine geçmeye işaret etmektedir. Ve bu, sadece rüyâ âlemi için değil, bütün âlem bir *hayal* olduğu için hissî gerçeklik düzeyi için de geçerlidir. Bu sembollerin ötesine geçme, onları yorumlama ise sadece, kâinatın bir hayalden ibaret olduğunu algılayabilen aktif hayal vasıtasıyla olabilir. Aktif hayal, bu sembollerini aşar ve bu suretle de yeni tecellîler elde edebilir. Sembolik gerçeklikleri *ta'bir* ise, herkesin elde edebileceği sıradan bir şey değil, peygamberlik nurundan kaynaklanan önemli bir ilimdir.⁶⁵ Peygamberler ve varisleri bu ilmin sahipleridir. Bu hayalî gerçeklik ve onun yorumlanması vasıtasıyla arifler, sürekli değişen, maddî çokluk düzeyinden, değişmeden kalan aslî birlik mertebesine yükselirler.

Kısacası, bütün kâinata hayalî gerçeklik hakim olduğu için yorumlama (*te'vil*) vardır, *te'vil* olduğu için sembolizm vardır, sembolizm olduğu için de her bir varlığın iki boyutu vardır. İşte bu iki boyutluluk İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde *Hakk-halk*, *Lâhût-nâsût*, *Rabb-kul* şeklinde çift kavramlarla karakterize edilir. Bu çift kavramlar temelde birliğe (*vahdet*) işaret eder ki Corbin bu birliğe, karşılıklı sevgi ya da münasebet ilişkisine dayalı, ahenkli birliktelik anlamına gelebilecek şekilde *unio sympathetica* demektedir. Burada her iki terimin birliği, mutlak anlamda ayrılığın ve başkalığın değil, eş zamanlı ve zıtlıkları bütünleştirici (*camiu'l-ezdâd*) birliğe işaret etmektedir.⁶⁶ Yine varlığın bu iki boyutunun (*Hakk-halk*) eş zamanlı ve bütünleştirici birliğini de idrak edebilen insanın aktif, yaratıcı

⁶⁵ Chittick, *The Sûfî Path...*, s. 119. Corbin, *Creative Imagination...*, s., 208; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...* s. 226.

⁶⁶ Corbin, *age.*, s., 209. Corbin'in, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerini bu şekilde (*unio sympathetica*) algılaması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., *age.*, ss., 120-135.

hayalidir. Çünkü bu şuur düzeyinde hayal, tıpkı ontolojik yaratmada olduğu gibi ilâhî tecellîye dayalıdır.⁶⁷

İbnü'l-Arabî, hayalin bu yaratıcı fonksiyonunu kendi terminolojisi içerisinde *himmət*⁶⁸ kavramıyla ifade eder. Ona göre, her insanda, gerçekte olmayan şeyleri *vehmederek* hayalinde yaratabilme gücü genel olarak mevcuttur. Fakat bu hususta yetkinlik, marifette olduğu gibi, bütün mertebeleri elde etmiş olan arife mahsustur. Arif, kalbin manevi bir gücü olan *himmət* ile, dış dünyada mevcut olmayan şeyleri, yine dış dünyada husûle getirebilir.⁶⁹

Her iki durumda (*himmət-vehm*) da hayal yetisi faaldır ve İbnü'l-Arabî, her ikisi için de “yaratma” kelimesini kullanmıştır, fakat sonuçları bütünüyle farklıdır. Bu her iki durumda aktif hayalin, bir birinden oldukça farklı işleyiş tarzı vardır. Sıradan insanın *vehminde* aktif hayalin fonksiyonu temsîldir ve bütünüyle bitişik hayalin bir parçası olan semboller üretilmektedir. Arifin yaratıcılığında ise aktif hayal, kalbin özel bir yeteneği olan *himmət*in hizmetindedir. Kısacası arif, aktif hayal sayesinde, kalbine yansıyan şeyleri tasarlamakta ve orada yansıyan objeyi, kalbinin manevi bir yetisi olan *himmeti*yle yoğunlaşması sonucu dış alemde, hayâlî bir gerçeklik olarak zuhur ettirebilmektedir.⁷⁰ Dolayısıyla sıradan insanın yaratıcılığı, bitişik (*muttasıl*) hayal düzleminde, kendi subjektif dünyasından bağımsız değilken, arifin yaratıcılığı ayrık (*munfasıl*) hayalde, ayrı bir zâtî mertebede gerçekleşebilir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin, varlık ve mertebeleri anlayışını⁷¹ düşündüğümüz zaman, bu eylem, esasında vücûdun farklı mertebelerinde var olan bir objenin, hayal ile algılanıp, *himmət* ile üzerinde hakimiyet kurularak hissî varlık düzeyinde ortaya çıkarılmasından ibaret olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü, esasında her bir varlık mertebesi bir üst mertebenin, temelde de ilâhî tecellinin yansımalarından ibaret

⁶⁷ Corbin, *age.*, s., 212, 214.

⁶⁸ *Himmət*: Herhangi bir şeyin ya da kemâl mertebesinin husûle gelmesi için kalbin, bütün rûhânî kuvveleriyle Hakk'a yönelmesidir. Kalbî yoğunlaşmayı ifade eden bir terimdir. Bkz., el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, Haz.: Muhammed b. Abdülhakîm el-Kâdî, (Dârü'l-Kitâbi'l-Mısırî), Kahire 1991. s., 258; el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Reşhü'z-Zülâl fî Şerhi'l-Elfâz Mütedâvile beyne Erbâbi'l-Ezvâk ve'l-Ahvâl*, tah.: Saîd, Abdülfettah, (Mektebetü'l-Ezheriyye), Kahire 1995, s. 116

⁶⁹ Afîfî, Ebu'l-Alâ, *et-Tâ'likât alâ Fususi'l-Hikem*, çev.: Ekrem Demirli, (*Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*), (İz yay.), İstanbul 2000, s., 165, 166.

⁷⁰ Corbin, *Creative Imagination...*, s., 223.

⁷¹ Konu için bkz., Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (MÜSBE. Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.

olduğu için *hayal/himmet* ile hissî âlemde hûsûle gelen şey, zaten farklı varlık mertebelerinde, ilâhî tecellî sonucu yaratılmıştır. Ayrıca arifin bu yaratıcılığı, temelde ilâhî yaratma sıfatının bir tecellîsinin sonucudur. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, bütün nispetleriyle birlikte, Hakk'ın sıfatlarının tecellisinin sonucudur. Dolayısıyla arifin bu hayâlî yaratıcılığı, âlemde her an tecellî etmekte olan Hakk'ın yaratıcılığından ibarettir. Arif bu mertebeye, manevî yolculuğuna binaen Hakk'ın sıfatlarının kendisinde tecellisi ile ulaşır.⁷²

Daha önce bir çok vesileyle vurgulamaya çalıştığımız gibi, mâkûlat ile mahsûsât arasında berzah olan hayalin idraki, latif de olsa surete bağlıdır. Mücerret mânâlar bile hayalde suret kazanmıştır. İşte bu suretten, saf ve gerçek mânâyâ geçiş, gerçek ilmin elde edilmesi ise ancak kalp ile mümkün olur. Çünkü genelde diğer bütün sûfîler özelde de İbnü'l-Arabî, marifet açısından, akıl ya da fikir yerine kalbi merkeze almışlardır. Hayal, akıl ile duyular arasında bir berzah olduğu için bu çerçevenin dışına çıkamaz. Nitekim İbnü'l-Arabî bu yönü itbâriyle hayalin bir takım sınırlılıklarından da bahsetmiştir. Hayal eğer duyuların sınırları içerisinde kalmış ise, bu, en çok sınırlı ve kayıtlı olan avâmın hayalidir. Arifin hayali ise, idrakini ruhtan ve kalpten alarak, eşyayı mahiyeti üzere tanır. Mânevî yolculuğu ve miracına binaen arifin kalbinde Rabbânî tecellîler zuhur eder. Dolayısıyla kalp, Hakk'ın marifet düzeyinde tecellîgâhı olur. Hayal ise kalpte olanı yansıtan aynadan ibarettir. Sonuçta arif, hayâlî idraki ile ilimden müşahedeye yükselir. Müşahede, sûfînin bulunduğu hal ve makama bağlıdır. *Fenâ* haline ulaştığı zaman müşâhededen mükâşefeye ulaşır ve her şeyde Allah'ı görür. Artık hayâlî idraktaki sürekli değişiklik ve çeşitlilik kalmaz. Değişiklik içinde değişmeyip aynı kalanı idrak eder. Bütün bu farklı ve belirsiz suretlerin, değişmeyen tek bir hakikatten ibaret olduğunu idrak eder. İşte bu açılım kalbin idraki sonucu gerçekleşir. Hayâlî marifette, te'vile ihtiyaç varken kalbî marifet açıktır, te'vile ihtiyaç duymaz. Fakat kalbî marifet, hayâlî marifet sonucu hasıl olur.⁷³

⁷² Affifî, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, (Cambridge University Press), New York 1939, ss., 133-136; Afifî, *Tâ'likât...*, ss., 167-169; Corbin, *Creative Imagination...*, ss., 226-228

⁷³ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl...*, s. 210, 211.

Hayal ile kalp arasındaki alâka zahir ve bâtın alâkasına paraleldir. Hayal bir yönden varlığın, bir yönden de insanın zahirine eşittir. Kalp ise insanın batını ve Hakk'ın insandaki tecellî yeridir. Zahir ve batın ise bütünüyle bir birinden bağımsız değildir. Zahir/hayal, bâtına ulaşmak için bir köprüdür. Kalp ise bâtına ancak zahirin aracılığı ile ulaşır. İşte hayalin tasavvufî marifet açısından önemi bu noktadadır.⁷⁴

1c-Bitişik ve Ayrık Hayal

Esasında İbnü'l-Arabî'nin bu iki kavramla anlatmak istediği, hayalin insânî ve ontolojik düzeylerinin dışında bir şey değildir. Bitişik (*muttasıl*) hayal ile insanî düzey, ayrık (*munfasıl*) hayal ile de ontolojik düzey kastedilmektedir. Biz burada sadece her iki kavramı bir biriyle mukayese edebilmek amacıyla aynı başlık altında ele aldık.

İbnü'l-Arabî, mâkûl olan şeyleri suretlere büründüren, duyumları da latif bir hale sokmak sûretiyle mücerret manalara yaklaştıran insanî yetiye bitişik (*muttasıl*) hayal derken, Cebrâil (as.)'in Dihye sûretine bürünmesi gibi zahiren husule gelen hayale de ayrık (*munfasıl*) hayal demektedir. Yine Kur'an'da zikredildiği üzere Hz. Musa ile sihirbazlar arasında geçen hadise de⁷⁵ ayrık hayal düzleminde gerçekleşmiştir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, bitişik hayal ile ayrık hayal arasındaki farkı şu şekilde açıklar: bitişik hayal, insan zihniyle alakalı bir durum olduğu için tahayyül edenle birlikte yok olur. Fakat ayrık hayal ise, maddeden mücerret mânâları ve ruhları sürekli kabul edebilen zâtî bir mertebedir.⁷⁶ Dihye veya bir ârâbî suretinde görünen Cebrail (as.)'i hem Hz. Peygamberin ve hem de etrafındakilerin görmesi hadisesinde olduğu gibi ayrık hayal, bizâtihi hissî olarak zuhur eder ve tahayyül eden şahıstan ayrı olarak idrak edilir.⁷⁷ Bu mertebede ruhlar ve mânalar kendi özelliklerini yitirmeden somut bir hale gelebilmektedirler.⁷⁸ Haddi zâtında, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, insânî bir yeti olan bitişik hayal, ayrık hayalden mutlak mânâda bağımsız değildir bilakis ondan

⁷⁴ *Age.*, s. 211, 212.

⁷⁵ Tâhâ 20/ 65, 66, 67. Fakat burada İbnü'l-Arabî, sihirde her zaman için batıl bir yönün olduğunu çeşitli vesilelerle vurgular. Sihir kelimesinin Arapça'da seher vakti anlamına gelen *seher* kelimesinden geldiğini ve dolayısıyla da sihirde ışık ve karanlığın yani hem hak ve hem de batıl bir yönün bulunduğunu söyler. Gözün sihri idrak etmesi onun hak yönü, işin esasında idrak edildiği gibi olmaması ise onun batıl yönüdür. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. IV, s. 308.

⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 467, 468; Corbin, *Creative Imagination...*, s., 219.

⁷⁷ Hakîm, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfiyye*, (Dendele), Lübnan, 1981, s. 449.

⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 467.

meydana gelmektedir.⁷⁹ Adetâ ayrık hayalin insâni düzeyde bir uzantısı gibidir.⁸⁰ Hatta bazı yönlerden oldukça şumullü bir merteye olan mutlak hayale benzediği için bitişik hayal, Hakk Teâlâyı farklı suretlerde kabul edebilir. Nitekim bunu şeriat de doğrulamıştır.⁸¹

İbnü'l-Arabî'ye göre insan uykuda iken veya uyanırken bu ara âlemi, hayal âlemini müşahede edebilmekte, kendi zihnî tahayyülünden bağımsız hayali suretler görebilmektedir. Arif, muttasıl hayali ile eşyayı hakikati üzere munfasıl hayalde müşahede edebilmektedir. Bu şekilde arifin muttasıl hayali ilim ve marifetinin çoğunu bu mutlak hayalden almaktadır. Nitekim meleğin bir insan suretinde görülmesi bu şekildedir. Burada suret ayrık hayalde gerçekleşir, bitişik hayalde algılanır. Yani hayal ayrık hayalden bitişik hayale doğrudur. Meleğin insan şekline bürünmüş suretini bitişik hayale, hissî olarak gerçekleşen ayrık hayal yükseltir. Eğer ayrık hayalin bu özelliği olmasaydı bitişik hayal bu sureti algılayamazdı. Dolayısıyla, bitişik hayali de idare eden, onu devam ettiren, müstakil sadece tek bir hayal vardır, o da ayrı, zâtî bir gerçekliği olan, hiçbir şekilde kayıtlanan mutlak hayaldir.⁸² Çünkü mutlak hayal, sadece vücûdun değil, aynı zamanda bütün bilinen şeylerin de kaynağıdır. *Vâcibu'l-Vücûd* ile *mümkünü'l-vücûd* arasında bir berzah olduğu gibi, sonsuz ilahî ilim ile sınırlı beşeri ilim arasında da bir berzahtır. İşte bu sebeple mutlak hayal için, hem genel anlamda varlığa ve hem de insan ve marifete nispetle; *amâ, hakikatü'l-hakâik, hakikat-ı muhammediyye, akl-ı evvel* ya da

⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 468.

⁸⁰ Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık-insan ve hatta Kur'an anlayışının bir birleriyle bütünlük arz edecek şekilde alâkalı ve paralel olduğunu hatırlamak lazım. Bu benzerlik ve paralellik, insan da dahil olmak üzere bütün varlıkların Allah'ın kelimeleri olduğu ve temelde de tek bir hakikatin varlığın farklı bütün mertebelerinde zuhur etmesi esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla varlık, Allah'ın *kelime-i merkûmu*, Kur'an *kelime-i melfûzu*, insan da bütün hakikatleri kendisinde toplaması itibarıyla *kelime-i câmi'*dir. O, bu anlayışı çerçevesinde insana küçük âlem, âleme de büyük insan demektedir. Dolayısıyla insandaki hayal yetisinin, varlıkta ara bir alem olarak kendine has özellikleri bulunan ayrık hayal âleminden bağımsız olmaması, onun bir uzantısı şeklinde düşünülmesi onun sisteminin gereğidir. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve insan hakkındaki bu tarz görüşleri için bkz., İzutsu, *Sufism and Taoism...*, s. 218 ve devamı; Affifi, *The Mystical Philosophy...*, s. 68 ve devamı; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...*, s. 157 ve devamı; Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, (İnsan yay.), İstanbul 1997, s. 132.

⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 466. Burada İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın, namaz kılanın kiblesinde olmasıyla ilgili rivayete işaret eder. Hadisin farklı rivayetleri için bkz., Kurt, *Endülü's'te Hadis...*, s. 677, 678 dipnot: 857. Ayrıca İbnü'l-Arabî, daha önce de bahsettiğimiz gibi, *ihsan* hadisinde geçen "Allah'a sanki O'nu görüyormuşçasına ibadet et" ifadesini bu anlayışı doğrultusunda yorumlar. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (thk.), c. IV, s., 417, 418.

⁸² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 468; Corbin, *Creative Imagination...*, s., 220; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...*, s., 85.

kalem-i âlâ şeklinde farklı kavramlar kullanılır.⁸³ Bütün bu kavramlarla ifade edilmek istenen şey mutlak berzah/hayaldir. İbnü'l-Arabî, bu anlayışı doğrular tarzda, *hakikatü'l-hakâiki*, hayalin hakikatine uygun olarak şu şekilde vasıflandırır: “*Hem Hakk, hem âlem içindir. Ne varlık, ne yoklukla, ne hüdü's ve ne de kıdem ile vasıflanır; kadîm ile kadîm, hadîs ile hadîstir... O, alemdir, ya da âlem değildir desen doğru söylemiş olursun. Yine o, Hakk'tır, ya da Hakk değildir desen de doğru söylemiş olursun. O, bütün bunları kabul eder...*”⁸⁴

Hayal mertebesinde gerçekleşen ilahî tecellîler de hep bu şekildedir. Burada İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Hakkın, ahirette farklı suretlerde tecelli etmesini⁸⁵ de bu şekilde hayal anlayışıyla açıklar.⁸⁶ Çünkü zatı aynı kalmakla birlikte farklı suretlerde tecellî ancak ayrı hayalde gerçekleşebilir ve bu bitişik hayal ile idrak edilebilir.

Bitişik (*muttasıl*) hayali İbnü'l-Arabî iki kısma ayırır: 1- İnsanın kendi zihnî tahayyülünün ürünü olan, tahayyülde gerçekleşen hayal. Bitişik hayalin bu türü insanın kendi iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Bu yetisiyle insan duyularıyla algıladığı şeyleri, duyular kaybolduktan sonra da zihninde tutabilmeye muktedir olabilir. Burada insan ya duyulardan kaynaklanan suretleri tek tek hayalinde muhafaza eder, ya da hislerden elde edilen bu suretlerden tasavvur yetisinin (*musavvira*) onları birleştirmek suretiyle elde ettiği yeni sureti muhafaza eder. Tasavvur yetisi tarafından oluşturulan küllî suretin bütün parçaları duyulardan kaynaklanan suretler olmakla beraber tasavvur yetisinin oluşturduğu yeni suret hissi olarak algılanmayabilir, hissî bir gerçekliği olmayabilir. İşte bitişik hayalin bu kısmı bütünüyle iradî olarak insanın tahayyülünde gerçekleşmektedir. 2-

⁸³ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl...*, s. 47 ve devamı. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamayı zorlaştıran hususlardan belki de en önemlisi onun zengin istilâhatıdır. O, aynı temel hakikati, değişik veçhelerine binaen, bir çok farklı terimle ifade eder. Burada da aynı husus söz konusudur. Temelde bu kavramlarla, Allah ile mâ sivâ arasındaki bir berzaha (*kelime*) işaret edilmektedir. Bu berzaha, bütünüyle âleme nispetle *hakikatü'l-hakâik*, tasavvufi anlamda insana nispetle *hakikat-ı muhammediyye*, genel anlamda insana nispetle *insan-ı kamil ya da Âdem*, âlemin her zerresine yayılmış salt metafizik düşünme kuvvetine nispetle *küllî/ilk akıl*, her şeyin sayılıp yazıldığı bir kaydı olarak ta *kalem-i âlâ* der. Bütün bu farklı kavramlar, aynı hakikate işaret eden izafet, nispet ve îtibardan başka bir şey değildir. Bu noktada Afîfî, bütün bu kavramların, İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* öğretisine uygun olarak, bir tek hakikatin muhtelif cihetlerini gösteren işaretler şeklinde değil de, farklı hakikatlere işaret eden isimler olarak görülmesi tehlikesine dikkat çeker. Bkz., Afîfî, Ebu'l-Alâ, “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev: Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2000, s., 79, 80.

⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c., II, s., 223, 224.

⁸⁵ Allah (cc.)'ın ahirette değişik suretlerde tecelli etmesiyle ilgili hadisler ve farklı rivayetleri için bkz., Kurt, *Endülü's'te Hadis...*, s. 680, dipnot: 880.

⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 468.

Bitişik hayalin ikinci kısmı ise, uykuda görülen suretler gibi insanın salt tahayyül ürünü olmayan hayaldir.⁸⁷ Bu tür hayalde suretler, iradî olarak değil, uyku haliyle birlikte duyuların sükûnete erip hayal gücünün güçlenmesiyle kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.⁸⁸ Görüldüğü gibi bitişik hayal insanî/psikolojik bir düzeydedir, bir çeşit idrak ve marifet yetisidir. Ayrık hayal ise fizikî ve metafizik veçhesiyle ontolojik bir seviyededir. Fakat bu iki ayrı hayal türü mutlak anlamda bir birinden bağımsız değildir. İkisi arasındaki ayrıklık ve başkalık alâkası yoktur. Aksine her ikisi de tek bir hakikatin farklı iki yönüdür. Bu her iki hayal arasındaki alâka parçanın (muttasıl) bütüne (munfasıl) nispeti gibidir.⁸⁹

Daha önce de zikredildiği gibi, İbnü'l-Arabî, ayrık hayalin, insanın dışında, müstakil, ontolojik ve zâti bir merteye⁹⁰ olduğunu vurgulamasına rağmen Affifî ayrık hayali insânî/psikolojik hayalin bir türü olarak algılamıştır.⁹¹ Fakat algılayabildiğimiz kadarıyla insânî düzeyde olan bitişik (muttasıl) hayaldir. Ayrık (munfasıl) hayal ise ontolojik seviyededir.⁹² Öyle anlaşılıyor ki ayrık hayal ile, en aşağısından en yükseğine kadar varlığın bütün mertebelerine işaret edilmektedir. Kısacası ayrık hayal, maddî duyular âleminde, metafizik, mutlak hayal mertebesine kadar bütün varlık mertebelerine yayılmıştır ve süreklidir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda varlık ilk kez, mutlak hayalde zuhur ettiği ve varlıkta her an yeni bir yaratılış (*halk-ı cedîd*)⁹³ söz konusu olduğu için ve yine yaratma, mutlak yokluktan değil, bir varlık mertebesinden diğer bir mertebeye doğru olduğu için⁹⁴ hayal mertebesi süreklidir.⁹⁵ Şimdi burada hayalin bu oldukça geniş kısmına, ontolojik seviyesine değinmeye çalışacağız.

2-Ontolojik Düzey

İbnü'l-Arabî'nin hayal anlayışının temelini oluşturan nokta daha çok ontolojik düzeydir. İbnü'l-Arabî ontolojik anlamda hayali iki farklı mertebede ele alır. İlk olarak

⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 468.

⁸⁸ Bkz., Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl...*, s. 54.

⁸⁹ Bkz., *Aynı yer*.

⁹⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 445, s. 467; c. 6, s. 213.

⁹¹ Affifî, *The Mystical Philosophy...*, s. 130.

⁹² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 467, 468; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl...*, s., 54, 55; Hakîm, *Mu'cem...*, s. 449.

⁹³ Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 70

⁹⁴ *Age.*, c. III, 466.

⁹⁵ Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl...*, s., 55.

Allah (cc.) dışında bütün varlıkların zuhur yeri olan mutlak hayalden bahseder. Dolayısıyla bu anlamda bütün âlem bir hayaldir. Böylelikle İbnü'l-Arabî hayali, varlığın ve yaratmanın ilk temel unsuru olarak görmektedir. Ayrıca maddî duyular âlemi ile metafizik gayb âlemi arasında bulunan ve kendine has bir takım özellikleri bulunan hayal (*berzah/misal*) âleminden bahseder. İbnü'l-Arabî, hayal âlemi olarak adlandırdığı bu alemde peygamberlerle karşılaşmayı ve onlardan birtakım bilgiler almayı mümkün görür.⁹⁶ Bu sebeple hayalin her iki düzeyi de İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde tasavvufî tecrübe açısından oldukça önemlidir.

2a-Mutlak Hayal / el-Hayalü'l-Muhakkik / el-Hakku'l-Mahlûk Bih / el-Amâ

Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî'ye göre âlemde varlığın zuhuru yoktan yaratma şeklinde değil, ilâhî tecellî sonucudur. Bu anlayışa göre *mutlak ahadiyyet*⁹⁷ mertebesinde olan Hakk Teâlâ'nın varlığın değişik mertebelerinde zuhuru sonucu âlem varlık kazanmıştır. Hakk'ın varlıktaki ilk tecellisi, *mutlak hayal* mertebesinde gerçekleşmiştir ki, İbnü'l-Arabî bu ilk mertebeye, Hz. Peygambere isnat edilen bir hadise istinaden *amâ (latif bulut)* demektedir.

Şeyhü'l-Ekber'e göre *amâ*, Hakk'ın zuhûrunu (*:keynûnet*)⁹⁸ kabul eden ilk mahaldir. O, bu görüşünü şu hadisle açıklar: “Hz. Peygambere (sav.), ‘*mahlûkâtı yaratmadan önce Rabbimiz nerede idi?*’ diye sorulunca o, ‘*altında ve üstünde hava bulunmayan amâda idi*’ şeklinde cevap vermiştir.”⁹⁹ Arap örfünde *amâ* ince bir bulut anlamına geldiği için Hz. Peygamber, amâyı ‘*altında ve üstünde hava bulunmayan*’ şeklinde vasıflandırmak sûretiyle Hakkın *keynûneti* ile bu latif bulut arasında her yönden bir benzerliğin

⁹⁶ Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 22.

⁹⁷ Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bir çok sûfî mutlak varlık mertebesini ifade edebilmek için; “*Kenz-i mahfî, Meçhûl-i mutlak. Gayb-ı mutlak, Ahadiyyet-i mutlak...*” gibi bir çok tâbir ve ifade kullanmışlardır. Bütün bu ifadelerle, her türlü kayıttan ve şartlanmadan uzak olan, henüz hiçbir taayyün göstermemiş olan “*Lâ taayyün*” mertebesine işaret edilmeye çalışılmıştır. Bkz., Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık...*, s. 184.

⁹⁸ Bu noktada İbnü'l-Arabî, Hakkın beş var oluş mertebesinden (*:keynûnet*) bahseder: 1- Hakkın *amâda* var oluşu. Hakkın varlığını kabul eden bu ilk mertebeye yazımızda mutlak hayali incelerken değinmeye çalışacağız. 2- “*Rahman, Arş'a istivâ etti.*” (Tâhâ 20/5) ayetine istinaden Hakkın Arş'taki var oluşu. 3- “*Rabbimiz her gece dünya semasına iner*” hadisine istinâden dünya semasındaki var oluşu. 4- “*O, göklerde ve yerdeki tek Allah'tır*” (En-âm 6/3) âyetine istinâden yer yüzündeki var oluşu. 5- “*Nerede olursanız olun O, sizinle beraberdir*” (Hadîd 57/4) âyetine istinâden bizde olduğu gibi her varlıkta da kendi varlık mertebelerine göre var oluşu: *umûmî keynûnet*. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 465, 466. Bütün bu açıklamalardan sonra İbnü'l-Arabî, Hakkın bu mertebelerdeki var oluşunun kendi celâline yakışır bir şekilde olduğunu, Zât'ının gerektirdiği gibi her hangi bir tasavvur, teşbih ve keyfiyet söz konusu olmadığını hemen vurgular. Bkz., Aynı yer.

olmadığına işaret etmektedir.¹⁰⁰ Bu metafizik *bulut*, bütün suretleri kabul eder, aynı zamanda varlıklara şekillerini verir; hem aktif hem pasiftir, hem alıp, kabul edicidir hem de gerçekleştirici (*muhakkik*). Dolayısıyla varlığın temel hakikati (*hakikatü'l-vücûd*) konumunda olan, mutlak varlıkta farklılaşma ve çoğalma mutlak hayal vasıtasıyla mümkün olmuştur.¹⁰¹

Allah (cc.) işte bu latif amâda kendi dışındaki bütün âlemin suretlerini açar. Bu anlamda amâ, suretlere gerçeklik kazandıran bir hayal (*el-hayâlü'l-muhakkik*) dir. Çünkü o, kâinâtın bütün suretlerini kabul ettiği gibi henüz olmamış olana da sûret verir. İşte bu, hayalin genişliği, her şeyi içine alabilme özelliği sebebiyledir. Dolayısıyla bütün âlem, bu mutlak hayal düzeyinde varlık kazanır. Bütün mevcûdât burada, mutlak hayalde zuhur eder. “*O evveldir, ahirdir, zâhirdir ve batındır*” (Hadîd 57/3) ayetinde ifade edilen Hakk’ın zahiri de mutlak hayaldir.¹⁰² Mutlak zât mertebesinde hiçbir şeyle kayıtlı olmayan Allah (cc.), kendi ilâhî isimlerini *âyân-ı sâbite*¹⁰³ lerindeki hakikatleri üzere zuhur ettirmek suretiyle, bu ilk tecellide, mutlak hayal mertebesinde kendini, yine kendisine açar. İşte bu süreç, aktif, yaratıcı hayal olarak algılanmaktadır.¹⁰⁴ Âlem, ilmî ilâhîde ezeli olarak mevcut olduğu için âlemin yaratılması, ilmî/mâkûl düzeyden aynî/mahsûs düzeye geçiş şeklinde olmuştur. Bu ise, ilâhi tecellînin, hayalin farklı mertebelerinde zuhuru ile tamamlanır. Dolayısıyla *mutlak hayal*, ilmî sûretleri, ilâhî tecellî yoluyla mâhsûs sûretler şeklinde zuhur ettiren yaratıcı, ilâhî tahayyüldür. Tabir caizse âlem, ilâhî muttasıl hayalde ezeli olarak mevcuttu. İlâhî muttasıl hayaldeki bu hayali vücûd, tecellîler yolu ile farklı mertebelere ayrıldığı zaman munfasıl hayale dönüşmüştür. İşte bu şekilde âlem, ilmî düzeyden varlık düzeyine, ilâhî, yaratıcı hayal vasıtasıyla geçmiştir.¹⁰⁵

İbnü'l-Arabî, bu ilk hakikati ifade ederken, çeşitli veçhelerine göre farklı tabirler kullanır: *Amâ*, *mutlak hayal* ya da *Rahman’ın nefesi* tabirleri aynı temel hakikati, her şey

⁹⁹ Hadis için bkz., Kurt, *Endülüs’te Hadis...*, s. 677, dipnot: 849.

¹⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 465.

¹⁰¹ Corbin, *Creative Imagination...*, s., 185.

¹⁰² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 466.

¹⁰³ Âyân-ı sâbite: Eşyânın, varlık âlemine çıkmadan önce, ilm-i ilâhîdeki sabit, mücerret ve makul suretleri. Ayrıntılı bilgi için bkz., Afîfî, Ebu'l-Alâ, “İbnü'l-Arabî’nin Sisteminde ‘Ayân-ı Sâbite’ ve Mu’tezile’deki ‘Mâ’dûmât’”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev: Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık), İstanbul 2000, ss., 259-271.

¹⁰⁴ Corbin, *Creative Imagination...*, s., 186.

kendisinden yaratılmış olan hakikati (*el-hakku'l-mahlûk bih*) ifade etmede kullanılmaktadır.¹⁰⁶ Bu hakikate İbnü'l-Arabî, *mutlak hayal* der, çünkü Allah'ın, ilm-i ezeliğine göre, mevcûdâtın sâbit sûretlerini tahayyülüdür. Yine bu hakikate *Rahmân'ın nefesi* der, çünkü bu hakikat, Rahmân'ın bilinme arzusundan kaynaklanan nefesidir. *Amâ* der, çünkü bu ilk hakikat, bu ilâhî nefesten hasıl olan latif, metafizik buluttur. *El-Hakku'l-mahlûk bih* der, çünkü bütün mahlûkat burada sûret ve varlık kazanır.

İbnü'l-Arabî mutlak hayalde (*amâ*) Hakkın tecellîlerini kabul edebilme gücü görmektedir. Haddi zatında bu amâ, Hakkın dışında bir şey değildir. Çünkü o, *Rahmân'ın nefesidir* Bu görüşünü İbnü'l-Arabî, diğer bütün sûflerde olduğu gibi âlemin varlığının temel ilkesi sayılan *ilahî aşk* anlayışıyla temellendirmeye çalışır. İbnü'l-Arabî, hem Hakkın var oluşunu kabul edebilen ve hem de bütün kâinatın kendisiyle zuhur ettiği amâ'nın oluşumunu sûfler arasında sıkça dile getirilen; “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım.*”¹⁰⁷ kutsî hadisiyle açıklama cihetine gider. Burada İbnü'l-Arabî, *Rahmân'ın nefesi* ifadesini insanın nefes almasına benzeterek açıklama cihetine gider. Çünkü nefes alma, insanın içindeki sıkıntıyı rahatlatma hareketi olduğu gibi, konuşma esnasında harflerin ve kelimelerin de vasıtasıdır. *Rahmân'ın nefesi* de aynı şekilde hem kendindeki bilinme iştiağının dışarı vurumu hem de kelimelerinin, dolayısıyla da bütün varlığın¹⁰⁸ kaynağıdır.¹⁰⁹

Hadiste zikredilen bu ilâhî sevgiden, ilâhî nefes alma hasıl olur. Çünkü sevginin sevende bir hareket etkisi vardır. Nefes alma ise kendisine aşık olunan için yapılan bir iştiağ hareketidir. İşte amâ, Hakkın bu ezeli sevgisinden hasıl olan nefestir, *Rahmân'ın nefesi*¹¹⁰ dir. Görüldüğü gibi amâ, doğrudan Rahmân'ın nefesine bağlanmaktadır. Diğer

¹⁰⁵ Bkz., Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...*, s. 56.

¹⁰⁶ Corbin, *age.*, s., 186.

¹⁰⁷ Bkz., Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ, (I-II)*, (Dâr-u İhyâ-ı Tûrâbî'l-Arabî), Beyrut 1352, c. 2, s., 132.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre bütün mahlûkât, Allah'ın bitmez tükenmez kelimeleridir. O, bu görüşünü “*Bir şeyi yaratmak istediği vakit ona sadece 'ol!' der, o da hemen oluverir*” (Bakara 2/117) ve “*Mesih, ancak Meryem'in oğlu İsa'dır. O, Allah'ın resûlü ve Meryem'e attığı kelimesidir...*” (Nisa 4/171) ayetlerine istinâden açıklar. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Bkz., Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil...*, s. 263 ve devamı.

¹⁰⁹ Chittick, *The Sûfî Path...*, s. 127.

¹¹⁰ Bir çok hadiste bu tabir kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî, genellikle *Fütûhât*'da, “*Rahmân'ın nefesini Yemen tarafında buluyorum*” hadisini zikreder ve yorumlar. Bu tabirin geçtiği hadisler için bkz., Kurt, *Endülü's'te Hadis...*, s. 678, dipnot: 861.

mahlûkât bu konumda değildir. Çünkü diğer yaratılmışlar, Hakk'ın ya *ol emri*¹¹¹, ya *tek eli*¹¹² ya da *iki eli*¹¹³ vasıtasıyla varlık alanında zuhur etmişlerdir. Amâ ise böyle değildir, onun zuhuru özellikle Rahmân'ın nefesiyledir.¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, Hakk'ın ilk *keynûnetinin* bu şekilde isimlendirilmesini de bu noktada belirginleştirir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi amâ Arap örfünde bulut anlamına gelmektedir. Bulut ise buharlaşmadan meydana gelir. Buharlaşma ise İbnü'l-Arabî'nin deyiimiyle kâinâtın temel unsurlarının nefes almasıdır. İşte bu itibarla Hakk'ın ilk *keynûneti* olan mutlak hayale amâ denilmiştir.¹¹⁵ Bir farkla ki; Hz. Peygamberin de vurguladığı gibi, metafizik anlamda kullanılan bu *amâyı*, yani mutlak hayali hiçbir şey kuşatamaz ve ona hükmedemez. Fakat fiziki anlamda bulutu hava kuşatır ve onu istediği yöne sevk eder. İşte bu itibarla Hz. Peygamber Hakk'ın ilk zuhurunu kabul edebilen *amâdan* bahsederken, onu havanın kuşatamayacağını özellikle beyân etmiştir. Zîrâ o, Rahman'ın nefesinden meydana geldiği için varlıklar içerisinde O'na en yakın olandır.¹¹⁶

Hakkın ilk zuhur yeri olan bu *amâ*, âlemin zarfı, mekânı olan *halâ* ile doldurulmuştur. *Halâ* ise, maddîlik söz konusu olmaksızın vehmî bir uzam (*imtidad-ı mütevehhem*) dır.¹¹⁷ İşte bu noktada İbnü'l-Arabî amâ/mutlak hayale her şeyin kendisiyle yaratıldığı Hakk (*el-hakku'l-mahlûk bih*) der. Burada amâyaya Hakk denilmesi Rahman'ın nefesinin aynı olmasındandır. Nefes ise, nefes alanın içinde gizlidir. Bâtında iken bâtının, zâhirde iken de zâhirin hükmündedir. Bâtında ilk, zâhirde ise sonudur.¹¹⁸ Allah ile mutlak yokluk arasında bulunup, her ikisinin özelliklerini taşıyan bir berzah olduğu için amânın iki yönü vardır: Hakka ait bâtın yönü, halka ait zahir yönü. Bâtın yönüyle Hakkın nefesidir, zahir yönüyle bütün âlemin zuhur ettiği ilk unsurdur. Bu berzah vasıtasıyla bir taraftan Hakk, mahlûkâtının sıfatlarını kendine izafe ederken (*teşbih*), diğer taraftan mahlûkat, O'nun

¹¹¹ Alemin Hakkın “*ol: kun*” emri ile yaratıldığını ifade eden; “*Bir şeyi yaratmak istediği vakit ona sadece ‘ol!’ der, o da hemen oluverir*” meâlindeki ayetler için bkz.: Bakara 2/117; Âl-i İmrân 53/47, 59; En’âm 6/73; Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; Gâfir 40/68.

¹¹² Mahlûkatın yaratılmasıyla ilgili bu tarz ifadelerle hadislerde sıkça rastlanmaktadır. Hakk'ın tek eliyle yaratmasını ifade eden hadisler için bkz.: Kurt, *Endülüüs'te Hadis...*, s. 678, dipnot: 859.

¹¹³ Hakk'ın iki eliyle ya da elleriyle yaratmasını ifade eden ayetler için bkz.: Yâsîn 36/71; Sâd 39/75; Zâriyât 51/ 47.

¹¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 466.

¹¹⁵ Aynı yer.

¹¹⁶ Aynı yer.

¹¹⁷ *Halâ*: Cisimden bağımsız her hangi bir harici varlığı söz konusu olmayan vehmî boşluk, fezâ. Alemin mekânı. Maddeden ayrı bir varlığı düşünülmediği için salt bir şey değildir. Bkz. el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 113.

¹¹⁸ *Age.*, c. III, s. 466, 468; Corbin, *Creative Imagination...*, s., 186.

sıfatlarıyla sıfatlanabilir. Yine Hakk, zâtı itibarıyla mutlak münezzehtir kalırken bu mutlak hayalde kendini ızhar eder.¹¹⁹

Bütün varlıkların kendisinde şekillendiği *amâ*'nın mutlak hayal olmasından hareketle İbnü'l-Arabî, Allah'ın dışında bütün âlemin hayal olduğunu söyler. Çünkü bütün kainatın temelinde *amâ* vardır. Ulvî ruhlardan, sürekli Hakk'ı müşahade etmelerinden dolayı kendilerinden geçmiş meleklerden (*müheyymûn*) âlemin bütün tür ve şahıslarına kadar bütün varlıklar işte bu *amâ*'da zuhur etmişlerdir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, yaratılışın mutlak yokluktan varlığa doğru değil, varlığın bir mertebesinden diğer mertebesine doğru, îzafi yokluktan yine izafî varlığa doğru olduğunu vurgular. Ve yaratılış bir halden başka bir hale, bir şeyden başka bir şeye doğru sürekli'dir.¹²⁰ İşte bütün bu yaratılışın temelinde yatan ise İbnü'l-Arabî'nin *el-hakku'l-mahlûk bih* şeklinde isimlendirdiği Rahmân'ın nefesi olan *amâ*, yani *mutlak hayaldir*.¹²¹

2b-Bütün Âlem: Mâ Sivâ

Mutlak hayalin bütün varlıkların ilk, temel ögesi olmasından hareketle İbnü'l-Arabî bütün âlemin bir hayalden ibaret olduğu görüşünü açıklamaya çalışır. Fakat bu noktada daha çok hayalin negatif yönüne, yokluk anlamına vurgu yapar. Daha önce de bahsetmeye çalıştığımız gibi hayal, bir berzah olmasından dolayı paradoksal bir şekilde hem müspet hem menfi yönde çift anlamlıdır: Hayal ne vardır ne yok, varlıkların hem en sınırlı hem de en geniş kapsamlı olanıdır. Şeyhü'l-Ekber, mutlak hayal, Rahman'ın nefesi olan *amâ* söz konusu olduğunda onun gerçekliğinden, geniş kapsamlı ve hakikat oluşundan bahsetmekle beraber *mâ sivâ* söz konusu olduğunda ise onun yokluk yönüne meyleder. Şöyle ki; hakikatte varlık Allah'a aittir, konuşuran, hareket ettiren, icat edip yok eden hep O'dur. Allah'ın dışındaki bütün suretler ise, kendilerine nispet edilen bütün şeylerle birlikte kurulmuş bir hayaldir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, bütün kâinatı ve burada husûle gelen şeyleri gölge oyununa benzetmektedir. İşte tıpkı gölge oyununda olduğu gibi, âlemde de suretleri var eden onları hareket ettirip durduran ile bizim aramızda gerilmiş olan bir perde vardır. İşte bu perde bizimle O'nun arasını ayırır.¹²² Bu noktada mahlûkatın varlığı, bütünüyle hayalin hakikatine uygun düşmektedir. Çünkü mümkün varlık, mutlak varlık ile mutlak yokluk arasında bir berzah'tadır. Mutlak vücûd, bizatihi

¹¹⁹ Chittick, *The Sûfî Path...*, s. 126.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *age.*, c. III, s. 466; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık...*, s. 190.

¹²¹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 466,467.

¹²² İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III, s. 467.

zorunlu olarak sadece Allah'ındır. Bunun mukabilinde ise hiçbir şekilde varlık kabul etmeyen mutlak yokluk vardır. Mutlak vücûda yokluk aslâ izafe edilemeyeceği gibi, mutlak yokluğu da varlık izafe edilemez. Mahlûkâtın varlığı ise, bu ikisi arasında hem varlığı hem de yokluğu zâtî olarak kabul edebildiği için¹²³ *mâ sivânın* varlığı, hayalin hakikatine uygun olarak hem vardır, hem de yok. Bu şekilde âlem mutlak Vücûd ile mutlak hiçlik arasında bir yeredir. Bir yönden âlem Vücûd ile aynı iken, diğer yönden O'ndan ayrı olup hiçlikle aynıdır. Hz. Peygamber'in “*İnsanlar uykudadır, öldükleri vakit uyanırlar*” hadisi, İbnü'l-Arabî'nin, bu âlemin bir hayal olduğu düşüncesini destekleyen geleneksel bir metindir.¹²⁴ İbnü'l-Arabî'ye göre bu hadisle bu dünyada, hissi âlemde algılanılan şeylerin uyuyan kimsenin algılaması gibi hayalî olduğu vurgulanmaktadır. İnsanlar bu dünya ile ahiret arasında bir berzahtadırlar ki bu da hayal makamıdır.¹²⁵

Ayrıca İbnü'l-Arabî, Vücûd ile eşya arasındaki ilişkiyi açıklamak için *Fusûs*'ta gölge-ışık ilişkisini anlatır. Gölge alanı, hayal ile aynıdır; çünkü gölge, tıpkı hayal gibi iki yönden, hem ışık hem de eşya yönünden tanımlanır. Burada İbnü'l-Arabî, mutlak vücûda nur, mümkün vücûda ise gölge der. Zâtî ve aslî olan nurdur. Gölgenin ise , nurun varlığına bağlı olarak ancak izâfî bir vücûda sahip olabilir. Dolayısıyla âlemin varlığı zâtî ve gerçek değil, vehmîdir. Allah'ın Zat'ından başka her şey berzahta bir hayal ve uçup giden bir gölge olduğu için¹²⁶ gerçek varlık (*el-vücûdu'l-muhakkak*) sadece Allah'a aittir. Hakk Teâlâ bu hayalî varlıkta ancak onun hakikati nispetince zuhur eder, zâtıyla asla zuhur etmez.. Hakk'ın zatı dışındaki her şey sürekli değişen bir hayal ve yok olup giden bir gölgedir. İşte bu sebeple; dünya, ahiret, bu her ikisi arasında olanlar, ruh, nefis... kısacası O'nun zâtının dışındaki her şey asla tek bir halet içinde bulunamaz. Sürekli bir suretten, diğer surete değişip dururlar. Bu ise hayalin ta kendisidir.¹²⁷ Kısacası âlemin varlığı, hem mutlak varlık (*nur*) ile mutlak yokluk (*gölge*) arasında olup bu her iki yönden tanımlanması, hem de sürekli değişmesi ve belirsiz olması îtibarıyla hayal ile aynıdır. İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî, hayale en büyük berzahtır, onu bilmeyen hiçbir şeyi bilemez gibi pozitif anlamlar yüklemekle beraber, âlemden bahsederken, berzahta bir hayal, uçup giden

¹²³ *Age.*, c. III, s., 374.

¹²⁴ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûs...*, ss., 140-142; Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 44, 45.

¹²⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. III, s., 470.

¹²⁶ Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 44, 45; Corbin, *Creative Imagination...*, s., 191, 192.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. III, s., 470; Dınanı, Gholam Hossein, “Mevlânâ ve İbn-i Arabî'ye Göre Hayal Âlemi”, çev: Firdevs Pıshbın, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni Bildirileri*, içinde, (TCKB. Yay.), Ankara 2000, s., 514.

bir gölge şeklinde negatif anlamlar da yükler. Bu, hayalin belirsizliği ve çift anlamlılığından dolayıdır.

Burada İbnü'l-Arabî, yine bir çok vesîleyle yaptığı gibi, hayale istinaden kendi *vahdet* anlayışını açıklamaya çalışır. Esasında tek bir hakikat, tek bir *ayn* vardır, farklı olan mahal, hüküm ve nispetlerdir. Bizim hissî ve gerçek zannettiğimiz şey ise esasında hayalîdir. Âlemde, kimisi hayalî, kimisi hissî olarak görülen şeylerin esasında tamamı hayalîdir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, ancak *sofistlerin*¹²⁸ kendilerinin bu görüşlerine yaklaşabildiklerini, fakat onlarla da aralarında esaslı bir fark olduğunu vurgular. Şöyle ki *septikler*; bütün bu belirsizliğe, değişkenliğe istinaden hiçbir hakikatin olmadığını iddia ederler. İbnü'l-Arabî'ye göre ise, bütün her şey değişken ve belirsiz olmasına rağmen hakikattir, gerçekliği vardır.¹²⁹ Çünkü ona göre bizâtihi hayal bir hakikattir, hem de bütün varlık mertebelerinden daha gerçek, daha mükemmel ve daha kapsamlı olan bir hakikat.

2c-Hayal (Misal/Berzah) Alemi

Hayalin berzah olma fonksiyonuna mukabil olarak, İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde, maddî müşahede âlemi ile metafizik gayb âlemi arasında ara bir âleme ya da düzeye işaret edilmektedir. Bu ise, varlıkların gerçek sembollerinin bulunduğu nûrânî misal/hayal âlemidir. Ruhlar âleminde bulunan her bir ferdin, cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin bir benzeri, bir örneği burada bulunduğu için bu âleme *misal* âlemi denilmiştir.¹³⁰

Hayalin metafizik yönü bütünüyle bu âleme bağlıdır. Çünkü bütün varlıkların temel gerçeklikleri gerçek semboller olarak burada zuhur etmektedir. Bu âlemdeki semboller, bu temel, basit suretlerinin ötesinde, onları aşan anlamlar taşırlar, dolayısıyla da yorumlanmaları (*te'vil-ta'bir*) gerekmektedir. İşte bu sembolik gerçeklik, aktif hayalin idrakine işaret etmektedir.¹³¹ Aynı zamanda bu âlem, şekil, boyut ve alana sahip olduğu için cismi ve cevheri olan, ayrıca rasyonel bütün ideleri sembolize eden bir evrendir.

¹²⁸ Septisizm/Şüphecilik: Hiçbir bilginin kesin olamayacağını, aklın aslâ tereddütten kurtulamayacağını, bu yüzden de yakînî bilgiye ulaşmayı mümkün görmeyen akım. İlk temsilcileri eski Yunan'da ki sofistlerdir. Bkz., Bolay, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Akçağ yay.), Ankara 1990, s., 232.

¹²⁹ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. VI, s., 334.

¹³⁰ Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık...*, s. 250.

¹³¹ Corbin, *Creative Imagination...*, s., 190.

Dolayısıyla *imajinal âlem*, uyumlulukların ve sembollerin dünyası olarak karşımıza çıkmaktadır; gerçekliğin çeşitli düzeylerini bir birine bağlayan dünyanın merkezidir.¹³²

Misâl âlemi, yarı bağımsız bir alan olarak tanımlanan ara bir âlemdir. Görünmeyen ruhlar âlemi ile görünen maddi alem arasında, hem ruh hem de maddenin sıfatlarını ve özelliklerini taşıyan bir âlemdir. Örneğin cinler bu alemde yaşarlar.¹³³ Genel olarak insanlar bu âleme uykularında ulaşırlar, seçkin kullar ise uyanırken (*yakaza*) de ulaşabilirler. İşte bu hayalî gerçeklik kendisini tanımlayan iki aleme (gayb-müşahede) ne bütünüyle benzer, ne de onlardan tamamen farklıdır. Bu her iki âlemin toplamından ibaret olduğu için en geniş varlık mertebesidir. İnsan, bu en geniş mertebeye diğer varlıklardan en çok layık olandır. Çünkü insanda bu hayal âlemine paralel bir şekilde hayal yetisi vardır. Ne salt mânevî varlıklar, ne de mele-i âlâdaki rûhânî varlıklar böyle bir yetiye sahip olmakla muttasıflardır. Böyle olmakla beraber onlar hayal mertebesinde hayalî suretlere bürünebilirler. İşte buradan hareketle İbnü'l-Arabî, insanın bu en geniş hazrette hayalî suretlere bürünmeye diğer varlıklardan daha layık olduğu sonucuna varır. Hayal yetileri olmadığı halde rûhânî varlıklar bu âlemde temessül edebiliyorlarsa, kendisinde hayalin hakikati olan insan bu şekilde suretlere bürünmeye onlardan daha layıktır. Fakat bu özelliğe en ileri düzeyde ancak *havâs* sahiptir. Sıradan insanlar bu âleme sadece uykularında girebilirler.¹³⁴ İbnü'l-Arabî bizatihi kendisinin bu tarz hayalî tecrübelerinden *Fütûhât*'ında sıkça bahseder. Bu âlemde Hz Peygamber¹³⁵ ve diğer nebilerle görüşür, kendisinden çok önce yaşamış Allah dostlarıyla buluşur, Kâbe'nin hakikatini müşahede eder ve onunla konuşur...¹³⁶

İbnü'l-Arabî hayal âlemini en mükemmel âlem olarak tanımlar. Gerçek varlık alanı olarak görür. Hayal âleminin bütün her şeye tahakkümünün olduğunu iddia eder: Bu âlemde, mânâlar ete kemiğe bürünür, somut bir hal alır, varlıkları bizatihi kendilerinden kaynaklanmayan varlıklar kendi zâtları ile kaim olarak gözüktürler, şekli olmayan şekle

¹³² Schwarz, *Kadîm Bilgeliğin...*, s. 384, 385.

¹³³ Chittick, *Hayal Alemleri*, s. 43.

¹³⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. VI, s. 61, 62.

¹³⁵ Nitekim Şeyhin en önemli iki eseri *Fütûhât* ve *Fusûs*'un kaleme alınışı hakkında bu tarz tecrübelerini geniş geniş anlatır. *Fusûs*'un yazılışı hakkında bkz., el-Kâşânî, *Şerhu Fusûs...*, s. 9; Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz.: M. Tahra- S. Eraydın, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1999, s. 97. *Fütûhât*'ın yazılış hakkında ise bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. I, s. 46.

¹³⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (thk.), c. I, ss., 216-219.

bürünür ve muhal olan mümkün olur.¹³⁷ Kısacası bu anlamda hayal, rûhânî âlemle fizikî âlem arasında, her ikisine de yönelik olan ve kendine has özellikleri bulunan bir varlık mertebesidir. Hayalin bütün mertebelerinde olduğu gibi bu âlem de; aydınlık-karanlık, görünen-görünmeyen, zahir-bâtın, yüksek-alçak ve latif-yoğun gibi birçok zıtlar çiftine dayanarak dile getirilir.¹³⁸

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'ye göre hayal, hangi düzeyde olursa olsun ara bir durumdur ve paradoksal bir şekilde iki anlamlılığa işaret eder. Bu yönüyle, İbnü'l-Arabî'nin hayal hakkındaki bu açıklamaları, epistemolojik ve ontolojik düzeyde, hemen bütün felsefi sistemlerde karşılaştığımız bir problemi; mâkûlât ile mahsûsât ve fizik ile metafizik arasındaki ikilik ve karşıtlık problemini çözüme kavuşturma çabasına matuf gözükmektedir.

Epistemolojik düzeyde, maddeden mücerret mânâlar ile maddî âleme taalluk eden duyular arasında, hayal vasıtasıyla karşılıklı bir geçişlilik sağlanır. Şöyle ki; bu seviyede hayal, soyut mâkul şeyleri, hissî suretlere dönüştürüp, sembolleştirmek suretiyle hislere, duyulardan kaynaklanan kesif suretleri de daha latif bir hale sokmak suretiyle düşünülür şeylere yaklaştırır. Bu sayede mâkûlât ile mahsûsât arasındaki ikilik ve çelişki mutlaklıktan çıkarılmış olur. Ayrıca hayal âlemi, hakikatin sembolleri ve delâletleri âlemidir. İnsandaki hayal yetisi, bu âleme bitişmek sûretiyle oradan marifet elde edebilmektedir. Dolayısıyla vahiy ve ilham gibi marifete taalluk eden tecellîler de bu kavramla açıklanır. Ayrıca hayal, iki karşıt durumun özelliklerini taşımasından dolayı; Allah-âlem ilişkisi, teşbih-tenzih, zât-sıfatlar, birlik-çokluk, cebr-hürriyet gibi paradoksal durumları idrak edebilmektedir.

Yine genelde sûfilerin, özelde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıkça rastladığımız paradoksal ve sembolik ifadeler ile zengin şiirler hayalin kendine has işleyiş tarzından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple hayal hakkında söylenen bütün bu değerlendirmeler bizi, bu tarz ifadelerin bir biriyle çelişen ifadeler ve sıradan benzetmeler olmayıp bizatihi âlemin mahiyetinden kaynaklanan hakikatler ve semboller olduğu şeklinde oldukça önemli bazı sonuçlara götürmektedir. Zîrâ bu husus, tasavvufî metinlerin doğru okunup yorumlanması açısından önem arz etmektedir.

¹³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. III., s. 275.

¹³⁸ Chittick, William C. "İbn Arâbî'ye göre Hayal Âlemi ve Şiirsel İmaj", *Varolmanın Boyutları* içinde, çev: Turan Koç, (İnsan yay.), İstanbul 1997, s. 309.

Ontolojik düzeyde ise metafizik ile fizik ya da Allah ile âlem arasında varsayılan ikilik ve çelişki, en genel anlamıyla *hayal* vasıtasıyla bir birine yaklaştırılmak sûretiyle açıklama cihetine gidilmiştir. Filozof ve kelamcılar farklı fırkalara bölen bu problemi şeyh, hayal anlayışı ile çözmeye çalışmıştır. İşte bu anlayış vasıtasıyla hâdis, fânî, nâkıs ve sınırlı olanın; kadim, bâkî, mükemmel ve mutlak olandan zuhuru açıklanabilmiştir. Hatta çoğu zaman bu ikilik ve çelişki tümünden ortadan kaldırılmış, temelde tek bir hakikat, görünüşte ise bir çok yön ve nispetin olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla her ne zaman İbnü'l-Arabî'nin sisteminden bahsedilecek olsa, bunu tanımlama da kullanılacak ifadeye sürekli *vahdet* izafesi yapılacak gibi gözükmektedir. Çünkü gerçekte varlık sadece Allah'a aittir, O'nun dışındaki her şey ise *mutlak hayal*dedir.