

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İBN ARABİ'DE MEKÂN

DOKTORA TEZİ

NİL AYNALI

Mimarlık Anabilim Dalı

Mimari Tasarım Programı

MART 2024

İSTANBUL TEKNİK ÜNİVERSİTESİ ★ LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

İBN ARABİ'DE MEKÂN

DOKTORA TEZİ

**NİL AYNALI
(502162021)**

Mimarlık Anabilim Dalı

Mimari Tasarım Programı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Hüseyin KAHVECİOĞLU

MART 2024

ISTANBUL TECHNICAL UNIVERSITY ★ GRADUATE SCHOOL

THE NOTION OF SPACE IN IBN ARABI



Ph.D. THESIS

**Nil AYNALI
(502162021)**

Department of Architecture

Architectural Design Programme

Thesis Advisor: Prof. Dr. Hüseyin KAHVECİOĞLU

MARCH 2024

İTÜ, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nün 502162021 numaralı Doktora Öğrencisi Nil AYNALI, ilgili yönetmeliklerin belirlediği gerekli tüm şartları yerine getirdikten sonra hazırladığı “İBN ARABİ'DE MEKÂN” başlıklı tezini aşağıda imzaları olan jüri önünde başarı ile sunmuştur.

Tez Danışmanı : **Prof. Dr. Hüseyin KAHVECİOĞLU**
İstanbul Teknik Üniversitesi

Jüri Üyeleri : **Prof. Dr. Belkıs ULUOĞLU**
İstanbul Teknik Üniversitesi

Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ
Üsküdar Üniversitesi

Prof. Dr. Tansel KORKMAZ
Kent Üniversitesi

Prof. Dr. Yüksel DEMİR
İstanbul Teknik Üniversitesi

Teslim Tarihi : 29 Aralık 2023
Savunma Tarihi : 20 Mart 2024





Rüya'ya



ÖNSÖZ

İbn Arabi, İslâm düşünce tarihinin en etkili kişiliklerinden biri olmakla birlikte, her daim temkinle yaklaşılan bir düşünür olmuştur. Bunun sebebi, müellifin düşünsel derinliğini kavramadaki zorluk olsa gerek... Belki de bundan dolayı İbn Arabi hakkında yapılan çalışmalar hep bir “cesaret işi” olarak nitelenir. Kendi adıma, İbn Arabi’yi mimarlık alanında doktora konusu olarak çalışmak istememin bir tür “câhil cesareti” olduğunu anlamam bir hayli uzun sürdü diyebilirim. Uzun sürdü çünkü İbn Arabi metinlerinin cezbedici derinliği ve insanı içine çeken dünyası, bana kimi zaman bir akademik çalışmanın içinde olduğumu unutturdu. Hatta bu durum, yedi yıllık doktora süreci içinde çeşitli kereler ikaz edilmemi gerektiren bir mesele haline geldi. “İbn Arabi metinlerinin dünyasından, mimarlığın akademik dünyasına *geri çıkma* gerekliliği”... Bu iki dünya arasında bir yandan bilimsel mesafeyi korurken diğer yandan damardan bir ilişki tesis etmek hayli zordu. Eğer süreç sonunda ortaya bir doktora tezi çıkabildiyse, bunu her şeyden önce kıymetli danışmanıma ve jüri üyelerime borçlu olduğumu en baştan söylemeliyim.

İki isme teşekkür ederek başlamak isterim: İlki Prof. Dr. Hüseyin KAHVECİOĞLU. Ayaküstü bir konuşmamızda aklımda bir doktora konusu olduğunu fakat Türkiye’de bu konuyu çalışabileceğim bir kişi/kurum bulamadığım için vazgeçtiğimi söylemem üzerine, bana bu çalışmayı eş-disiplinli bir formatta gerçekleştirebileceğimi söyleyerek doktora başvurmamı sağlayan kişi kendisidir. Onun berrak zihnine ve geniş perspektifine olan güvenim, çalışmanın akademik rehberinin kendisi olabileceğine tereddütsüz kanaat getirmemi sağladı. Gerçekten de süreç içerisinde çalışmanın -tabiri caizse- balçığa saplandığı zamanlarda onu çıkartıp önüne temiz bir yol seren, tehlikeli irtifalara tırmandığında ise güvenli menzilleri işaret eden kişi oldu. Her tez görüşmemizden sonra bende kalan his, önümün açık olduğu ve ilerleyebileceğim bir yol bulunduğuydu. Kendisi olmaksızın bu çalışmanın ne başlaması, ne de sürmesi ve sonuçlanması mümkün olamazdı diye düşünüyorum. Bu sebeple ona büyük teşekkür borçluyum.

İkinci isim ise, İbn Arabi ve tasavvuf düşüncesi konusunda hem zemin kurucu öncü bir akademisyen, hem de hacimli bir literatürün müellifi olan Ekrem DEMİRLİ’dir. Doktora sürecimin ilk iki yılı, DEMİRLİ’nin ilahiyat fakültesi ve Klasik Düşünce Okulu’nda verdiği derslerde geçti. Kendisinin bu süreçte aşına olduğum “tasavvuf metafiziği” perspektifi olmaksızın İbn Arabi’ye akademik anlamda yaklaşabilmek söz konusu olamazdı. DEMİRLİ’nin Futuhat-ı Mekkiyye’yi Türkçeye tercüme etme projesi olmasaydı, bu tezin hazırlanması da zaten fiili olarak mümkün olamazdı. Kendisine teşekkür ederim.

İbn Arabi alanında müstesna bir isim de, jüride yer almayı kabul ederek tezin nihayete ermesinde büyük rol oynamış olan Prof. Dr. Mahmud Erol KILIÇ’tır. Türkiye’de tasavvuf alanında yapılmış ilk doktora çalışmasının müellifi olmasının yanı sıra, uluslararası bir İbn Arabi uzmanı olan KILIÇ’ın destekleyici tavrı ve tavsiyeleri çalışmanın önünün açılmasını sağladı. Kendisine çok teşekkür ederim. Tezi yönlendiren önemli bir isim de kritik anlardaki uyarı ve yorumlarıyla tezin

akademik bir seyrinde gitmesine büyük katkı sağlamış olan Prof. Dr. Belkıs ULUOĞLU'dur. İlk günden itibaren verdiği destek için kendisine teşekkür ederim. Final jürisindeki kıymetli yorumlarıyla teze katkı sağlayan Prof.Dr. Yüksel DEMİR'e ayrıca teşekkür ederim.

Doktora arkadaşlarının da hocalar kadar önemli olduğu bilinir. Ben bu konuda çok şanslıydım. Öncelikle İTÜ MTS Doktora programı 2016-17 öğrencilerine ve bilhassa Ozan GÜRSOY ve Samet MOR'a kıymetli yoldaşlıkları ve sürecin farklı aşamalarındaki destekleri için teşekkür ederim. İstanbul Üniversitesi Tasavvuf Anabilimdalı Lisansüstü ve KDO 2017-19 öğrencilerine, bu dönemde oluşan "İbn Arabi-Konevi okuma grubu" üyelerine, bilhassa Futûhat okumalarına birlikte başladığımız, birikiminden her zaman istifade ettiğim Sultan ADANIR SALİHOĞLU'na ve Hande TABAK KAYHAN'a; doktora yoldaşlıkları için Hande CANBİLEN OMACAN ve Bilge BAL'a, tavsiyeleri ve desteği için Prof.Dr. İmre ÖZBEK EREN'e ve mimarlığı birlikte tartışma imkanı bulduğum tüm öğrencilerime candan teşekkür ederim. Ayrıca, çalışmanın ara aşamasında görüşlerini alma fırsatı bulduğum Muhammed BEDİRHAN'a ve tezin kritik bir döneminde verdiği özel destek ve yol göstericiliği için Şamil KUCUR beyefendiye özel teşekkürlerimi sunarım. Eğitim sürecimde özel bir yeri olan Bilgi-Mimarlık Yüksek Lisans programının tüm kurucu üyelerine; bilhassa kuramsal dersleriyle tezin temel problemlerinin oluşmasında etkisi olan ve final jürisinde katkılarını esirgemeyen Tansel KORKMAZ'a teşekkür etmek; eşsiz zihni, entelektüel derinliği ve müstesna kişiliği ile benim de aralarında bulunduğum pek çok kişinin hayatında ve mimarlığa bakışında silinmez bir ize sahip olan İhsan BİLGİN'i şükranla anmak isterim.

Ayrıca tüm doktora öğrencilerine emek veren İTÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü ve Kütüphane çalışanlarına; süreçteki destekleri için Furkan BALCI, Waseem Ahmad SİDDİQU ve IRCICA'dan Yekta İnci ZÜLFİKAR'a teşekkür ederim. Bunun yanı sıra, tezin kaynakça bölümünde yer alan yazarlara ve İbn Arabi literatürünün oluşmasına katkıda bulunmuş tüm yazar ve araştırmacılara da şükran borçluyum.

Kaynakça formatı aşamasında kıymetli bir destek veren M. Gazihan ÇELİK'e ve isimleri buraya sığamayacak olan, yanımda olduklarını daima hissettiğim tüm can dostlarıma gönülden teşekkür ederim.

Her zaman destekçim olan ve çalışabilmek için ihtiyaç duyduğum zaman ve ortamın oluşmasında büyük emeği geçen annem Ayfer AYNALI'ya, beni her zaman yüreklendiren ablam Nalan AYNALI'ya ve değerli desteklerini esirgemeyen EĞLER ailesine teşekkür ederim.

Son olarak; süreç boyunca verdiği maddi ve manevi destek ile yalnızca bu çalışmaya değil, bana da gerçek anlamda babalık yapmış olan kıymetli büyüğüm Mehmet Akif EYLER'e teşekkür etmek ve izni olursa bu çalışmayı kendisine ithâf; torunları kızım Rüya Ada EĞLER'e armağan etmek isterim.

Bir câhil cesareti ile başlayan bu macera, geride mütevazı bir ürün bıraktı. Bu ürünlerdeki eksiklik ve aksaklıklar için şimdiden tüm İbn Arabi uzmanlarının, okurlarının ve sevenlerinin hoşgörüsüne sığınıyorum.

Yerini bulması dileğiyle...

Aralık 2023

Nil AYNALI
(Y. Mimar)

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖNSÖZ	ix
İÇİNDEKİLER	xi
KISALTMALAR	xxiii
ÖZET	xv
SUMMARY	xix
1. GİRİŞ	1
1.1 Çalışmanın Konusu, Amacı ve Sorusu	1
1.2 Araştırmanın Yöntemi	19
1.3 Araştırmanın Sınırları ve Sorunları	24
2. MİMARLIKTAKİ MADDİ OLMAYAN	27
2.1 Pozitivist/Materyalist Paradigmada Özne-Nesne Ayrımı ve Mekâna Dair Maddi Olmayan	32
2.1.1 Nesneye dair ve fiziksel niteliğe sahip olan maddi olmayan etmenler	35
2.1.2 Özneye dair ve fiziksel niteliğe sahip olmayan maddi olmayan etmenler	38
2.2 Varoluşsal/Ontolojik Paradigmada Özne-Nesne Bütünselliği ve Mekâna Dair Maddi Olmayan	41
2.2.1 Varoluşsal fenomenolojide özne-nesne bütünselliği	42
2.2.2 Varoluşsal fenomenolojide mekâna ilişkin maddi olmayan nitelikler	49
2.2.2.1 Mekânsal insanın ontolojik ön koşulu olarak “yerleşme”	49
2.2.2.2 Mekânın ontolojik niteliği olarak “şey”lik ve mekânın ontolojik koşulu olarak “dörtlü”	54
2.2.2.3 İnsan ve mekân arasındaki ontolojik ilişki şekli olarak “yakınlık” ve mekânı biraraya getiren olarak İnsan (Dasein)	57
2.2.2.4 İnsan ve mekânın ortak ontolojik tözü olarak “et”	59
2.2.2.5 Mekânın ontolojik özünü açığa çıkaran olarak “yaratıcı imgelem” ve insan-mekân bütünselliğinin yansıması olarak “şiişsel imge”	63
2.3 Bölüm Sonucu: Mimarlıkta Maddi Olmayan ve Özne-Nesne Bütünselliği/Ayrımı	66
3. İBN ARABİ ONTOLOJİSİNDE ÖZNE-NESNE BÜTÜNSELLİĞİ	69
3.1 İbn Arabi Ontolojisinin Yapısı	71
3.1.1 İbn Arabi’de Varlık: Varlığın birliği düşüncesi	74
3.1.2 Varlığın iki düzlemi: Mutlak Varlık / Göreli (Maddi) Varlık	75
3.1.3 Mutlak düzlemde göreli/maddi düzlemde varlığın açığa çıkışı: Varlık mertebeleri	76
3.2 İbn Arabi’de İnsan ve Epistemolojik İmkânı	79
3.2.1 İnsanın ontolojik niteliği: Varlığın bütünü olarak İnsan	80
3.2.2 İnsanın epistemolojik imkanı: Varlığı “kendinden” bilmek	81
3.2.2.1 İnsanın onto-epistemolojik bilgi araçları	81
3.2.2.2 Bireysel bilinçten bütünsel bilince bilgede derecelilik	87

3.3 İbn Arabî’de İnsan-Dış Dünya Bütünselliği.....	90
3.3.1 Bütünselliğin ontolojik zemini olarak insan	91
3.3.2 İbn Arabî’de insan-dış dünya bütünselliğinin fenomenolojik karakteri....	93
3.4 Bölüm Sonucu: İbn Arabî’de Özne-Nesne Bütünselliği Bağlamında İnsan-Mekân İlişkisi	97
4. İBN ARABÎ ONTOLOJİSİNDE MEKÂNA DAİR MADDİ OLMAYAN..	103
4.1 İbn Arabî’de Mekâna Dair Maddi Olmayan Nitelikleri Okumak için Anahtar Kavram Olarak “Yakınlık”	106
4.1.1 Yakın mekân kavramı	109
4.1.1.1 Yakın mekânların maddi olmayan nitelikleri.....	109
4.1.1.2 Yakın mekânların maddi nitelikleri	112
4.1.2 Uzak mekân kavramı.....	116
4.1.2.1 Uzak mekânların maddi olmayan nitelikleri.....	116
4.1.2.2 Uzak mekânların maddi nitelikleri.....	119
4.2 Mekâna Dair Maddi Olmayan Bir Nitelik Olarak İnsan ile Mekân Arasında “Nitelik Geçişliği”	121
4.2.1 Mekânın içinde bulunan dolayısıyla nitelik alması.....	124
4.2.1.1 İçinde bulunanın niteliği dolayısıyla	124
4.2.1.2 İçinde gerçekleşen eylem dolayısıyla.....	129
4.2.2 Mekânın içinde bulunan insana nitelik vermesi.....	133
4.2.2.1 Mekânın insanın bilinç durumu üzerindeki etkisi.....	133
4.2.2.2 İnsanın mekânın niteliğini alması.....	136
4.3 Mekâna Dair İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Oluşan Maddi Olmayan Nitelik Olarak “Canlılık”	139
4.3.1 Mekânın insana has sıfatlarla nitelenmesi.....	140
4.3.2 Mekânın insana has canlılık özellikleri taşıması.....	143
4.4 Bölüm Sonucu: İbn Arabî’de İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Mekâna Dair Maddi Olmayan	146
5. SONUÇ ve TARTIŞMA.....	149
KAYNAKLAR.....	169
EKLER.....	183
ÖZGEÇMİŞ	191

KISALTMALAR

FM : Fütûhât-ı Mekkiyye

Fûsus : Fusûsu'l-Hikem





İBN ARABİ'DE MEKÂN

ÖZET

Çalışmanın konusu, 13. yüzyılda yaşamış bir sufi düşünür olan İbn Arabi'nin mekâna ilişkin anlayışıdır. Çalışma, İslam kültüründe önemli bir tasavvufi kişilik olmasının yanı sıra, düşünce tarihinde “tasavvuf metafiziği” olarak anılan bir ontoloji inşa etmiş olan İbn Arabi'nin, mimarlığın konusu olan maddi çevreyi ve insan-mekân ilişkisini bu ontoloji zemininde nasıl ele aldığına odaklanır. Bu bağlamda, hem gündelik hayatın parçası olan mekânların ontolojik yönünü, hem de insan ile mekân arasındaki fenomenolojik ilişkinin bu paradigma çerçevesindeki niteliğini ortaya koymayı amaçlar.

Mimarlık literatüründe İbn Arabi'ye referans veren çalışmaların çoğu İbn Arabi düşüncesinden kısmî olarak ve genellikle formel okumalar veya sembolik çözümlemeler yapmak için faydalanmıştır. Bu düşüncüyü bir bütün halinde ele alarak İbn Arabi'nin mekân anlayışının *kendisinin* ne olduğuna dair bir çalışma literatürde bulunmamaktadır. “İbn Arabi'de Mekân” isimli çalışma bu amaçla, İbn Arabi düşüncesini bir *ontoloji* olması bağlamında ele alarak düşünürün mekân nosyonuna dair bir perspektif ortaya koymayı amaçlar. Bu perspektif, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmış bir düşüncenin yorumlanmasından öte, mekân ile ilişkimizin giderek koptuğu bugünün dünyasında mekâna nasıl bakabileceğimize dair de bir ufuk arayışıdır. Bu arayıştaki amaç, sınırlı bir yöntem ve kapsam çerçevesinde de olsa mimarlık literatürüne bu çalışma alanını kazandırmaktır.

Çalışmanın özgün yönü, İbn Arabi düşüncesini bütünsel bir fenomenolojik yaklaşım ile ele almasıdır. Bu tercihin ardında, İbn Arabi ontolojisinin insanı merkeze alan fenomenolojik bir karaktere sahip olması bulunur. Bu karakter, aynı zamanda çalışmanın felsefe/mimarlık arakesitindeki literatüre eklemlendiği noktayı oluşturur. Mimarlık teorisinde, insan-mekân ilişkisini ontolojik bir fenomenoloji olarak ele alan bir felsefi yaklaşım olan varoluşsal fenomenoloji ile ilişkilenen önemli bir literatür mevcuttur. İnsan ile mekânı birbirinden kopuk bir özne-nesne ilişkisi üzerinden düşünen pozitivist paradigmaya karşıt olarak, insan-mekân arasında ontolojik bir sürekliliğin bulunduğu özne-nesne bütünselliğine dayalı bir yaklaşım oluşturması bu literatürün başat niteliğidir. Özellikle Heidegger, Merleau-Ponty ve Bachelard felsefeleri insan-mekân ilişkisinin metafizik/ontolojik niteliklerine dair önemli kavramsallaştırmalar ortaya koymuştur. Bu kavramsallaştırmalar, mekânın elle tutulan, ölçülebilen, incelenebilen maddi özelliklerinden ziyade; insandan ayrıştırılamayan, ölçülemeyen, analize direnen *maddi olmayan* özelliklerine ilişkin olup, insan ile mekân arasındaki bütünsellik fikrinde temellenir.

İbn Arabi düşüncesinin subjektif deneyime dayalı ontolojik ve fenomenolojik karakteri, bu düşüncenin mekân anlayışını varoluşsal fenomenolojinin mekân anlayışı ile iletişim içerisinde okuma imkanı verir. İbn Arabi'nin mekânlara dair ifadelerine bakıldığında mekânların maddi veya estetik yönlerinden ziyade, maddi

olmayan yani *metafizik* niteliklerine atıf yapıldığı gözlenir. Bu nitelikler, varoluşsal fenomenolojiye paralel şekilde, düşünürün özgün ontolojisi olan *vahdet-i vücud* düşüncesindeki insan-mekân bütünselliği içinden ortaya çıkar. Bu sebeple “mekâna ilişkin *maddi olmayan*” meselesi İbn Arabî’nin mekân anlayışının mimarlık literatürüne eklemeneceği en genel temayı oluşturması açısından İbn Arabî’de mekânı ele almak için ana başlık olarak seçilmiştir.

Araştırmanın yöntemi, İbn Arabî’nin hem konu çeşitliliği hem de hacim açısından en kapsamlı eseri olan Futuhat-ı Mekkiyye’deki mekânlar ve mekânsal unsurlara ilişkin ifadelerin fenomenolojik analizi ve yorumsamasıdır. Bu bağlamda söz konusu ifadeler *vahdet-i vücud* düşüncesinin teorik zemininde bir fenomenolojik analize tabi tutulmuştur. Yorumsama yöntemi olarak ise Gadamer hermenötiğinin katı bir yöntemsellik ve nesnellik arayışından uzak durmayı esas alan yorumsama yaklaşımı benimsenmiştir. Bu bağlamda, varoluşsal fenomenoloji ile ilişkilenen güncel mimarlık literatürü, yorumlayanın anlam ufkunun çerçevesi olarak kabul edilmiş ve yorumlayanın yorumlanacak metne bu ufuk içerisinden katılma imkanı aranmıştır. Bu sebeple tez boyunca dipnotlarda İbn Arabî ve varoluşsal fenomenoloji arasındaki problematik ortaklıklar ve özgün farklara işaret edilerek bu iki ufuk arasındaki iletişimin takip edilmesi amaçlanmıştır. Öte yandan bu çalışma, farklı tarihsel dönemlere ve felsefi geleneklere mensup bu iki düşünce arasında bir karşılaştırmalı okuma yapma amacı taşımamaktadır.

Fenomenolojik analiz sürecinde Futuhat-ı Mekkiyye’de mekânlara dair ifadelerin taranması sonucu elde edilen 68 pasaj içerisinden tezin problematiği ile ilişkili bulunan 42 pasaj analiz verisi olarak ele alınmıştır. Veri içerisinde tespit edilen *insan ile mekân arasındaki özne-nesne bütünselliği dolayısıyla oluşan maddi olmayan nitelikler* yorumsama sürecine tabi tutularak, mimarlık literatürü için okunaklı olabilecek üç tematik başlık altında toplanmıştır. İlk başlık, İbn Arabî’de mekânlara dair tüm ifadelerin ana teması olan olan “yakınlık” kavramı üzerinden oluşurken, diğer başlıkların oluşumunda ise “nitelik” kavramı belirleyici olmuştur. Analiz edilen ifadelerde, yakınlık niteliğinin insan ile mekân arasında geri dönüşlü bir özelliğe sahip olması “nitelik geçişliliği” temasını gündeme getirmiştir. İncelenen ifadelerde mekâna ilişkin maddi olmayan bir nitelik olarak ortaya çıkan “canlılık” ise insan-mekân arasındaki nitelik geçişliliğine dair özel bir durumu örnekleme bakımından ayrı bir başlık olarak ele alınmaya değer görülmüştür.

Tezin “*Giriş*” kısmında çalışmanın konusu, amacı ve araştırma sorusu ortaya konmuştur. Tezin 2. bölümünde araştırmanın ana eksenini oluşturan “özne-nesne bütünselliği çerçevesinde mekâna dair maddi olmayan” problematiğinin kuramsal pozisyonunu kavramak için “mimarlıkta maddi olmayan” meselesi bir kavramsal literatür araştırması içerisinden ele alınmıştır. Araştırma sonucunda tespit edilen iki farklı yaklaşım olan pozitivist/materyalist paradigma ve varoluşsal/ontolojik paradigmanın insan-mekân ilişkisi bağlamında dikkat çeken zıtlığı “Mimarlıkta Maddi Olmayan ve Özne-Nesne Bütünselliği / Ayrımı” kısmında özetlenmiştir. Bu bölümde varoluşsal paradigmanda mekâna dair maddi olmayan nitelikler Heidegger, Merleau-Ponty, Bachelard felsefelerindeki belli kavramsallaştırmalar üzerinden ele alınmış; bölüm sonucunda ise İbn Arabî ve varoluşsal fenomenolojinin özne-nesne bütünselliği eksenindeki ortaklıklarına değinilmiştir.

“*İbn Arabî Ontolojisinde Özne-nesne Bütünselliği*” isimli 3.bölüm, İbn Arabî ontolojisine dair genel bir teorik çerçeve sunmayı amaçlar. Bu bölümde amaç, İbn Arabî düşüncesinin detaylı meselelerine değinmekten ziyade, bu yaklaşımın insanı

merkeze alan, özne-nesne bütünselliğine dayalı fenomenolojik karakterinin ortaya konması yoluyla, İbn Arabî’de mekâna dair maddi olmayan nitelikleri ele almak için gerekli teorik çerçevenin oluşturulmasıdır. Bu bölümde İbn Arabî’nin Varlık düşüncesi “İbn Arabî ontolojisinin yapısı” başlığı altında özetlenmiş, diğer başlıklar altında ise İbn Arabî’de insanın ontolojik konumu ve epistemolojik imkanı ele alınarak insan-dış dünya ilişkisinin İbn Arabî ontolojisine özgü özne-nesne bütünselliği bağlamının ortaya konması amaçlanmıştır.

Tezin “*İbn Arabî Ontolojisinde Mekâna Dair Maddi Olmayan*” isimli 4. bölümünde ise Futuhat-ı Mekkiyye’deki fiziksel mekânlarla ilgili ifadelerin 3. bölümdeki teorik çerçeve bağlamında analizi/yorumlanması ile elde edilen *mekâna dair maddi olmayan nitelikler*, tezin ortak eksenini oluşturan insan-mekân bütünselliği üzerinden ele alınmıştır. Bu yorumsama süreci, varoluşsal fenomenolojide insan-mekân bütünselliği zemininde oluşan mekâna dair maddi olmayan niteliklere “benzer” kavramsallaştırmaların İbn Arabî düşüncesindeki tematik izlerini bulmayı amaçlamıştır. Süreç sonunda oluşan üç tematik başlık “İbn Arabî’de Mekâna Dair Maddi Olmayan Nitelikleri Okumak için Anahtar Kavram Olarak *Yakınlık*”, “Mekâna Dair Maddi Olmayan Bir Nitelik Olarak İnsan ile Mekân Arasında *Nitelik Geçişliği*” ve “Mekâna Dair İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Oluşan Maddi Olmayan Nitelik Olarak *Canlılık*” olmuştur. İncelenen 42 pasaj bu başlıklar ve alt başlıklar dahilinde yorumlanmış, yorumun takip edilebilirliğini sağlamak amacıyla müellifin orijinal metni tezin ana metnine paralel olarak dipnotlarda verilmiştir.

“*Sonuç ve Tartışma*” bölümü İbn Arabî’nin mekân anlayışını okunaklı kılmak için üç mertebeli bir yapı önerir. Buna göre İbn Arabî’de insan-mekân ilişkisi “maddi”, “maddi olmayan” ve “Mutlak/ontolojik” düzlemlerin bir aradalığı ile oluşmaktadır. “Maddi düzlem” fiziksel görünüşler alanına, “maddi olmayan düzlem” insan ve mekânın fiziksel varlığının ötesinde bulunan ontolojik ve epistemolojik niteliklerine, “Mutlak/ontolojik düzlem” ise insan ve mekânın Mutlak Varlık ile doğrudan ilişkili olduğu bütünsellik/birlik durumuna tekabül etmektedir. Bu önerme doğrultusunda *mekân*, *mekân deneyimi* ve *mekân kurma eylemi* de söz konusu üç mertebeli yapı içerisinde yeniden tanımlanır. Mekân kurma eylemi; mekânı *inşâ* etmek (maddi) / *ihyâ* etmek (maddi olmayan) / *imâr* etmek (Mutlak/ontolojik) olarak; mekânın insan üzerindeki etkisi ise insanın “bedenini *inşâ* etmesi”/ “idrâkını *ihyâ* etmesi”/ “varlığını *imâr* etmesi” üçlü önermesi üzerinden ortaya konur. İbn Arabî’nin mekân anlayışının günümüzdeki insan-mekân ilişkisi ve mekân üretimi bağlamında nasıl bir ufuk açtığı hususunda ise “insan yeryüzünde nasıl insanca mekân kurar” sorusuna İbn Arabî’nin mekân yaklaşımı üzerinden üç düzlemli bir önerme ortaya konur: “İnsan, mekânı kendisinin ve dünyanın varoluşsal niteliğine uygun şekilde *inşâ* ederek; mekânın maddi olmayan niteliklerini *ihyâ* ederek; mekânı kendi varlığı ile *imâr* ederek insanca mekân kurar”.

Mimarlık literatüründe daha önce İbn Arabî’yi bütünsel olarak ele alan bir öncül çalışmanın olmaması tezin çalışma sürecinde çeşitli sorunları beraberinde getirmiştir. Tasavvuf kavramlarının mimarlık ve felsefe literatüründeki kavramlara adaptasyonundaki güçlük, metnin orijinal dilinin mimarlık literatürüne yabancı olması, tasavvufî dilin güncel kuramsal dile indirgenmesi dolayısıyla oluşan anlam kayıpları, premodern bir düşünceyi modern bir dönemde ve o dönemin literatürü ile ilişkili okumaktan doğan anakronizm ihtimali ve araştırma alanına giren pek çok konunun tezin kapsam ve yöntem sınırı dolayısıyla dışarıda bırakılmış olması gibi durumlar bu sorunlardan bazılarıdır.



THE NOTION OF SPACE IN IBN ARABI

SUMMARY

The subject of the study is the notion of space of Ibn Arabi, an important Sufi thinker who lived in the 13th century and built an ontology known as "Sufi metaphysics" in the history of thought. The study focuses on how Ibn Arabi approaches the material environment and human-space relationship on the basis of this ontology. In this context, the study aims to reveal both the ontological aspect of spaces that are a part of daily life and the nature of the phenomenological relationship between human and space within this paradigm.

Most of the studies referencing Ibn Arabi in the architectural literature have used Ibn Arabi's thought partially and generally to make formal readings or symbolic analyses. There are no studies in the literature about Ibn Arabi's understanding of space that focuses his thought as a whole. For this purpose, this study titled "The Notion of Space in Ibn Arabi" aims to put forward a perspective on the thinker's understanding of space by considering Ibn Arabi's thought as an ontology. This perspective, beyond being an interpretation of an approach that emerged in a certain period of history, is also a quest for a horizon on how we can comprehend space in contemporary context, where our relationship with space is increasingly disconnected. The aim of this quest is to introduce this field of study to the architectural literature, albeit within a limited method and scope.

The unique aspect of the study is that it deals with Ibn Arabi's thought with a holistic phenomenological approach. This approach is based on the phenomenological character of Ibn Arabi's ontology, which has an antropocentric approach. This character also constitutes the point where the study is articulated into the literature on the intersection point of philosophy and architecture. There is a significant literature in architectural theory that relates to existential phenomenology, which is a philosophical approach that considers the human-space relationship as an ontological phenomenology. The dominant feature of this literature is that it creates an approach based on subject-object unity, in which there is an ontological continuity between human and space, as opposed to the positivist paradigm that considers human and space through a disconnected subject-object relationship. Particularly Heidegger, Merleau-Ponty and Bachelard have put forward important conceptualizations about the metaphysical/ontological qualities of the human-space relationship. Despite the conceptualizations of positivist paradigm that are based on the tangible, measurable and examineable material properties of space; the conceptualizations of existential paradigm are related to non-material characteristics that cannot be separated from human, cannot be measured, and resist analysis, and is based on the idea of unity between human and space.

The ontological and phenomenological character of Ibn Arabi's thought gives the opportunity to read the understanding of space of this thought in communication with

the understanding of space of existential phenomenology. Ibn Arabi's statements about spaces reference to the non-material and metaphysical qualities of spaces, rather than their material or aesthetic aspects. These qualities emerge from the human-space unity within the idea of *Wahdat al-wujūd* (unity of Being), which is the literatural name of Ibn Arabi's ontology. For this reason, the issue of "immateriality in architecture/space" was chosen as the main topic to discuss space in Ibn Arabi, as it constitutes the most general theme by which Ibn Arabi's understanding of space will articulate to the architectural literature.

The method of the research is the phenomenological analysis and interpretation of the expressions regarding spaces and spatial elements in *Futuhāt-ı Mekkiyye*, which is Ibn Arabi's most comprehensive work in terms of both diversity of subjects and textual volume. In this context, the expressions of the author were subjected to a phenomenological analysis on the theoretical framework of the unity of Being. As a hermeneutic method, the hermeneutic approach of Gadamer which is based on staying away from the strict methodology and objectivity has been adopted. In this context, the current architectural literature associated with existential phenomenology has been accepted as the framework of the interpreter's horizon of meaning, and the opportunity for the interpreter to participate in the text to be interpreted from within this horizon has been sought. For this reason, it is aimed to follow the communication between these two horizons by pointing out the common problematics and specific differences between Ibn Arabi and existential phenomenology in the footnotes throughout the thesis. On the other hand, this study does not aim to make a comparative reading between these two paradigms which belong to different historical periods and philosophical traditions.

During the phenomenological analysis, among the 68 passages about physical spaces in *Futuhāt-ı Mekkiyye*, 42 passages were found to be related to the problematic of the thesis and considered as meaningful data. The non-material qualities resulting from the subject-object unity between human and space are identified in the data and were subjected to hermeneutic interpretation. This data is collected under three thematic headings that would be legible for the architectural literature. The first title is about the concept of "*closeness*", which is the main theme of all expressions about places in Ibn Arabi. The concept of "*quality*" was decisive in the formation of the other titles. In the analyzed expressions, the fact that the quality of *closeness* has a reversible nature between people and space has brought up the theme of "*transitivity of quality*". Quality of being "*alive*", which emerged as a non-material quality of space in the expressions analysed, was deemed worthy of being addressed as a separate title as it exemplifies a special situation regarding the transitivity of quality between human and space.

In the "Introduction" section of the thesis, the subject, purpose and research question of the study are stated. In the second part of the thesis, the issue of "immateriality in architecture" is discussed through a conceptual literature review in order to grasp the theoretical position of the "immateriality of space within the framework of subject-object unity" problem, which is the main axis of the research. The striking contrast between the two different approaches of the positivist/materialist paradigm and the existential/ontological paradigm is identified as a result of the research and is summarized in the section titled "The Immaterial and Subject-Object Unity/distinction in Architecture". In this section, the immaterial qualities of space in the existential paradigm are discussed through certain conceptualizations in the philosophies of Heidegger, Merleau-Ponty and Bachelard. At the end of the chapter,

the commonalities of Ibn Arabi and existential phenomenology on the axis of subject-object unity are mentioned.

The third chapter, titled "Subject-Object Unity in Ibn Arabi's Ontology" aims to present a general theoretical framework on Ibn Arabi's ontology. Rather than elaborating detailed issues of Ibn Arabi's thought, the aim of this section is to create the necessary theoretical framework to address the immaterial qualities of space in Ibn Arabi by revealing the phenomenological character of this approach, which is based on subject-object unity. In this section, Ibn Arabi's idea of Being is summarized under the title "The Structure of Ibn Arabi's Ontology". Under the following headings, the ontological position and epistemological capability of human in Ibn Arabi are discussed and the context of subject-object unity of the human-external world relationship specific to Ibn Arabi ontology is revealed.

In the fourth chapter of the thesis titled "The Immaterial Qualities of Space in Ibn Arabi's Ontology", the non-material qualities of space obtained by analyzing/interpreting the statements about physical spaces in *Futuhât-ı Mekkiyye* in the context of the theoretical framework in the third chapter is discussed. The hermeneutic process aimed to find the thematic conceptualizations in Ibn Arabi's thought, "similar" to the immaterial qualities of space in existential phenomenology. The three thematic titles that emerged at the end of the process are "*Closeness as a Key Concept for Reading the Immaterial Qualities of Space in Ibn Arabi*", "*Transitive Nature of Qualities Between Human and Space as an Immaterial Quality of Space*" and "*Aliveness as an Emerging Non-Material Quality In the Context of Human-Space Unity*". The 42 passages examined were interpreted within these headings and subheadings, and in order to ensure traceability of the interpretation, the author's original text was given in footnotes parallel to the main text of the thesis.

The "Results and Discussions" section proposes a trifold structure to make Ibn Arabi's understanding of space legible. Accordingly, in Ibn Arabi, the human-space relationship is formed by the coexistence of "material", "immaterial" and "Absolute/ontological" levels. The "material level" corresponds to the field of physical appearances, the "immaterial level" corresponds to the ontological and epistemological qualities of human and spaces beyond their physical existence, and the "Absolute/ontological level" corresponds to the state of unity in which human and space are directly related to the Absolute Being. In line with this proposition, the notions of *space*, *spatial experience* and *architecture* are redefined within this trifold structure. The levels of space-building are *building the space* (material) / *reviving the space* (immaterial) / *being in the space* (Absolute/ontological). The effect of space on human is explained through the trifold proposition of "*building the body*"/"*reviving the perception*"/"*being in the existence*". Regarding how Ibn Arabi's understanding of space opens up a horizon in the context of today's human-space relationship and space production, a three-leveled proposition is put forward to the question "*how does a human being builds up space on earth in a humane way*": Man builds space for himself and the world by building it *in accordance with its existential nature*; by *revitalizing the immaterial qualities* of the place; by *being in the space* with his own presence.

The absence of any previous studies in the architectural literature that deals with Ibn Arabi in a holistic approach, has brought various problems during the research process of the thesis. The difficulty in adapting Sufi concepts to concepts in the architecture and philosophy; the loss of meaning caused by reducing the original

textual content to the current theoretical language with the concern of not alienating it from the architectural literature; the possibility of anachronism arising from reading a premodern idea in a modern period, and the fact that many topics within the research field are being excluded due to method limits and the scope of the thesis are some of these problems.



1. GİRİŞ

1.1 Çalışmanın Konusu, Amacı ve Sorusu

Çalışmanın konusu, 13. yüzyılda yaşamış bir sufi düşünür olan İbn Arabi'nin mekâna ilişkin anlayışıdır. Çalışma, İslam kültüründe önemli bir tasavvufi kişilik olmasının yanı sıra, düşünce tarihinde “tasavvuf metafiziği” olarak anılan bir ontoloji inşa etmiş olan İbn Arabi'nin, mimarlığın konusu olan maddi çevreyi ve insan-mekân ilişkisini bu ontoloji bağlamında nasıl ele aldığına odaklanır. Çalışma, bu bağlamda hem gündelik hayatın parçası olan mekânların ontolojik yönünü, hem de insan ile mekân arasındaki fenomenolojik ilişkinin bu paradigma çerçevesindeki niteliğini ortaya koymayı amaçlar. İbn Arabi'nin araştırma konusu olarak seçilmesinin nedeni, İbn Arabi düşüncesinin özne-nesne ayırımına dayanan ve mekânı fiziksel düzlemde ele alan pozitivist-materyalist sınırların ötesine geçebilecek bütünsel bir teorik zemin oluşturabileceği öngörüsüdür.

Mimarlıkta mekân kavramı, yüzyıllar boyunca çoğunlukla mekânın *fiziksel niteliğine* odaklanan bir yaklaşım içerisinde ele alınmıştır. Vitruvius mimarlık yapıtının fiziksel kurgusunu geometri ve oranlar sistemine dayandırırken, Alberti yapıyı “yüzeyler ve maddeden oluşan bir gövde” olarak tanımlamıştır (Mallgrave, 2010). 17. ve 18. yüzyılda plan düzlemindeki fiziksel biçimleniş ön plana çıkmış, 19. yüzyıl sonlarına doğru ise maddi yüzeylerin algısı mimarlığın meselelerinden biri haline gelmiştir. (Altan, 1993). Modern dönem mimarlığında Bauhaus, De Stijl, Konstrüktivizm gibi akımlar mimarlığı kütle, biçim, renk ve fiziksel bileşenlerin kompozisyonu üzerinden ele almışlardır (Güney & Yürekli, 2004). Savaş sonrası kentlerin yeniden yapılanması sürecinde kitlesel konut ihtiyacı sebebiyle hızlı ve ekonomik konut üretimine odaklanılan dönem ile birlikte fiziksel mekân ve mekânın niceliksel olarak üretimi mimarlığın temel konusunu oluşturmuş; bu dönemde, fiziksel mekânın tasarımı ve üretimini içeren mesleki alan, mimarlığın neredeyse tamamı anlamına gelmiştir (Kahvecioğlu, 2008). Mimarlık mesleğinin eylem alanının bugün de bu bakış açısı üzerinden tanımlandığı söylenebilir. Mimarlığı yalnızca insanın maddi

düzlemdeki ihtiyaçlarına karşılık verecek bir “fiziksel çevre düzenleme faaliyeti” (Hasol, 2011) olarak gören bu bakış açısı; mekânın nitelikten ziyade nicelik odaklı olarak üretilmesi, ekonomik değişim değerinin ön plana alınması ve giderek bir meta haline gelmesi durumunu doğurmuştur. İnsanın yeryüzü, doğa ve varlıkla ilişkisi ile mekân aidiyeti gibi insanî değerlerin yaşatılmasının giderek güçleştiği bu bağlamda, insanın mekân ile kurduğu ilişki gitgide derinliğini kaybetmiş; mekânın yalnızca bir estetik nesne, bir statü sembolü ve imaj haline geldiği yüzey-odaklı bir kültür ortaya çıkmıştır. Bu hâkim kültür için mekân, bugün bir fiziksel “nesne” ve bu nesne üzerinden üretilerek dolaşıma sokulan imgelerden ibarettir.

Mekânı bir “nesne” ve bir estetik imge olarak görme durumu, insan ile mekân arasında artık geri döndürülmesi güç bir varoluşsal kopuşun da yansımasıdır. Bu kopuş; Giddens’in (2012) da bahsettiği gibi insanın kendisini saran doğal ve yapısal çevre ile birlikte hareket ettiği, başka bir deyişle mekâna ve zamana gömülü olarak yaşadığı pre-modern varoluş halinden, zaman ve mekândan giderek ayrıştığı modern varoluş haline doğru geçiş ile kendini göstermiştir (Saygın, 2016’da atıf yapıldığı gibi). Bu aynı zamanda, insanın fiziksel çevreyi kendi varoluşu içerisinde anlamlandırdığı bütünleşik bir dünyadan, insanın çevre üzerinde fiziksel, görsel ve düşünsel hakimiyet kurduğu parçalanmış bir varoluş moduna geçiş anlamına da gelmiştir (Berman, 1988). Bu değişimin kökeni ise Aydınlanma dönemi ile ve özellikle Descartes felsefesi üzerinden gelişen Kartezyen paradigma ile ilişkilendirilir (Kılıç, 2019). Descartes’ın insanı bir düşünen özne (zihinsel töz), fiziksel çevreyi ise bir nesne (uzanımsal töz) olarak ayırması ile gelişen pozitivizm ve bilimselcilik, insan ile mekân arasındaki varoluşsal yarılmının da düşünsel başlangıcı olmuştur. Descartes’in kurguladığı beden-zihin düalizmi ve nedenselliğe dayalı metodoloji, Batı uygarlığının bilgi ve bilim anlayışının temelini oluşturmuştur (Kalelioğlu, 2019). Zihin – dış dünya ikiliğinin uzantısı olarak insan ile mekânın ilişkisi de algılayan-algılanan, gözlemleyen-gözlemlenen, bilen-bilinen gibi ikilikler üzerinden oluşmaya başlanmıştır. Bu ikilik, modern dönemle birlikte mimarın bir “bilen, düşünen ve tasarlayan özne”, mekânın da o özne tarafından üretilen “nesne” olarak ayrıştığı bir dünyaya geçişin de temelini oluşturmuştur. Bu geçiş ile birlikte, yalnızca mekânı bir “nesne” olarak üretenlerin değil, mekânı deneyimleyenlerin de “üretilen nesneyi deneyimleyen özne”ler konumuna geldikleri bir ilişkisellik ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla, mekânın gerek üretim sürecinde, gerekse gündelik hayatın

içindeki yaşanışında bir özne-nesne ayrımının oluşmuş olduğu söylenebilir. Günümüzde de mekânı yalnızca fiziksel biçimlenişi üzerinden değerlendiren materyalist dünya görüşünün de bu kökeni paylaştığı düşünülebilir. Bu dünya görüşü ise Varlıkları yalnızca maddi görünümüler olarak ele alan ve madde ötesinde bir varlık alanı (metafizik) bulunmadığı önermesi üzerine kurulu olan materyalist yaklaşımla ilişkilidir (Topaloğlu, 2003). Bu yaklaşımın hakim kültürel paradigma olması, mekân ve insan-mekân ilişkisinin de “maddi ve ölçülebilir olan”la sınırlanmasının en büyük sebeplerindendir. Söz konusu sınırlanma ise esas itibarıyla insanın tanımına ve yeryüzündeki varoluşsal niteliğine dair bir sınırlanmadır.

Elle tutulur, gözlenebilir ve tanımlanabilir olan görünüşleri konu alan pozitif bilimler insanı da maddi görünüşü olan beden üzerinden tarif eder. İnsanın “görünür olmayan” fakat etkileri gözlemlenebilen nitelikleri ise beden üzerinden gelişen olgusal süreçler zemininde ele alınır. Bu anlamda bedenin karşıtı olarak ruh terimi dahi psikoloji tarafından zihinsel ve bilişsel süreçler üzerinden tanımlanmıştır. Bu yaklaşımda fizik ötesini işaret eden metafizik terimi dahi zihinsel ve psişik olan anlamında kullanılır. Bu süreçlerin tümü incelenebilir, ölçülebilir ve neden-sonuç ilişkileri dahilinde kavranabilir ve müdahale edilebilir niteliktedir. Aynı yaklaşım insanın mekân ile ilişkisine dair kavrayışta da kendini gösterir (Eker, 2022). Bu yaklaşımda insanın maddi çevreyle ilişkisi de bilişsel zeminde tanımlanabilir, ölçülebilir ve temsil edilebilir bir algı meselesi olarak ele alınmaktadır. Bu algı, bilimin doğayı inceleme yöntemlerine benzer şekilde, belli koşullar altında ölçümler yapılarak sebep-sonuç ilişkilerinin ve bağınıtların tespit edilebileceği bir yapıya sahiptir.

İnsan-dış dünya ile ilişkisine aşılması güç bir bilimsel mesafe getiren pozitivist ve bilimselci yöntem, diğer taraftan teknoloji üretme konusunda büyük başarılar elde etmiştir. Özellikle mühendislikteki gelişmelerle artan teknolojik olanaklar ve ekonomik gelişmeler pozitif bilimlere güvenin artmasına yol açmış, teknolojinin ve akılcılığın daha da yüceltilmesini sağlamıştır. Hızla gelişen teknoloji ve endüstrileşme sonucu üretim döngüsünün değişmesi ise kentlerin hızlı büyüme gereksinimi doğurmuş, bu durum toplumsal yapıda önemli değişimleri beraberinde getirmiştir (Berman, 1988). Bu dönemde rasyonalitenin ve bilimselliğin yüceltilmesi yeni gelişen kentlerin tasarımlarının da ekonomik sürekliliği sağlayacak olan bedenin maddi ihtiyaçlarını öne alacak şekilde bilimsellik üzerine yapılmasının önünü

açmıştır. Endüstri ve teknolojik olanaklar ile karakterize olmuş yeni dönemin ruhuna uygun olarak kurulacak yeni toplumsallık ve mimarlık arayışında da rasyonalizm ve işlevsellik ön plana çıkmıştır. Böyle bir bağlamda mimar, çağın ruhuna uygun mekânlarını inşa edecek olan kurucu özne haline gelmiştir (Tanju, 2008). “Biçim işlevi takip eder” mottosu veya evin bir makina gibi tahayyül edilmesi gibi yaklaşımlar çağın gerekliliklerini öngörebilen mimar öznelere tarafından kurulan bu döneme özgü yaklaşımlardır. Söz konusu rasyonellik ve işlevsellik, savaş sonrası konut krizi ile başlayan kitlesel konut üretimine yön veren ilkeler olmuş; ihtiyacın ekonomik ve hızlı şekilde, niteliksel değil niceliksel olarak karşılanmasını esas alan bir kentsel mekân üretimi ortaya çıkmıştır. Bu mekân üretimi ise insan ile mekânın birbirinden tözsel olarak kopmuş olduğu Kartezyen düşünsel yarılmının kartopu gibi büyüyerek bir toplumsal paradigma haline gelmesine ve giderek fizikselleşerek kentlerin biçimlenişinde ve kentsel gündelik yaşantının şekillenmesinde etkin hale gelmesine yol açmıştır.

Heidegger’in (1971) Batı uygarlığının içinde bulunduğu duruma eleştirisi tam da bu bağlamda ortaya çıkmıştır. Ona göre artık insanlar dünya üzerinde mesken tutamamakta, sadece barınabilmektedir. Oysa ona göre insanın yeryüzündeki mekânsallaşması yalnızca bir barınma sorununa indirgenemeyecek kadar ontolojik bir durumdur. İnsan barındığında yalnızca bedeninin maddi ihtiyaçlarını karşılamaktadır ama mesken tutmak/ yerleşmek insanın maddi ve ontolojik yönü ile bir bütün olarak dünya üzerindeki var oluşuyla ilgilidir. Mimarlık pratiğinin yalnızca maddi ve biçimsel bir inşa olarak algılanması ise buna zıt bir anlayıştır. Heidegger’e göre insanın yeryüzündeki mekânsallaşma eyleminin profesyonel bir meslek (profession) alanı haline gelmesi, insanı mekânsallaşmanın varoluşsal niteliğinden koparan en büyük etmenlerden biridir (Pallasmaa, 2004, s.55). Ona göre mimarlar, masa başında insanların yalnızca barınmasına imkan verebilecek konutları tasarlayan zihinsel-öznelere olarak insan ve mekân arasında oluşan kopuşun bir parçası haline gelmişlerdir. Mekânın yaşantının içerisinden oluştuğu, kimi zaman anonim bir mimari dil ve yerel yapım teknikleri ile tasarlandığı, tasarlayan öznenin değil ortaya çıkan mekânsallığın yaşam ile canlı bağının ön planda olduğu, başka bir deyişle mimarlığın “yaşantının uzantısı” olduğu modernite öncesi dünyadan endüstri sonrası kentlerdeki mekân üretimine geçiş bu kopuşu toplumsallaştıran bir aşamadır. Mimarlık, bu dönemde tasarım yetileri ile donanmış, kendi estetik duyarlılıklarını

oluşturmuş modernist mimar öznenin, mimari nesneyi tasarladığı bir aralıkta estetik ve söylemsel açıdan hayli yetkin örnekler vermiş olmakla birlikte bu örnekler yaşamın varoluşsal mekânsallaşma akışının dışında dinamikler olmuşlardır. Modernist mimarlığın özgün ilkelerinin bir reçete haline getirilerek kitlesel konut üretiminin esaslarına dönüştürülmesi ise dönemin ekonomik ve politik dinamiklerinin rüzgarı ile birlikte hızlanan bu yeni tür mekân üretiminin, Heidegger'in eleştirdiği türden bir inşa faaliyetine dönüşmesi ile sonuçlanmıştır.

Modern öncesi dünyada ise insanın mekân ile ilişkisi, yerleşmesi, onu anlamlandırması fiziksellüğün ve maddi olanın ötesinde süreçler ve ilişkiler içerisinden oraya çıkmaktaydı. Heidegger'in modern dönemdeki barınma'nın karşısına yerleştirdiği “mesken tutma/yerleşme” (dwelling) olarak mekân kurma, insan ile dünya arasındaki ontolojik ve epistemolojik bir özne-nesne bütünselliği içerisinden açığa çıkmaktaydı. Yerleşmek Heidegger'e göre (1971) mekânın estetik ve görsel kurgusu üzerinden değil, her daim maddi olanın ötesinde ilişkilerin tezahürü olarak, insan ile mekân arasındaki ontolojik sürekliliğin varlığı üzerinden tanımlanan bir niteliktir. Heidegger'in mimarlık mesleğine temel eleştirisi bu ilişkiselliğin, mekânın “mimar özne tarafından tasarlanan mekânsal nesne” haline gelerek kaybolmasıdır. Heideggerci anlamda özne-nesne bütünselliğinde ise insan kendi ontolojik varoluşsallığı içerisinden mekânı kurar, mekânda var olanları yakınlaştırır, başka bir deyişle mekânsallığı ortaya çıkarır. Gerek teknolojik olanakların verdiği hızlı üretim imkanları, gerekse insanın ve dünyanın tanımına dair düşünsel dönüşüm sonucu modern dünyadaki mekân üretimi ise “maddi olan”ı ön plana almıştır. Böylece insanın dünya üzerinde varoluşsal yerleşme halinin tezahürü olan ev, yalnızca barınma işlevine hizmet eden bir kullanım aracı haline gelmiştir. Bu durumun sonucunda ise “mekânda yaşayanlar” artık mekânda “yerleşenler”/ikamet edenler değil, mekânın kullanıcıları haline gelmiştir. “Mekânı kullanmak” ise yeryüzünü de kullanılacak bir alan olarak görmenin uzantısıdır. Heidegger, modern düşüncenin yeryüzünü insanın araçsallaştıracığı bir hammadde olarak gören tavrını da eleştirir. Yeryüzü insanın teknoloji vasıtasıyla tahakküm edeceği bir nesne değildir. Yeryüzü, insanın üzerine değil içine yerleşeceği, yuvalanacağı, insandan ayrılmayan, insana içine yerleşmesi için ona gerekli maddi unsurları da sağlayan bir kaynaktır. İnsan bir özne haline gelerek yeryüzünden ayrıştığında ve yeryüzünü nesneleştirdiğinde, aslında kendi ontolojik aslına ihanet

etmekte, insan olmayı unutmaktadır. Heidegger'e göre Batı uygarlığının içinde bulunduğu çıkmazın sebebi de budur. Batı dünyası artık "yerleşemez", ancak "barınabilir" haldedir. İnsanla mekân arasındaki bu kopuşun en önemli sonucu ise oluşan fiziksel çevreye paralel olarak dönüşen zihinsel algı ve dünya görüşünün insanın kendi ontolojik niteliğini anlamasının önünde bir engel haline gelmesidir. İnsan öncelikle kendi varoluşunun maddi olmayan doğasını, sonra da yeryüzünde nasıl insanca mesken tutulacağını unutmuştur.

Heidegger'in günümüzden neredeyse yüzyıl önce ortaya koyduğu bu eleştiri bugün hala kent, mekân ve mimarlık mesleği ile ilgili içinde bulunduğumuz duruma ışık tutacak niteliktedir. Günümüzün giderek tektipleşen ve homojenleşen dünyasında gerçekleşen mekân üretiminin büyük kısmının bu eleştiriye konu olan yaklaşımla gerçekleştiği söylenebilir. Gelişen teknolojik olanaklarla artık her tür fiziksel çevreyi hızla tasarlayıp üretebilecek duruma gelmiş olan mimarlık pratiği bugün insana dair esansiyel bir zemin üzerinden değil; hakim teknolojik , ekonomik ve politik yönelimler altında şekillenmektedir. İstanbul'un özellikle son yüzyıldaki hızlı büyümesi ve kentleşme niteliği bu durumun tipik bir örneğidir. Bu tür metropollerde yaşayanların çoğunluğunun içinde yaşamaktan memnun olmadığı ve şehirleşmemiş mekânlara özlem duyduğu bir fiziksel çevre oluşmuştur. Bu fiziksel çevreyi üreten mimarlık mesleği, yalnızca mekânsal nesneler üreten bir alan olmanın ötesinde, bu nesneleri ekonomik değer üreten satılabilir imajlar haline getirmek için çalışan bir endüstri haline gelmiştir. Mekân yalnızca maddi düzlemle sınırlanmakla kalmamış, artık maddenin dahi görünüşü ve temsili haline gelmiştir. Bugün *post-truth* (gerçeklik-sonrası) olarak adlandırılan, yalnızca madde ve imgenin değil, "gerçekliğin" dahi üretilebilir olduğu dönemde mimarlık pratiği de artık "kurgu gerçekliğin" bir aracı olmuş durumundadır (Kaya, 2017). Mimarlık üretiminde rol alan aktörler bugün en esansiyel soruyu sormaya vakit dahi bulamamaktadır: "İnsan nasıl yeryüzünde *insanca* mekân kurar?" Bu soruyu sormanın naiflik olarak değerlendirilmesi veya bulunan yanıtları uygulama imkanının kısıtlı olması sorunun önemi hakkında bir değişikliğe yol açmaz. Heidegger'in Batı uygarlığının başlıca probleminin "Varlık nedir?" sorusunu unutmuş olmak olduğunu ifade etmesine benzer bir şekilde; bugünün mekân, kent ve toplumunun içinde bulunduğu çıkmazın başlıca sebebi insanın Varlık ve yeryüzü ile ilişkisine dair esansiyel soruları sormayı unutmaktır (Örnek, 2018). Bugün mimarlık hakkında bir söylem inşa etmek için

öncelikle insanın yeryüzündeki mekân kurma eylemi hakkında düşünmek; bu eylem hakkında düşünebilmek için ise insan-mekân ilişkisinin varoluşsal niteliği üzerine düşünmek, bunun için de öncelikle insanın varoluşsal niteliği üzerine düşünmek elzemdir.

Heidegger'in kurucu bir rol üstlendiği, mimarlıkta insan ile mekân arasında özne-nesne bütünselliğini yeniden tesis etmeyi amaçlayan kavrayış en temelde “insan yeryüzünde nasıl ‘insan’ca mekân kurar” sorusuna yanıt vermeye çalıştı. Mimarlık literatüründe Heidegger'in de içinde bulunduğu varoluşsal fenomenoloji paradigması; insan-mekân arasında ontolojik bir süreklilik, bütünsellik ve fenomenolojik ilişkiyi esas alan özne-nesne bütünselliğine dayalı bir yaklaşım geliştirdi. Bu yaklaşım modern kent üretiminin insanın mekânla varoluşsal ilişkisini göz ardı eden yaklaşımına karşı, insanla mekân arasında esansiyel, dolaysız ve bütün bir ilişki tahayyül etti. İnsanın dünya üzerine mekânsallaşmasının anlamına dair bu arayış, mekân mevhumuna dair önemli bir paradigma ortaya koydu. Heidegger insanın Varlık ve yeryüzü ile arasında açılan epistemolojik “yarılma”dan önce nasıl bir ontolojik şiirsellik içerisinde mekân kurduğunu hatırlatmaya çalıştı. Heidegger'in (1971) Rilke'nin şiirinden aldığı ünlü “İnsan şiirsel olarak mesken tutar yeryüzünde” (Poetically Man Dwells) ifadesi esasında “insan nasıl insanca mekân kurar” sorusuna dair arayışının parçasıydı. Heidegger bu soruyla insanın mekânla ilişkisinin maddi olanın ötesinde/derinindeki varoluşsal nitelikler içerisinde oluştuğuna, insanın aslında bu niteliklerin bu uzantısı olarak mekânsallaşıp yeryüzünde mekân kurduğuna işaret etti. Burada dikkat çekici olan hususlardan biri, Heidegger'in bunu yaparken modern öncesi/pre-modern kavramsallaştırmalara başvurmasıydı (Conty, 2013). Heidegger söz konusu bölünmemişliği özellikle Antik Yunan'da varolan *techne*, *poiesis*, *alethea* gibi kavramlarla hatırlatmaya çalıştı. Modern zihnin böldüğü, başka bir deyişle “Varlığa açtığı yaraya”, pre-modern dünyanın bütünsel varlık tahayyülünü hatırlayarak bir anlamda “şifa” bulmaya çalıştı.

İbn Arabi düşüncesi tarihsel olarak söz konusu pre-modern dünyanın içinden oluşmuş bir yaklaşımdır. Klasik dönem filozoflarından özellikle Aristoteles ve Platon ile İbn Arabi'nin teorik çerçevesi arasındaki benzerlikler bulunur. 13. yüzyılda yaşamış bir sufi olarak varlığa ve insana İslam tasavvufu içerisinde yaklaşan İbn Arabi, pre-modern dünyanın girift bütünselliği içerisinde konuşur. İbn Arabi'nin şahsî tasavvufî tecrübesine dayalı bir teosentrik yaklaşım olan “vahdet-i vücud”

(Varlığın birliği) düşüncesi (Çelebi, 2010c), “modern yarıma” öncesi pre-modern dönemde hakim olan metafizik odaklı bütünsel yaklaşımının karakteristik bir örneğidir. İbn Arabî’nin tüm kavramsallaştırmaları bu anlamda “pre-modern”, yani Descartes’la başlayan modern felsefenin beden-ruh, özne-nesne ikiliklerinin hakim olmasından önceki dönemde oluşmuş kavramsallaştırmalardır. Bu durum, bugün sahip olduğumuz modern zihinlerin bu düşünceyi anlamasının önünde bir zorluk olarak durur. Öte yandan bu zorluk, aynı zamanda bugünün sınırlanmış ufku aşmak için de eşsiz bir imkan sunar. İbn Arabî metinlerinde insan- mekân ilişkisine dair, modern zihinlerin kimi zaman neredeyse hiç ilişki kuramayacağı derinliklerden yankılanan ifadeler; onları Heidegger’in işaret ettiği derinlikle okuyanlara bugün insanın Varlık ile, yeryüzü ile, mekân ile kaybetmiş olduğu bütünselliği bu defa Heidegger’den farklı olarak İslam dünyasının tasavvufi çerçevesi içerisinde hatırlatır. İbn Arabî bu sebeple, farklı şekillerde devam eden modernitenin bugün yaşanan modern-sonrası (post-modern) hatta gerçeklik-sonrası (post-truth) durumu içerisinde giderek artan söz konusu bölünmüşlüğe, Heidegger’in işaret ettiği manada bir “şifa”¹ arayışı için özgün bir ufuk sunma imkânı taşır. Zira Batı uygarlığı kadar İslam dünyasında da 18. yüzyıldan sonra ivme kazanan ve günümüzde materyalizm haline hakim kültürel anlayış, insanı ontolojik aslından kopararak yalnızlaştırmıştır (Kılıç, 2009). İbn Arabî bu anlamda “modern insanın sancılı varoluşu anlamlandırma macerasında rehberlik edecek bir fikriyata sahip bir düşünür” (Kılıç, 2015) olarak tanımlanır. Özellikle İslam kültürünün canlı olduğu bir coğrafyanın söz konusu arayış için bulunmaz bir kaynak niteliği taşımakla kalmayıp, bu coğrafyanın modern-öncesi dönemde tasavvuf düşüncesi ile harmanlanmış kültürünü ve mekân kurma pratiğini anlamlandırmak için de bir zemin teşkil eder.

İbn Arabî (tam künyesiyle Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî, d.1165-ö.1240), tasavvuf tarihinde etkili bir sûfî olmanın yanı sıra bilgi ve varlık teorileriyle önemli bir ontolojik inşa gerçekleştirmiş, geniş bir külliyata sahip bir müelliftir (Kılıç, 2015). 1165’te İspanya’da doğan İbn Arabî, yaşadığı devirden günümüze kadar geçen dokuz yüz yıl içinde, hem en etkili hem de en çok tartışılan Müslüman düşünür olmuştur. Sadece İbn Arabî’nin en kapsamlı

¹ “Şifa”nın Arapça kelime anlamı tamlık, bütünlük halidir. İbn Sînâ’nın felsefi sistemini bütün yönleriyle kapsayan ve diğer eserlerinin anlaşılması için esas teşkil eden eserin adı bu sebeple Kitâbü’ş-Şifâ’dır (Kutluer, 2010).

eseri olan Fütûhât-ı Mekkiyye'nin hacmi bile birçok yazarın hayatlarında ortaya koyduğu eserlerden daha fazladır. Metinlerdeki yüksek seviyedeki söylem, değişken bakış açısı ve üslup çeşitliliği onu nüfuz edilmesi güç bir düşünür haline getirmekle birlikte İbn Arabî'nin gündelik hayatın her alanına nüfuz edebilen bütünsel yaklaşımı onu İslâm coğrafyasındaki kültürün ana damarına yerleştirmiştir. Bu nedenle İbn Arabî'nin İslâm medeniyetinin seyrinde belirleyici ana bir unsuru temsil ettiği söylenebilir (Chittick, 2014). Özellikle Selçuklu-Osmanlı kültür çizgisinde İbn-i Arabî'nin etkisinin ulaşmadığı bir yer adeta yok gibidir. Endülüs'den Yeni Delhi'ye, Hicaz'dan Kırım'a kadar uzanan bir coğrafyada eserlerinin okunduğu ve üzerlerine şerhler yazıldığı bilinmektedir. Tac Mahal'in mimari özelliklerinin Fütûhat-ı Mekkiyye'deki bir çizimden ilhamla yapıldığına dair tespit, İbn Arabî'nin bu coğrafyadaki kültürel hayat üzerindeki etkisine somut bir örnektir (Kılıç, 2009). Güncel dönem Türkiye coğrafyasında ise İbn Arabî ile düşünsel ilişki kurduğu bilinen en önemli mimar Turgut Cansever'dir (Tanyeli & Yücel, 2007). Cansever'in mimarisinin ve düşünce dünyasının temelini oluşturan tevhid inancının ve vahdet-i vücud fikrinin temelindeki isim İbn Arabî'dir. Cansever'in özellikle İbn Arabî'nin önemli eseri *Fusûsü'l-hikem*'e yoğun olarak başvurduğu; düşüncesinin esaslarını oluşturan “ferdiyetin yüceliği” ve “güzellik sevgisi” gibi kavramları Fusûs'tan çıkardığı bilinmektedir (Düzenli, 2009, ss.166).

Ekrem Demirli (2006) Fütûhât-ı Mekkiyye'nin Türkçe çevirisinin önsözünde “İbn Arabî'yi tarihin en önemli ve etkin düşünürlerinden birisi yapan Fütûhât-ı Mekkiyye'yi bir cümleyle nitelemek isteseydik, onu *insanın başlangıçtan sona serüveni* olarak niteleyebilirdik” ifadesini kullanır (FM 1, s.7). Gerçekten de İbn Arabî'nin Türkçede 18 ciltlik bir hacme sahip kapsamlı eseri Fütûhat-ı Mekkiyye, insanlık kültürünün ürettiği hemen her bilgi dalı ile ilişkili meselelere değinen; metafizik, teoloji, kozmoloji, antropoloji, psikoloji, fıkıh gibi bilimlere bir araya getiren bir içeriğe sahiptir (Chittick, 2014). Bu yönüyle Futuhât, başta geleneksel tasavvuf olmak üzere, İslam ilim ve sanatlarının İbn Arabî'nin bir entelektüel olarak bağlı olduğu düşünce geleneği içerisinde yeni bir gözle yorumunu içerir. Fütûhât bu açıdan söz konusu alanların bütünsel bir metafizik tasavvur içerisinde yeniden inşasına imkan vermiştir. İbn Arabî metafiziğinin diğer adı olan Vahdet-i vücûd (varlığın birliği) öğretisi ona görünüşte bağlantısız ve ilişkisiz yüzlerce konuyu bir kitap bütünlüğü altında toplama fırsatı sağlamıştır. Böylece İbn Arabî bütün beşeri

ürünleri değerlendirebileceği genel bir çerçeve elde eder. O da, vahdet-i vücûdun bir ana fikir olarak bilim ve düşünce ürünlerinin odağına yerleştirilmesidir. Böylelikle İbn Arabî, İslam bilim ve sanatlarını teosentrik Varlık düşüncesinin merkez ilkesi olan Tanrı'yı ve insanı doğrudan ve dolaylı anlatan ürünler olarak eserinde toplar (FM 1, s.7).

İbn Arabî'nin bir entelektüel olmasından önce gelen özelliği bir *sufi* olmasıdır. İbn Arabî'nin bir *sufi* olarak ayırd edici özelliği ise kendi tasavvufi tecrübesini mantık ve teoriler alanına taşıyarak *metafizik bir sistem* içerisinde ifade etmiş olmasıdır (el-Hakim, 2005). Başka bir deyişle İbn Arabî'nin tasavvufi düşüncesi bir tür “metafizik”tir. İbn Arabî döneminden itibaren sufiler kendilerini “gerçek metafizikçiler” diye tanımlamıştır. Bu sebeple İbn Arabî düşüncesi kültürel tüm alanlar için düzenleyici ilkeler koyan ve onları düşünsel olarak dönüştüren bir metafizik olarak ele alınır. Bu yönü onu ontolojiden epistemolojiye, astrolojiden psikolojiye, ahlaktan gündelik hayata, metafiziğin bir temel teşkil ettiği her alanda söz söylemiş bütünsel bir düşünür haline getirir (FM 1, s.7). Bu durum metafiziğin maddi ve maddi olmayan tüm bilgi alanlarının temelini oluşturan en genel zemin olmasından kaynaklanır.

Metafizik, şeylerin gerçek doğasını (var olanın var olmak bakımından anlamını, yapısını ve ilkelerini) belirleme amacı taşıyan felsefî araştırma olarak tanımlanır (Cevizci, 2016). Başka bir deyişle metafizik, “varlık olmak bakımından varlığın incelenmesi”dir. Bu açıdan ontoloji ile eş anlamlı olarak da kullanılmaktadır. Metafiziğin kurucusu olarak anılan Aristoteles, doğal veya duyusal dünyada var olanların doğasını ve özelliklerini araştırmak ile; "varlığın varlık olmak bakımından" karakteristiklerini serimleyip, doğal dünyadaki herşeyin kendisine nedensel olarak bağlı bulunduğu akledilir gerçekliğin özünü incelemeyi birbirinden ayırmıştır. Bunlardan ilki, Aristoteles'in, günümüzde Fizik olarak bilinen denemesinin konusu iken; ikincisi ise Aristoteles 'in (Tanrı onun sisteminde hareket etmeyen hareket ettirici olduğu için) aynı zamanda "teoloji" diye gönderme yaptığı Metafizik'inin konusunu oluşturur. Fizik'te gerçekleştirilen araştırmalar Metafizik'te yer alan araştırmalara götürür ve fizik ve metafizik tek bir felsefî disiplin meydana getirecek şekilde kurgulanır. Özetle metafizik, “görünüşün tersine, gerçekliğin bilimi”; “bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir inceleme” ve bir “ilk ilkeler teorisi” olarak tanımlanır. Zihin-beden ilişkisi, doğa, dış dünya, mekân, zaman ve ruh; metafiziğin

konuları arasındadır (Cevizci, 2016). Tasavvufi bir çerçeveye dayanan İbn Arabi metafiziğinde ise Tanrı, fiziksel dış dünyadan hareketle yapılan akıl yürütmeler dolayısıyla ulaşılan bir netice değil, akıl yürütmeyi ve dış dünyayı mümkün kılan üst teorik ilke olarak yer bulur (Demirli, 2007b). Dolayısıyla tasavvuf metafiziği, tümevarımsal dilin yerine tümdengelimsel dili inşa eden tek disiplindir. Bu tanım, İbn Arabi metafiziğinin diğer metafizik geleneklerinden farklı olarak pek çok tikel meseleyi açıklayabilmesini, dolayısıyla da metafiziğin bizzat gündelik hayat bağlamında değerlendirilmesini sağlamıştır. Metafizik İbn Arabi'nin dahil olduğu pre-modern klasik dünyada teosentrik bir bilgi alanı olarak “ilm-i ilahi” olarak adlandırılır ve Mutlak Varlık ile varlıkların ilişkisini konu eder. Metafizik bilgi, sadece Tanrı hakkında bir bilgi değil, onun neticesinde eşyanın niteliklerine ve ontolojik bilgisine ulaştıran bir bilgidir (Demirli, 2015).

Öte yandan, İbn Arabi düşüncesinin bir *metafizik* olarak adlandırılması çeşitli sorunları ve eleştirileri beraberinde getirmiştir. *Tasavvufi yöntem*, metafizik bilgilerin rasyonel bir akıl yürütmeden ziyade, “kalbin arındırılması”nı esas alan *seyr-u sulûk* süreci içerisinde *keşf* ve *sezgi* yoluyla elde edilmesine dayanır. Tasavvuf bu nedenle bir *teori* değil, bir “hal ilmi” olarak tanımlanmıştır. Nitekim İbn Arabi Fusûsu'l-Hikem'in kendisine rüyada verildiğini ve kendisinin de hiçbir yorum katmadan bu kitabı aktardığını söyler. Fütûhâtü'l-Mekkiyye'nin de bir düşünce sürecinin ürünü olmadığını anlatırken kimi zaman “kalbime gelenleri yazdım” gibi ifadeler kullanır (Demirli, 2009). Bu durum tasavvufi yöntemle elde edilen bilgilerin hayali ve şiîrsel ifadeler olarak eleştirilmesine de yol açmıştır. Oysa *metafizik*, İbni Sina'daki felsefi tanımı itibarıyla, kesin bilginin ve kanıtların kullanıldığı bir ilimdir. Sufiler ise felsefecilerin rasyonel akıl yürütme ile ulaştığı bilginin eksik bir bilgi olduğunu, bunun sebebinin hem kanıtlardan hem de izlenen yöntemden kaynaklandığını ifade ederler. Öte yandan tasavvufu bir metafizik olarak değerlendirirken sufilere yöneltilen en önemli soru özne kaynaklı subjektif bir bilgiden bir metafizik çıkıp çıkamayacağıdır (Demirli, 2009, s.98). Tasavvuf metafiziğinde aklın yanında *vahyin* bulunması dolayısıyla metafizik konularda dile getirilen görüşler, aynı zamanda bir “tefsir” veya en azından “işârî yorum” sayılabilir. Afifi gibi bazı uzmanlar ise İbn Arabi'nin İslam kaynaklarından zorlamalı bir yorumla anlam çıkardığını ileri sürer (Demirli, 2009, s.102).

Tasavvufun bir *metafizik* olarak şekillenme sürecinde felsefenin kavram ve yapılarından faydalandığı görülür. “Varlık olmak bakımından varlık”, sufilerin filozoflardan miras alarak yorumladıkları ve zamanla özellikle İbn Arabi metafiziğinin temel önermesi haline gelmiş olan bir ifade (Demirli, 2009, s.174). Bu durum, İbn Arabi ve takipçilerinin İslam kaynaklarını felsefî bir yaklaşımla yorumlamak ile eleştirilmelerine sebep olmuştur (Demirli, 2009, s.102). Öte yandan İbn Arabi düşüncesinde felsefeden farklı olarak “varlık olmak bakımından varlık”ın ne olduğu, düşünsel süreç içerisinde varılan bir sonuç olarak değil, düşünsel süreci başlatan bir kökensel önerme olarak ortaya çıkar. Sufiler “varlık olmak bakımından varlık” denildiğinde Tanrısal Mutlak Varlık ilkesi olan Haktan söz etmektedirler. Vahdet-i vücûd hakkındaki eleştiriler temel olarak bu yaklaşım üzerine yoğunlaşırken, öte yandan vahdet-i vücûdun diğer bütün önermeleri de bu ifadeden çıkmaktadır (Demirli, 2009, s.173). Zira buna göre, görünür dış dünyadaki her varlık, eylem veya nitelik Mutlak Varlık olan Hakkın ilahi niteliklerinin görünümünden ibarettir. Sufilerin en değersiz varlıkta veya en olumsuz durumda bile Hakkı görmekten söz etmesi dış dünyada iyilik-kötülük ve ahlak konusunda çeşitli eleştirilere yol açmıştır (Demirli, 2009, ss.284-292) İbn Arabi’ye yönelik eleştirilerin bir başka yönü de, vahdet-i vücud düşüncesinin Tanrı-insan ilişkisini bir birlik ilişkisi olarak gören cüretkar ifadeleridir (Füsus, s.311). Mutlak Varlık ile insan arasındaki yakınlığın bu dereceye ulaşması kaçınılmaz olarak “tanrı insan” kavramını ortaya çıkarmakta ve bu durum ahlak ve sorumluluk ile ilgili bir takım problemler üretmektedir. Vahdet-i vücud düşüncesine yöneltilen eleştiriler de en çok bu nokta üzerinde yoğunlaşmış, bu anlamda İbn Arabi İslâm panteizminin ya da monizminin temsilcisi olarak görülmüştür (Schimmel, s. 230’dan aktaran Kaya, 1999). Afîfî, vahdet-i vücûd düşüncesini bir panteizm olarak ele alarak İslâm’ın “meşrû olmayan bir uzantısı” olarak değerlendirmiştir (Afifi, 1938, ss. 64-65). Öte yandan Afifi, İbn Arabi düşüncesinin materyalist bir vahdet-i vücud olmadığını zira İbn Arabi’nin fenomenal dünyayı yok saydığını ve Gerçek Varlık’ın ancak Hak olduğunu, fenomenal dünyanın ise Mutlak varlığın gölgesi hükmünde olduğunu ifade eder (Afifi, 2000). İbn Arabi’nin birbiri ile çelişen pek çok farklı ifadesi dolayısıyla yorumcular vahdet-i vücud düşüncesinin materyalist veya idealist bir panteizm olup olmadığı ya da panteizmle hiç ilgisi olmayan bir monizm mi sayılması gerektiği konusunda farklı düşünceler ortaya koymuşlardır (Kaya, 1999).

İbn Arabi metinlerinde birbirine karşıt sayılabilecek önermelerin aynı mesele içinde bir arada kullanılması sık rastlanan bir durumdur. Buna anlamda İbn Arabi metnlerinin “zaman zaman iç içe girmiş, zaman zaman da üst üste ve yan yana gelmiş kavramlar örgüsü” ile oluştuğu söylenebilir (Yasa, 2009). İbn Arabi, vahdet-i vücud düşüncesine temel kabul ettiği Kur’an ayetlerini açıklarken sıklıkla ifadelerin birincil yani *zahirî* anlamına değil, batınî yani ileri bir yorumla ortaya çıkan mecazi anlamına “işaret” eder ve bu işaretlerin böyle bir kavrayışa sahip olmayan kişilerce eleştirilmesinin doğal olduğunu söyler (Afifi, 2000). İbn Arabi’ye yönelik eleştirilerin genellikle metni fazlaca zorladığı iddiası ile şekillenmiş olması bu öngörüye doğrular (Demirli, 2009, s.425). Özetle, İbn Arabi’ye yöneltelen eleştirel tavırların; yeni bir tür teoloji oluşturduğuna, meselelere dair ileri yorumlar ortaya koyduğuna, objektif bir okunaklılığa sahip olmayan kendine has bir metodolojiye sahip olmasına, terimleri yeni anlamlar yükleyerek kullanmasına ve kullandığı çelişkili dile dair eleştiriler olduğu söylenebilir. Öte yandan, bu eleştirileri çürütme amacıyla İbn Arabi hakkında literatürde “müdafaa” olarak geçen pek çok eser yazıldığı dikkate alınırsa (Akman, 2019), müellifin metafizik anlayışının dönemin kültürü üzerinde etki sahibi olduğunu söylemek mümkündür.

Metafizik, tüm diğer bilimlerin ve paradigmaların üzerine kurulduğu zemini oluşturan paradigma olması sebebiyle felsefe tarihi boyunca felsefenin ana konularından biri olmuştur. Modern felsefede Heidegger (2003), metafiziği yeniden felsefenin ana konusu olarak ortaya koymuş ve Varlık sorusunun yeniden hatırlanmasını gündeme getirmiştir. Heidegger, Batı dünyasının içinde bulunduğu açmazın “Varlık’ı unutmaktan” kaynaklandığını söyler. Ona göre Kartezyen düşünce, pozitivizm ve nesnel bilimci varlık anlayışı; Varlık sorusunun unutulmasına yol açmış ve insanı ontolojik kökeninden uzaklaştırmıştır. Heidegger, “Varlık nedir?” sorusunu yanıtını aramak için felsefenin asli kaynağına dönerek metafizik bir çerçevede dünyayı ve insanı bir bütün olarak düşünmek gerektiğini ifade etmiştir (Gür, 2020, s.610). Bu yaklaşım, Heidegger’in de içinde bulunduğu varoluşsal fenomenoloji kanadı tarafından farklı perspektiflerle geliştirilmiş ve etkisi mimarlık alanına kadar ulaşmıştır. Varoluşsal fenomenolojinin temelinde yatan fenomen kavramı; dış dünyadan bağımsız zihin anlayışının eleştirisi, objektivizm ve intellektualizmin reddi ile özne-nesne/zihin-beden dualitelerinin eleştirisi üzerine kuruludur. Buna göre Varlık, yalnızca fenomenler sayesinde bilince kendini açar.

Fenomenoloji, bu fenomenleri araştırır. Heidegger bu sebeple ontolojinin bilgi edinme yolunun fenomenoloji olduğunu söyler (Langan, 1961). Heidegger gibi Merleau-Ponty de fenomenolojiyi Mutlak Varlık düşüncesi üzerine kurar. Ona göre Mutlak Varlık fenomenal dünyayı aşsa da, kendisini ancak fenomenal dünya içerisinden ortaya koymaktadır. Fenomenal dünya ise zihinle değil, dış dünya ve onu algılayan arasındaki ayrılmaz bütünlüğü kuran fenomenal bedenle algılanır. Fenomenoloji böylelikle yalnızca insanın mekânla bağını kurmakla kalmaz, insanı dünya-içinde-varlık olarak ele alarak hem insanın dünya ile bütünsel ilişkisini kurar, hem de insanın tüm fakültelerinin bir bütün olarak mekâna dair fenomenleri oluşturduğunu söyler (Kars, 2009).

Heidegger'in çalışmalarından yola çıkarak fenomenolojiyi mimari ve çevre çalışmalarında ilk kullananlar, felsefe alanından Otto-Friedrich Bollnow ve mimarlık alanından Christian Norberg-Schulz olmuştur. Sonrasında Kenneth Frampton ve Charles Moore gibi tarihçi/mimarların yazıları, mimarları modernizmin II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan problemlerini aşmak amacıyla fenomenolojiye yönlendirmiş ve modernizmle kopan insan ve çevre ilişkisini yeniden oluşturmak amacıyla mimarların fenomenolojinin potansiyelinden yararlanmalarını sağlamıştır. Fenomenoloji, kartezyen düşünce etkisinde şekillenmiş modern mimarlığın rasyonellik ve işlevsellik üzerine kurulan analitik mekân anlayışı yerine; insanın duysal, anlamsal, deneyimsel melekelerinin de gündemde olduğu; mekânın kurulmasında ve yorumlanmasında rasyonel olanın ötesine geçen bir anlayışa imkan verdi. İnsanın yalnızca bir zihin ve göz olarak değil; ölçülebilir ve ölçülemez, rasyonel ve irrasyonel, görünür ve görünmez tüm yönleriyle ve bunun ötesinde hafızası ve anlamlandırmasına etki eden tüm faktörler ile bir bütün olarak var olması fikri, mekân algısında fenomenolojik yöntemi önemli kıldı. Böylece insanın dünya üzerindeki varoluşuna ilişkin tüm niteliklerin devrede olduğu, yaşantı ve subjektif deneyim odaklı bir mimarlık düşüncesi oluştu. Hermeneutik-fenomenolojik kuramlar Martin Heidegger'in "yer"leşme kavramlarının yorumlanması ile yere ilişkin çalışmalara uyarlandı (Bolak Hisarlıgil, 2008). Heidegger mekânı ölçülebilir soyut, izotropik ve homojen bir şey olarak ele alan geometrik-nesnelci mekân tasavvurunu eleştirdi ve mekân fenomenini insan ile ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalıştı (Gözel, 2020). Varoluşsal fenomenolojinin mimarlık düşüncesine en önemli etkisi ise insanın mekânla ilişkisini ontolojik/metafizik bir paradigma üzerine kurması ve

subjektif yorumsamanın devrede olduğu bir özne-nesne sürekliliği şeklinde düşünmesi ile oldu. İnsan zihninin mekândan soyut bir töz olarak düşünülmesinin zıttı olarak, mekânsallığın insanın varoluşsal niteliği olduğu düşüncesi mekânsallık kavrayışı üzerinde etkili oldu. Fenomenolojinin mimarlık teori ve pratiğindeki yansımaları Norberg-Schulz, Pallasmaa, Kipnis, Frampton, Rowe, Perez-Gomez, Steven Holl, Zumthor gibi mimarlar ve mimarlık teorisyenlerinin çalışmalarında yer bulmuştur (Sharr, 2006; Holl, 2006).

Mimarlığı, felsefenin asli kaynağı olan ontoloji/metafiziğe dönerek yeniden düşünmenin mimarlık için bir zemin oluşturabileceği düşüncesi varoluşsal fenomenoloji ile ilişkilenen mimarlık literatürünün ana temasıdır. “İbn Arabi’de Mekân” isimli bu araştırma, *İbn Arabi düşüncesinin de bütünsel bir ontoloji ve metafizik olması bakımından söz konusu arayışta yer bulabileceği* öngörüsü üzerine kuruludur. Halihazırda Heidegger ve Merleau-Ponty’nin başı çektiği varoluşsal fenomenoloji ekolünü İbn Arabi ile karşılaştırmalı olarak inceleyen ve ortaklıkları ele alan çalışmalar mevcuttur². Bu çalışmalarda, iki düşünce alanı arasındaki kökensel ortaklığın vurgulanması dikkat çekicidir. İbn Arabi’nin kullandığı felsefi çerçevenin kaynağı klasik dönem filozofları, özellikle Aristo ve Platon’dur. Varoluşsal fenomenolojide özellikle Heidegger’in Aristo ve Platon düşüncesi ile kuvvetli bir ilişkisi bulunur. Aristo’nun kurduğu metafizik, İslam coğrafyasında Kindi, Farabi, İbni Sina ve İbni Rüşd gibi düşünürlerce işlenmiş, Konevi tarafından İbn Arabi düşüncelerinin sistematize edilmesi kapsamında eleştirel bir tavır ile birlikte benimsenmiştir (Telaranta, 2012). Bu sebeple klasik dönem Platon ve Neo-Platoncu mekân anlayışı ile İbn Arabi öncesi İslam filozoflarının mekân felsefesi anlayışları arasında örtüşen noktaların bulunması muhtemeldir. Benzer biçimde, İbn Arabi’nin mekân anlayışının da Platoncu ve Neo-Platoncu klasik dönem felsefesinin

² Bu çalışmalardan bazıları arasında Aydoğan Kars’ın “*World Is An Imagination: A Phenomenological Approach To The Ontology And Hermeneutics Of Ibn Al-‘Arabī*” ; Mikko Telaranta’nın “*Aristotelian Elements In the Thinking of Ibn al-‘Arabī and the Young Martin Heidegger*”; James Winston Morris’in “*Ibn ‘Arabī in the ‘far west’: Visible and invisible influences*”; Tymieniecka’nın “*Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life. Islamic Philosophy and Occidental Phenomenology in Dialogue*”; Hakan Alşan’ın “*Varlığın İki Kutbu / İbn Arabi ve Heidegger’i Birlikte Okumak: Hakikatin Özü ve Leitmotifler*”; Fauzi Naeim’in “*Metaphysics of Nothingness: Heidegger, Ibn Arabi and Nagarjuna*”; Adam Wells’in “*Between Transcendence and Immanence: Husserl and Ibn al-‘Arabī on the Imagination*”; Özkan Gözel’in “*Bir Ara Fenomenolojisine Doğru: Berzaktaki İslam Sanatı*”; Robert J . Dobie’nin “*The Phenomenology Of Wujud In The Thought Of Ibn Al-‘Arabī*”; Badenhorst’un “*The language of gardens: Ibn al-‘Arabī’s barzakh, the courtyard gardens of the Alhambra, and the production of sacred space*” çalışmaları sayılabilir.

mekân anlayışı ile ilişki içinde okunabilecek yönler içermesi söz konusudur. Özellikle İbn Arabî’de varlığın metafizik yapısını açıklamak için eleştirel biçimde kullanılan genel çerçeve olan *sudûr nazariyesi* Yeni Platoncu akımın kurucusu Plotinos’un geliştirdiği bir teoridir. Evrenin, Varlığın kaynağı olan Tanrı’dan aşağıya doğru gitgide somutlaşarak çeşitli katmanlar meydana getirmesiyle oluşmasına dayanan *sudur teorisi*, Orta Çağ İslam filozofları tarafından benimsenmiş ve İslam felsefesine taşınarak Fârâbî ve İbn Sînâ’nın düşünce sistemlerinde kendini göstermiştir. Tasavvuf düşüncesinde Sühreverdî’nin sudûr nazariyesinde teoriye yeni bir boyut kazandırması ile birlikte bu düşünce İbn Arabî’nin vahdet-i Vücûd öğretisinin önemli bir yapı taşı olarak yer bulmuştur (Karataş, 2021). Varlığın yapısı ile ilgili bu temel çerçeve bağlamında oluşan mekân anlayışlarındaki benzerlikler araştırılmaya değer bir konu başlığı oluşturur.

Çağdaş varoluşçu filozofların mekân anlayışının klasik felsefedeki kökenleri ise daha okunaklıdır. Heidegger fenomenolojinin “*Platon ve Aristo’nun hayata yeniden döndürülmesinden başka bir şey olmadığını*” ifade eder (Telaranta, 2012). Fenomenolojinin temel kavramlarından olan *yönelimsellik* düşüncesi Aristo felsefesinin de merkezi kavramlarındanıdır. Heidegger’e göre fenomenolojide fenomenin kendini açığa çıkarması olarak tanımlanan bilinç yönelimselliği durumu, Aristo ve Yunan düşüncesinde daha olgunlaşmış bir kavram olan *aletheia* olarak yer almaktadır. Fenomenolojide başka önemli bir kavram olan “şeylerin kendisi” (zur Sachen Selbst) ise İbn Arabî’de de merkezi bir mesele olarak yer bulur: *eşyanın olduğu hal üzre durumu* veya “eşyanın hakikâtı“. Dolayısıyla hem İbn Arabî’nin, hem de bu çalışma kapsamında iletişim içinde okunduğu çağdaş filozofların yaklaşımlarının zemini klasik dönem felsefesidir.

İbn Arabî’nin mekâna dair anlayışı hakkındaki bu çalışmada, İbn Arabî’yi modern döneme ait bir felsefe olan *varoluşsal fenomenoloji* yerine, gerek tarihsel dönem gerekse felsefî gelenek olarak İbn Arabî’ye daha yakın, hatta öncül pozisyonda olan *klasik dönem filozofları* ile iletişim halinde okumanın daha anlamlı olabileceği düşünülebilir. Klasik dönem filozoflarını güncel mimarlık literatüründe ele alan çalışmalar sınırlı olmakla birlikte Platon ve Aristo’da *mimar (architektōn)* ve *arkitektonik (architektonikē)* kavramlarını mimarlıkta eleştirel bir söylem üretimi açısından tartışan (Landrum, 2015), Platon düşüncesinin Vitruvius üzerindeki etkisini araştıran (Pont, 2005), Aristo teorisindeki bazı kavramları mimarlığa tercüme

eden (Fintikakis, 2005) veya Platonik *chora* kavramını mimarlık literatürü bağlamında ele alan (Ardhiati, 2016) araştırmalar mevcuttur. İbn Arabi’yi klasik dönem filozofları ile okumak İbn Arabi’yi yorumlamak açısından bir kolaylık olmakla birlikte, İbn Arabi’yi güncel tartışma bağlamına taşımanın önünde bir engel teşkil eder. Tezin güncel dönem ilgili temel problematiği ise hakim kültürel ve toplumsal bağlam içerisinde mekânın giderek yalnızca fiziksellik ve imge değeri üzerinden algılanıyor olması, buna bağlı olarak insan ile mekân arasındaki algısal kopukluk ve insan-mekân ilişkisinin varoluşsal anlam derinliğinin yitirilmesidir. Bu çalışma, İbn Arabi’ye tarihin belli bir döneminde ortaya çıkmış bir düşünce olmasından ziyade, mekân ile ilişkimizin giderek koptuğu bugünün dünyasında mekâna nasıl bakılabileceğine dair varoluşsal bir ufuk arayışının parçası olarak yaklaşır. Bu açıdan söz konusu güncel problematiğe ontolojik bir bütünsellik vurgusu ile eleştiri getiren varoluşsal fenomenoloji, ortaya çıkardığı problemlere rağmen, İbn Arabi’nin iletişim içinde okunacağı düşünce alanı olarak tercih edilmiştir. Bu tercihin arkasında İbn Arabi düşüncesinin de bir fenomenoloji olması ve her ne kadar farklı dönemler ve düşünsel gelenekler içerisinde ortaya çıkmış olsa da varoluşsal fenomenoloji ile arasında gerek problematik gerekse kavramsallaştırmalar açısından dikkat çekici paralellikler bulunması yatar. Ayrıca güncel mimarlık literatüründe bu çağdaş filozoflar etkisinde gelişmiş geniş bir literatür bulunuyor olması da bir başka etmendir (Örnek, 2015).

Varoluşsal fenomenoloji ile İbn Arabi arasındaki ilişkinin zemininde yatan ortaklık, iki paradigmanın da temel problematiği olan “Varlık nedir?” sorusudur. İbn Arabi modern filozoflardan farklı olarak ontolojisini “Varlık olmak bakımından varlık Hakk’tır” önermesiyle İslam teolojisi zeminine oturtmuş olsa da (Demirli, 2007b), bu yanıt aynı problematikten hareket ederek ortaya çıkmıştır. Problematikteki ortaklık, paradigmlar farklı olsa da, yaklaşımlarda da ortaklık görülmesinin önünü açar. Bunlardan en önemlisi insan ve dış dünya arasındaki süreklilik ve bütünsellik düşüncesidir. Fenomenoloji, insan-mekân ilişkisini, özne-nesne ayırımına dayalı Kartezyen düşüncenin eleştirisi olarak, bir süreklilik ilişkisi şeklinde ele alır. İnsan ve dış dünya arasında ontolojik bir ortak payda arayarak insanı varlıkla bütünsel ilişki içerisinde tasavvur eder. Süreklilik ve bütünsellik ilkesi İbn Arabi düşüncesinin de ana karakteridir. İslâm tasavvufunda, özellikle İbn Arabi’de düalizm yani ikicilik yoktur. Var olan yalnız ve yalnız Bir’dir (Kılıç, 2009). İbn Arabi metafiziğinin diğer

adı olan vahdet-i vücud düşüncesi, Varlığın birliği ilkesine dayanır. Buna göre Tanrı, insan ve dış dünya ontolojik açıdan birlik halindedir. Bunun sonucu olarak insan-mekân ilişkisinin de İbn Arabî’de bir süreklilik ilişkisi olması kaçınılmazdır. İbn Arabî’nin yaklaşımında insan-mekân arasındaki bütünselliğin zemini Tanrı-insan-âlem sürekliliğidir. Tanrı-âlem ilişkisinin merkezi unsuru insandır. “İnsan yeryüzünde nasıl *insanca* mekân kurar?” sorusuna verilecek yanıtın belirleyicisi de şüphe yok ki insanın ontolojik niteliğine dair kavrayıştır. İbn Arabî’de insanın tanımı; mekânın tanımını ve insan-mekân arasındaki ilişkiyi modern zihinler için ihata edilmesi güç bir şekilde biçimde dönüştürür. İbn Arabî’de insan, söz konusu bütünselliğin ontolojik ilkesidir. İbn Arabî’de insan, maddi beden ve fiziksellik üzerinden kategorize edilebilecek bir tür değildir. Materyalist yaklaşım insanı görünür, fiziksel veya ölçülebilir nitelikleri üzerinden kategorize ederken İbn Arabî’de bu kategorizasyon Varlığa ilişkin bilinç hali ile ilişkilidir. İbn Arabî’de insan mekânın maddi görünümünün ötesindeki niteliklerini sezecek ve deneyimleyebilecek, hatta oluşturacak fenomenolojik niteliğe sahiptir.

İki düşüncedeki ortak yaklaşımlar arasında dünyanın yalnızca akılla/zihinle kavranabileceği savının reddi, bilgiye somut dünyanın yorumsanması üzerinden ulaşılması fikri, subjektif deneyimin merkezi rolü, yorumsamada subjektivite ve görelilik düşüncesi sayılabilir. Bu ortaklıkları takiben fenomenolojideki belli kavramsallaştırmaların İbn Arabî’de de karşılığı olan bazı meselelere tekabül ettiği, hatta kimi yerlerde aynı kelime/terim ile karşılandığı gözlenir. Bu terimler ortak problematikten neşet etmiş olmakla birlikte içerik olarak paradigmatik farklara sahiptir. Modern öncesi bir döneme tarihlenmiş teosentrik bir felsefe olan İbn Arabî düşüncesi ile varoluşsal fenomenolojinin ontoloji, insan-varlık arasındaki bütünsellik vurgusu ve insan-mekân sürekliliği konularındaki bu ortaklıkları, İbn Arabî’nin de mekânı ve insan-mekân ilişkisini ontolojik bütünlük içinden ele alan yaklaşımların oluşturduğu literatüre eklemlenme imkanı verir. Özellikle mekân ile ilgili maddi olmayan, ölçülemeyen, niceliksel olmayan nitelikleri ele alması ve epistemolojiden çok ontolojiye, görünenden çok görünmeyene, maddeden çok maddi olmayana olan vurgusu; varoluşsal fenomenoloji ile İbn Arabî düşüncesinin önemli bir ortaklığı olarak görülmektedir. Bu sebeple çalışmanın kurgusunda “mekâna dair maddi olmayan” meselesi İbn Arabî ve varoluşsal fenomenolojinin ortak eksenini olarak alınarak araştırmanın amacı “mimarlıkta *maddi olmayan* meselesinin İbn Arabî’nin

mekân anlayışındaki yerini araştırmak” olarak belirlendi. Araştırma sorusu ise “İbn Arabî’de özne-nesne bütünselliği bağlamında mekâna dair maddi olmayan nitelikler nasıl ele alınmaktadır” ve “İbn Arabî’nin mekâna dair metafizik yaklaşımı mimarlık ve mekâna dair anlayış açısından nasıl bir ufuk açar?” olarak belirlendi.

Mimarlık literatüründe İbn Arabî’ye referans veren çalışmaların genellikle mimarlık tarihi alanında olduğu görülür. Bu çalışmalarda İbn Arabî’ye ait bazı kavram ve temalar, daha ziyade İslam coğrafyasında inşa edilmiş yapıların biçimsel özelliklerinin okunmasına, formların yorumlanmasına ve sembolik çözümlemelerine yönelik olarak kullanılmıştır³. İbn Arabî’nin düşüncesine bir bütün olarak odaklanan ve bu felsefeyi bir mekân anlayışı zemini olarak ele alan bir çalışma ise bulunmamaktadır. Bu açıdan bu çalışmanın, İbn Arabî düşüncesini kısmi değil bütünsel olarak ve mekâna dair sembolik bir okuma için değil mekânla kurulan fenomenolojik ilişki bağlamında ele alması, bu düşüncenin mimarlık literatüründe ilişkilenebileceği kuramsal alanı işaret etmesi ve konuyu ikincil kaynaklar üzerinden değil, İbn Arabî’nin orijinal metinleri üzerinden yapılan bir analiz ile ele alması literatüre katkı sağlayacağı özgün yönünü oluşturur.

1.2 Araştırmanın Yöntemi

Çalışmada fenomenolojik analiz ve yorumsamaya (hermenötik) dayalı bir araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Fenomenolojik analiz ve hermenötik/yorumsamayı bir yöntem olarak benimsemeyi mümkün kılan etmen, İbn Arabî’nin metinlerinin niteliğidir. İbn Arabî metinlerinin kaynağı, müellifin tasavvufi tecrübesidir. İbn Arabî kendi tasavvufi tecrübesini Varlığa ilişkin anlayışına uyarlayarak sistematize edilmiş bir ontoloji/varlık tasavvuru oluşturmuştur. Tecrübi tarafı kuvvetli olan ifadelerle felsefî bir sistematik oluşturan ifadelerin bir arada bulunduğu metinlerin tümü, yazarın subjektif deneyiminin ürünüdür. Metinler müellifin mekânlara dair kişisel tasavvufi tecrübesini ve yorumunu içermesi açısından fenomenolojik analize konu olabilecek niteliktedir. Bu bağlamda çalışmada İbn Arabî metinlerinde

³ Son dönemde yapılmış çalışmalar arasında Bahar Deniz Çalış-Kural’ın “*Ideal and Real Spaces of Ottoman Imagination: Continuity and Change in Ottoman Rituals of Poetry*” ve Samer Akkach’ın “*Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*” çalışmaları sayılabilir.

mekânlara ve mekânsal unsurlara ilişkin ifadelerden elde edilen veri, müellifin kendi düşünce sistemi bağlamında analiz edilerek yorumlanmıştır.

Fenomenolojik analiz; tecrübe edilmiş olguya ilişkin özü elde etmeye çalışarak insan deneyimlerinin örtük yapısını ve anlamını dışsallaştıran bir araştırma yöntemidir (Gill, 2020). Araştırmanın yöntemi, Sanders'in (1982) fenomenolojik analiz yönteminin aşamalarını esas alır (Gill, 2020'de atıfta bulunduğu gibi). Sanders'e göre fenomenolojik analiz dört aşamada gerçekleşmektedir. Öncelikle araştırmacı, araştırılan kişi tarafından deneyimlenen fenomeni ifade eden veriyi saptar. İkinci olarak, saptanan veri içerisindeki konu ile ilgili çeşitli temaları belirler. Üçüncü olarak bu temalar üzerine düşünerek katılımcının somut deneyimini, bu deneyimin katılımcı için anlamını ve bu deneyimin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyar ve kişinin incelenen fenomene dair gerçeklik algısını temsil eder. Dördüncü olarak, araştırmacı sezgilerini ve düşünsel süreçlerini harekete geçirerek neden katılımcının söz konusu fenomeni o şekilde deneyimlediği konusundakini yorumunu ortaya koyar. Nitel araştırmacı, araştırma sürecinin tüm aşamalarında sürecin içinde ve aktif bir roledir. Nitel araştırmalarda yorumlama; veriyi daha geniş bir anlama doğru soyutlamayı ve veriden anlamlar çıkarmayı içerir (Creswell, 2013; Patton, 2014). Yorumlamalar, bulguların alanyazındaki teorilerle karşılaştırılmasıyla da elde edilebilir (Maxwell, 2013). Araştırmacı, verileri yorumlarken kullanılan teorik çerçeveyi net bir şekilde tanımlar.

Düşünürün vahdet-i vücud düşüncesi ve tasavvuf metafiziği olarak adlandırılan kendi teorisi, ana ifadeleri yorumlamak için gerekli teorik alt yapı olarak tanımlanmıştır. Mekânla ilişkili ifadeler, müellifin kendi teorik çerçevesini ortaya koyduğu bir metin akışı içerisinde çıkartıldığı için, analiz sürecinde metnin kendi içindeki parça-bütün ilişkisi gözetilmiş ve metinlerde halihazırda mevcut olan teorik bağlamın, yorumsamayı mümkün kılacak anlam ufku belirlenmesi esas alınmıştır. Bu teorik bağlamı kavramak amacıyla tasavvuf düşüncesi ve İbn Arabi metafiziği hakkındaki literatürün incelenmesine dayanan 'ikincil kaynak çalışması' yapılmıştır. Amaç, mimarlık literatürünün kavramlarıyla çerçevelenmeksizin, İbn Arabi düşüncesinin özgün problematiklerini ve yapısını kavramaya çalışarak ana ifadeleri yorumlamaya imkan verecek bir anlam ufku oluşturmaktır.

Çalışmada Gadamer'in hermenötik yaklaşımına dayanan bir yorumsama anlayışı benimsenmiştir. Gadamer (1990), hermenötiğin katı bir yöntemsellik ve nesnellik

arayışından uzak durmayı esas alan bir hermenötik yaklaşım benimsemiştir. Gadamer'e göre anlama, her zaman anlayanın anlam ufkunun devrede olduğu bir süreçtir. Bir metni anlamak için, metnin tarihsel gelenek içindeki konumunu anlamak önemlidir fakat anlama, kendi anlam ufuklarının tamamen bırakılıp, başka ufuklara yerleşmek ve onları olduğu gibi kabul etmek değildir (Eyce, 2011'de atıfta bulunulduğu gibi). Gadamer'e göre (1990), anlama edimi sırasında geçmişin ve bugünün ufuklarının karışması, yani yorumlayıcının ufkunun yorumlanacak metnin anlam ufku ile karışarak metnin anlam ufkuna katılması gerekir. Yorumcunun ve metnin ufuklarının kaynaşması, aynı gelenek ve tarihsellik içinde yaşıyor olmaktan dolayı mümkündür zira Gadamer'e göre yorumlayan ile yorumlanan aynı tinsel-öze sahiptir ve hermenötik yorumlama sürecindeki diyalogu sağlayan, iki ufku da önceleyen genel bir hermenötik deneyim mevcuttur. Metnin özelliği, geçmiş ile şimdiyi birleştiren ufku içkin olarak barındırmasıdır. Bu bağlamda yorumlayan özne ve yorumlanan birbirinden izole edilmiş değildir. Gadamer, böylelikle özne-nesne ayrımını aşmaya, özne ve nesneyi tarihsel bir bağlam içinde göreceli kılmaya çalışır. Anlamak, insanın içinde yaşadığı 'şimdi' bilincini tarihe aktarması, tarihin içine yerleştirmesidir. Bu süreçte kişi, kendisini ortadan kaldırmak değil, kendi önyargılarının ve tarihselliğinin farkında olmak durumundadır (Yaşat, 2004).

Bu anlayış bağlamında İbn Arabi metinleri ele alınırken 13. yüzyıla ait bir metnin 21. yüzyılda anlamlandırılmaya çalışılıyor olduğu göz önünde bulundurulmakla birlikte bu durum -Gadamer'ci yaklaşım takip edilerek- yorumlayan ile yorumlanan arasında özne-nesne izolasyonuna yol açan bir engel olarak alınmadı. Metnin geçmiş ile şimdiyi birleştiren ufku içkin olarak barındırdığı önermesi çerçevesinde yorumsama, geçmişin şimdi içinden anlamlandırıldığı bir süreç olarak değerlendirildi. Bununla birlikte yorumlayanın, yazarın parçası olduğu geleneksellik ve tarihsellik ufkuna katılması önemsendi. Bu amaçla araştırmanın ilk aşamasında; tasavvufun erken dönemlerinden başlamak üzere tasavvuf geleneği, İbn Arabi'nin öncülü sayılabilecek mutasavvıflar, İbn Arabi'nin parçası olduğu sünni tasavvuf geleneği ve ilişkili felsefi gelenekler hakkında çalışıldı ve İbn Arabi'yi kendi tarihsel bağlamı içine yerleştirerek ele alan ikincil metinler takip edildi. Metindeki ifadelerin yorumsanması sırasında dönemin kültürel, kentsel ve toplumsal yapısının gözden yitirilmemesi önemsendi.

Metinlerin incelenmesinde, bilimsel bir yöntemsellik ve nesnellik arayışı tarafından koşullanmış niceliksel ve yapısal bir analizden ziyade; okuyanın kendi zamanının önyargılarının ve tarihselliğinin farkında olmaya ve metnin düşünce ufkuna ve tarihselliğine olabildiğince kendini teslim etmeye çalıştığı bir süreç takip edildi. Yorumlayıcının anlam ufkunun metnin anlam ufkuna katılması konusu bağlamında; yorumlayıcının güncel mimarlık literatürü tarafından etkilenmiş anlam ufku ile metnin kendi paradigması dahilinde oluşmuş anlam ufkunun kesişiminin imkanı araştırıldı. Yorumlanan metnin teorik yaklaşımı ile ortaklıklar taşıması bakımından bugün mimarlık teorisinde geçerli bir anlayış olan hermenötik/varoluşsal fenomenoloji, yorumlayanın şimdiki zaman ufkunun çerçevesi olarak kabul edildi ve yorumlanacak metnin ufkuna bu ufuk içerisinden katılma imkanı arandı. Bu sebeple ana metne paralel olarak dipnotlarda meselenin varoluşsal fenomenoloji ve özellikle Heidegger felsefesi ile ilişkili olan mimarlık teorisinde nasıl ele alındığına ilişkin literatür referansları verildi.

Araştırmada esas alınan metin, İbn Arabî'nin en detaylı ve bütünsel metni olan Futuhat-ı Mekkiyye'dir. Araştırmanın ikincil kaynaklar üzerinden değil, İbn Arabî'nin orijinal metni üzerinden yapıyor olması çalışmanın özgün yönünü oluşturur. Futuhat-ı Mekkiyye'nin 18 cilt halinde Türkçe'ye çevrilmiş metninin tamamı taranmış ve içinde somut mekânlarla ilişkili ifadelerin geçtiği kısımlar toplanarak analizin ilk aşaması için bir veri havuzu oluşturulmuştur. Bağlamından kopartılmamak kaydıyla metinden ayıklanarak bir araya getirilen ifadeler bir arada incelendiğinde ilk göze çarpan husus, İbn Arabî'nin mekânları maddi düzlemdeki özellikleri üzerinden bir biçimsel okuma ile değil, maddi olmayan ve Mutlak/ontolojik özellikler bağlamında ele aldığıdır. Analizin üst temasının “mekâna dair maddi olmayan” olarak belirlenmesinin sebebi budur. Bu amaçla Futuhat-ı Mekkiyye metninde mekânlara dair ifadelerin taranması sonucu elde edilen 68 pasaj içerisinde “mekânların ontolojik açıdan sahip olduğu maddi olmayan nitelikler” ve “mekân niteliğine etki eden maddi olmayan/metafizik etmenler” konuları ile ilişkili 42 pasaj seçilerek fenomenolojik analize ve hermenötik/yorumsama sürecine tabi tutulacak olan veriyi oluşturmuştur. Analizin ikinci aşaması olan temaların belirlenmesi safhasında Futuhat-ı Mekkiyye'deki ifadelerde yer alan mekâna dair maddi olmayan özellikler, mimarlık literatürü için okunaklı olabilecek şekilde kurgulanmış olan üç tematik başlık altında toplanmıştır. İbn Arabî'nin kendi

subjektif deneyimini aynı zamanda o deneyimin yorumlanabileceği bir teorik çerçeve halinde sistematize etmiş olmasına da dayanarak, analiz metodunun üçüncü aşaması ile dördüncü aşaması birleştirilmiştir. İlk tematik başlıkta konu edilen “maddi olmayan” niteliğini karşılayan kavram olan yakınlık, İbn Arabi düşüncesinin ana konusu olması açısından mekâna dair tüm ifadelerin de ilişkilendiği ana tema olarak “İbn Arabi’de Mekâna Dair İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Oluşan Maddi Olmayan Nitelikleri Okumak için Anahtar Kavram Olarak Yakınlık” başlığı altında ele alınmıştır. Diğer iki başlığın oluşumunda ise “nitelik” kavramı belirleyici olmuştur. Analiz edilen ifadelerde, yakınlık niteliğinin mekândan insana ve insandan mekâna geçen geri dönüşlü bir özelliğe sahip olması “nitelik geçişliliği” temasını gündeme getirmiştir. “Mekânın İçinde Bulunan Dolayısıyla Nitelik Alması” ve “Mekânın İçinde Bulunana Nitelik Vermesi” alt başlıkları, mekânın insanla arasındaki özne-nesne bütünselliği dolayısıyla oluşan bu maddi olmayan niteliği ortaya koyan ifadeleri ele almıştır. İncelenen ifadelerde mekâna ilişkin maddi olmayan bir nitelik olarak ortaya çıkan “canlılık” özelliği ise insan-mekân arasındaki nitelik geçişliliğinin Mutlak düzlemde ulaştığı “özdeşleşme” haline dair özel bir durumu örneklemesi bakımından ayrı bir başlık olarak ele alınmaya değer görülmüştür. Tezin *Ek A* bölümünde, metnin yorumlanma yöntemine örnek olarak, bu başlık altında incelenen bir pasaj metinsel bağlamı içerisinde ele alınmıştır.

Tezin metodolojik süreci aşağıdaki gibi özetlenebilir:

- Futuhat-ı Mekkiyye’nin Türkçe çevirisinin (çev.Ekrem Demirli) her biri yaklaşık 450 sayfadan oluşan 18 cildinin taranması sonucu müellifin fiziksel mekânlara dair ifadelerinin geniş metinsel bağlamı ile birlikte çıkarılması. (Bu süreç sonucunda fiziksel mekânlarla ilgili farklı konulara değinen 68 pasaj elde edildi.)
- Bu ifadeler içerisinde araştırma sorusu olan “İbn Arabi’de Mekâna Dair İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Oluşan Maddi Olmayan Nitelikler” meselesi ile ilişkili olan pasajların seçilmesi ve “ana ifadeler” olarak kategorize edilmesi. (Bu ayıklama sürecinde konu ile ilişkili 48 pasaj elde edildi)
- 48 pasajın konularına göre kendi içinde kategorize edilerek yukarıda açıklaması verilen temalar altında toplanması.

- Ana ifadelerin İbn Arabi'nin teorik çerçevesi içerisinde analiz edilmesi sürecinin ilk adımı olarak; söz konusu metin pasajlarındaki her cümleye dair yorumlayıcının düşünce ufku içinden oluşan ilk yorumların, yorumsama sürecindeki ilk notlar olarak metinsel bağlamın içerisinde görünür kılınması.
- Ana ifadelerin yorumsanması ile elde edilen sonuç metninin oluşturulması.
- Sonuç metinde varoluşsal fenomenoloji literatürü ile iletişim halinde okunabilecek konulara dipnotlarda referanslarla işaret edilmesi.
- Sonuç yorumsama metninin referanslar ve dipnotlarla eşleştirilmesiyle tezin 'gövde metni'nin oluşturulması.

1.3 Araştırmanın Sınırları ve Sorunları

Araştırma, kayıtlarda 500'ü aşkın eseri bulunan İbn Arabi'nin hacim ve içerik açısından en kapsamlı eseri olan Futuhat-ı Mekkiyye ile sınırlandırılmıştır. Bunun sebebi eserin gündelik hayattaki mekânları da içine alan konulara detaylı şekilde yer vermiş olması ve bunu yaparken kendi içinde okunaklı bir bütünlük ortaya koymasıdır. İbn Arabi'nin bir diğer temel eseri olan Füsusul Hikem ile şerhinden ve İbn Arabi hakkında telif edilmiş ikincil kaynaklardan ise metinlerin yorumlanması sürecinde faydalanılmıştır. Futuhat-ı Mekkiyye'yi orijinal dili olan Arapça'dan takip etme olanaksızlığı araştırmanın önemli bir sınırıdır. Araştırmada Futuhat-ı Mekkiyye'nin Ekrem Demirli tarafından yapılan Türkçe tercümesi esas alınmıştır. Bu durum doğal olarak metnin çevirmenin yorum perspektifi içerisinde anlamlandırılması sonucunu doğurur. İbn Arabi'nin teorisinin genel çerçevesinin kavranması sürecinde ikincil kaynak olarak Demirli'nin İbn Arabi hakkındaki çalışmalarından da istifade edilmesi bu perspektifin kendi içinde bir bütün oluşturmasına katkıda bulunmuştur. Yalnızca Türkçe ve İngilizce dillerindeki ikincil kaynaklardan faydalanılabilmiş olması tezin başka bir sınırı olarak sayılabilir.

Araştırma İbn Arabi'nin mimarlık literatürü ile ilişkilenebileceği alanı işaret etme amacıyla onu kendisinden son derece farklı bir tarihsel bağlam (13.yy/20.yy) ve düşünsel gelenek (premodern/modern) içerisinde ortaya çıkmış bir felsefi ekol ile iletişim haline okumaktadır. Bu durum, bir tür anakronizm tehlikesini beraberinde getirir. Öncelikli soru, "13. yüzyılda yaşamış bir sufi-düşünür" olarak tanımlanan İbn Arabi'nin düşüncesinin bir felsefe olup olmadığıdır. İbn Arabi'nin

düşüncesini modern anlamda bir felsefe olarak tanımlamak mümkün değildir zira İbn Arabi bu metinlerin yalnızca akıl ile gerçekleştirilen zihinsel bir faaliyetin değil, tasavvufi bir tecrübenin ürünü olarak tanımlar. Bununla birlikte telif ettiği metinler kendinden önceki sufi-düşünürlerin metinlerinden farklı olarak belli bir felsefi sistematik oluşturacak niteliktedir. Özellikle öğrencisi Konevi, eserlerinde İbn Arabi düşüncesini metafizik bir felsefi sistem olarak okunaklı kılmıştır (Konevi, 2014). İbn Arabi klasik Aristotelyen metafiziğin belli yapılarını devralarak Sünni tasavvuf düşüncesinin Grek kaynaklı metafiziğe cevabını yine metafizik içerisinden vermeye çalışılmış, klasik metafiziği eleştirerek onu teosentrik bir felsefe olarak yeniden yapılandırmıştır. Bununla birlikte İbn Arabi düşüncesinin ve metnin pre-modern bir dünyada üretilmiş olması ve o dünyanın tarihsel, kültürel ve düşünsel bağlamını taşıyor olması, modern dünyadan bir felsefe ile kurulabilecek olası ilişkileri düşünürken göz önünde bulundurulması gereken önemli bir sınırdır. Öte yandan çalışma İbn Arabi ile modern felsefenin varoluşsal fenomenoloji ekolü arasında bir “karşılaştırmalı okuma” olmayıp, yalnızca iki paradigmada da var olan yakın tavırları ve paralellikleri işaret etme amacı taşır. Bu sebeple İbn Arabi’nin varoluşsal fenomenoloji “üzerinden” değil, varoluşsal fenomenoloji ile sahip olduğu ortak problematikler bağlamında bu düşünce ile “iletişim içerisinde” ele alınması önem taşır.

Mimarlık alanında İbn Arabi teorisini bir bütün olarak ele almış bir çalışmanın olmayışı, iki alan arasındaki bazı ortaklıkların ilk kez kurulması gereğini ortaya çıkardı. İki disiplin arasında kavramsal ortaklıklar oluşturmak amacıyla metindeki bazı meseleler literatürde aşına olunan kavram alanına çekilmeye çalışıldı. Bu durum İbn Arabi’de mekân ve mekânsallık kavramına dair pek çok meselenin dışarıda bırakılmasına, ele alınan meselelerin de literatürdeki aşına kavramlara doğru indirgenmesine yol açtı. Araştırmanın, bu literatür hakkında ilk kez yapılan bir çalışma olması tezin kurgusunu da etkiledi. Tezin girişten sonraki ikinci bölümünde, araştırma sorusu olan ‘mimarlıkta maddi olmayan’ konusunun mimarlık literatüründe ilişkilendiği bağlamın genişçe ortaya konması önem kazandı. Mimarlık literatüründe “maddi olmayan” konusunun daha ziyade pozitivist/materyalist eksende ele alınmış olması, varoluşsal fenomenoloji ile ilişkilenen mimarlık teorisini “maddi olmayan” kavramı altında incelemiş bir literatür olmaması çalışmanın bir başka zorluğu olarak değerlendirilebilir. Bu durum, varoluşsal fenomenolojide mekâna dair maddi

olmayan meselesinin tezin bir bölümü haline gelmesini ve “maddi olmayan” kavramının varoluşsal fenomenolojinin de ele alınabileceği bir çerçeve olduğunun ortaya konmasını gerektirdi. Bu da tezin literatürde tartışmaya açtığı önermelerden biridir ve “Mimarlıkta *maddi olmayan*: Kavramsal bir inceleme” başlığı altında ayrı bir araştırma makalesi olarak yayınlanmıştır (Aynalı, 2023, ss. 221-232).

İki disiplin arasında iletişim kurma kaygısı terimsel dil açısından belli indirgemeleri beraberinde getirdi. Metnin mimarlık literatürünün diliyle paralel hale getirilmesi kaygısı *Allah, Hakk, peygamber, hakikât, âlem, zahir/batın, ilm-i ilahi* gibi İbn Arabi düşüncesinde merkezi yer tutan tasavvufi terimlerin *Mutlak Varlık, bütünsel insan, bilinç, Mutlak düzlem, dış dünya, görünen/görünmeyen, ontoloji* gibi felsefe terimleriyle veya gündelik dildeki kelimelerle karşılanması gerekliliğini doğurdu. Bu durum sonucunda tasavvufi terminolojinin anlam derinliğinin kaybedilmesi kaçınılmaz hale geldi. Bu tercih metnin akıcılığını arttırmakla birlikte, İbn Arabi düşüncesinin önemli nüanslarına yer verilememesine ve detayların azalmasına sebep oldu. Bu durum, İbn Arabi düşüncesine aşina okuyucular için hayli “yassılatılmış” bir metin ortaya çıkmasına sebep oldu. Bu sorun, orijinal metnin dipnotlarda anlatı metnini takip ettiği format ile giderilmeye çalışıldı.

Araştırmanın en büyük sınırı ise şüphesiz ki İbn Arabi’nin yüzyıllar boyu pek çok müellif tarafından şerh edilmiş olan, sürekli değişen bir bakış açısı ile yazılmış, nüfuz etmesi güç, girift bir metin ortaya çıkarmış olan düşünsel derinliğidir. İçine girildikçe sınırsızca detaylanan bu düşünsel derinliğin tezin temel problematiğini örtmemesi için, metnin yorumlanması sırasında İbn Arabi düşüncesinin alt konularına inmek yerine, meseleyi İbn Arabi literatürünün ortaklaştığı tek bir üst temaya doğru toplama stratejisi tercih edildi. Yorumlayıcının aktif rolde olduğu yorumsama sürecinde, yorumlayanın ilahiyattan ziyade mimarlık formasyonuna sahip olması metinlerdeki ifadelerin her defasında ana eksene çekilerek yorumlanması yaklaşımını beraberinde getirdi. Bu yaklaşım, bölümler arasında bazı konulara dair tekrarların ortaya çıkmasına yol açtı. Tez bu anlamda kendine “güvenli bir alan” inşa etmeye çalışmış olmakla birlikte, özellikle metin yorumlamasında ortaya konulan önermeler İbn Arabi düşüncesinin farklı perspektifleri üzerinden kritik edilmeye açık bir pozisyonda durmaktadır.

2. MİMARLIKTA MADDİ OLMAYAN

Tez, İbn Arabi düşüncesinin mimarlığı maddeye dayalı bir yaklaşımla ele alan, özne- nesne ayırımına dayalı pozitivist /materyalist sınırların ötesinde düşünmek için teorik bir zemin oluşturabileceği öngörüsü üzerine kuruludur. Mimarlıkta mekân kavramı, yüzyıllar boyunca fiziksel mekân üzerine kurgulanmıştır (Kahvecioğlu, 2008, s.144). Vitruvius yapının fiziksel kurgusunu geometri ve oranlar sistemine dayandırırken, Alberti yapıyı yüzeyler ve maddeden oluşan bir gövde olarak tanımlamıştır (Mallgrave, 2010, ss. 9-13). 17. ve 18. yüzyılda mimarlığın odağı yüzey kompozisyonundan plan düzlemindeki fiziksel biçimlenişe kaymış, 19. yüzyıl sonlarına doğru ise mimarlıkta maddi yüzeylerin algısı sorunlaştırılmıştır. 20. yüzyılda ise mimarlık tarihçileri mekânı fiziksel yapının mekânsal nitelikleri üzerinden tariflemeye başlamıştır (Altan, 1993, ss.77-78). Modern dönem mimarlığında Bauhaus, De Stijl, Konstruktivizm gibi akımlar mimarlığı kütle, biçim, renk ve fiziksel bileşenlerin kompozisyonu üzerinden ele almışlardır. Uluslararası modern mimari işlevselliğin evrenselliği düşüncesini savunmuş ve fiziksel yapı formlarının tektipleşmesi ile yeni bina tipleri ortaya çıkmıştır (Güney & Yürekli, 2004, ss.35-36). Özellikle savaş sonrası kentlerin yeniden yapılanması döneminde fiziksel mekân, mimarlık alanındaki her tür eylemin amacı haline gelmiştir. Bu dönemde, fiziksel mekânın tasarımı ve üretimini içeren mesleki alan, mimarlığın neredeyse tamamı anlamına gelmiştir. 70'li yıllardan sonra mimarlıkta psikoloji, sosyoloji, antropoloji ve felsefe alanından beslenen teorik yaklaşımlar, mekânı fiziksel varlığın ötesine doğru taşıyan kuramlar geliştirmiştir (Kahvecioğlu, 2008, s.144). Zevi (2021, s.23) mimarlığı iç mekân deneyimi üzerinden ele alırken, Rasmussen (1962, s.32) mekânın soyut bir biçimsellik üzerinden değil, gündelik hayattaki somut deneyimler üzerinden oluştuğunu vurgulamıştır. Kitlesele konut üretiminin ortaya çıktığı savaş sonrası dönemde Heidegger (2004, s.55) mimarlığın mekânın fiziksel üretimine indirgenmiş bir meslek alanı haline gelmesini eleştirmiştir. Heidegger mimarlık mesleğinin insan ile mekân arasındaki ontolojik

ilişkiyi unuttuğunun altını çizmiştir. Bachelard (1994, s.47) insan-mekân ilişkisinin ontolojik boyutunu öne çıkarmış ve mekânın geometrik formlara ve maddi biçimlere indirgenemeyen bir niteliği olduğunu vurgulamıştır. Norberg-Schulz (1980, s.164) geometrik mekâna karşıt olarak varoluşsal mekân kavramını ortaya koymuş ve insanın mekânla ilişkisinin fizikselliği aşan öznel faktörlerle oluştuğunu ifade etmiştir. Pallasmaa (1996, ss.450-453) mimari mekânı fiziksel mekândan ziyade yaşanan mekân olarak tanımlarken, Mallgrave (2018, s.2) mimarlığı bir nesne yerine deneyim olarak ele almıştır.

Mimarlık günümüzde halen “yerleşmelerin fiziksel ortamını düzenleyen yapı ve mekân tasarımı etkinliği” (Hasol, 2011) olarak tanımlanmaya devam etse de, mimarlığı ve mekânı alışılmış fiziksel yapı elemanlarının ötesinde düşünen bir kuramsal literatür olduğu görülmektedir. Bu literatür mimarlığı “nesnel boyutun dar anlamından” (Kahvecioğlu, 2008, s.144) sınırları insanın varoluşunun sınırlarına kadar genişleyen bir alana taşımaktadır. “Mimarlıkta maddi olmayan” olarak formüle edilebilecek olan bu problematik, terimin kelime anlamı olan “madde ötesi”ne referans veren yaklaşımlar kadar, meseleyi maddi boyutta ele alan nesnel yaklaşımlar tarafından da kullanılan bir terim olmuştur. Bu yaklaşımların “maddi olmayan”ı terimin kelime anlamına zıt bir şekilde fiziksel unsurlar veya materyalist anlamda tanımlanabilecek süreçler üzerinden ele alması dikkat çekicidir. Frampton (1995, s.203) Mies’in malzemeyi maddesizlik algısı (dematerialization) oluşturacak şekilde kullandığından bahsederken, Hill (2006) mimarlıkta maddi olmayanı maddenin gerçek yokluğundan ziyade algıdaki yokoluş etkisi üzerinden ele almıştır. Modern ve postmodern dönemde mimarlığın yalnızca bir maddi biçim bilgisine indirgendiğini eleştiren Tschumi (1996, ss.140-154) mekânı içinde gerçekleşen olaylar ve hareketler/eylemler üzerinden, mimarlığı ise mekân-zaman sekansları üzerinden tanımlamıştır. De Bruyn (2013, s.57) olay mimarlığının görünmez ve maddesiz bir mekânsallık oluşturduğundan bahsederken, Karandinou (2016, s.31) ise mimarlıkta formun madde üzerinden değil performatiflik üzerinden tanımlandığı bir mekân kavrayışı önermiştir. Tschumi, Eisenmann, Nouvel gibi mimarların şeffaf, renkli ve katmanlı malzeme kullanımları ile Toyo Ito’nun bina yüzeylerinin ekran haline geldiği yapıları, literatürde mimarlıkta maddesizlik etkisi ile anılan örneklerdir (Şener, 1996, ss.52-58). Bunun yanı sıra fiziksel varlığa sahip hava, ışık, bitki örtüsü gibi etmenleri de maddi olmayan olarak ele alan yaklaşımlar mevcuttur (Vasilski,

2013, ss.3-27). Bu yaklaşımların ortak özelliği mimarlıkta maddi olmayanı, terimin kelime anlamının tersine maddi yani fizikselliğe dayalı, materyalist bir zeminde ele almalarıdır.

Literatürde *maddi olmayan* teriminin kelime anlamı olan “madde ötesi”ne (metafizik) referans veren yaklaşımlar da bulunmakla birlikte bu yaklaşımların “maddi olmayan” problematiği altında ele alınışlarının görünür olmadığı göz çarpmaktadır. Madde ötesi kavramını metafizik ve ontoloji ile ilişkilendirerek mimarlıkta maddi olmayanı bu düzlemde ele alan yaklaşımlar, varoluşsal fenomenoloji ile ilişkilenen literatür tarafından oluşturulmuştur. Bu literatür içinde özellikle Heidegger, Merleau-Ponty ve Bachelard’ın mekân ile ilgili anlayışları, pozitivist/materyalist paradigmanın madde ile sınırlı özne-nesne ayırımına dayalı epistemolojik mekân algısı anlayışının karşısında, insan ile mekânı ontolojik/metafizik bir yapı dahilinde özne-nesne bütünselliği içerisinde düşünen bir yaklaşım ortaya koymuştur. İbn Arabi düşüncesi ile varoluşsal fenomenolojinin ontolojik/metafizik temelli fenomenolojik yaklaşımı, insanın Varlık içindeki merkezi konumu ve insan-mekân bütünselliği konularındaki ortaklıkları İbn Arabi’de mekânın ele alınışının bu literatür ile ilişkilene ufkunu doğurmaktadır. Bu literatürün epistemolojiden ziyade ontolojiye, görünen kadar görünmeyene, fiziksel olan ile birlikte fiziksel olmayana, ölçülemeyen ve niceliksel olmayana olan vurgusu ve özellikle mekânı insan ile ontolojik ilişkisi içerisinde açığa çıkan maddi olmayan nitelikleri üzerinden ele alması dikkat çekicidir. Bu sebeple İbn Arabi’nin mimarlık literatüründe eklemenebileceği alan olarak “mekâna dair maddi olmayan” meselesi İbn Arabi ve varoluşsal fenomenolojinin ortak eksenini olarak alınmış ve araştırmanın amacı özne-nesne bütünselliği çerçevesinde mimarlık ve mekâna dair maddi olmayan meselesinin İbn Arabi’nin mekân anlayışındaki yerini araştırmak olarak tanımlanmıştır. Bu meselenin mimarlık literatüründe varoluşsal fenomenolojinin açtığı bir kuramsal alan olduğu savı, tezin önermelerinden biridir. Bu açıdan, meselenin kuramsal pozisyonunu kavramak için maddi olmayan meselesinin literatürde nasıl ele alındığına dair bir literatür araştırmasının yapılması anlamlı bulunmuş ve tezin 2. bölümü bu araştırmaya ayrılmıştır.

Araştırmanın yöntemi, bir problematiğin literatürde farklı yaklaşımlarla nasıl ele alındığını araştırmak üzere geliştirilen eleştirel bir yöntem olan kavramsal literatür araştırması (conceptual literature review) olarak belirlenmiştir. Araştırma, kavramsal

inceleme (conceptual review) ve düşünömsel tematik analiz (reflexive thematic analysis) birlikte kullanıldığı karma bir nitel araştırma yöntemi takip etmiştir. Kavramsal inceleme literatürü eleştirel şekilde değerdendirmeye ve araştırma konusunun farklı ele alınış biçimlerini saptamaya yönelik bir yöntemdir (Jesson vd., 2011, s.15). Düşünömsel tematik analiz ise araştırma konusunun farklı yönlerini yorumlamak amacıyla, veri içindeki tematik örüntöleri saptamak, analiz etmek ve ortaya koymaya dayalı bir yöntemdir (Braun & Clarke, 2006, s.79). Söz konusu temalar, birbiriyle uyumlu örüntöleri yakalayan ve ana fikrini özetleyen kavramlaştırmalardır. Düşünömsel tematik analizde temalar araştırmacının yorumsama faaliyeti ile ortaya çıkmaktadır. Bu yöntem bilgi üretiminde araştırmacının aktif rolünü ön plana çıkartmaktadır (Braun & Clarke, 2019, s.4).

Bu kapsamda “maddi olmayan” (immaterial) kavramı ve yan anlamlı kavramlar anahtar kelimeler olarak belirlenerek araştırma kapsamında tanımlanan veritabanlarında taranmıştır. Çalışmanın metodolojisi, maddi olmayan/immaterial terimi ve yan anlamlarını kapsayan İngilizce ve Türkçe kelime araması prosedürüne dayanmaktadır. *Immaterial* kelimesi sözlükte “having no matter or substance” (OneLookThesaurus (a), t.y.) yani “maddesi veya cismi olmayan” olarak tanımlanmaktadır. Eş anlamlıları arasında *intangible*, *invisible*, *incorporeal*, *insubstantial*, *ephemeral* kelimeleri ile fiziksel olanın ötesini referans veren *metaphysical* (OneLookThesaurus (b), t.y.) ve *ontological* terimleri de bulunmaktadır. Araştırma; ScienceDirect, Web of Science, Google Scholar akademik veritabanları üzerinden yapılmıştır. İngilizce aramada *architecture* ve *space* kelimelerinin birlikte bulunduğu yayınlarda, bu kelimeler ile birlikte *immaterial* veya *intangible*, *invisible*, *incorporeal*, *insubstantial*, *ephemeral* kelimelerinden birinin bulunduğu kaynaklar taranmıştır. Türkçe aramada mimarlık ve mekân kelimelerinin birlikte bulunduğu yayınlarda, bu kelimeler ile birlikte *maddi olmayan*, *elle tutulur olmayan*, *görünmez*, *fiziksel olmayan* kelimelerinden birinin bulunduğu kaynaklar incelenmiştir.

Tarama sonucu elde edilen veriler yorumlandığında “mimarlıkta maddi olmayan”ı konu eden çalışmalar içerisinde birbirine zıt konumlandırılabilir iki farklı yaklaşım şekli olduğu görölmüştür. İlk yaklaşım şeklinin altında incelenebilecek ilk grup yaklaşımlarda maddi olmayan unsurlar fiziksel nitelik taşımaktadır. Bu unsurlar konvansiyonel anlamda somut ve katı bir maddi nitelik göstermeyerek maddesizlik

etkisi üretmektedir. İkinci grup yaklaşımlarda ise maddi olmayan unsurlar fiziksel nitelik taşımamaktadır. Bu unsurlar mimarlık ürünlerinin ortaya çıkışını koşullayan sosyal, kültürel, politik ve zihinsel etmenlere karşılık gelmektedir. Fiziksel özelliğe sahip olan ilk grup nesnel, ikinci grup öznel nitelik taşımaktadır. İki grubun da ortak özelliği maddi olgulara dayanması; gözlemlenebilir, temsil edilebilir, analiz edilebilir/ölçülebilir nicelik veya niteliğe sahip olmasıdır. Bu özellik, kartezyen özne-nesne ayrımını benimseyen yaklaşımların ortak özelliğidir. Bu yaklaşım pozitivist/materyalist bilimselci paradigma etkisinde oluşmaktadır. Materyalist paradigma var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu ve maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını savunmaktadır. Buna göre bilinç, duygu, düşünce gibi unsurlar da maddeden kaynaklanmaktadır (Topaloğlu, 2003, s.137). Pozitivist paradigmanın temel özelliği ise geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret görmesidir. Pozitivizm metafiziği devre dışı bırakarak yalnızca fiziğe odaklanmıştır (Kutluer, 2007, s.335). İncelenen yaklaşımlardan bir kısmı ise, sosyal, kültürel, dini veya zihinsel unsurları da bu minvalde ele almaktadır. Bu unsurlar psikoloji, sosyoloji, antropoloji gibi bilimlerden incelenebilir durumdadır.

Pozitivist/materyalist eksene zıt kanatta yer alan yaklaşımlarda ise “mimarlıkta maddi olmayan”, özne-nesne bütünselliği üzerinden tarif edilmiştir. Bu bütünsellik, ontolojik bir yapı içerisindeki varoluşsal tecrübeye dayanmaktadır. Bu tecrübenin en önemli özelliği, mekân ile insan arasında bilimselliğin getirdiği özne-nesne ayrımının olmamasıdır. Bu nedenle analiz ve temsil edilmeye, bilimsel olarak ölçülmeye dirençlidir. Bu paradigma mimarlık literatüründe özellikle Heidegger, Merleau-Ponty ve Bachelard’ın varoluşsal fenomenolojiye dayanan felsefeleri üzerinden gelişmiştir. Varoluşsal yaklaşım, materyalist paradigmanın aksine “maddi olmayan”ı (immaterial) sözlük anlamı olan metafizik/fizik ötesi tanımına karşılık gelecek şekilde ele almaktadır. Kelime araması *architecture* ve *space* (mimarlık ve mekân) terimi ile birlikte *metaphysical* (metafizik), *ontological* (ontoloji/ontolojik) ve *existential* (varoluşsal) terimlerini kapsayacak şekilde derinleştirildiğinde ise mimarlıkta maddi olmayan problematiği, varoluşsal fenomenolojinin mimarlığı ve mekânı insan ile bütünselliği içinde ele alan ontolojik ufku içerisinde anlam kazanmaktadır.

Literatürde, pozitivist/materyalist bir yaklaşıma sahip olan ve bu bakımdan varoluşçu paradigmanın karşısında konumlandırılabilir literatürün sayıca baskın olduğu

gözlenmiştir. Bu literatürde ‘maddi olmayan’ nitelemesi; elle tutulmayan, uçucu, akışkan fiziksel unsurlar için veya elle tutulur bir fizikselliğe sahip olmayan ama bilimsel anlamda ölçülebilir ve incelenebilir nitelikte olan etmenler için kullanılmaktadır. Başka bir deyişle, pozitivist yaklaşımda maddi olmayan fiziksel ve epistemolojik bir mahiyet taşıırken, varoluşçu yaklaşımda maddi olmayan metafizik ve ontolojik bağlamda ele alınmıştır.

Bu iki yaklaşımın mimarlık bağlamında insan-mekân ilişkisini ele alırken en belirleyici karşıtlığı özne-nesne ayrımı/bütünselliğidir. Özne-nesne ayrımına dayanan pozitivist yaklaşım ile ilişkilenen literatürün “özne ile ilgili maddi olmayan unsurlar” ve “nesne ile ilgili maddi olmayan unsurlar” temaları altında iki grup olarak ele alınabileceği gözlenmiştir. Buna karşılık özne-nesne bütünselliğine dayanan varoluşçu yaklaşımdaki kavramsal konumlandırmaların tümünün özne-nesnenin içiçeliği ilkesine dayalı olduğu gözlenmiştir.

2.1 Pozitivist/Materyalist Paradigmada Özne-Nesne Ayrımı ve Mekâna Dair Maddi Olmayan

Klasik dönem düşüncesi maddi olanı zamanın aşındırmasına tâbi olan, bozulan ve çürüyen bir fiziksel nitelik ile, maddi olmayana ise zamansız olan ve zihinsel ve değişime tâbi olmayan bir geometrik düzen ile ilişkilendirmişti. Maddi olmayana ilişkin bu algının 18. yüzyıldan itibaren değiştiği söylenebilir. Aydınlanma sonrasındaki bu dönemden itibaren maddi olmayan “geçici olan” ve zihinsel ve zamansız bir değişmezliğe değil, “deneyime tâbi olan” olarak anlaşılmaya başlanmıştır. Bu algı çerçevesinde maddi olmayan sadece maddenin bilfiil yokluğuna değil, aynı zamanda maddenin algıdaki yokluğuna tekabül etmeye başlamıştır. Örneğin sis ve rüzgar, hava koşulları ile bozulmaya maruz kalan nesnelere dair bir öznel deneyim oluşturması açısından, maddi olan ile maddi olmayan arasında bir diyalog tesis eden unsurlar olarak algılanmaya başlamıştır (Hill, 2013). Öte yandan Bouman & Toorn (1994), *The invisible in architecture* adlı kitaplarında maddi olmayan anlamında kullandıkları ‘görünmez olan’ın teolojik ve felsefi gelenek içerisinde hakikat, sonsuz, mutlak, ulaşılmaz olan ve Tanrısal olan ile ilişkili olarak kullanıldığından; Aydınlanma sonrasındaki kırılmanın dahi bu geleneği tamamen ortadan kaldıramadığından bahseder. Kendileri ise artık bu geleneği devam ettirmemekten yanadırlar. Onlara göre gerçeklik artık görünmez olan tarafından değil

görünür olan tarafından oluşturulmaktadır zira görünenin ötesini vadeden metafizik varlık tasavvurunun tamamen terk edilmesi sonucu elde kalan tek şey görünenler olmuştur. Maddi olmayandan bahsederken kullandıkları görünmez olan (invisible) terimi ise, görünenleri oluşturan *reel* (metafizik olmayan) olgulara tekabül etmektedir. Gerek Hill'in, gerek Bouman'ın dile getirdiği yaklaşım materyalizmin ve onunla ilişkilenen pozitivist paradigmatik tanımlarını yapar niteliktedir. Pozitivist-materyalist paradigma, metafiziği devre dışı bırakarak yalnızca fiziğe odaklanmıştır. Bu paradigmanda madde dışında bir varlık alanı yoktur. Sözlükte materyalizm, “maddecilik” (özdekçilik) anlamına gelmekte olup Latince *materia* (madde) kelimesinden türemiştir. Var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu, maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (metafizik) bulunmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeden kaynaklandığını, olup biten her şeyin sadece maddi sebeplerle açıklanabileceğini, sonuç olarak tabiat üstü bir gücün mevcut olmadığını ileri süren, özünde tanrıtanıma doktrinler bütününe verilen addır (Topaloğlu, 2003, s.137).

Bugün akademik veritabanlarında *immaterial* anahtar kelimesi üzerinden yapılan taramalarda pozitivist paradigmanın etkisinde oluşmuş geniş bir literatür ile karşılaşılıyor (Aynalı, 2023). Son yıllarda mekânın maddi olmayan (intangible) unsurlarına dair giderek artan bir ilgi olduğu söylenebilir (Karandinou, 2016, s.23) . Bu literatürde maddi olmayan terimi pek çok farklı nosyonu tariflemek için kullanılmıştır. Bazı metinlerde bu terim akışkan, değişken, duyarlı, şekil veya renk değiştirebilen malzemeler için kullanılırken; aynı terim kendileri gözle görünür olmayan ama mekânsal nitelik oluşturan ve mimarlar tarafından tasarım unsuru olarak kullanılan ses ve koku gibi spesifik unsurlar için kullanılmıştır. Kayda değer kütle ve ağırlık sahibi olmayan hava, gaz, ateş, ses, koku, manyetik alan, elektrik ve elektronik gibi malzemeler artık güncel mimarlığın odağı haline gelmiş maddi olmayan elemanlar olarak görülmektedir (Vasilski, 2013). Öte yandan bazı çalışmalar maddi olmayana; fikir, formun ortaya çıkmasını sağlayan kavramlar ve algı etkisi olarak ele alırken; bazı çalışmalar form-madde ikiliğini aşarak yapıları maddi niteliği olmayan çeşitli kuvvetlerin bileşkesi olarak yorumlamaktadır. Olaylar, aksiyonlar ve yapının kullanıcılarının davranışları da mimarlığın maddi-olanın-ötesindeki yönleri olarak ele alınmaktadır. Bir yapının ortaya çıkışındaki süreçler de maddi olmayan olarak ele alınabilmekte, bu anlamda bir yapının ortaya çıkış

sürecinde aktif olan politik ve ekonomik ağlar, onun tektoniğine ve maddeselliğini koştallamış olan görünür olmayan unsurlar olarak değerdendirilmektedir (Karandinou, 2016, s.24). Mimarlık eleştirmeni Jonathan Hill (2006), maddi olmayan mimarlığı “bir fikir, formsuz bir fenomen, hafifliği mümkün kılan bir teknolojik gelişme, kapitalist ekonominin bir tabula rasası, mimarlığın ahlaki ağırlığında kayda değerd bir düşüş veya formdan ziyade eyleme yönelik odaklanan programatik tercihler” olarak tanımlar (Beşlioğlu, 2014, s.167’de atıfta bulunulduğu gibi). Yeni teknolojiler, sanal ve fiziksel olan arasındaki hibrid durumlar, fiziksel çevrelere gömülmüş elektronik yapılar da mimarlığın maddi olmayan elemanları olarak görülmektedir (Karandinou, 2016).

Kabaca özetlenen bu literatürde mimarlıkta maddi olmayan meselesi, fiziksel düzlem ile tanımlı pozitivist materyalist bir yaklaşım içerisinden ele alınır. Pozitivist-materyalist paradigmanın temel özelliğı metafiziğı devredışı bırakarak yalnızca fiziğı odaklanmış olmasıdır⁴. Materyalist tahayyülde madde dışında bir varlık alanı yoktur. Varlıkta yalnızca maddenin farklı görünümüleri mevcuttur. Fark, insan algısındaki etki veya yanılsamadır. Mekâna dair materyalist yaklaşımda insan maddi varlığa sahip bir beden olarak, mekân da –katı olsun veya olmasın- maddi unsurların bir araya gelişinden veya maddi süreçlerle ortaya çıkan etmenlerin sonucu oluşan bir çevreden ibaret olarak tahayyül edilir. İnsan, görünür maddi varlığı olan bedeninden ibarettir. İnsanın görünür olmayan tarafı olan zihinselliğı de bedende gerçekleşen maddi süreçlerden oluşur. Bu yaklaşımda mekân da yalnızca duyu ile algılanan maddi oluşumların toplamıdır. Bu durumda mekâna dair maddi olmayan ancak ses, ışık gibi elle tutulamayan unsurlar olarak tanımlanabilir. İnsanın mekân ile kurduğu ilişki, dış dünyadaki fiziksel unsurların insan bedenindeki duyu uyaranlarını tetiklemesi ile nörolojik sinyallere dönüşmeleri sonucu oluşan algı gibi fiziksel olarak incelenebilir/ölçülebilir nitelikte tahayyül edilir. İnsanın mekân algısına ve deneyimine etki eden maddi olmayan faktörler, materyalist tanımlarının sonucu

⁴ Burada metafiziğın nasıl tanımlandığı önemlidir: Örneğın Bermudez (2015) “Phenomenological Studies of Extraordinary Architectural Experiences” isimli çalışmasında yoğun mekânsal deneyimleri oluşturan fiziksel, algısal, zihinsel ve ruhsal süreçleri anlamayı amaçlayan; *fizik* (madde ve maddilik) ve *metafizik* (bilinç ve psikoloji) birbirine olan etkilerini araştıran bir yaklaşımdan söz eder. Burada *metafizik* terimi “varlık olmak bakımından varlık”ı konu eden bir ontolojiden ziyade, insanın zihinsel süreçlerine işaret etmek için kullanılmıştır. Bu tavır, pozitivist/materyalist paradigmanın metafiziğı yaklaşımına örnek teşkil eder.

olarak, psikoloji, sosyoloji gibi bilimlerin inceleyebileceği şekilde niceliksel veya ölçülebilir niteliksel yönleriyle tanımlanır.

Bu literatürde konunun ele alış biçimi iki alt başlık altında incelenebilir: Nesneye dair/ fiziksel niteliğe sahip maddi olmayan etmenler; özneye dair/ fiziksel niteliğe sahip olmayan maddi olmayan etmenler. Bu ayrım, pozitivistimin özne-nesne ayrımına dayanmaktadır. İlk kategori, mekânı oluşturan maddi olmayan unsurların yine fiziksel varlığa sahip fakat algıda elle tutulmayan unsurlardan oluştuğu durumlardır. İnsanın dışındaki fiziksellik ile ilişkilidir. İkinci kategori ise bu defa insanı materyalist bir yaklaşım ile değerlendirilmesi sonucu, dışta fiziksellığe sahip olmayan ama insanda ve insanın oluşturduğu sosyal çevredeki bilimsel anlamda ölçülebilir ve incelenebilir nitelikte olan etmenlerle ilgilidir. Bu unsurlar, insana dair pozitivist bakış açısı içerisinde oluşmuştur. Bu iki kategori aşağıda alt başlıklar halinde örneklerle açıklanacaktır.

2.1.1 Nesneye dair ve fiziksel niteliğe sahip olan maddi olmayan etmenler

Atmosferik fenomenler: Hill (2016) “The immaterial and the material: an architectural dialogue in time” adlı makalesinde Henry Herbert’in 18.yüzyılda inşa ettiği Water-House’ın taş ve ahşap gibi maddi unsurların yanı sıra hava ve su gibi maddi olmayan unsurlar barındırdığını dile getirmiştir. Su ve ışık gibi, üzerinde zamanın izini taşımayan ve eskimeyen unsurlar, katı ve değişmez bir malzeme olan taşla zıt bir şekilde biçimsel veya maddesel bir durağanlığa sahip olmaksızın sürekli bir akış halindedirler. Bu unsurlar taş gibi “maddi bir nitelik” taşımamaktadırlar (Löschke, 2013, s.7). Hava, ışık ve bitki örtüsü, boşluklu yapıları dolayısıyla ve kayda değer kütle ve ağırlığı olmayan malzemeler olmaları açısından elle tutulur olmayan (intangible) varlıklar olarak da tanımlanmışlardır (Vasilski, 2013). Hill, maddi olmayanı tüm atmosferik fenomenleri içeren bir kapsayıcı terim olarak kullanır: ışık, ses, koku; sis, bulutlar, rüzgar, yağmur ve buhardan buza, suyun her türlü formu. Maddi olmayan fenomenler cisimsiz, uçucu ve genellikle görünmezdirler. Gelip geçicidirler: bir an burada iken başka bir an kaybolmuş olabilirler. Kararsızdırlar, halleri sürekli değişir. Nitelikleri büyük ölçüde ortaya çıktıkları çevrenin niteliğine bağlıdır. Görme alanının dışında varolurlar: ortaya çıkışları görme duyusu dışındaki duyular ile algılanabilir (Labadini, 2017, s.91).

Yeni teknoloji ürünü malzemeler ve teknikler: Vasilski (2013, s.5) mimarlığın maddi olmayan yönünün ilerleyen teknolojik olanaklar ile birlikte artmış olduğunu ifade eder. Bugünün güncel mimarlığındaki maddi olmayan malzemeler arasında hava, gaz, ateş, ses, koku, manyetik alanlar, elektrik ve elektronik gereçler sayılabilmektedir. Alanlar, ilişkiler ve sınırlar tanımlayarak mekânsallıklar oluşturan bu unsurlara, dijital yeni medya ve elektromanyetik alanları da eklemek mümkündür. Karandinou'ya (2016) göre interaktif yüzeyler, ışık yayan pigmentler veya sis bulutları gibi yeni, akışkan ve şekil değiştirebilir malzemeler mimarlıkta maddi olana dair kavrayışı değiştirmiştir. Karandinou “görünür olmayan” ve “formel olmayan” terimlerinin yeni malzemeler ve arayüzlerin getirdiği yeni kavrayışın gelişmesiyle birlikte ortaya çıkmış bir tema olduğundan bahseder. Bu malzemeler ona göre maddi olan ile olmayana bir araya getirmektedir (Karandinou, 2016, ss.22-33). Hill (2006, s.87) Klein'in hava mimarisinin manyetik alanlar, elektrik ve elektroniğin de kullanıldığı maddi olmayan bir mimarlık olduğunu ifade etmiştir. Yazılım tabanlı, gerçek-zamanlı duyarlı, programlanabilir ve değişken malzemeler mimarlığın maddiliğini değiştirmiştir. Medya cepheleri binayı fiziksel bir yapı olmanın ötesine taşıyarak, sürekli değişiklik gösteren bir sembol mekânizması haline getirmektedir (Şener, 1996, ss.56-61).

Malzemenin maddi olmayan/demateryalize etki üretecek şekilde kullanılması: Hill (2006), *Immaterial Architecture* adlı kitabında mimarlıkta maddi olmayana maddi olanın gerçekteki yokluğundan ziyade algıdaki yokluğu üzerinden ele almayı önerir. Çalışmasında, maddi olmayan ile maddi olanı zıtlık değil birliktelik içinde düşünerek, mimarlıkta “maddi olan”ın “maddi olmayan” bir şekilde algılandığı otuzu aşkın mimarlık örneğini ele alır. Ona göre mimarlığın maddi olup olmadığına karar verecek olanlar kullanıcılarıdır, mimarlar yalnızca bunun sorgulanabileceği ortamı hazırlarlar. Hill'in kitabında konu ettiği maddi olmama durumu, görünür veya algılanır olmama üzerinden değil; algılanır olmakla birlikte elle tutulur olmama, sert ve somut bir maddi niteliğe sahip olmama üzerinden tanımlanmıştır. Maddi olmayanlar; ses, ışık, gölge, koku, hareket gibi mekândaki elle tutulur olmayan unsurlara tekabül eder. Dolayısıyla esas olarak ortada maddi olmayan bir durum yoktur, tersine maddi olan bir durumun algıda oluşturduğu bir demateryalize etkiden söz edilmektedir. Bu türden bir etki Jean Nouvel'in işlerinde de görülür. Kariyeri boyunca şeffaf, reflektif malzemeler, ışık efektleri kullanarak veya doğal olan içine

eriyip gitme gibi tavırlarla mimarlığın maddi olmayan yönüne dair üretimleri ile tanınmıştır (Falcón Meraz, 2016). Mimari temsillerinde malzemenin soyutlaştırılması ile yapının demateryalize edilmesi çokça rastlanır.

Mimarlıkta maddesizleşme (demateryalizasyon), mimari yapının veya yapısal unsurların algısal görünürlüğünün azaltılması veya zihinsel olarak maddesizliği çağrıştırması yoluyla demateryalize etki oluşturması olarak tanımlanır. Mimari transparanlık olarak da adlandırılabilir olan bu durum, maddesellik algısı oluşturacak niteliklerin azaltarak maddi bir unsurun maddesel olmayan bir fenomen oluşturacak şekilde kullanılmasına dayanır (Şener, 1996, s.52). Crystal Palace fuar alanı, Mies van der Rohe'nin ipek yarıgeçirgen perdeleri veya cilalı krom kolonları da demateryalizasyon örnekleri arasındadır (Şener, 1996, s.54). Bir diğer maddesizleştirme fenomeni ise illüzyon ve simulasyonlardır. Lissitzky, filmler ve reklam panoları gibi maddi nesnelerin durağan durumlarında katı cisimler olarak bulunurken, hareket haline geçtiklerinde ortaya hayali mekânlar çıkarmalarından bahsetmiştir. Bu maddi olmayan bir maddesellik yaklaşımıdır (Löschke, 2013, s.5)

Mekân içinde gerçekleşen zamansal unsurlar: De Bruyn (2013, s.57) olay mimarlığının görünmez maddesizliğini fiziksel yapının görünür maddeselliği karşısına konumlandırmaktadır. Ona göre Klein'in hava mimarisi, Diller+Scofidio'nun Blur binası ve Zumthor'un Sound Box'ı mimariyi maddesel doğasından özgürleştiren denemelerdir. Bruyn'e göre görünen odur ki, dijital çağda bile metafizik olanın maddi olmayan niteliğini ortaya çıkaran, fizik olanın maddi niteliğidir (de Bruyn, 2013). Karandinou (2016, ss.31-32) ise alışıldık form-madde ikiliğinin form-performatiflik ikiliği halini aldığından bahseder. Performatif kavramı biçimin ötesindeki mimarlık ve mekân kavrayışı için kullanılmaktadır. Karandinou'ya göre biçim-madde ikiliği yerini artık biçim-performatif ikiliğine bırakmış durumdadır. Form statik, temsil edilebilir ve kontrol edilebilir olana referans verirken, performatif durumlar; dinamik, esnek, zaman içinde değişebilen, statik olmayan ve bu sebeple kolayca temsil edilemeyen bir niteliğe sahiptir. Program, olay ve işlev mekânın fiziksel değil imgesel derinliğine tekabül etmektedir. Tschumi ise "olay mimarlığı" ile mekânı zamansallık üzerinden düşünmüş ve mekânın maddi olmayan olasılıklarını gündeme taşımıştır (Güner, 2012, s.27).

2.1.2 Özneye dair ve fiziksel niteliğe sahip olmayan maddi olmayan etmenler

Fiziksel mekânı ortaya çıkaran zihinsel faktörler: Bouman ve Toorn’a (1994, ss.12-21) göre mimarlıkta maddi olmayan, formda ifadesini bulmuş fikir ve söylemlerdir. *The invisible in architecture* adlı kitaplarında “maddi olmayan”dan bahsederken görünmez olan (invisible) terimini kullanırlar. Kitabın amacı, mimarlığın maddi biçimlenişinin arkasındaki sosyal ve politik niyetleri, ideolojik yükleri, motivasyonları, zihin yapılarını araştırmaktır. Emmons ve Mindrup’a (2008, s.51) göre mimarlıkta anlam, maddi olmayan fikirlerin maddi biçime tercüme edilmesiyle üretilmektedir. Charciarek’e (2020, s.13) göre ise fikir ve ideallerin, düşünce ve kelimelerin, kavram ve eskizlerin maddi olmayan dünyası, mekânda fiziksel olana taşınmaktadır. Charciarek maddi olmayanın maddi olan içindeki varlığının, aşkın bir pozisyonundan ziyade maddi olanın maddi olmayan üzerinden inşa edildiği bütünleşik bir süreç içerisinde olduğunu ifade eder. Yorgancıoğlu (2004, ss.11-12) Steven Holl’de maddi olmayan bir etmen olan fikrin “tasarımı başlatan muğlak imaj” olduğunu ifade etmiştir. Buna göre görünür olmayan, maddi olmayan olarak fikir alanı ile görünür olan, maddi olan olarak fenomen alanı ile iç içedir. Fikir ve fenomenin deneyimi arasındaki bu içsel sayesinde duyulur olmayan bir etmen olan ‘fikir’; mekânda duyulur, deneyimsel ve algılanabilir niteliğe dönüşmektedir.

Mekân deneyimi üzerinde etkili olan öznel faktörler: Hill’e göre (2006, s. 69), Moholy-Nagy’nin mekânı vücudun dinamik bir uzantısı olarak kavrama düşüncesi, mekâna dair “maddi olmayan”ı zihinsel soyutlamalardan ziyade deneyimler ile ilişkilendirerek maddi olmayan meselesine yeni bir ufuk açar. Deneyimi yönlendiren sezgi, içgüdü, bilindışı gibi unsurlar tek tek veya bir bütün halinde mimarlıkta maddi olmayan konusunda belirleyicidirler (Beşlioğlu, 2014, s.167). Julio Bermudez (2008) yoğun mekânsal deneyimlerin algısal, duygusal, zihinsel ve ruhsal süreçlerle oluştuğundan söz eder. Bermudez bu deneyimleri fizik (madde ve maddilik) ve metafiziğin (bilinç ve psikoloji) birbirine olan etkilerini ve zihin ile madde arasındaki arayüzleri araştıran bir yaklaşımdan söz eder (Côté, 2013, s.12’de atıfta bulunulduğu gibi). Buradaki metafizik terimi “varlık olması bakımından varlık”ı konu eden bir ontolojiden ziyade insanın epistemolojik anlamdaki zihinsel süreçlerine işaret etmek için kullanılmış; dolayısıyla araştırmada maddi olmayan yine pozitivist-bilimsel yaklaşım üzerinden tanımlanmıştır.

Pallasmaa (1996, s.450) mekânsal deneyimin fiziksel form üzerinden değil, mekânın oluşturduğu duygulanımlar üzerinden yaşandığına işaret etmiştir. Juhani Pallasmaa Tenin Gözleri'nde mimarların sadece fiziksel obje olarak yapıları değil, imgeler yoluyla mekân içinde yaşayanların duygularını da tasarladıklarından bahseder. Bu bağlamda mimarlık sadece maddi form olmanın ötesinde gözle görünmeyen ve maddi olmayanla; içimizdeki duygularla ilgilidir (Eyce, 2011, s.63). Pallasmaa (2014, s.231) bu bağlamda geçici, odaklanmamış ve maddi olmayan deneyime dayalı bir karakter olan “genius loci”den bahsetmiştir. Pallasmaa (2021)'ya göre *Genius loci*⁵ geçici, odaklanmamış ve maddi olmayan deneyime dayalı bir karakterdir. Atmosfer; yerin maddi özellikleri ile, hayal gücümüzün maddi olmayan dünyası arasında bir değiş tokuştur. Pallasmaa'nın fenomenolojisi her ne kadar Heidegger ontolojisinden bahisler içerse de yaklaşımın bütünü ontolojik temelli olmayıp, daha ziyade maddi dünyanın dokunsallığı, göze nazaran bedeni yeniden hatırlamak, duyuşsal nitelikler ve bedensel deneyim vurgusuna sahip olması açısından maddeci yaklaşım dahilinde değerlendirilebilir.

Norberg-Schulz'un (1985, s.71) vurguladığı sosyal aidiyet ve şiirsel ilişki de yerleşmenin iki maddi olmayan yönüdür. Öte yandan Norberg-Schulz'un geometrik mekânın karşısına yerleştirdiği varoluşsal mekân kavramı “algısal şemaların sistemi” ve “çevresel imgelerin somutlaştırılması”na dayanmaktadır. Bu terimler Piaget'nin yapısalci psikolojik yaklaşımına referans veren bilişsel bir yaklaşımın parçasıdır. Bolak Hisarlıgil'e (2007) göre Schulz bu yaklaşımıyla mimarlığı gözleyen özne ve gözlenen nesne arasındaki bir görsel algı sorununa indirgemiş, yerleşme kavramını ise bir taraftan Heidegger'in ontoloji temelli düşüncelerine dayandırırken, diğer taraftan da psikolojik bir çerçevede tanımlamıştır (ss.22-23). Infanger'a göre (2009) Norberg-Schulz mekâna dair maddi olmayan bir nitelik olarak ortaya koyduğu Genius Loci (Yerin Ruhü) kavramını“, bir yerin oraya özgü akılda kalan algısal karakter ve kimliğini veren atmosferi” manasında kullanır. Ona göre ışık, mimari, topografi gibi maddi nitelikler yerin ruhunu ifade ediyor olsa bile insanın yere aidiyeti maddi olmayan şekilde kişisel ve içseldir. Bu içsel fenomen Heidegger tarafından şiirsel yerleşme (poetic dwelling) olarak tanımlanır ve yerleşmenin maddi olmayan doğasının önemli bir parçasıdır. Norberg-Schulz, yaklaşımını Heidegger

⁵ Norberg-Schultz'a ait olan bu kavramsallaştırma, mekânın atmosferini oluşturan karakteristik özellikleri üzerine kuruludur (Norberg-Schultz, 1980).

referansları üzerine kurmasına rağmen yerin maddi yönünü vurgulamayı tercih eder ve topoloji, tipoloji ve morfoloji gibi maddi nitelikleri mimarlığın temel bileşenleri olarak, mekânın geometrik ve görsel niteliklerini ön plana çıkaracak şekilde kullanır. Böylece mimarlığı bir nesne olarak mekân düşüncesi içerisinde değerlendirir (Bolak Hisarlıgil, 2007, ss.22-23).

İnsana dair maddi olmayan değerler ve dinamikler olarak sosyolojik faktörler: Karandinou (2016), Foucault ve Le Febvre'in ortaya koyduğu mekânsallık anlayışına göre politik kararlar, programlar ve işlevlerin de mekânları ortaya çıkaran kuvvetler arasında yer almakta olduğunu ifade eder (s.32). Bouman ve Toorn'a (1994, ss.12-21) göre de mimarlığın görünür yönünün ardında sosyal ve politik niyetler, söylemler, ideolojik motivasyonlar ve zihin yapıları bulunmaktadır. Bunlar mimarlığa dair maddi olmayan unsurlardır. Alan Holgate (1994) politik etmenler, ekonomi, üretim organizasyonu ve işlevsel ihtiyaçlar gibi bir takım maddi olmayan etmenlerin tasarımı koşulladığını belirtmiştir. Avar'a (2009) göre LeFebvre (1991) mekânın salt zihinsel bir soyutlama olmadığı gibi yalnızca fiziksel bir nesne de olmadığını belirtmektedir. Mekân, bir toplumsal ilişkiler ve biçimler bütünüdür. Norton'e (1997) göre yeni çağdaki global mimari pratikleri yönlendiren maddi olmayan etmen enformasyondur. Kapital akışı, mal takası ve tüketicilik üzerine temellenmiş serbest global pazardaki bu yeni evrensel kültür çağdaş mimarlığı biçimlendirmektedir.

Özetleyecek olursak, “Pozitivist/Materyalist Paradigmada Özne-Nesne Ayrımı ve Mekâna Dair Maddi Olmayan” başlığı altında ele alınan yaklaşımlarda maddi olmayanın materyalist/ pozitivist paradigma ile farklı düzlemlerde ilişki kuruyor olduğu söylenebilir. Bu ilişki en açık şekilde, Bouman'ın metafizik varlık tasavvurunun tamamen terk edilmesi söyleminde görünür. Hill'in maddi olmayanı ses, ışık, gölge, koku, hareket gibi mekândaki elle tutulur olmayan unsurlar üzerinden, algıdaki bir demateryalizasyon etkisi olarak ele alması veya gündelik hayattaki mikro mekânsallıkların maddi olmayan mimarlık olarak tanımlanması materyalist bir yaklaşımdır. Mimarlığın maddi olmayan yönünün insan zihnindeki fikir, söylem, ideoloji olarak ele alınması; bu zihin yapılarının ölçülebilir ve incelenebilir olması yönünden pozitivist dünya görüşü içinde değerlendirilebilir zira bu unsurlar görünür olmasalar bile bilimsel araştırmaya konu olabilir niteliktedirler. Mimarlıkta fenomenolojik yaklaşımı benimseyen çalışmaların çoğunluğunun maddi

olmayana yaklaşımının da yine materyalist/ pozitivist paradigma ile ilişki kurduğu gözlenir. Mimarlıkta fenomenolojinin vurgusu duyular ve beden üzerinedir. Mekânsal deneyimin maddi olmayan doğası psikoloji, sosyoloji gibi bilimlerden tarafından incelenebilir durumdadır. Fizik; madde ve maddiliğe dair iken metafiziğin alanı zihin, bilinç ve psikoloji olarak tanımlanır. Metafizikten bahsedildiği durumlarda dahi metafizik, insanın zihinsel süreçlerine tekabül eder ve incelenebilen, ölçülebilen bir nitelik taşır. Mekâna dair maddi olmayan, bilişsel olarak incelenebilecek bir görsel algı meselesi veya psikolojik bir tanımlama üzerinden araştırılır. Mimari tasarım süreci bağlamında fikir, söylem ve konsept; mekân deneyimi bağlamında ise mekânı deneyimleyen kişinin psikolojik, sosyolojik, cinsiyet, aidiyet gibi unsurları yine maddi olmayan etmenler arasında sayılmaktadır. Maddi olmayan terimini kullanmakla beraber bu yaklaşım mimarlığı, mekânı ve insan-mekân ilişkisini esas itibarıyla olgusal süreçler üzerinden inceleyen maddi bir boyutta ele almaktadır. Bu anlamda varoluşsal fenomenoloji ve İbn Arabî'nin “maddi olmayan” terimine yüklediği ontolojik ve metafizik anlam dikkate alındığında, bu yaklaşımın maddi olmayana materyalist ve epistemolojik bir düzlemle sınırlamakta olduğu görülür. Bu sınırlama durumu pozitivist paradigmanın dış dünyada maddi unsurlar ve süreçlerin ötesinde bir varlık ve bilgi alanı bulunmadığı savına dayanmaktadır.

2.2 Varoluşsal/Ontolojik Paradigmada Özne-Nesne Bütünselliği ve Mekâna Dair Maddi Olmayan

Varoluşçu/ metafizik paradigmanın temel yaklaşımı, pozitivist/materyalist paradigmanın özne-nesne ayrımını temel alan ve maddi olmayana fiziksel etmenlerle sınırlayan yaklaşımının aksine, özne ile nesneyi ontolojik bir bütünsellik içerisinde düşünmesi ve maddi olmayana ontolojik bir yaklaşımla ele almasıdır. Bu iki paradigma arasındaki farkı açıkça görmek için, iki literatürde de ele alınmış bir kavram olan atmosfer teriminin izini sürmek anlamlıdır. Pozitivist yaklaşım atmosferden bahsederken onu tekil atmosferik fenomenler; yani akışkan, uçucu, elle tutulmayan maddi unsurlar olarak ele alır. Bu unsurlar katı cisimsel varlıklara sahip olmadıklarından “maddi olmayan” nitelemesine tabi tutulmuşlardır. Buna rağmen tek tek gözlemlenebilir ve kategorize edilebilir halde bulunurlar. Buna karşılık varoluşsal/metafizik yaklaşım atmosferden bahsederken tek tek unsurların

toplamından fazlasını işaret eden bütünsel bir atmosfer deneyiminden bahseder. Burada “maddi olmayan”, mekânın insan tarafından hissedilen ama söz dökülemeyen, ölçülemeyen ve analiz edilemeyen muğlak, bütünsel etkisi olarak ele alınır. Bu etki kaynağını insan ve mekânın yani özne ve nesnenin bir aradalığından alır. Öyle ki özne ve nesne ayrıştığında ve söz konusu deneyim ölçülebilen, analitik algı alanına çıktığında artık adı atmosfer olmaktan çıkar. Bu açıdan atmosfer, kaynağı fiziksel olan ama kendisi anlık yaşanan, maddi olmayan, sarmalayıcı varoluşsal bir deneyimdir. Atmosferi bu bağlamda ele alan yaklaşımlara göre atmosfer mekân deneyimini oluşturan deneyimlerin bir birikimidir fakat bu deneyimler içiçe örülmüştür ve fiziksel mekânın spesifik bir fiziksel niteliğine tekabül etmez. Bu tanımlamalar aynı zamanda varoluşsal fenomenolojide insan-mekân arasındaki özne-nesne bütünselliğini tanımlamak için örnek bir teorik çerçeve sunar.

2.2.1 Varoluşsal fenomenolojide özne-nesne bütünselliği

Odette Côté (2017) “maddi olmayan”ı mekândaki unsurların basit toplamına indirgenemeyecek bütünsel atmosfer olarak ele alır. Ona göre “maddi olmayan”; yapılı çevrenin karakterini oluşturan renk ve ışık gibi tekil özelliklerin toplamı olmak yerine, mekânın kullanıcı üzerindeki hissedilen ama söze dökülemeyen bütünsel etkisini belirleyen maddi olmayan (intangible) etmenlerin oluşturduğu bütünsel atmosferdir. Dufrenne ise atmosferi kelimelerle tercümesi mümkün olmayan, uyandırdığı his ile kendini belli eden bir nitelik olarak tarif eder (Wheeler, Andrea and Aniket Nagdive, 2015). Atmosferler Böhme’ye göre, özne ve nesnenin bir arada var olduğu karakteristik tezahürlerdir. Atmosfer, bir bileşenler yığını olmaktan insanda oluşan bütünsel deneyimdir (Böhme, 2016, s.112). Karandinou (2016) atmosferin, hayatın akışı için bir arkaplan oluşturduğundan bahseder. Bu arkaplan bilincimize ve algımıza çıktığında artık bir atmosfer değil, atmosfer gibi algılanan ve analiz edilen bir şey haline gelir. Atmosfer bu sebeple ancak kendisine dikkat edilmediğinde, uzak bir arkaplan ve ambiyans olarak kalabildiğinde bir atmosfer olarak işlev görür. Görme dışındaki hislerle ilişki kurulabilendir, deneyimlenir ama bire bir incelenemez. Kolaylıkla temsil edilemez, yeniden üretilemez, Bu sebeple atmosfer analitik, doğrusal ve rasyonel bir yöntemle incelenemeyen duyumsal dürtülerin bir sonucudur. Bu mekân deneyimini tesis eden bu duyumsama fiziksel

mekânın spesifik bir fiziksel niteliği ile de kolaylıkla birebir ilişkilendirilemez (ss.30-31). Atmosfer insana içkin olan varoluşsal duyusu bütünleştirir. İmgelemi uyarır ve yönlendirir. Muğlak bir deneyimdir, kesin ve ölçülebilir değildir, maddi nesne kaynaklıdır ama maddi olana ait değildir. Mekân deneyiminin bu türden bir yaklaşımla ele alınışı ile birlikte mimarlığa ve mekâna dair farklı bir anlayış açığa çıkar (Wheeler, Andrea and Aniket Nagdive, 2015). Bu anlayışın temel motifi bütünsellik ve varoluşsallık vurgusudur.

Atmosferin duyumlanışında söz konusu olan bütünsellik, varoluşsal bir deneyimdir. Bir estetik fenomen olarak atmosfer kavramı Husserl, Schmitz, Heidegger ve Merleau-Ponty'nin fenomenolojisi ile ilişkilendirilir (Vignjević, 2017). Merleau-Ponty (1964) “algım yalnızca görsel, dokunsal ve işitsel verilerin toplamından ibaret değildir. Ben bütün varlığımla algılarım: Bir şeyin tüm hislerime tek defade hitap eden biricik yapısını, biricik varoluş şeklini alımlarım” der (Pallasmaa, 2014'te atıfta bulunulduğu gibi). Bu açıdan mekânın karakterine dair anlık alımlama, bütünsel olarak içselleşmiş ve varoluşsal hissiyatımıza ihtiyaç duyar. Keskin, odaklanmış ve bilinçli bir gözlemden ziyade nüfuz etmiş, periferik ve bilinçdışı bir halde alımlanır (Pallasmaa, 2014, s.231). Atmosfer bir mekânın maddi ve halihazır nitelikleri ile insan algısının ve imgelemenin maddi olmayan dünyası arasında bir alışveriştir. Bu açıdan insanın deneyiminde oluşan bütünsel bir yaratımdır. Heidegger (1997) insan ve mekân arasındaki bütünselliği şu sözlerle anlatır: “İnsan ve mekândan bahsettiğimizde sanki bir tarafta insan diğer tarafta mekân var gibi geliyor kulağa. Oysa ki mekân insanın yüzyüze olduğu bir şey değildir. O ne dışsal bir nesnedir, ne de içsel bir deneyimdir. İnsanlar mevcut ve onların üstünde ve ötesinde bir mekân var değildir.” (Pallasmaa, 2014'te atıfta bulunulduğu gibi) Heidegger'e göre bir mekâna dahil olduğumuzda, mekân bize dahil olur. Bu deneyim haddizatında bir alışveriştir ve nesne ve öznenin birbiri içinde kaynaşmasıdır (Pallasmaa, 2014, s.232).

Heidegger Batı düşüncesinde hemen her alanda söz konusu kaynaşma ve “bütünlük”ten uzaklaşıldığını belirtmektedir. Batı düşüncesi, Kartezyen düşüncenin insansal bütün alanlara nüfuz etmesiyle beraber, mekânı sadece teknik anlamda ve ruhsuz bir şekilde bölmeye ve parçalamaya başlamıştır. Heidegger felsefesi temelde, Batı düşüncesinin klasik metafizik anlayışına karşı olarak geliştirilmiştir (Aras, 2010). Perez-Gomez (1983) mimarlığın metafizik boyutunu kaybettiği ve artık insan

ve dünyası arasında bir bütünsellik şekli olmaktan çıktığı bir dönemde, sadece fenomenolojinin felsefenin Descartes'tan miras aldığı temel ikiliği aşma imkanına sahip olduğu fikrindedir. Ona göre Heidegger, Descartes'ın özne-nesne ayırımına karşı kuvvetli bir karşı argüman ortaya koyarak ilksel, bilinçli olmayan, yapma etmeyle sıkı sıkıya bağlı ve özne-nesne arasında hiçbir ayırım hissetmediğimiz bir varlık deneyimimiz olduğunu işaret etmiştir (Shirazi, 2014, s.3'te atıfta bulunulduğu gibi).

Heidegger'in kuvvetli bir muhalifi olduğu özne-nesne ayırımının kökeni ise 18. yüzyıl Aydınlanmasına ve Kartezyen geleneğe dayanır. Heidegger'de (1962) mekân mevhumunun tarih içinde oluşmuş kavranışının, bilhassa Descartes'ın geometrik ve nesnel mekân anlayışının radikal bir eleştirisi ile karşılaşırız. Descartes'ın modern felsefesinde, mekânsallık kavramı maddesellik (substantiality) üzerinden tanımlanır ve uzanım (extension) ile karakterize olur. Maddenin uzanımı üzerinden tanımlanan Kartezyen mekân, yalnızca adına nesnel mekânsallık (objective spatiality) denebilecek belli tip mekânsallık için geçerlidir (Duvisac, 2014, s.6). Bu, sadece maddeden oluşan bir dünyanın mekânsallık kavrayışı olarak materyalist paradigma ile direkt ilişkilidir. Buna göre dünyadaki fiziksel maddeler uzanım sahibi olanlardır. Söz konusu uzanım ve madde nosyonları ise maddenin Varlık'ının varoluşsal durumunu hiçe saymaktadırlar. Öte yandan, fenomenolojideki mekânsallık mevhumu ise erken dönem modern felsefecilerin mekân kavrayışları ile eleştirel bir karşıtlık içindedir. Onlara göre insanlar mekân içine konmuş nesneler değildirler. İnsanın mekânsallığın özünde, mekân ile sürekli bir etkileşim içinde olmak yatar. Mekânsallığın problemi yalnızca mekânda varolmak ile ilgili değildir, daha ziyade dünyanın mekânsallığına ilişkin bir idrak içerisinden mekân ile ilişki kurmak ve bedeninin dünya içindeki yeri ile ilgilidir. *Yaşanan mekân* (lived space) dünya içindeki varlıkları onların varoluşsal anlamlarını koruyarak duyumsama imkanına⁶ sahipken, *fiziksel mekân* (nesnel mekânsallık, objective spatiality) bu varlıkları sırf maddeye ve nesneye indirger. Varlık ve Zaman'da Heidegger'in araştırmasının amacı Varlık'ın özünü geri kazanmak⁷ ve mekânsallığın varoluşsal karakteristiklerini

⁶ Varlıkları varoluşsal anlamlarını koruyarak duyumsama vurgusu İbn Arabi'de maddi dış dünyayı yalnızca fiziksel görüşleri açısından değil, bu görüşlerin ardındaki ontolojik derinlik ile birlikte algılama düşüncesi ile paralellik taşır.

⁷ "Varlık'ın özünü geri kazanmak", var olanların ontolojik Varlık ilkesi ile bağımlı yeniden kurmak anlamına gelir. İbn Arabi düşüncesinde epistemolojik bilinç düzeyi ontolojik Mutlak Varlık

de içine alan yeni bir mekânsallık anlayışına ulaşmaktır (Duvisac, 2014, ss.8-12). Fenomenoloji bize beden ve insanın beden vasıtası ile elde ettiği mekânsal deneyimin, yalnızca belli bir mekân işgal eden maddesel bir bedene indirgenemeyeceğini gösterir. Bu bağlamda fenomenolojik yaklaşımın mimarlığın ontolojik anlamına dair bir arayışa sahip olduğu söylenebilir. Merleau-Ponty algı hakkındaki ampirist yaklaşıma olan eleştirisinde, insanların dünya içerisine konmuş nesneler olmadığına işaret eder. Aksine, insanlar dünyayı mesken tutan, onda ikamet eden şahıslar olarak öznelardır. Beden-öznenin dünya içindeliğı, bardağın içindeki su gibi değildir. Bizim dünyayı mesken tutup onda ikamet etme halimiz, onunla içiçe geçmek ve karşılıklı etkileşmek şeklindedir. Biz dünyayı hem etkileriz, hem de ondan etkileniriz⁸ (Duvisac, 2014, ss.33-37).

Morris (2004) beden ile dünyanın birbirine doğru akan bir geçişlik içerisinde bulunduğundan bahseder. Ona göre “beden, kendisi ile dünyayı üstüste çakıştıran akışkan bir eşik içerisinde dünyanın derinliklerindedir”. Başka bir deyişle, ne deneyimleyen beden, ne de deneyimlenen dünya birbirinden ayrıdır ve kendinden menkuldur, aksine doğası gereğı birbirine bağımlıdırlar (interdependent). Morris “mekân hissinin bu çakışmaya kök saldiğını” vurgular. Merleau-Ponty (1962) Algının Fenomenolojisi’nde ‘öznenin öz çekirdeğinde bulunduğumuz ontolojik dünya ve beden, idea olarak dünya ve beden değildir. Aksine bir tarafta kapsamlı ve kavrayan bir idrakin içine alınmış olan dünyanın bizzat kendisi, diğer tarafta ise idrak-eden beden olarak bedenin kendisi vardır” ifadesini kullanır (Seamon, 2014, s.1-7’de atıfta bulunulduğu gibi). Merleau-Ponty’nin algıyı ilksel bir fenomen olarak tanımladığı bu yaklaşım, zihin ile kolay kavranamayacak ve esasında herhangi bir bilinçli farkındalığı ve kavramsal tanımlı varoluşsal olarak aşan bir nitelik taşıır. Merleau-Ponty’nin fenomenolojik algı yaklaşımında ne insanlar önlerindeki nesneyi belirleyen ve tanımlayan öznelardır, ne de nesne kendini deneyimleyenlere dayatan sağır ve tümünden belirgin bir şeydir. Aksine biz, bedensel algı dolayımıyla, biz şeylerle doğrudan içiçe geçer ve onların farkında oluruz, zira onlar bizimle doğrudan ve karşılıklı bir içiçe geçme halindedirler. Bu durum, zihinsel düşüncenin

düzlemine yakınlaşmış olan insan, çevresindeki var olanları da bu yakınlığa ulaştırabilecek bir niteliğe sahiptir.

⁸ Söz konusu etkilenme ve etkileme meselesi, tezin “İbn Arabi’de Özne-nesne bütünselliğı” konulu 3. bölümünde yer alan “Mekânın insana nitelik vermesi” ve “Mekânın insandan nitelik alması” bölümleri ile karşılaştırılabilir.

öncesinde bulunan bir deneyim ve anlamlandırma alanı açar. Felsefeci Fred Evans’ın da açıkladığı üzere “bu eşzamanlı içiçe geçiş bizim ve nesnelerin birbiri için var olmasının tek yoludur” (Seamon, 2014, s.4). Merleau-Ponty insan-dış dünya bütünselliğine dair özgün bir ontolojik kategori olan bir kavramsallaştırma sunar: *dünyanın eti* (flesh of the world). Bu kavram aslında bizim gündelik manada kendimizi nesneler dünyasından ayrı bir şekilde, onları deneyimleyen öznel olarak gören halimizin ürettiği zihinsel ayrışmanın başlamasından önce, asıl itibarıyla dünya ile maddi ve mekânsal bir bütünsellik içinde bulunduğumuza işaret eder. Merleau-Ponty’nin et (flesh)’i, beden ve nesnelerin ortak paylaştığı ontolojik bir nitelik olarak tarif eder. Mekânı, mekân kapladığımız için algılayabiliyorsak; maddi olanı da kendimiz maddi varlıklar olduğunu için algılamaktayızdır. Et kavramı ile paylaşılabılır olan ise bu karşılıklı algılanabilirlik durumudur. Merleau-Ponty’ye göre içerilmiş varlıklar olarak biz, bedenimizi dünyaya ödünç vererek onu içeriden deneyimlemekteyizdir (Hale, 2016, ss.65-66).

Merleau-Ponty’nin yaklaşımı beden ve dünyayı birbirinden ayrık varlıklar olarak tanımlayan *intellectualist* tasavvurdan; bedenle dünyanın içiçeliğini hem ontolojik köken hem de deneyimsel olarak savunan varoluşsal tasavvura doğru geçiştir (Shengli, 2009, s.134). Söz konusu *intellectualist* tasavvurun bir yansıması da görme odaklı yaklaşımdır. Pallasmaa’ya göre mimari deneyime dair en önemli etmen görme duyusu değil, varoluşsal duyumlamamızdır. Mekânsal deneyim; görme veya diğer beş Aristotelyen duyumuzla değil, öncelikli olarak bizim varlığa ve kendimize dair varoluşsal hissiyatımızla oluşan, “dünya içinde olma”nın deneyimidir. Merleau-Ponty “ben tüm varlığımla duyumsarım” derken de bu türden bir somutlaşmış ve içselleşmiş bir varoluşsal bir deneyimi işaret eder (Pallasmaa, 2018, s13). Gündelik yaşamın somut şeyleriyle olan karşılaşmalar, insanın varoluşsal ontoloji-öncesi kavrayışının oluşumu için önemli görülmüştür. Bu kavrayış, rasyonel/zihinsel düşünceye nazaran daha ilksel ve kökensel bir kavrayış şeklidir (Willis, 2006).

Heidegger (1967) “Şey” adlı makalesinde “nesne” yerine özellikle “şey” kelimesini kullanır. Çünkü nesne, öznenin karşısında yer alan bir kavram olarak özne-nesne ikiliğine dayalı bir dünya görüşünü işaret eder. Nesne varlıktan değil, araçsal aklın sınırlarından itibaren belirlenir. Şey ise bizzat varlığın içinden ortaya çıkar zira insanın “şey”lerle birlikte oluşu onlara varoluşsal anlamını kazandırır. Heidegger’in eleştirdiği Kartezyen gelenek, zihinselliğin ön planda olduğu epistemoloji temelli bir

yaklaşım ile her şeyi nesneleştirmektedir. Heidegger ise, yer ile olan ilişkimizde yakalayacağımız ontoloji temelli bir bütüne, Bir'e kapı aralamış ve hermeneutik-fenomenolojik yaklaşımla epistemolojinin çıkmazlarını aşmayı denemiştir (Aras, 2010, ss.48-49). Epistemolojinin çıkmazı ise pozitivist/materyalist ikili dünya görüşünün dünyayı dışarıda ve bilgisine ulaşılabilir bir nesne olarak görmesinde yatmaktadır. Özne ve nesnenin birbirinden ayrı düşünülmesi ve öznenin nesne hakkında dışarıdan bilgi aldığı epistemolojik ilişki şeklinin aksine varoluşsal /ontolojik yaklaşım; özne ile nesnenin bir bilgi alma ilişkisi içinde değil, içiçe geçmiş olmak dolayısıyla ortaya çıkan bütünsel bir ontolojik varlık ilişkisi içinde bulunmalarına dayanır. Epistemoloji insanın dünyaya ilişkin bilgisinin sınırı ve doğasını incelerken, ontoloji kendilik-olarak-dünya'nın (world-as-such) ve kendinde-şeylerin doğasını inceleyen, varlığın kendisine dair bir araştırmadır (Hale, 2016, s.64). Epistemoloji bilgi haline getirerek ayıran, ontoloji ise birbirinden ayrı görünen unsurları, ortak nitelik olan Varlık ile bütünleştiren bir karakter taşır.

Heidegger modern çağda ortaya çıkan türden bir inşa ve iskan (yerleşme) faaliyetinin, insan ile mekân arasındaki ontolojik yönü yok saydığını ifade eder. Ona göre tasarımı yalnızca bir şeyi inşa etmek olarak anlamak, en kötüsü bir tür dekoratif eylem olarak anlamak sığlıktır ve tasarımın ontolojik boyutunu dışarıda bırakır (Puthussery, 2022, ss.21-28). Heidegger'e göre inşa ve iskan faaliyeti ile ilişkili konular olan insanın dünya içinde olmasının doğası, dünyada yaşamayı niteliği, dünyada ikamet etmek ve yerleşmek meseleleri ontolojik boyut taşır. Heidegger (1971) "İnşa etmek İskan etmek Düşünmek" makalesindeki amacı iskan etmek/yerleşmek ve inşa etmek hakkında yeniden düşünmektir fakat bu düşünce bir takım mimari düşünceleri veya yapı yapmaya dair kuralları ortaya çıkarmak veya inşa etmeyi bir sanat veya teknik olarak incelemek için değil, *inşa* ve *iskan* kavramlarını esas kökenine geri döndürmek için yapılacaktır⁹. Bu sebeple söz konusu araştırma ontolojik bir mahiyet taşır (Malpas, 2021, ss.22-154). Zira insanın dünya üzerinde yerleşmesi meselesi, şeylerin varlığına ilişkin ontolojik sorudan ayrılamaz bir nitelik taşır. Heidegger bir taraftan özne, dünya, mekân ve Dasein'in ilişkisi

⁹ Bu yaklaşım İbn Arabî'nin mekânlardan bahsettiği ifadelerde mekânın inşasına dair çok az fiziksel tanımlama yapmasına benzer. İbn Arabî için de asıl önemli olan fiziksel mekânın ortaya çıkması sürecindeki ontolojik etmenler ve bu etmenlere dair bilinç durumudur. Heidegger gibi İbn Arabî de fiziksel çevreyi görsel bir estetik algı üzerinden değil, söz konusu ontolojik bütünlük üzerinden değerlendirir.

üzerine düşünürken diğer taraftan Dasein'in mekânsallığını diğerlerinden ayıran özellikler üzerine düşünür. Ona göre mekân öznenin içinde değildir, dünya da mekânın içinde değildir. Daha ziyade mekân, Dasein'in dünya-içinde-olma hali yoluyla dünyanın içindedir¹⁰. Dasein için asli olan dünya-içinde-olma hali mekânı açığa çıkarır. Özne de dünyayı sanki mekânın içindeymiş gibi duyumsamaz. Daha ziyade özne, yani ontolojik olarak doğru terimiyle Dasein, ilksel manada mekânsaldır (Shirazi, 2014).

Özetleyecek olursak, varoluşsal/ontolojik paradigma için insan ve mekân arasındaki ontolojik bütünsellik vurgusu belirleyicidir. Özellikle pozitivist/materyalist paradigmanın özne-nesne ayrımı yaklaşımının karşıtı olarak ortaya konan özne-nesne bütünlüğü yaklaşımı, paradigmanın önemli özelliğidir. Bunun sonucu olarak, pozitivist/materyalist paradigmanın özne ile nesne arasında yalnızca olgusal bir bilgi ilişkisi öngören epistemolojik yaklaşımı yerine, özne ile nesne arasında ontolojik ilişki ve özne-nesne içiçeliği içeren ontolojik yaklaşımı belirleyicidir. Bu yaklaşım farkının temel sebebi, pozitivist/materyalist paradigmanın metafiziği dışarıda bırakan yaklaşımına muhalif olarak konumlanan varoluşçu paradigmanın metafiziği ve ontolojik yaklaşımı temel zemin olarak ele almasıdır. Bu sebeple, varoluşçu paradigma ile ilişki içerisinde gelişen mimarlık ve mekân anlayışında maddi olmayan kavramı metafizik ve ontolojik bir anlam kazanır. Varoluşsal fenomenolojide özellikle Heidegger ve Merleau-Ponty'nin açtığı ontolojik/metafizik zemin, insan ile mekân arasındaki fiziksel tüm ilişkilerin kaynağının metafizik ilişkiler olarak düşünüldüğü bir paradigma ortaya koyar. Bu paradigmada mekânı oluşturan maddi etmenler ve insan-mekân ilişkisi, maddi olmayan etmenler veya ilkeler tarafından koşullanır. Bu paradigmada maddi olmayan teriminin karşılığı, metafizik yapının ilkeleridir¹¹ veya insan-mekân ilişkisinin niteliği bu ilkeler tarafından belirlenir. Bunun sonucu olarak varoluşsal fenomenolojide mekâna ve insan-mekân ilişkisine dair maddi olmayan nitelikler ontolojik yapının nitelikleri içerisinde ortaya çıkar.

¹⁰ Heidegger'in insanın dünyayı, dünyanın da insanı farklı boyutlarda içermesine dayanan bu yaklaşımı İbn Arabî'de insana dair *küçük âlem/büyük âlem* kavramsallaştırması ile birlikte okunabilir. Buna göre insan bedeniyle mekânın içinde olmakla birlikte yalnızca bedenden ibaret olmayan insan, ontolojik olarak ele alındığında âlemi ve tüm mekânları kendinden barındıran bir niteliğe sahiptir.

¹¹ Bu ilkeler mekânın duyulur düzlemde ortaya çıkmasını sağlayan duyulur olmayan dinamikler, ilişkiler ve yapıları içine alır.

2.2.2 Varoluşsal fenomenolojide mekâna ilişkin maddi olmayan nitelikler

Varoluşsal paradigmada mekâna dair maddi olmayan unsurlar ontolojik nitelik taşır. Maddi olmayan teriminin karşılığı, terimin madde ötesine işaret eden kelime anlamına referans verecek şekilde; ontolojik veya metafizik olandır. Bunlar, maddi düzlemde ortaya çıkan fiziksel çevrenin ardındaki ontolojik ilkeler veya unsurlardır. Bu nitelikler özne-nesne bütünlüğü içerisinde olduğu için insan ile de ilişkilidir ve insanın Varlık'la ve mekânla ilişkisi bağlamında ortaya çıkar. Varoluşsal yaklaşımda yer bulan maddi olmayan unsurlar insan ile bütünlük oldukları ve ontolojik bir nitelik taşıdıkları için nesnel olarak gözlemlenememektedir. Bu durum, söz konusu unsurların literatürde mekâna dair maddi olmayan unsurlar olarak isimlendirilmesini zorlaştırmaktadır. Materyalist paradigmada toplumsal ilişkiler, politik kararlar, ekonomik, kültürel, dini ve sosyolojik etmenler gibi maddi olmayan etmenlerin mekânın oluşumunu materyalist bir düzlemde belirlemesine benzer şekilde; varoluşsal paradigmada ortaya konan söz konusu kavramsallaştırmalar da mekânın oluşumunu ontolojik düzlemde belirleyen maddi olmayan etmenler olarak ele alınabilir (Aynalı, 2023). Tezin bu kısmında varoluşsal fenomenoloji literatüründe özellikle Heidegger, Merleau-Ponty, Bachelard felsefelerinde mekâna dair maddi olmayan nitelikler olarak tanımlanabilecek olan kavramsallaştırmalar belli terimler ekseninde ele alınmıştır. İnsan-mekân ilişkisini ontolojik bir bütünsellik ve fenomenolojik bir ilişkisellik üzerinden ele alan bu yaklaşımın İbn Arabi ontolojisi ile taşıdığı paralellik dolayısıyla benzer kavramsallaştırmaların İbn Arabi ontolojisinde de izinin sürülebileceği öngörülmüş ve tezin İbn Arabi ontolojisindeki benzer kavramsallaştırmaları ele aldığı kısımlar bu kısım ile iletişim içerisinde yapılandırılmıştır.

2.2.2.1 Mekânsal insanın ontolojik ön koşulu olarak “yerleşme” (*dwelling*)

Heidegger'de *yerleşme* (*dwelling*), insan-mekân arasındaki ontolojik bütünsellik içerisinden ortaya çıkan, mekâna dair maddi olmayan bir niteliktir. *Yerleşme*, Heidegger'de asıl itibarıyla insana dair ontolojik bir özellik olarak tanımlanmıştır¹². Yerleşme, insanın dünya üzerindeki inşa ve iskan faaliyeti ile mekâna dair maddi olmayan/ontolojik bir nitelik haline gelir. Bunun zemini ise mekânsallığın insanın

¹² İnsana dair ontolojik niteliklerin mekâna dair ontolojik nitelik haline gelmesi teması İbn Arabi'de de bulunmaktadır.

ontolojik bir niteliği olması ve insan-mekân arasındaki ontolojik bütünselliktir. Heidegger’de insana dair ontolojik bir nitelik olan *yerleşme*, Varlık-insan-mekân arasındaki ontolojik bütünsellik bağlamında ortaya çıkan bir unsurdur. Heidegger’de öncelikle insana dair ontolojik bir nitelik olarak tanımlanan *yerleşme*, mekânın bir inşa etme ürünü olarak ortaya çıkışını koşullar. Yerleşme, insanın Varlık ile “şiiirsel bir biçimde” ilişki kurması içerisinden yapılan inşa dolayısıyla mekâna dair bir ontolojik nitelik haline gelir. İnşa faaliyeti yerleşme ile içsel şekilde ilişkilidir ve ikisi de varlığa bağlıdır. Yerleşme, Heidegger’e göre varlığın yüksek bir şiiirsel tezahürüdür. Böylece insana dair bir ontolojik nitelik olarak dwelling; insan, mekân ve varlık arasındaki ontolojik bütünlüğü kurar.

Heidegger’in mekâna dair bu varoluşsal yaklaşımı, mekâna sadece uzamsal boyutlarından hareketle ve insanla olan ilişkisinden uzak bir şekilde yaklaşan kartezyen düşüncüyü aşmayı amaçlar (Aras, 2010, s.29). Heidegger (1971) şöyle der: “Dünya üzerinde olmak, veya yerleşmek unutulmaya yüz tuttu ve yerleşmek gerçekte olduğundan daha basit bir anlamda kullanılmaya başlandı. Yerleşmek insanın varoluşu ile ilişkili olarak deneyimlenmiyor, insanın varlığının en temel karakteri olarak düşünülüyor”. Heidegger yerleşmenin gerçek anlamını yeniden hatırlatmayı amaçlar. Yerleşmek fiziksel bir “orada bulunma” hali yani bir evi veya bir ikametgahı işgal etmek değildir. Yerleşmek insanın dünya üzerindeki ontolojik varoluş halidir, sadece bir mekânda ikamet etmek değildir (Infanger, 2009, s.3). Heidegger insanın ancak bu ontolojik varoluş halinin farkında olduğu sürece gerçekten inşa ederek yerleşebileceğini söyler. Heidegger şiiirsel olarak yerleşmeyi inşa etmenin ön koşulu olarak sayar ve hakiki yerleşmenin ancak Varlık’la derin ilişki kurmak anlamına gelen şiiir ile mümkün olduğunu söyler¹³. Heidegger yerleşmeyi en yalın haliyle ‘var olmak’ olarak telaffuz etmesi, yerleşmenin inşa edilmiş, maddi dünyanın ötesine geçmesi ve varoluşun maddi olmayan doğasını işaret etmesine imkan verir. Heidegger yerleşme tanımını onu şiiirsel bir uğraş olarak adlandırarak zenginleştirir. Fikirlerini Hölderlin’in bir şiiirindeki ‘insan şiiirsel biçimde yer’leşir’ ifadesi üzerine temellendirerek Heidegger yerleşmenin maddi olmayan doğasına vurgu yapar. Heidegger’e (1971) göre “bizim yerleşmemizi mümkün kılan şiiirsel yaratım, bir inşa etme şeklidir” (Infanger, 2009’da atıfta

¹³ Varlıkla derin ilişki kurma meselesi Heidegger ve İbn Arabî’de ortak eksenlerden biridir. Heidegger’de bu ilişki hali *şiiir* terimi ile karşılanırken bunun İbn Arabî’deki karşılığı *idraktır*.

bulunulduğu gibi). Heidegger burada geleneksel anlamda insanın bizim yerleşmemize imkan verdiğini veya şiirsel yaratım olduğunu söylemez. İnşa etmenin anlamını genişleterek, insanın taş ve tuğlanın ötesinde maddi olmayan bir yaratım şekli de olabileceğine işaret eder¹⁴ (Infanger, 2009, s.4).

Heidegger’de yapıları *şeyler* olan mekânlar ontolojik *oluşlar* için yer açar. Heidegger’de insanın mekândaki varlığı, mekânla insanın ontolojik olarak içiçe olması ve insanın mekânsal olarak var olması anlamında Dünya-içinde-Olmak’tır¹⁵. İnsan, şeylere ilgisi ve mekân içindeki eylemleriyle bu mekânsallığı oluştururken mekânı maddi olarak da dönüştürür (Infanger, 2009, s.4). Heidegger’in yerleşme mevhumu iki yön taşır: ilk yön insanın varolma şekli veya varoluş durumu, insanın mevcudiyeti veya maddi olmayan halidir. *Yerleşme* (dwelling), ontolojik açıdan bir varlık koşulu ve insanın “Dünyada-Olma” biçimidir. Öte yandan, Heidegger *yerleşmenin* sadece var olmak anlamına gelmediğini net bir şekilde ifade eder (Bolak Hisarlıgil, 2007). İkinci yön olan maddi olan hal ise insan bedeni ile maddi dünya arasında bir ilişkiye işaret eder. Bütünsel olarak *yerleşebilmek* için iki yön de karşılanmalıdır¹⁶. Heidegger’e (1971) göre inşa etme de düşünme de yerleşme için kaçınılmazdır. Bu sebeple, *yerleşmek* hem maddi olana hem de maddi olmayana karşı ihtimam gerektirir (Infanger, 2009). Yerleşme ile sadece bir mekânı işgal etme veya kullanma anlamı da kastedilmemektedir. *Yerleşmek* dünya üzerinde varolma halidir, sadece bir mekânda ikamet etmek değildir (Infanger, 2009). Ona göre biz inşa ettiğimiz için yerleşmeyiz, yerleşmek bizim ontolojik niteliğimiz olduğu için inşa ederiz. Bunun sebebi bizim bir korunağa ihtiyacımız olması değildir. İnsan olarak ihtiyacımız olan şey “ortaya koyan” olmak, “*yerleşen*” olmaktır. Yerleşmenin kendisi inşa etmek demektir. Bu da birşeyin yaratım sürecinin bir parçası olmak anlamına gelir (Lupalo & Güngörmez Akosman, 2019). Infanger’e (2009) göre

¹⁴ Bu önerme tezin sonuç bölümünde yer alan, insanın mekânı *inşâ/ihyâ/imâr etmesi* ilişki ile birlikte okunabilir. Buna göre insan dünyayı sadece fiziksel anlamda inşa etmez, fiziksel olmayan bir inşa imkanına da sahiptir. Heidegger’de insanın fiziksel olmayan boyutu insanın ontolojik niteliği olan *yerleşme* dolayısıyla var olanları yakınlaştırmaları ile oluşturduğu mekânsallık iken, İbn Arabî’de bu boyut insanın ulaştığı yüksek epistemolojik düzey sayesinde kendi ontolojik durumu olan *yakınlık* niteliğinin mekânlarda da ortaya çıkmasına vesile olmasıdır.

¹⁵ Heidegger’de “dünya içinde olmak”, insanın maddi bedeniyle fiziksel dünyanın içinde olmasının ötesinde bir ontolojik içirme-içerilme ilişkisine işaret eder. Benzer bir ilişki İbn Arabî’de insanın beden olarak dünya tarafından içerilmekle birlikte, ontolojik açıdan dünyayı içermesi meselesi ile birlikte okunabilir.

¹⁶ İbn Arabî’de de insanın maddi dünyayı gerçekten algılaması için dünyanın varlığın hem görünen (*zahir*) hem de görünmeyen (*batın*) yönünü kavraması gereklidir.

Heidegger, maddi olmayan yerleşmeyi, maddi inşa eyleminin olmazsa olmaz ön koşulu saymış; inşa etme eylemini de yerleşmenin (dwelling) doğal sonucu olarak ele almıştır. Yerleşmek ve inşa etmek, amaç ve araç gibi birbirine bağlıdır. Ona göre inşa etmek insanoğlunun dünya üzerinde ölümlüler olarak yerleşme halidir (Infanger, 2009, s.3). Söz konusu yerleşme eylemi soyut bir uğraş olmayıp, şeylerle aramızdaki somut ilişki içerisinde ortaya çıkmaktadır (Sharr, 2007, s.31).

Heidegger insan yerleşimi ve deneyiminin estetik önceliklerden üstünlüğünü vurgulamak için mimarlık yerine *inşa* (building) ve *yerleşme* (dwelling) sözcüklerini kullanır. Heidegger bu sözcüklerin eski Almancada aynı kökü paylaştığını ileri sürer (İngilizcedeki "build" ve "dwell" sözcükleri de aynı Almanca kökten gelir). Bu ortak köken "inşa etmek" ve "yerleşme"nin geçmişte bir ve aynı faaliyet olarak anlaşıldığını gösterir. Aslında bina, öncelikle insanın süregiden inşa ve yerleşme deneyiminin bir parçasıdır. Heidegger binayı "inşa edilmiş şey" olarak tanımlayarak bu düşünceyi pekiştirir. Köprü yapımcısının köprüünün inşa edileceği yeri seçtiği an, Heidegger için yerleşmenin inşa yoluyla yere kaydedildiği andır (Heidegger, 1971, s. 160) Yerleşme, varlığın ontolojik ilkeleri olan dörtlünün bütünlüğünü koruyacak şeyler inşa ettiğimizde oluşmaktadır. Bir evin ortaya çıkmasını sağlayan onu fiziksel olarak kuran elemanlar değil, dörtlü'dür. İnşanın somut ürünleri olan yapılar, yalnızca üzerlerinde nasıl bir yerleşmenin olduğunu belirten birer göstergedirler (Aras, 2010, s.62). Heidegger'in "yerleşmeye imkan verecek şekilde yapılan inşa" ile kastettiği dörtlü ile uyum içinde olarak dörtlünün içinde bulunmaktır. Bu varsayım, onun neden bina anlamında yerleşmeyi hep ikincil planda tuttuğunu ve konuyu mimari ifadelerle anlatmak zorunda hissetmediğini ortaya koyar (Infanger, 2009).

Heidegger'e göre gerçek yerleşme, varlığın ontolojik ilkeleri olan dörtlünün bütünlüğünü koruyacak şekilde şeyler inşa ettiğimizde oluşur. Yerleşme ancak dörtlünün şeyler içindeki mevcudiyetine zemin hazırlamayı başarırsa başarılı olur. Heidegger'e göre yerleşmenin kendisi her zaman bir "şeyler ile birlikte" olma halidir. Yerleşme, dörtlüyü ölümlüler olan insanların birlikte olacakları şeylerin içinde korur¹⁷. Heidegger'e (1993) göre şeylerle birlikte olma hali, ölümlüler

¹⁷ Burada Heidegger insanın dünya üzerindeki görevine ilişkin bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Benzer bir yaklaşım İbn Arabi'nin insan görüşünde de bulunur. Heidegger'in insanı, varlığın ontolojik ilkeleri olan dörtlüyü bir araya getirecek *şeyleri* oluşturan varlık olarak tanımlamasına benzer şekilde İbn Arabi'de de insan, dünya üzerindeki varlığı ile varlığın ontolojik ilkeleri olan Mutlak Varlığın niteliklerini (*ilahi isimler*) kendinde toplar ve dünya üzerindeki eylemleri ile bu niteliklerin açığa

“yetişenlere besleyip baktıklarında, kendiliğinden yetişmeyen şeyleri de özel olarak imal ve inşa ettiklerinde” başarılımış olur. Heidegger doğal şeylere ihtimam göstermeyi “besleyip bakma” ve yapay şeyleri imal etmeye de “inşa” adını verir (Puthussery, 2022, s.20). Heidegger’e göre inşa, doğası itibarıyla yerleşme ile ilişkilidir, ikisi de varlığa bağlıdır (Coppes, 2008). Yerleşme eylemi soyut bir uğraş olmayıp, şeylerle dörtlünün muhafazası yoluyla oluşan somut ilişkimiz içerisinden yerine getirmelidir. Ona göre “şeylerle birlikte olmak, dörtlünün dörtlü içinde kalmasının her zaman yalın bir birlikte içinde başarılmasının tek yoludur” Eğer ki inşa etme, ölümlülerin şeylerle birlikte olma yoluysa, ki bu birlikte olma yerleşme eyleminin kendisine eşlik eder, o vakit yerleşme ve inşa etme dünya-içinde-Olma’nın şartıdır. Heidegger ‘Yerleşme, eğer dörtlüyü şeylerin içinde muhafaza etme şeklinde ortaya çıkıyorsa, o muhafaza etme hali, inşa etmedir’ der (Malpas, 2014). Heidegger’e (1958) göre dörtlü, bir yerin sınırlarını belirler: “Köprü bir şeydir; o dörtlüyü mekânlaştırır, ama böyle bir yolla dörtlüye de bir yer verir. Bu yerle mekânlar belirlenir ve bu yolla da uzam sağlanmış olur”. Bir yerin belirlenmesi mekâna dönüşmesi anlamına gelir. Bu mekânsallaşma insanın dörtlüyü oluşturan unsurlar olan yer, gök, ölümlüler ve tanrılarla birlikteliği içerisinden açığa çıkar. Heidegger’e göre bir mimari yapının inşası kadar bir piknik örtüsünün yere serilmesi ya da yemek masasının düzeni gibi eylemler de inşa faaliyeti olarak dörtlüyü görünüşe çıkartır ve onu bir yer haline getirir (Aras, 2007, s.53).

Heidegger’e göre güncel dünyada teknolojinin üzerini örttüğü yerleşmenin açığa çıkmasını sağlamak ancak şiirsellik ile mümkündür. Heidegger (1971), Holderlin’in “insan şiirsel olarak yerleşir” dizesiyle aynı adı taşıyan yazısında şiirin, “insanı dünya üzerine getiren, ona ait kılan ve böylece de “*yerleşmesini* sağlayan” bir niteliğe sahip olduğunu vurgular (Bolak Hisarlıgil, 2007, s.29). Şiir, Heidegger’in dörtlü olarak anlattığı gökteki görünmeyen ve tanrısal olanla, yerdeki arasında bir ölçüt almaz¹⁸. Heidegger insanın bu ‘dörtlü’yle olan ilişkisine *yerleşme* adını verir. Heidegger’e (1971) göre yerleşmenin otantik zorunluluğu, ölümlülerin ilk olarak, tekrar tekrar, yerleşmenin özünü araştırmalarını, ilk olarak yerleşmeyi öğrenmelerini

çıkmasını sağlar. Bu açığa çıkış maddi âlem olmaksızın mümkün değildir. Heidegger’de insanın *şeylerle* birlikte olmasına benzer şekilde İbn Arabi’de de insan, dış dünyadaki maddi görünüşleri hem deneyimleyerek hem de onlar üzerinde eylemlerde bulunarak ontolojik niteliklerin varlığını sürdürür.

¹⁸ Heidegger’de *ölçüt alma* zihinsel değil ontolojik bir biliş halidir. İbn Arabi söz konusu biliş hali ise insanın ontolojik boyutunun epistemolojik bilince çıkması anlamına gelen *idrak* terimi ile karşılanır.

gerektirir. *Şiir*, yerleşmenin dogasını inşa eder. Heidegger günümüzde yükselen yapılar arasında şiirsel-olmayan bir biçimde yerleştiğimizi anlatır. Hakiki inşa etme ise şiirsel olarak ölçüt almadır. Ona göre (1971) “hakiki inşa etme, yerleşmenin strüktürü olan mimarlık için ölçüt alan şairler olduğu sürece ortaya çıkar” (Bolak Hisarlıgil, 2007, s.33).

Özetle, Heidegger’de yerleşme insanın öncelikle kendi ontolojik niteliğine sonra da dünya üzerindeki varoluşuna ve en sonunda da dünya üzerinde mekânsallaşmasına dair bir kavramdır. Bu mekânsallaşma hali ise Heidegger’de varolanlar içinde yalnızca insana dair bir özellik olarak tanımlanan şiirsellik ile mümkündür. Şiirsellik ise Varlık ile derin ilişki kurmak anlamına gelir. Dolayısıyla yerleşme insanın Varlık’la içinde bulunduğu ontolojik ilişkinin maddi dünyadaki mekânsallaşması içerisinden açığa çıkma halidir. Bu derin epistemolojik-ontolojik ilişki olmaksızın yapılan inşa faaliyeti ise böyle bir nitelik içermemektedir. Dolayısıyla insanın ontolojik niteliği olan yerleşme, Varlık ile esansiyel bir ilişki olan şiirsellik içerisinden gerçekleşen mekânsallaşma faaliyeti ile birlikte mekânın bir maddi olmayan niteliği haline gelir. Bu aynı zamanda Varlığın ontolojik ilkelerin de kendini gerçekleştirmesi, özündeki birlik halinin açığa çıkmasıdır. Maddi mekânlar da ancak bu ontolojik ilkelerin görünüşe çıktığı yerlerdir. Dolayısıyla Heidegger’de mekânın maddi olmayan niteliği olan yerleşme, Varlığın ontolojik ilkelerinin insan vasıtasıyla fiziksel dünyada ortaya çıkması temasını içermesi açısından dikkatimizi maddi mekândan ziyade Varlığa, insana ve insanın Varlıkla bütünlüğü içerisinden mekânla içinde bulunduğu ontolojik bütünselliğe çeker.

2.2.2.2 Mekânın ontolojik niteliği olarak “şey”lik (*thingness*) ve mekânın ontolojik koşulu olarak “dörtlü” (*fourfold*)

Heidegger ontolojisinin temel unsurlarından olan dörtlü adını verdiği varoluşsal yapı, onun felsefesinde insan-mekân ilişkisini kavramak için önemli bir kavramsallaştırmadır. Heidegger’de dörtlü “yeryüzü, gökyüzü, tanrısallar ve ölümlüler”den oluşur. Dörtlünün bir araya toplanması, “şey”i oluşturur (Teal, 2008). Heidegger’de mekânlar da “şey”lerdirler. Heidegger’in “nesne” yerine “şey” kelimesini kullanmasının sebebi nesnenin, özne karşısında yer alması ve nesnenin insandan bağımsız olarak ele alındığı ikili bir dünya görüşünün parçası olmasıdır. İşte bunun önüne geçmek için Heidegger, insanın eşyaları kullanarak varoluşsal

anlamını kazandığını vurgulamak için “şey” kelimesini kullanır. Nesne ontolojik değil epistemoloji bir tanımdır ve araçsal aklın sınırlarına tabidir. Şey ise bizzat varlığın içinden ortaya çıkması açısından ontolojiktir. Mekân kavramı da bu çerçevede düşünülebilir. Buna göre mekân, içinde barındırdığı şeyleri bir araya getirerek oluşmaktadır. Bir şey bir araya gelen ve bir şeyleri bir araya getirendir. Mekânlar varoluşları ve kullanılışları yoluyla dörtlüyü bir araya getirirler. Heidegger’e göre bir şeyin varlığı kendi varlığına kavuşur, kendini ifşa eder ve belirler. Bütün bunlar sadece şeyin şeyleşmesinden hareketle olur. İşte burada Heidegger varlığa gelmeyi edimsel yönüyle ele alır. Mekân kendini açığa çıkarandır, varlığa gelendir. Mekân, üzerine inşa edilen yapı varoluşun dörtlü ön şartını içermeye potansiyeline sahiptir ve dönüşümlü olarak da bu dörtlüyü sunar (Aras, 2010, s.26-49). Şey şeyleşirken bir dünya açığa çıkarır. Başka bir deyişle şey, dörtlüyü bir araya toplayarak bir dünya açığa çıkmasını sağlar. Bu aynı zamanda yer’in meydana gelmesidir ve bu meydana geliş şiirsel bir güzellik içerir (Teal, 2008).

Kara Orman’daki çiftlik evi, köprü, testi gibi örnekler (mimari) şeylerin dörtlüyü nasıl biraraya getirdiğini, gökyüzü, yeryüzü ve tanrısalların nasıl ölümlülerin himayesinde bir birliğe ulaştığını gösterir. İnsanlar, dörtlüyü muhafaza ederek varlıkların var olmasına imkan verir¹⁹. Heidegger’e göre ölümlüler *yerleşmeleri* sayesinde dörtlü içindedirler. Yerleşmenin en temel niteliği dörtlüyü muhafaza etmedir. Bu muhafaza etme haline *inşa etme* (building) denir. Ölümlüler dörtlünün özünde bulunanı açığa çıkararak onu muhafaza etmek suretiyle yerleşirler. Yerleşme, şeylerle bir arada olma ve şeylerde dörtlüyü muhafaza etmenin bir halidir. Dörtlüyü muhafaza etmek ise yeryüzünü korumak, gökyüzünü kabul etmek, tanrısalların beklemek ve ölümlülere önyak olmaktır. Heidegger, ölümlülerin bu dörtlü içinde, bu dörtlüyü asli varlığı içinde güvence altına alarak, esirgeyip koruyarak, dörtlüye ihtimam ve özen göstererek “yerleştiklerini” belirtir (Puthussery, 2022, ss.17-26).

Yapılar, bir mekânda nasıl bir yerleşmenin olduğunu belirten birer göstergedirler. Heidegger’e (1971) göre bir çiftlik evinin şekillenip ortaya çıkmasını sağlayan yerleşmedir (dwelling). İnşa etme eylemi kendinde yeri, göğü, tanrıları, ölümlüler olarak insanları bir araya getirir ve onları yerleştirir. Dörtlü, mekân sahiplerinin bu

¹⁹ Heidegger’de *ölümlüler* olarak insanlar ontolojik yapının üst ilkelerini toplayıcı bir niteliğe sahip iken İbn Arabî’de insan Mutlak Varlığın nitelikleri olan *ilahi isimleri* kendinde toplayan, bu sebeple varoluşta görünüşe çıkan her şeyi kendinden barındıran bir *toplayıcı varlık* (kevn-i camî) olarak tanımlanır.

yerleşme hali vasıtasıyla yerine gelir. Ev, yeryüzünün üzerine kurulur, gökyüzünü içine çeker, çeker, ilk yapıcılar tarafından doğrudan çevrelerinde bulunan malzemeler tarafından yapılır. Her bir malzeme yeryüzündedir ve göğün ışık ve ısıyla oluşur. Bu nedenle bir evin oluşumunda aktif olan asıl unsur onu inşa edenler değil, dörtlü'dür (Aras, 2010, s.62). Heidegger bu durumu şu şekilde ifade eder: “Biz insan varlığının yerleşmeden ibaret olduğunu düşündüğümüz andan itibaren mekân kendini bize açar ... ölümlüler için olduğu anlamda yerleşme yeryüzünde bulunur. Ama ‘yeryüzünde’ ifadesi zaten ‘göğün altında’ olma anlamını taşır. Bu her ikisi de ‘tanrıların huzurunda bulunma’ anlamını taşır ve ‘insan varlığının bir başka insan varlığına bağlılığı’ anlamını da içerir. İlk birlik yoluyla Dörtlü –yeryüzü, gökyüzü, tanrılar ve insanlar- hep birlikte Bir’e bağlıdır (Shirazi, 2014).

Heidegger modern zamanlardaki inşa etmek ve yerleşme durumunun iki eylemin de ontolojik boyutunu hiçe saydığından dem vurur (Puthussery, 2022, s.21). Heidegger’in referans verdiği çiftlik evi dünyayı oluşturan temel unsurlar olan dörtlüyü bir araya getirir. Heidegger burada mimarlık çevrelerince anlaşılabilmiş bir mekân-kurma edimi sürecinden farklı bir şeyden bahsetmektedir. Ona göre yer ve mekân insanın inşa etme eyleminin sonuç ürünleri olmaktan ziyade dörtlü’ye ve dünya’ya aittir (Malpas, 2021, ss.25-34). Dörtlünün unsurları, biraraya geldiklerinde tesis ettikleri birlik ile dünya’nın kurucularıdır ve bu unsurlar ancak dörtlünün birliği içinde kendileri olarak açığa çıkarlar. Dörtlü, dünya-kuran unsurların tekil fakat kompleks bir birlik halinde bir araya gelmesidir. Bu bir araya gelme belirsiz bir yerde gerçekleşmez, her zaman adına yer dediğimiz belirgin bir lokasyonda ve o yerin niteliklerine uygun şekilde vuku bulur. Dörtlünün biraraya gelmesiyle tesis edilen birlikle bir yerin açılması, bir yerin yapısını oluşturan ufkun veya sınırların kurulması sırasında karşılaşılan türden bir birliktir (Malpas, 2012, s.113). İnşa, dörtlünün –dünyanın bölünmez birliğinin- açığa çıkmasına izin verir. Yani inşa, yerin ve mekânın dörtlüye ait bir halde ortaya çıkmasına imkan verir (Puthussery, 2022).

Özetle, Heidegger’de dörtlü kavramsallaştırması mekâna dair maddi olmayan nitelikler arasında ontolojik soyutluk niteliğine en fazla sahip olan özelliktir. Yeryüzü, gökyüzü, tanrısallar ve ölümlüler somut varlıklara işaret eden isimlere sahip olsalar bile esasında dünyadaki oluşun ontolojik ilkelerine tekabül ederler ve ayrı ayrı isimlendirilmekle birlikte esas itibarıyla birlik halinde bulunurlar.

Heidegger'in mekânın oluşma sürecinin insanın maddi bedeniyle maddi malzemeleri bir araya getirmek olarak değil, bu dörtlü ilkenin bir araya getirilmesi olarak tanımlaması mekânın sahip olduğu ontolojik boyutu ortaya koyar. İnsan "ölümlüler" niteliği ile hem bu dörtlü ontolojik ilke bütününe bir unsur, hem de Dasein olarak mekânda bulunan ve mekânı kuran unsurdur. Bu tanımlamaların insanın maddi bedenine değil ontolojik varlığına ilişkin tanımlamalar olması dikkate değerdir. Aynı şekilde mekâna dair niteliklerle birlikte insan-mekân ilişkisi de maddi olmayan niteliklerle belirlenmiştir. Mekâna dair bu niteliklerin merkezinde ise kendisi ontolojik olarak mekânsal olması açısından yeryüzünde mekânsallaşma ortaya çıkaran insan bulunmaktadır.

2.2.2.3 İnsan ve mekân arasındaki ontolojik ilişki şekli olarak "yakınlık" (closeness) ve mekânı bir araya getiren olarak İnsan (Dasein)

Heidegger'de *yakınlık* mekânsallığın insanın ontolojik niteliğinden gelen bir özelliği olması açısından mekâna dair maddi olmayan bir niteliktir. Heidegger'in insanın ontolojik varoluşu anlamında kullandığı *Dasein* terimi ise kendisinin varoluşsal olarak mekânsal olması açısından dünya üzerinde maddi anlamla mekânın ve yerin ortaya çıkaran varlık olarak insana işaret etmek için kullanılır. Heidegger'de yeryüzündeki var olanlar insan olmaksızın yalnızca belli konumlarda bulunan nesnelerdir. İnsan (Dasein), bu nesneler arasındaki varoluşsal ilişkiyi tesis ederek onları yakınlaştıran ve bu sayede mekânsallığı tesis eden bir niteliğe sahiptir. Söz konusu yakınlık, yalnızca konum itibarıyla birbirine yakın olmaktan öte, varoluşsal bir anlam içerir.

Heidegger "Şey" (1967) isimli makalesinde, yakınlık ile ölçülebilir mesafe arasında bir ayrım yapar. Yakınlık, Dasein'in şeyler ile alakası ve yönelimi tarafından belirlenmiş varoluşsal bir mekânsal ilişki şekli iken, ölçülebilir mesafe ise şeylerin Dasein için anlamını ve onunla ilişkiselliğini göz önünde bulundurmeyen nesnel bir belirlenimdir. Başka bir deyişle, yakınlık ölçülebilir mesafeye indirgenebilecek bir mevhum değildir. El-altında-hazır bulunan varlıkların dünyadaki konumu mekânsal konuma indirgenemez. Her el-altında-hazır varlık, kendisinin ait olduğu bir 'yer'de bulunur. Yer nosyonunun mekânsal pozisyon kavramından farkı el-altında-hazır varlığı Dasein ile ilişkisi içerisinde ele almasıdır. Dasein yalnızca maddi olana indirgenebilecek bir Varlık türü değildir ve onun dünyada bulunuşu dünyada bir yer

veya lokasyonda bulunan diğer varlıklar gibi değildir. Dasein kendini dünyada, dünya ile bir yakınlaşma ve içiçe geçme içerisinden bulur (Duvisac, 2014, ss.23-25).

Heidegger'e göre insanın kendisini saran fiziksel çevre ile içinde bulunduğu ontolojik mekânsal ilişki, bizatihi Dasein'ın kendi dünya-içinde-varoluşu itibarıyla "mekânsal" olması dolayısıyla mümkündür. Dasein'ın mekânsallığı, yalnızca bir yerde "mevcut olma" değildir. Dünya-içinde-varolanlar olarak tanımlanan fiziksel çevre, kendi "yer"lerinde Dasein'ın mekânsallığına bağlı ve onunla ilişkili şekilde bulunmaktadır. Dasein, dünya-içinde bulunan varolanlarla birlikte dünya "içinde"dir. Dasein'ın söz konusu mekânsallığı nesnelerin arasındaki mesafeleri kaldırmasıyla ve onları şey haline getirerek yakınlaştırmasıyla ortaya çıkar. Dünya-içinde-varolanlar bu sayede erişilebilir bir hale gelir. Heidegger'de insan olmadan mekânın hiçbir anlamı yoktur. Ona göre bir "şey"ın kendinde topladığı ontolojik unsurlar olan "yer, gök, tanrısallar ve insanlar" insanın sahip olabileceği en yüce ufuklardır²⁰. İnsan ancak bu ufuk sayesinde kendilerini çevreleyen dünyayı tanıyabilir. İnsanın şeylerle arasındaki bu ontolojik ilişkisinin yokluğunda ne uzamın ne de mekânın kendi başına anlamlarının olması mümkün değildir²¹. Dasein'ın bu niteliği varoluşsalıdır. Heidegger'in mekâna dair bu varoluşsal yaklaşımı, mekânı sadece uzamsal boyutu ile ve insanla olan ilişkisinden uzak bir şekilde ele alan kartezyen düşünceyi aşmayı amaçlar. (Aras, 2010, ss.29-48).

Özetle, Heidegger'de fiziksel çevreyi oluşturan nesneler yalnızca maddi varlıkları ve konumsal olarak birbirine yakın olmaları açısından bir mekânı oluşturmaz. Mekânın oluşması için insana yani mekânda olana, Dasein'a ihtiyaç vardır. Dolayısıyla mekân maddi ve fiziksel bir mevhum değil, insanın ontolojik niteliği ile ve fenomenolojik deneyimi içerisinden ortaya çıkan bir mevhumdur. Bu açıdan Heidegger'de insandan ayrı bir mekân tahayyülü mümkün değildir. Mekân ve mekânsallık insan ile ortaya çıkmaktadır.

²⁰ Heidegger'de de söz konusu ontolojik ufuk, insanın kendisini ile birlikte çevresindeki var olanları tanımasının koşulu olarak tanımlanan ontolojik unsurların birliğidir. İbn Arabî'de de insanın var olanları bilmesi ancak ontolojik unsurları bir arada bulunduran varlık olarak kendisine dair bilgisi ile mümkündür zira İbn Arabî'de ontolojik ilkeler olan *ilahi isimler* bir tek insanda bir arada bulunur.

²¹ Dasein'ın "şeyleri yakınlaştırması" ve şeylerin, Dasein'ın onları yakınlaştırması olmaksızın bir anlam taşımamaları teması, İbn Arabî'de dış dünyanın insandan önce "bir beden" gibi olması ve maddi unsurlarından oluşan mekânın ancak insanın varlığı ile anlamlı hale gelmesi bahsi ile birlikte okunabilir.

2.2.2.4 İnsan ve mekânın ortak ontolojik tözü olarak “et” (*flesh*)

Merleau-Ponty ontolojisiinde insan ve mekânın ortak ontolojik/varoluşsal tözü olarak tanımlanan “et” (*flesh*) kavramı ile insan-mekân arasındaki ontolojik ilişkiselliğin zemini olan “yaşanan beden” (*lived body*) kavramı, Merleau-Ponty’de insan-mekân ilişkisi bir özne-nesne bütünselliği olarak kuran kavramsallaştırmalardır.

Zumthor (2006) mimarlığın onun için ne anlama geldiğinden bahsederken “bedenli bir kütle, bir zar, bir doku, bir tür örtü, elbise, kadife, ipek, hepsi beni sarmalamakta. Beden! Bir metafor olarak beden değil – bedenın kendisi! Bana dokunabilen bir beden” ifadesini kullanır (Irwin, 2019, s.97’de atıfta bulunulduğu gibi). Yapıları kendi beden etimizle çaprazlama bir iççelik halinde tasvir eden bu ifadeler, Merleau-Ponty’nin ortaya koyduğu bir ontolojik kategori olan *flesh* (et) kavramıyla yakınlık içerir. Merleau-Ponty’ye (1968) göre söz konusu çaprazlama fenomenal beden ve nesnel beden arasında, alımlayan ile alımlanan arasında bir alışveriştir ve *flesh* söz konusu çaprazlama iççeliğin kendisinde meydana geldiği unsurdur. Bu ontolojik ele alış, Batı mimarlığının materyalist mantığına bir eleştiri olarak görülebilir. Söz konusu mantıkta görsel olana yapılan aşırı vurgu, bizi saran fiziksel çevre olarak mekân ile o mekânın bizdeki zihinsel deneyimi arasında bir ikilik ve ayırım üzerine kuruludur. Merleau-Ponty’ye göre ise bedenlerimiz dünyaya ontolojik olarak ayrılmış bir özne-nesne mesafesinden değil, ayrılmamış bir bütünlük olarak içeriden dahil olmaktadır (Irwin, 2019, ss.93-97). Algının Fenomenolojisi’nde Merleau-Ponty (1962) beden ve mekân arasındaki ilksel ontolojik ilişkiyi açığa çıkarmayı ve bu yolla nesnel mekân/nesnel beden ikiliğini aşmayı amaçlar. Merleau-Ponty’de temel özellikleri “evrensel bilinç, nesnel beden ve nesnel dünya, nesnel mekân” olan; beden ve dünyayı birbirinden ayırık varlıklar olarak tanımlayan entelektualist tasavvurdan; temel özellikleri“ algısal bir bilinç aracı olarak *yaşanan beden (lived body)*²², alımlanan dünya, yaşanan mekân ve zaman” olan; dünya-içinde-olmaya’ya dair varoluşsal tasavvura doğru bir geçiş görülür (Shengli, 2009, s.134). Merleau-Ponty’ye göre insan öznenin varoluşsal yapısı yalnızca dünya-içinde-olmak şeklinde

²² Merleau-Ponty’nin burada amaçladığı hem insanın hem de mekânın maddi olan yönünün ötesindeki ontolojik ilişkileri araştırmak ve maddi olmayan bütünselliği ortaya çıkarmaktır. *Yaşanan beden* kavramı maddi bedene vurgu yapıyor görünse de, *yaşanan* sıfatı onun insanın bedensel yönünün ötesindeki ontolojik yönüne ve bu yönün mekân ile ontolojik ilişkisine vurgu yapar. Bu İbn Arabî’de insanın maddi bir bedene sahip olmak ile birlikte asıl niteliğinin bedenın de parçası olduğu fenomenolojik – ontolojik bilinç olduğu yaklaşım ile birlikte okunabilir.

tanımlanabilir. Merleau-Ponty bu terimi Heidegger'den ödünç almıştır ve bu Merleau-Ponty için ontolojik bir niteliktir. İnsanı “dünya-içinde-olan” olarak tanımlayarak Merleau-Ponty aynı anda hem realizmin hem de idealizmin, hem ampirizmin hem de entelektüalizmin eleştirisini yapmaktadır. Merleau-Ponty'nin temel meselesi, insanın varoluşsal yapısına ‘dünya-içinde-olan’ olarak işaret ederek insan idrakinin dünya ile ontolojik ilişkisi olan dolaysız ve ilksel açıklığın beden aracılığıyla gerçekleştiğini ortaya koymaktır. Böylece, insanın ontolojik niteliği olan mekânsallığı yani dünya-içinde-olma halinin varoluşsal yapısı, mekânsallığa dair algısal deneyimimiz için gerekli koşul olarak ortaya çıkar ²³ (Shengli, 2009 s.132). Merleau-Ponty dünya-içinde-olma problemini beden ve dünya bütünselliğinden başlayarak ele aldığı anda, ilksel mekânsallığın dünya-içinde-olanın yapısının da ötesinde hakiki bir kökensel töz üzerine yani Varlık üzerine temellenmesi gerektiği sonucuna varır. Bu türden bir Varlık veya flesh temelli tasavvur ise Kartezyen mekân anlayışının önünü tamamen kapatır (Shengli, 2009, s.140).

Flesh (et) kavramı bizim gündelik manada kendimizi nesneler dünyasından ayrı bir şekilde onları deneyimleyen öznel olarak gören halimizin, algının başladığı değil bittiği yer olduğunu işaret eder. Başka bir deyişle Merleau-Ponty'ye göre deneyim, özne ve nesnelerin birbiri içinde erimiş olarak bulunduğu kökensel bir “kon-füzyon” (con-fusion) hali ile başlar. Bu durum, zihinsel ayrışmanın başlamasından önce, dünya ile maddi ve mekânsal bir bütünsellik içinde bulunduğumuz anlamına gelir. Merleau-Ponty, bir ontolojik töz olarak tanımladığı et (flesh)'i, beden ve nesnelerin ortak paylaştığı ve söz konusu ontolojik ve deneyimsel içiçeliği mümkün kılan bir nitelik olarak tarif eder. Beden ve mekân, aynı eti paylaştıkları için duyumsar/duyumsanır haldedirler. Merleau-Ponty'ye göre içerilmiş varlıklar olarak biz, bedenimizi dünyaya ödünç vererek onu onun içeriden deneyimlemekteyizdir ²⁴ (Hale, 2016, ss.65-66). Merleau-Ponty'ye göre et, mekânsallık deneyiminin kendisinde olduğu nihai zemindir.

²³ Bu eleştiri İbn Arabî'nin insanın içinde bulunduğu dünyayı yalnızca duyu veya akıl ile algılayamayacağı vurgusu ile paralellik taşır. Merleau-Ponty insanın ontolojik yönü kapsayan algısını “dünyaya karşı ilksel açıklık” olarak tanımlarken İbn Arabî'ye göre insan dış dünyayı ancak görünüşlerin işaret ettiği ilksel asla, ilk kaynağına ve hakikatine bağlayarak deneyimlediğinde ve anlamlandırdığında gerçek bir kavrayış edinmiş olacaktır.

²⁴ Dünya ile aynı eti paylaşma fikri İbn Arabî'de insanın dünyayı ontolojik ve fenomenolojik olarak içermesi teması ile ilişkili okunabilir. Merleau-Ponty insan ile dünya arasında ortak bir töz tanımlarken İbn Arabî ortaklığın zemini bizatihi insanın kendisidir. Bu anlamda İbn Arabî'nin yaklaşımında dünyanın hem *eti*, hem de *ruhunun* insan olduğu söylenebilir.

Merleau-Ponty'ye göre söz konusu ilksel mekânsal deneyim zihinsel veya duysal alanda değil, insanın mekân ile aynı eti paylaşması dolayısıyla sahip olduğu varoluşsal bilinç durumu içerisinde gerçekleşir. Merleau-Ponty'nin *beden-özne* adını verdiği bu epistemolojik/ontolojik fakülte; bedenın dünya ile iç içe geçmesi dolayısıyla sahip olduğu *biliş-öncesi bilinç*²⁵ anlamına gelir (Seamon, 2014, s.1). Bu bilinç, insanın beden dolayımıyla mekân ile arasındaki ontolojik töze dair mekânsal deneyimi elde etmesi ile ilişkilidir. Beden-özne bu deneyimi ancak yaşanan beden haline geldiğinde elde edebilir zira yaşanan beden ile beden-özne mekânı hem içeriden deneyimler hem de mekâna mekânsallığını verir. Edward Casey'e göre yaşanan beden bu özelliği dolayısıyla “yerlere aittir” ve onları meydana getirir. Geri dönüşlü olarak yerler de yaşanan bedenlere ait ve onlara bağımlıdırlar. Yaşanan beden, aynı tözü paylaştığı yerin bir mekânsallık olarak ortaya çıkmasının maddi koşuludur. Yerler ve mekânlar, kendilerinin sürekliliğini sağlayan ve hayatta tutan bedenler olmaksızın yerler var olamazlar. Aynı şekilde içinde yaşadıkları ve çaprazlama şekilde içiçe geçtikleri yerler olmaksızın yaşanan bedenler de var olamazlar. Dolayısıyla bedenler ve mekânlar doğaları itibarıyla bütünleşiktirler. Birbirlerini karşılıklı olarak canlandırırlar ve hayatta tutarlar²⁶(Seamon, 2014, ss.6-8'de atıfta bulunulduğu gibi). Dasein gibi Merleau-Ponty'nin beden-öznesi de dünya ile diğer var olanların sahip olduğundan daha zengin bir ilişkiselliğe sahiptir. Beden-özne mekân içinde bir nesne olarak bulunmaz ve mekân tarafından tamamen kapsanamaz. Beden-öznenin dünya içindeliği bardağın içindeki su gibi değildir. Aksine, insanlar dünyayı mesken tutan, onda ikamet eden şahıslar olarak öznelendir. İnsanın dünyayı mesken tutup onda ikamet etme hali, onunla içiçe geçmek ve karşılıklı etkileşmek şeklindedir. İnsan dünyayı hem etkiler, hem de ondan etkilenir (Duvisac, 2014, s.38).

Öznenin varoluşsal çekirdeğinde bulunan ontolojik dünya ve beden, zihinsel bir idea olarak dünya ve beden değildir. İnsanın kapsamlı ve kavrayıcı idrakinin içine alınmış

²⁵ Zihinsel ve algısal süreçlerden öte bir kökensel bilme deneyimini işaret eden *biliş-öncesi bilinç*, İbn Arabi'de “bir şeyi tatmak” anlamında kullanılan *zevk* terimi ile yer bulur.

²⁶ Bu yaklaşım İbn Arabi'de mekânların onu algılayan insan olmaksızın maddi âlemde varlıklarını sürdüremeyeceği düşüncesi ile paralellik taşırken, İbn Arabi'de insanın mekânla karşılıklı eşitlik ilişkisi içerisinden değil, insanın mekândan daha üst bir ontolojik konuma sahip olması dolayısıyla sahip olduğu kapsayıcılığı üzerinden ele alınır. İnsan ile mekânın birbirlerini karşılıklı olarak canlandırması teması İbn Arabi'de insanın mekândaki maddi unsurları hayatta tutan *ruh* olarak kabul edilmesine paralellik taşır. Mekân da insanın bilinç düzeyini canlandırmakla birlikte mekâna bu niteliğini de veren de yine insandır.

bir halde olan dünyanın bizzat kendisi²⁷ ile “idrak-eden beden” olarak bedeninin kendisinin içiçeliği söz konusudur. Merleau-Ponty’nin algının fenomenolojisine dair bu ontolojik yorumu, herhangi bir bilinçli farkındalığı ve kavramsal tanımı varoluşsal olarak aşan ve zihin ile kolay kavranamayacak bir nitelik taşır. İnsan, bedensel algı içerisinden şeylerle doğrudan içiçe geçerek onların farkında olur zira onlar insanla dolaysız ve karşılıklı bir içiçe geçme sayesinde zihinsel bilinç öncesi bir alanda var olurlar (Seamon, 2014, s.4). Felsefeci Fred Evans’ın da (2008) açıkladığı üzere “bu eşzamanlı içiçe geçiş insanın ve nesnelerin birbiri için varolmasının tek yoludur” (Seamon, 2014, s.4 ’de atıfta bulunulduğu gibi). Bu kavrayışta beden de dünya da ayrık ve kendinden menkul değildir. Beden, dünya ile paylaştığı ontolojik töz üzerinden “dünyanın derinliklerindedir”. Morris’e (2004) göre mekân hissi bu derinlik içerisinden oluşmaktadır (Seamon, 2014, s.7 ’de atıfta bulunulduğu gibi). *Flesh* ontolojisinde alımlanan ve alımlayan, özne ve nesnenin birlikte vuku bulduğu ve görme ve görülen, dokunma ve dokunulan, bir göz ve diğeri, bir el ile diğer el arasında bir tür kaynaşma ortaya çıkar. Dünyanın etinin ontolojisinde duyumsayan ve duyumsanan bir metal paranın iki yüzü gibidir. Bu bir içiçe geçme ilişkisidir, öyle ki kişi ile dünya arasında bir ayırım kalmamıştır²⁸. Gören kişi, görünenin içine bedeniyle nüfuz ettiğinde, gören gördüğünü kendine mal etmez, yalnızca ona bakarak ona yaklaşır, dünyanın üzerine açılır (Irwin, 2019, s.90). Merleau-Ponty (1964) “ben tüm varlığımla duyumsarım” derken de insanın mekâna bütünüyle dahil olduğu varoluşsal bir deneyimi işaret eder. Ona göre “kalp bir canlı içinde ne ise, bedenimiz de dünya içinde odur: görünürleri devamlı olarak canlı tutar, onlara hayat üfler ve derinliğine sürekliliklerini temin eder. Biz bu dünyanın eti içinde var oluruz ve kendi varoluşumuzu bu ete dahil oluşumuz içerisinden kavrarız” (Pallasmaa, 2018, s.13 ’de atıfta bulunulduğu gibi).

Özetle, Merleau-Ponty’de *flesh* insan ile mekân arasındaki bütünsellik ilişkisini kuran ontolojik töz olarak mekâna dair ve mekânın insanla paylaştığı maddi olmayan bir niteliktir. Merleau-Ponty’de mekânsallık ancak fenomenolojik olarak

²⁷ İbn Arabî’de insanın ontolojik-epistemolojik algı aracı olarak tanımlanan “*kalb*”in tüm varoluşu (*âlem*) içine alacak bir niteliğe sahip olmasına benzer şekilde Merleau-Ponty’de dünya, idrak-eden-beden tarafından içerilmektedir.

²⁸ Merleau-Ponty’de kişi ile dünya arasında bir ayırım kalmadığı ontolojik-fenomenolojik durum, İbn Arabî’de bilincin en yüksek düzleminde gerçekleşen özdeşleşme (*aynileşme*) durumu ile dikkat çekici bir paralellik taşır. Merleau-Ponty’de insanın mekânı içinden yaşama hali ancak bu türden bir aynileşme ile mümkünken İbn Arabî’de bu özdeşleşme esasında insanın mekân ile değil Mutlak Varlık ile özdeşleşme halinin bir sonucudur. Mekân sadece bu özdeşliğin deneyimlendiği bir aynadır.

mümkündür. Beden-özne ve mekân arasında birinin diğerinden ayrı düşünülemediği iççelik, Merleau-Ponty’de de mekânın maddi olmayan ontolojik niteliklerinin ekseninde insanın olduğunu ortaya koyar.

2.2.2.5 Mekânın ontolojik özünü açığa çıkaran olarak “yaratıcı imgelem” (*creative imagination*) ve insan-mekân bütünselliğinin yansıması olarak “şiişsel imge” (*poetic image*)

Bachelard ontolojisinde mekânın maddi olmayan yönü yaratıcı imgelem üzerinden ortaya çıkar. Bachelard (1994) insan ile mekânın ontolojik bütünselliğine ve mekânın maddi olmayan niteliklerine imgenin fenomenolojisi yoluyla ulaşılan şiişsel imgeye dayalı bir mekânsallık tahayyülü üzerinden ortaya koyar. Bachelard bu yolla mekâna dair düşsel, duyumsal, belleksel ilişkileri, yani “görünmeyen”i tartışmak için bir kavramsal çerçeve sunarak mekânı fiziksellik üzerinden değerlendiren algıyı ortadan kaldırır (Tunç & Yıldız, 2021, ss.103-265). Bachelard’ın yaşam alanlarının (*inhabiting*) imgelerine yönelik araştırmasına göre bir ev ve içindeki odalar geometrik formlara indirgenemez niteliktedir, zira ontolojik mekân geometrik mekânı aşmaktadır. Kartezyen mekân anlayışının aksine insan ile mekânların ilişkisi muğlak ve düşsel bir şiişsellik olarak yaşanmaktadır (Magrini, 2017, ss.69-72). Bachelard fenomenolojisinde mekân, kartezyen anlamda konuma indirgenemez. Mekân, her zaman ontolojik “anlam yapıları” ağının içinde yer alır. Söz konusu “anlam ağı” rasyonel, atomistik ve izomorfik bir nesnel bir dünya tasavvurunun parçası olan olgulara değil, dünyayı oluşturan unsurların kendilerini açtıkları somut özlere tekabül eder. Bu anlam yapıları ise yorumsamaya dayalı, imajinatif şiişsel aktivite ile kendini açar (Magrini, 2017, ss.70-71). Bachelard’a göre insan-mekân arasındaki ontolojik bütünsellik bu şiişsel aktivitenin gerçekleştiği alan olan yaratıcı imgelemede ortaya çıkar. İmgeleyen insan ile imgelenen mekân, şiişsel imgede bütünleşik biçimde bulunmaktadır. Bachelard’ın gündüz düşündeki (*reverie*) *yaratıcı imgelem*²⁹ ontolojisi özne-nesne ayrımını ortadan kaldırır ve insan-mekân bütünselliğinin ontolojik imkanını sunar. Özne-nesne ayrımı, uyanıklık durumundaki

²⁹ Bachelard’ın *creative imagination* (hayal/yaratıcı imgelem/şiişsel imgelem) kavramı ile İbn Arabi’nin bir algı aracı olarak *hayal* fakültesi tanımı arasında paralellikler bulunur. Bachelard’da hayalin aklın ayırıştırıcılığından uzak, ontolojik tözleri açığa çıkaran özelliğine benzer şekilde İbn Arabi’de *hayal*, akıl ve duyuyu aynı anda hem içerip hem de aşarak, görünür varlıkların maddi olmayan/ontolojik niteliklerini deneyimlemeye imkan verir. Bachelard’dan farklı olarak İbn Arabi’de *hayal* aynı zamanda maddi dünyanın niteliği olmakla sadece epistemolojik değil ontolojik yön taşır.

bilinç ilişkisi (epistemoloji) ile karakterize olan bir dualizmdir. Gündüz düşünce özgü kendilik bilinci ise epistemolojiden ziyade bir ontolojiye işaret eder. Bachelard’a göre düş gören insanın varlığı “difüze olmuş” bir varlıktır zira düş görenin varlığı, dokunduğu her şeye nüfuz etmekte tabi dünyaya nüfuz etmektedir. İmgeleyen varlık ile imgelenen varlığın birbirine azami yakınlığı imge iledir. Bu yüzden Bachelard’da *şiişsel imge (poetic image)* dolaysız ontolojinin ana temasıdır (Kaplan, 1972, ss.187-188). Fenomenoloji; Bachelard için ontolojik düzlemi, düşüncenin objektifleştirici ve indirgeyici formlarından – bunları psikoloji ve psikanaliz gibi bilimlerle birlikte düşünür- kaçınarak keşfetmeye imkan verir. Fenomenoloji ayrıca, mekânda bir uzanım sahibi olan ve bölünebilir olarak addedilen Kartezyen düşünen töz ile uzamsal töz arasındaki ayrıma direnmenin bir yolu olan bir felsefi *yerleşme (dwelling)* şeklidir. Fenomenoloji bize bedenın sırf belli bir mekân işgal eden maddesel bir bedene indirgenemeyecek ve fiziksel dünyanın mekânık ve geçici yasalarına tabi olmayan gizli bir yaşantısı olduğunu gösterir (Magrini, 2016, s.70).

Bachelard’a göre *imgelem*, realitenin ötesine geçebilen imgeleri oluşturan fakülte olarak insan doğasının temel yönlerinden biridir³⁰. *İmge* ise mutlak imgelemin saf ürünleri olan Varlık fenomenleridir (Tunç & Yıldız, 2021). Bu şekilde “doğal imgeler” günyüzüne çıkar ve böylece düşünceden, anlatıdan, duyumdan önceki; öncesiz, en “temel” imgeye ulaşılır³¹. İnsanın bir fakültesi olarak imgelemin dünya ile ontolojik bir ilişkisi bulunur. Bu imgesel alan madde ve dünyaya derin bir şekilde köklenmiş durumdadır. Bachelard imgelemi alışılmış anlamın ötesine taşıyarak bu öznel fakültenin kendisini aşan bir düşlemsel alanda, derin bir biçimde köklenmiş bir şekilde kendi otonomisine sahip olduğunu söyler. Bu ontolojide imgeleyen yalnızca insan değildir, dünya da bir imgeleyendir ve insana bir anlam kaynağı olarak kendini verir. Bachelard’a göre dünya da kozmosu bizim aracılığımızla imgeler³² (Dufourcq, 2016).

³⁰ Burada Bachelard ile İbn Arabi’nin kurguları arasında ilginç bir yapısal paralellik bulunur. İbn Arabi’de bir algı aracı olarak *hayal*, aslında görünen dünyanın kendisinin de görelı bir varlığa sahip olmasından dolayı bir *hayal* niteliğinde olmasına referansla, görünen dünyayı derinliğine kavramak için gerekli algı aracıdır. Zira *hayal* niteliğinde olan, ancak *hayal edilebilir*. Bachelard’da “dünyanın *kozmosu* insan aracılığıyla hayal etmesi” bu ilişkiyi yine insanı merkeze alarak tersine döndürür.

³¹ Bachelard burada mekânın görünen anlamlarından ziyade görünmeyen anlamlarına odaklanır ve bir mekân olarak ev’i bir tür *kozmos* olarak ele alır (Tunç & Yıldız, 2021).

³² İbn Arabi’de mekânın insana dair canlılık nitelikleriyle ortaya çıkmasına benzer şekilde Bachelard’da da mekân, insana dair bir nitelik olan “imgeleme” niteliğı ile karşımıza çıkar.

Bachelard’a göre evin şiirsel imgesinde, insanın dünya üzerindeki ontolojik olarak yerleşme hali, insan varoluşunun dolaysız bir ürünü olarak açığa çıkar. Ev, insanı söz konusu ontolojik yakınlığa getirir. Bachelard’a göre şiirsel imgenin fenomenolojisi ise ortaya çıkan şey bu ilksel, ontolojik varlık-durumdur. Başka bir kişinin Varlığıyla paylaştığımız mekân, Bachelard için bizim Dünya-içinde-olma halimizin kökensel durumunu verir. Yer, bu içkin kavrayışta -kartezyen uzamın karşıtı olarak- bir pozisyona ve konuma indirgenemez. Yer, tıpkı ontolojik yerleşmede olduğu gibi, her zaman başkalarıyla paylaştığımız birbirine bağlı bir anlam ağının içinde yer alır. Bu, bizim anlamlı dahiliyetlerimizin kurduğu dünyadır ve yorumsamaya dayalı, imajinatif ve şiirsel aktivite ile kendini açar. Öte yandan, bu “birbirine bağlı anlam ağı”nı rasyonel, atomistik ve izomorfik bir gerçek, dışsal ve nesnel bir dünya tasavvurunu oluşturan bir olgular ağı olarak görmemek gerekir. Bu anlam ağı ontolojik “anlam yapıları” içerisinden oluşur ki Bachelard bunlara “*somut özler*” adını verir. Bu somut özler dünyayı oluşturan unsurların anlamlı bir şekilde tezahür etmesine imkan verir. Bachelard’a göre bu fenomen her türlü bilgi ilişkisinden önce gelir ve epistemolojik değil ontolojiktir. Kartezyen mekân anlayışına ya da evi oda-mekânlara bölerek parçalayan yaklaşıma kıyasla, insan ile kiler, tavan arası, dolap, yatak odası gibi mekânların ilişkisi, tıpkı gündüz düşü, ya da uyanık düşünde olan türden, berrak bir biçimde anımsanması güç şekilde şiirsel olarak yaşar. Şiirsel olarak ifade edilecek olursa, bir ev ve odalar ontolojik mekânın geometrik mekânı aşması dolayısıyla geometrik formlara indirgenemez (Magrini, 2016, ss.70-72).

Bachelard’ın poetika kavrayışı ve fenomenoloji temelli yaklaşımı, mimari mekânın üretimine katılan düşsel, duyumsal, belleksel ilişkileri, bir anlamda “görünmeyen”i tartışmak için bir kavramsal çerçeve sunar. Bachelard, *The Poetics of Space*’te (Bachelard, 1994) maddi olmayan mekân veya mekânın maddi olmayan niteliklerini, yaşanılan mekânın fenomenolojik deneyimi ve fiziksel ve düşünsel bir bağlama oturmayan, doğrudan doğruya şiirsel imgenin alanında kalan bir mekânsallık tahayyülü üzerinden ortaya koyar. Mekân imgelerinin fenomenolojisi ile Bachelard, beden ve yerin/mekânın somutluğunu ortadan kaldırır. Mekânın yaşamsallığı ve poetik hayal gücüyle ilişkisini ön plana çıkaran Bachelard, nesnel mekândan değil, imgelerimizde bizimle dolaysız bir bütünsellik içerisinde yaşayan mekânlardan bahseder (Tunç & Yıldız, 2021, ss.103-265).

2.3 Bölüm Sonucu: Mimarlıkta maddi olmayan ve özne-nesne bütünselliği/ayrımı

Tezin 2. bölümünde İbn Arabi ile varoluşsal fenomenolojinin ortak problematiği olarak tespit edilen ve İbn Arabi'nin literatüre eklemlenebileceği eksen olarak belirlenen “özne-nesne bütünselliği bağlamında mekâna dair maddi olmayan” meselesinin kuramsal pozisyonunu kavramak için “maddi olmayan” meselesinin literatürde nasıl ele alındığına dair bir literatür araştırması yapılmıştır. Araştırma sonucunda, problem ile ilişkili yaklaşımlar üç üst tema altında konumlandırılmış, bu üst temaların ise iki farklı paradigma bağlamında olduğu gözlenmiştir. “Maddi olmayan”ı nesnesel niteliğe sahip ve fiziksellik içeren maddi olmayan etmenler ve öznel niteliğe sahip ve fiziksellik içermeyen maddi olmayan etmenler bağlamında ele alan yaklaşımların Kartezyen özne-nesne ayrımını benimseyen pozitivist/materyalist paradigma içerisinden olduğu; özne-nesne bütünselliğinde temellenen ve fiziksellik içermeyen maddi olmayan etmenler bağlamında ele alan yaklaşımların ise özne-nesne bütünselliğini ontoloji ve fenomenoloji zemininde ele alan varoluşsal paradigma etkisinde olduğu gözlenmiştir. Pozitivist yaklaşımda maddi olmayan fiziksel ve epistemolojik bir mahiyet taşıırken, varoluşçu yaklaşımda maddi olmayan metafizik ve ontolojik bağlamda ele alınmıştır. Bu iki yaklaşımın mimarlık bağlamında insan-mekân ilişkisini ele alırken en belirleyici karşıtlığı özne-nesne ayrımı/bütünselliği eksenidir.

Kartezyen özne-nesne ayrımını benimseyen yaklaşımların ortak özelliği, “maddi olmayan” meselesinin terimin kelime anlamına karşıt bir şekilde maddi olgulara ve süreçlere dayanması; bilimsel yöntemlerle gözlemlenebilir, temsil edilebilir, analiz edilebilir/ölçülebilir nicelik veya niteliğe sahip unsurlar üzerinden ele alınmasıdır. Bu yaklaşım, var olan her şeyin maddeden ibaret olduğunu ve maddeden bağımsız fizik ötesi bir alanın (*metafizik*) bulunmadığını savunan materyalist paradigmanın ve geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören pozitivist paradigmanın düşünsel karakterini taşır. Metafiziği devredışı bırakarak yalnızca fiziğe odaklanmış bir yaklaşım olan pozitivism, maddenin ötesinde bir varlık ve bilgi alanı olmadığı görüşünü taşır ve insan-mekân ilişkisini de maddi düzlemde ele alır. İnsanı ve mekânı da birbirlerinden ayrık cisimsel varlıklar olarak ele alan bu yaklaşımda insan maddi varlığa sahip, dış dünyayı algılayan bir beden olarak; mekân da maddi unsurlar veya maddi süreçlerle ortaya çıkan bir fiziksel çevre olarak tahayyül edilir.

İnsanın mekân ilişkisi ise kendisinden ayırık bir nesne hakkında bedensel ve zihinsel algı araçları ile bilgi edinmesi ve onu kendi bedenindeki maddi süreçler içerisinde bilincine ve deneyimine çıkarması bağlamında düşünülür. Bu ele alış, insanın mekân ile ilişkisinin ancak epistemolojik düzlemde mümkün olduğu savını taşır. Başka bir deyişle, insanın mekânla ilişkisi ancak bilen özne ve bilinen nesne arasındaki bir bilgi ilişkisidir. Bedensel süreçlerin ötesinde bir varlık ve bilgi imkanı sahibi olmayan insan, kendisini çevreleyen mekânı ancak duyu organları, zihinsel süreçler ve psikolojik fakülteler gibi tümü pozitivist anlamda tanımlanmış araçlar dolayısıyla deneyimlemekte, epistemolojik bir arayüz vasıtasıyla mekândan bilgi almaktadır. Bu yaklaşımın temel özelliği insan ile mekân arasında maddi düzlemin sınırlarını aşan herhangi bir varlık ve bilgi alanı ortaklığı bulunmamasıdır. Kartezyen özne-nesne ayrımı mekânı bu bakımdan insandan uzaklaştırarak bir “nesne” haline getirir. Bu yaklaşımda insanın mekânla ilişkisi bilen öznenin karşı karşıya bulunduğu nesneye dair algısına indirgenirken mimarlık ve mekânın üretimi ise mimar öznenin mimari nesneyi tasarladığı bir eylem haline gelir ve kolaylıkla görsel bir estetik meseleye veya niceliksel bir üretime indirgenme olasılığı taşır.

“Maddi olmayan”ı metafizik ve ontolojik bağlamda ele alması açısından İbn Arabi düşüncesi ile ortak bir pozisyona sahip olan varoluşsal fenomenoloji paradigmasında ise insan ile mekân arasında ontolojik bir özne-nesne bütünselliği bulunur. Bu bakımdan insan mekân ilişkisi epistemolojik olmaktan ziyade ontolojik bir nitelik taşır. Bu paradigmada insan, gerek mekânın gerek mekânsallığın oluşmasında merkezi unsurdur. Mekân yalnızca maddi düzlemle sınırlı olmayıp aynı zamanda maddi olmayan, ontolojik ve insanı odaklı fenomenolojik bir nitelik taşır. Bu yaklaşımda fenomenoloji, mekânın niteliklerine yalnızca insan deneyimi üzerinden ulaşılabilir olmasından öte, ontolojik bir anlam taşır. Mekânın insan ile bütünselliği, insandan bağımsız bir mekânın varlığından söz edilemiyor olması noktasına kadar derinleşir. Bu yaklaşımda insan maddi ve maddi olmayan/ontolojik düzlemlerde mekânın belirleyicisi ve onu ortaya çıkarandır. Buna karşılık mekânın da insan üzerinde geri dönüşlü bir etkisi bulunmaktadır. Başka bir deyişle, insan ve mekân ontolojik bütünsellikleri dolayısıyla hem birbirlerinden etkilenir hem de birbirlerini etkilerler³³. Bunun zemini ise mekân ve insanı birbirinden maddi olarak ayırık

³³ Merleau-Ponty’de de bedenler ve mekânlar birbirlerini karşılıklı olarak canlandırır ve hayatta tutarlar (Seamon, 2014).

düşünen materyalist yaklaşımın aksine, varoluşsal fenomenolojik yaklaşımda insan ve mekânın ontolojik töz veya ilke itibarıyla bütünsel olmasıdır. İnsan ile mekânın ilişkisi maddi düzlemin öncesinden başlamakta, insan ile mekânın bilinç ve madde öncesinde bütünleşik halde bulunduğu bir ontolojik düzlem bulunmaktadır. Bu sebeple insan mekânla özne-nesne ilişkisi mesafesinin gerektirdiği bilişsel ve duysal süreçler içerisinden değil, özne-nesne bütünselliği dolayısıyla var olan ontolojik düzlem içerisinden ilişki kurmaktadır. Varoluşsal fenomenoloji mekâna dair maddi olmayan niteliklerin kaynağı olan düzlem budur. Analitik olarak incelenemeyen, söze dökülemeyen bir ontolojik alanda var olan bu bütünsellik, insanın ve mekânın karşılıklı birbirine bağımlı olduğu bir ilişkisellik içinden oluşur. Bu ilişkiselliğin kendini açığa çıkardığı ve varoluşsal fenomenoloji paradigmasında mekân hakkında konuşabilmek için esas teşkil eden unsur ise insandır. Mekân, esas itibarıyla insana dair bir varoluş biçimidir ve mekân, fenomenolojik olarak insanda, ontolojik olarak ise insanla vardır.

Varoluşsal fenomenolojinin insanı merkeze alan bu tutumu ile İbn Arabi arasında dikkat çekici bir paralellik bulunur, zira İbn Arabi düşüncesinde de insan tüm varlığın merkezi unsuru olarak tanımlanır. İbn Arabi’de insanda oluşan tüm bilgiler esas itibarıyla fenomenolojiktir. Var olanlara ve mekâna dair nitelikler insandaki fenomenolojik bilinç içerisinden kendini ortaya çıkarmaktadır. İbn Arabi’de de insan ile dış dünya arasındaki bütünsellik, insanın haricinde ve insandan bağımsız bir mekânın düşünülmesini olanaksız kılar. İbn Arabi düşüncesinin metafizik niteliği insanı, maddi dünyayı ve dolayısıyla mekânı yalnızca maddi unsurlardan oluşan bir fiziksel çevre olarak düşünmenin sınırlı bir algı olduğunu savını taşır. İnsan da mekân da ancak ontolojik açıdan yani maddi olmayan nitelikleriyle ele alındığında tam anlamıyla anlaşılabilir durumdadır. Bu maddi olmayan nitelikler ise –varoluşsal fenomenolojide olduğu gibi- hem fenomenolojik hem de ontolojik özellik taşır. Tezin İbn Arabi’nin ele alındığı bölümlerinde varoluşsal fenomenoloji ile bu ortaklıkların hatırlanması, İbn Arabi’nin literatürel pozisyonunu işaret etmek açısından önemli görülmüştür. Tezin 3. bölümünde İbn Arabi düşüncesinde insan-mekân bütünselliğinin bu yapısı, İbn Arabi’nin vahdet-i vücud düşüncesinin özne-nesne bütünselliği hakkındaki teorik çerçevesi ortaya konarak ele alınacaktır.

3. İBN ARABİ ONTOLOJİSİNDE ÖZNE-NESNE BÜTÜNSELLİĞİ

2. bölümde varoluşsal fenomenolojide özne-nesne bütünselliği ve mekâna dair maddi olmayan meselesi; Heidegger, Merleau-Ponty ve Bachelard'da insan-mekân ilişkisinin ontolojik yapısı üzerinden ele alındı. Bu düşünürlerin ortak özelliği, pozitivist/materyalist paradigmanın aksine mekânı madde ile sınırlı düşünmemeleri ve insan ile mekân arasında özne-nesne bütünselliğine dayalı ontolojik bir ilişki kurmalarıdır. Mekâna dair maddi olmayan nitelikler, bu ontolojik bütünselliğe dayanır. Söz konusu bütünsellik, her bir düşünürün Varlık'a ilişkin özgün ontolojik yaklaşımı çerçevesinde şekillenir. İbn Arabi'yi bu paradigma ile iletişim içinde okumayı amaçlayan tezin 3. bölümünde, İbn Arabi'nin Varlığa ilişkin ortaya koyduğu özgün ontolojik yapı "İbn Arabi ontolojisinin yapısı" başlığı altında özetlenecektir. İzleyen kısımlarda ise İbn Arabi'de insanın ontolojik konumu ve epistemolojik imkanı ele alınacak ve insan-dış dünya ilişkisinin İbn Arabi ontolojisine özgü özne-nesne bütünselliği bağlamı ortaya konacaktır. İbn Arabi'de insan-dış dünya bütünselliğinin epistemolojik/fenomenolojik karakteri bu bağlam üzerinden ele alınacaktır. Bölüm sonucunda ise İbn Arabi'de insan-mekân ilişkisinin özne-nesne bütünselliğine dayalı ontolojik ve fenomenolojik karakteri özetlenerek İbn Arabi'de mekâna dair maddi olmayan nitelikleri kavramak için gerekli teorik çerçeve oluşturulmuş olacaktır.

Tezin 3. ve 4. bölümlerinde, İbn Arabi metninin mimarlık literatürünün diliyle paralel hale getirilmesi kaygısı ile, İbn Arabi düşüncesinde merkezi yer tutan bazı tasavvufi terimler felsefe terimleriyle veya gündelik dildeki kelimelerle karşılanarak, literatüre aşina olmayan okuyucu için akıcı bir dil oluşturulması amaçlanmıştır. Bu tercihin en önemli sonucu, İbn Arabi ontolojisinde *Allah*, *Hakk*, *hakikat* gibi Tanrısal ilkeye tekabül eden terimlerin tümünün "Mutlak Varlık" terimi ile karşılanması olmuştur. Bu tercihin temelinde metafiziğin konusunun "Varlık olmak bakımından varlık" olması ve İbn Sînâ gibi filozofların bu ifadeyi "kendinde varlık" veya "mutlak varlık" olarak karşılanabilecek bir terim kabul etmiş olmaları yatar. İbn

Sînâ'nın metafiziğin konusu yaptığı “mutlak varlık”, İbn Arabî’de bir önermeye dönüşerek “Varlık olmak bakımından varlık Hak’tır” şeklini alır. “Varlık birdir, o da Hakk’ın varlığıdır” önermesi İbn Arabî’nin vahdet-i vücûd düşüncesinin en önemli dayanağını teşkil eder. Vahdet-i vücûd bir yandan “Vücud Hak’tır” diyerek mutlak varlık kavramını benimserken diğer yandan varlıkla Hak arasında kurulan özdeşlik dolayısıyla mutlak varlığı da bütün varlıkların ilkesi olarak ele alır. Vahdet-i vücud düşüncesinde her şey mutlak varlığın tecellî ve görünümünden ibarettir. Dolayısıyla Tanrısal ilkeye karşılık gelen terimde “mutlak” kavramı kullanılmış olmakla birlikte, bu kavram İbn Arabî’de soyut ve deist bir aşkınlığı ifade etmemekte; Mutlak Varlığın tüm varlıklarla süreklilik ilişkisi içerisinde olduğu bir anlayışa işaret etmektedir (Demirli, 2012). Bununla ilişkili olarak tez boyunca *Vücud* terimi de “Varlık” ile karşılanmıştır.

İbn Arabî’de Mutlak Varlık teriminden sonra gelen en önemli kavram, Mutlak Varlığın tüm niteliklerini kendinde toplayan varlık olarak tanımlanan “İnsan-ı Kâmil”dir. Tez boyunca *peygamber*, *hakikat-i Muhammediyye*, *hakikat-i Ademiyye*, *hakikat-i insaniyye* gibi insan türüne dair en yüksek ontolojik ve epistemolojik bilinç düzeyine işaret eden ve İbn Arabî literatüründe “insan-ı kâmil” terimi altında ele alınan terimler ile birlikte; bu terimin farklı vechelerini temsil eden *arif*, *salih*, *veli*, *kul* vb. terimler, yer aldığı bağlama göre “bütünsel insan” veya “insan” ile karşılanmıştır. İnsan türünün literatürde *beşer* terimi ile tanımlanan bireyleri ise “bireysel insan” ile terimi karşılanmıştır. Bu tercihin ardında İzutsu’nun (1998) *bireysel (ferdi) insan* ve *bütünsel (kevnî) insan* kavramsallaştırmaları bulunmaktadır. Bu iki ana terimin yanı sıra İbn Arabî literatüründe Mutlak Varlığın tecellileri anlamına gelen *ilahi isimler* ve *sıfatlar* terimi tez boyunca “nitelikler” ile; onto-epistemolojik bilinç anlamına gelen *idrak* terimi “bilinç düzeyi” ile; *izafî*, *nispî* gibi Mutlak ve değişmez olanın zıddı olarak değişkenlik ifade eden terimler “görelî” ile; Mutlak Varlığın görünüşteki tezahürlerine işaret eden *suret*, *zahir*, *âlem* terimleri “maddî düzlem” ile; Mutlak Varlığın görünüşe çıkmayan tezahürleri anlamında kullanılan *batın*, *mânâ*, *manevî*, *ruhani* terimleri “maddî olmayan/ontolojik düzlem” karşılanmıştır. Bazı terimler ise metin akışı içinde açıklanarak kullanılmıştır. Ayrıca Varlık kelimesi, “varlık olmak bakımından varlık” anlamında ontolojik bir terim olarak kullanıldığında büyük V ile (Varlık) yazılmıştır.

3.1 İbn Arabi Ontolojisinin Yapısı

Bütün ontolojiler Varlık'a ilişkin teorik bir yaklaşıma dayanır. Ontolojinin ele aldığı şekliyle Varlık, tikel nesnelerin sahip olduğu çoğul varlıklar değil, "varlık olmak bakımından Varlık", yani felsefi bir kategori olarak Varlığın kendisidir (Cevizci, 1999, s.644). Metafiziğin konusunu "varlık olmak bakımından varlık" olarak tanımlamış olan Aristoteles'e göre bu tanım *saf varlık, kendinde varlık, varlık olarak varlık* gibi anlamları barındırmaktadır (Göz, 2018, s. 361). Varlığın ne olduğu sorusu ise İlkçağdan itibaren felsefenin esas meselelerinden biri olmuştur. Herakleitos Varlığı sürekli değişim halindeki *oluşun* kendisi olarak kabul ederken, Platon Varlığı değişmez *idea* olarak kabul etmiş, Aristo ise bu ideaların var olanların bünyesinde olduğunu söylerken, Parmenides varlığı ezeli ve ebedi, hareketsiz ve değişmez tek olan Tanrı olarak kabul etmiştir. İbn Arabi'nin felsefi kaynaklarından biri olarak görülen Plotinus Varlığı, çokluğun kaynağını kendinde taşıyan, Mutlak Bir olan Tanrı olarak ele almış ve Tanrı'yı tüm var olanların kendisinden *sudûr* ettiği yani taşıdığı varlık kaynağı olarak tanımlamıştır. Ortaçağda Varlık teorisi Kindi, Farabi ve İbni Sina gibi İslam filozofları ile şekillenmiş ve varlık problemi İslam felsefesinin ana konularından biri olmuştur. İslam filozoflarında Tanrı, varlığının hiçbir sebebe dayanmadığı, varlığın kendi kendisinin sebebi olan ilk ilkedir (Kılıç, 2004).

İbn Arabi'nin Varlığa ilişkin teorik yaklaşımı "İslam düşüncesi temelli *teosentrik* (*tanrı-merkezli*) bir ontoloji" olarak tanımlanabilir (Çelebi, 2010a). İbn Arabi düşüncesi İslam tasavvufu içerisinden şekillenmiş bir düşünce olmakla birlikte esas itibarıyla Varlık (Vücut) kavramının kendisine odaklanmış ontolojik bir düşüncedir. Bu anlamda İbn Arabi düşüncesinin teolojik olmaktan çok ontolojik olduğu söylenebilir (İzutsu, 1998, s.21). Bu sebeple Varlık kavramı İbn Arabi düşüncesinin temellendiği ve tüm paradigmatik yapısını belirleyen anahtar-kavramdır. İzutsu'ya (1998, s.22) göre İbn Arabi düşüncesinde İslam'daki Tanrısal ilke olan *Allah* kavramı dahi Mutlak Varlığın bir görünümü (*suret*) olması açısından ikinci planda gelmektedir. Bu açıdan Varlık kavramı İbn Arabi düşüncesinin temelidir. Öte yandan İbn Arabi Varlığa hem içerik hem de bu içeriğe ulaşma yöntemi açısından filozoflardan farklı yaklaşır. Aristo sonrası felsefenin Varlığı anlamak için kullandığı yöntem aklın sadece düşünme yeteneği ile getirdiği delillerdir. İbn Arabi'ye göre ise akıl Varlık hakkında yalnızca değillemeler üzerinden ayrıştırıcı bir bilgi elde eder. Bu yöntem ise yalnızca çokluk (*cinsi ve faslı olan şeyler*) için geçerli olabilir. Oysa

ki Varlık, Bir'dir ve bir şey olarak tanımlanamaz. Akıl, bu sebeple Bir'i olumsuz nitelikler üzerinden bilmeye çalışır. Bu ise eksik bir bilgidir zira Varlık yok değil Var olan ve varlığa çıkmış olandır. Bu sebeple onun bilgisine olumsuzlama üzerinden varılması mümkün değildir. İbn Arabi'ye göre aynı anda hem Bir ve basit olan hem de bileşiklik niteliğiyle varlığa çıkmış olanı bilmenin tek bir yöntemi vardır, o da bu iki zıt niteliği aynı anda bilmeyi mümkün kılan *keşf* tir. *Kendinde şey* olan Varlık hakkında ancak *keşf* yoluyla bilgi edinilebilir. *Keşf* ise insanın akıl ve duyunun ötesindeki idrak aracı olan *kalp* ile, delile ihtiyaç duyulmaksızın, Varlıkla özdeşleşmek suretiyle elde edilebilecek tecrübeye dayalı bir bilgidir. Bu özdeşleşme hali ise ancak tasavvufi yöntem ile mümkündür (Demirli, 2009, ss.77-81). Dolayısıyla İbn Arabi'nin Varlık anlayışı *keşf* denilen tecrübe üzerinden açığa çıkan, tasavvufi yönetime dayalı bir ontolojidir (İzutsu, s.21).

İbn Arabi'de delile ihtiyaç olmaksızın verili olarak bulunan ilk bilgi Tanrısal ilkenin varlığıdır. İbn Arabi'nin Varlığa dair bilgiye akıl ile ulaşmayı amaçlayan filozoflardan farkının görünür olduğu en önemli noktalardan biri budur. İslam filozoflarından İbni Sina, metafiziğin (ontoloji) konusunu “varlık olmak bakımından varlık” olarak tanımlar. İbni Sina için Tanrı, bu konu hakkındaki teorik araştırma sonucu ulaşılan bir ilkedir. İbn Arabi düşüncesinin en önemli takipçisi sayılan Konevi ise metafiziğin konusunu en baştan “Hakkın Varlığı” olarak tanımlar (Demirli, 2009, s.121). Konevi'ye göre bu, herhangi bir akıl yürütmeye ve delile ihtiyaç olmaksızın Varlığa ilişkin araştırmanın koşulu olarak insanda verili bulunan bir bilgidir. Dolayısıyla İbn Arabi düşüncesinde Tanrısal ilke “varlık olmak bakımından Varlık”ın kendisidir. Mutlak Varlık olarak da terimleştirilebilecek olan bu ilke “Hakk” terimi ile ifade edilir (İzutsu, 1998, s.22). Burada *Mutlak Varlık* hem Tanrısal ilkenin Bir'lik yani bilinemez ve kuşatılamaz olan sınırlanmamışlık niteliğini (*lataayyün*), hem de var olanların kendisiyle varlığa çıktığı “yaratmada vasıta olan Hakk” (*el-hakku mahlûk bih*) niteliğini taşır. Esas itibarıyla Mutlak Varlık yani *mutlak olan Mutlak* öyle bir niteliğe sahiptir ki ona herhangi bir isim dahi konulamaz. Öte yandan isim vermeksizin hakkında konuşmak mümkün olmadığından ötürü İbn Arabi Mutlak Varlığı kastederken *Hakk* terimini kullanır. Mutlak Varlık, “kayıtsız şartsız saflığı bakımından Varlık”tır ve İbn Arabi ontolojisi, hakkında isim konularak dahi konuşulamayacak olan Mutlak Varlığın ontolojisidir (İzutsu, 1998, s.35). Mutlak Varlığın bu bilinemezliği o denli baskındır ki onun

sayesinde var olmuş olan varlıklar dahi İbn Arabi'ye göre bu nitelik altında *yok* hükmündedirler. Dolayısıyla içine mekân ve insanı da alan varlıklardan bahsederken aslında yalnızca *Mutlak Varlığın mutlaklığından* bahsetmekteyizdir. Bu durum, İbn Arabi'nin düşüncesinin *vahdet-i vücud* (Varlığın birliği) olarak adlandırılmasının da sebebidir. Buna göre var olanlar asıl itibarıyla *yoktur*, yalnızca Mutlak Varlığın varlığı *vardır*. Başka bir deyişle varlıkta var olan, yalnızca Mutlak Varlık olan Hakk'tır. Bu açıdan İbn Arabi ontolojisi yalnızca Mutlak Varlığın varlığına dayanan ve diğer tüm var olanları Mutlak varlığın mutlaklığında “eriten” ve onları hayali bir niteliğe büründüren bir ontolojidir. Peki insanın tasavvufi yöntem ve *keşf* adı verilen epistemolojik süreç ile bu niteliğe sahip olan Mutlak Varlık hakkında bilgi elde etmesi nasıl mümkün olacaktır? İbn Arabi'de insanın Mutlak Varlığı “bilme” durumu, onun “bilinemez oluşunu bilme” olarak ortaya çıkar. Bu ise insanın zaten Mutlak Varlık karşısında halihazırda sahip olduğu yokluk niteliğine ulaşması, başka bir deyişle deyişle kendini Mutlak Varlığın mutlaklığında *yok* etmesiyle mümkündür. İnsanın Mutlak Varlığı bilmesi sabitlenmiş bir bilgi olarak değil, Mutlak olanın sınırsız nitelikleri içerisinde sürekli yenilenen bir epistemolojik imkan içerisinde, onun sınırsızlığına dair bir bilgi olarak açığa çıkar. Öte yandan İbn Arabi'de insan, Mutlak Varlık karşısında *yok* hükmünde olan var olanlar arasında özel bir konuma sahiptir. Mutlak Varlığın ontolojik niteliği olan bilinemezliğini onto-epistemolojik bir idrak hali olan *keşf* ile deneyimleyebilecek yegane varlık insandır. Bu onto-epistemolojik niteliği ile insan, bir yandan Mutlak Varlığın varlıklarda açığa çıkmış tüm niteliklerini kendinde toplarken diğer yandan onun bilinemezliğini deneyimleyen varlıktır. İbn Arabi'ye göre Mutlak Varlık *Hakk* terimi ile ifade ediliyor ise, “Hakkın aynası” olan *Hakk-ı Hakk* ise insandır (Demirci, 1997). Dolayısıyla İbn Arabi ontolojisi, biri Mutlak Varlık olan *Hakk*, diğeri ise Mutlak Varlığın aynası olan *insan* (“*insân-ı kâmil*” veya *bütünsel insân*) olan iki nokta üzerinde temellendirilmiş bir ontolojidir (İzutsu, 1998, s.6). Başka bir deyişle varlık yalnızca Mutlak Varlığın varlığıdır ve Mutlak Varlığın kendi mutlaklığında cereyan eden varoluşta ise esas itibarıyla “kendi niteliklerini kendi aynasında seyreden” (Füsüs, s.25) Mutlak Varlıktan başka bir şey yoktur. Bu *ayna* ise, insandır.

Bu noktada esas soru, İbn Arabi'nin tüm var oluşu Bir haline getiren ontolojisinde bu araştırmanın konusu olan mekânı da içine alan fiziksel dış dünyanın ne olduğudur. Dış dünya ve içindeki mekânlar neden vardır, nasıl varlığa gelir ve Mutlak Varlık

karşısında niteliği nedir? Eğer varlıkta Mutlak Varlık ve onun mutlak niteliklerinin aynası olan insandan başka bir şey yok ise dış dünyadaki pek çok farklı nesne, nitelik, mekân ve oluş nasıl ortaya çıkmaktadır? Bu bağlamda Mutlak Varlığa bu denli yakın tanımlanmış olan insanın fiziksel mekânla ilişkisi nedir? Odağına yalnızca Mutlak olanı alan bir ontolojide fiziksel mekânın herhangi bir önemi olabilir mi?

Tezin “*İbn Arabi Ontolojisinin Yapısı*” başlığı altına toplanmış olan bu bölümünde bu soruların izini sürmeye imkan verecek düşünsel zemin, İbn Arabi’de *Mutlak Varlık/görelî varlık* düzlemleri ve somut/fiziksel dış dünyanın Mutlak Varlık’tan nasıl ortaya çıktığını açıklayan *varlık mertebeleri* konuları ele alınmak suretiyle ortaya konacaktır.

3.1.1 İbn Arabi’de Varlık: Varlığın birliği düşüncesi

İbn Arabi’nin *vahdet-i vücud* (Varlığın birliği) ontolojisinin ana ilkesi “Varlık olmak bakımından Varlık Hakk’tır” önermesidir. *Vahdet-i vücud*, Bir ve bölünmez olan Mutlak Varlık’tan dış dünyadaki var olanların ortaya çıkışını da bu birlik hali dahilinde açıklayan bir ontolojidir (Demirli, 2009 ve 2007b). İbn Arabi ontolojisinde dış dünya kendi başlarına var olan, birbirinden ayrık nesnelerden oluşan bir çokluk yığını değildir. Başka bir deyişle, maddi dünyadaki unsurların varlıkları kendilerine ait değildir. Tüm maddi unsurlar varlıklarını, ontolojik ilke olan Mutlak Varlık’tan alır. Dolayısıyla dış dünyada var olan, yalnızca Mutlak Varlığın varlığıdır. Varlığı Bir yapan da budur zira Mutlak Varlığın varlığı Bir’dir. Bu Bir’lik, bölünemez, çoğalamaz, basit bir nitelik taşır. Bir felsefe terimi olarak “basit”; “bileşik olmayıp tek bir unsurdan meydana gelen ve kendinden başka bir şeye indirgenemez olan” anlamına gelir (Cevizci, 1999, s.102). Maddi dış dünya ise bu Bir’liğin *görelî bir çokluk* olarak görünüşe çıkmasıyla oluşur (Kılıç, 1999). Yani dış dünyadaki var olanların varlıkları Bir’in bölünemez tekliğinin, herhangi bir nitelikte işaret edilemez olan bilinmezliğinin ve sınırsızlığının kendinden kendine açılımından oluşur. Bu anlamda Bir, bölünmez bütünlüğü içerisinde birbirine zıt nitelikleri potansiyel olarak aynı anda barındırmaktadır. Bir’in akıl ile kavranamamasının asıl sebebi de budur. Bir olan Mutlak Varlık aynı anda Bir-çok, bilinmez-bilinen, görünmez-görünen (*batın-zahir*) gibi niteliklere sahiptir. Birbirine zıt nitelikleri kendinde barındıran Bir, bu niteliklerin görelî ve *izafî* bir takım düzlemlerde görünüşe çıkmasıyla var olanları

meydana getirir. Bu var olanlar ise Mutlak Varlığın kendilik niteliklerinin yine kendinde açılmasından başka bir şey değildir. Bu anlamda dış dünyadaki görelî çokluk esasında Mutlak Varlığın görünüşe çıkan niteliklerinden ibarettir. Mutlak Varlığın kendinde açılan bu niteliklerine tasavvufî terminolojide *ilahi isimler* adı verilir (Demirli, 2009, s.136). Mutlak Varlığın kendindeki nitelikleri olan *ilahi isimler* aynı zamanda dış dünyadaki varlıkların varlık ve niteliklerini aldıkları ilkelere dir. Var olan her şey bir *ilahi ismin* yani Mutlak Varlığın bir niteliğinin görünüşü olarak var olur. Nasıl ki tek bir varlığa verilen tüm farklı isimler aynı varlığa işaret ediyor ise, dış dünyada ortaya çıkan tüm varlıklar da Mutlak Varlığın bir ismi olmaları açısından yalnızca Mutlak Varlığa işaret etmektedirler (Demirli, 2009). Dolayısıyla dış dünyada görünüşe çıkan var olanların ne varlıkları ne de nitelikleri kendilerine aittir. Var olanlar yalnızca Mutlak Varlığın tüm niteliklerinin bölünmez bir Bir'lik içinde bulunduğu bilinmezlik düzleminden açılan sonsuz niteliklerinin kısmî ve sınırlı parçalarıdır (*cüz*). İbn Arabî ontolojisinde bu isimler bir araya toplandığında Mutlak Varlığın var olanlarla ilişkili ilahi ismi olan *Allah* ismini verir. Her var olan bir ilahi ismin görünüşe çıkmasıyla oluşurken, *Allah* isminin görünüşe çıktığı var olan ise *insandır* (Kılıç, 1999).

3.1.2 Varlığın iki düzlemi: Mutlak Varlık / Görelî (Maddî) Varlık

İbn Arabî İbn Arabî'de “varlık olmak bakımından varlık” ancak Mutlak Varlığın varlığı olmakla birlikte Mutlak Varlığın görünüşe çıkmasıyla oluşan görelî varlıklar göz önüne alındığında varlıkta biri esas diğeri ikincil olmak üzere iki düzlemin olduğu söylenebilir: *Mutlak düzlem* ve *görelî düzlem* (Kılıç, 1999)³⁴. Bu çalışmanın konusu olan somut mekânların da içinde bulunduğu fiziksel çevreyi oluşturan dış dünya, bu kategorizasyona göre görelî düzlemde bulunmaktadır. Görelî düzlem, Mutlak Varlığın nitelikleri olan ilahi isimlerin birbirinden ayrışarak somut nesneler olarak ortaya çıktığı dünyayı içinde barındırır. Bu düzlemdeki varlıklar kendi sınırlarına sahip birbirinden ayrık varlıklar olarak görünüşe çıkmış olmakla birlikte bu varlıkların gerçek nitelikleri ancak Mutlak düzlem ile ilişkileri içerisinden gerçek anlamda kavranabilir. Maddî/görelî düzlemdeki varlıkların gerçek niteliği, Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkilerinin iki yönü üzerinden anlaşılabilir. İlk yön, görelî maddî

³⁴ Kılıç, bu iki düzlemi “*Mutlak Vücud*” ve “*İzafî Vücud*” olarak isimlendirmiştir. Tez kapsamında bu kavramsallaştırma “Mutlak Varlık”/ Mutlak Düzlem ve “Görelî Varlık”/Görelî düzlem şeklinde kullanılacaktır.

düzlemde bir çokluk görüntüsü taşıyan maddi varlıkların esas itibarıyla kendilerine ait varlıkları olmayışdır. Maddi varlıklar Mutlak Varlık sayesinde var, kendileri yönünden ise “yok”turlar. Göreli düzlemde görülen ve duyularca idrak edilen çokluk, gerçek varlığı olmayan bir çokluktur. Yani çokluk -deyim yerindeyse- bir göz aldanışı, İbn Arabi'nin ifadesiyle ise hayaldir (el-Hakim, 2005, ss.505-508). Görünür fiziksel çevrenin İbn Arabi ontolojisindeki gerçek durumu budur. İkinci yön ise, bu göreli çokluğun Mutlak Varlık'tan ortaya çıkışının ontolojik yapısıdır. İbn Arabi'de bir ve bölünemez olan Mutlak Varlık'tan çokluğun ortaya çıkışı çeşitli varlık derecelerini kat ederek gerçekleşir. Bu varlık derecelerinin her biri de Mutlak Varlığa nazaran göreli bir nitelik taşır. Başka bir deyişle, bu varlık derecelerinin hiç biri özerk varlıklara sahip olmayıp yalnızca Mutlak Varlık/göreli varlık ilişkisi hakkında konuşabilmeye imkan verebilecek bir derecelilik kurgusu sunarlar. Buna göre *Bir* ve *basit, görünmeyen, duyulur olmayan, maddi olmayan* Mutlak Varlık; dereceli bir yapı içerisinde sınırlanarak *bileşik, görünür, duyulur, maddi niteliğe* sahip “varlıklar”ı açığa çıkarır (Demirli, 2009, ss.216-232). Bu iki yön, yani Mutlak Varlığın varlığına nazaran maddi dünyanın “yokluğu” ile maddi dünyanın varlığının ve niteliklerinin Mutlak Varlığın sınırlanmasıyla her an görünüşe çıkıyor olması durumu İbn Arabi'de maddi dünyayı, fiziksel çevreyi ve mekânı anlamamanın koşuludur.

3.1.3 Mutlak düzlemde göreli/maddi düzlemde varlığın açığa çıkışı: Varlık mertebeleri

İbn Arabi'de Mutlak Varlık dereceli bir yapı içerisinde sınırlanarak göreli çokluğu dış dünyada görünüşe çıkarır. Bu dereceli yapıya İbn Arabi literatüründe varlık mertebeleri adı verilir. Asıl varlığın Bir ve Mutlak olmasına dayanan İbn Arabi ontolojisinde bu mertebeler de görelidir ve birbirinden kesin sınırlarla ayrılmış değildir. Bu sebeple mertebelere dair çeşitli sınıflandırmalar mevcuttur. En sık kullanılan sınıflandırma ise yedili sınıflandırmadır³⁵ (Kılıç, 1999):

1. *Sınırlanmamışlık/bilinmezlik (Lâtaayyün mertebesi)*: Mutlak Varlığın hiçbir sınırlanma göstermediği ve varlığa çıkışın hiçbir halinin bulunmadığı Mutlak bilinmezlik düzlemi.

³⁵ Mertebe isimleri okunaklılığı arttırmak için Türkçeleştirilmiş, tasavvuf literatüründe kullanılan anlandırmalar ise parantez içinde verilmiştir.

2. *İlk sınırlanma (Hakikat-i Muhammediyye veya insan-ı kamil mertebesi)*: Mutlak Varlık'tan var olanları/maddi varlığı açığa çıkaracak derecelenmenin başlangıcı olan ilk sınırlanma. Mutlak Varlık'ın, maddi varlıklara dair bilgiyi potansiyel olarak barındıran “kendindeki özellikler”inin (*ilahi isimler/sıfatlar*) ontolojik bir bilgi halinde bulunduğu mertebedir. Başka bir deyişle, Mutlak Varlık'ın sınırlanmamış kendiliğinden, kendindeki özellikleri bilme mertebesine inişi demektir. Bu bilgi, Mutlak Varlık'ın kendine dair bilgisidir. Bu bilgi aynı zamanda bütün var olanlara dair bilgiyi henüz ayırmamış olarak potansiyel halde içerir. Literatürde bu mertebeye ilk akıl (*akl-ı evvel*), ilk nur, bütünsel ruh (*rûh-ı küllî*), Hakk'ın aynası (*mir'at-ı Hak*) gibi isimler verilmiştir. Bu isimlerden en önemlisi ise “*insân-ı kâmil*”dir. Bu isimlendirme insanın Varlık içindeki ontolojik konumunu işaret etmesi açısından önem teşkil eder. İnsan-ı kamil mertebesi, bilinir ve görülür maddi dünyaya dair her şeyin bilgisini ontolojik olarak kendinde taşır. Bu sebeple insan-ı kamil mertebesine, var olanların Mutlak Varlık'la ontolojik bağıni tesis ettiğı yani var olanların tümüne dış dünyada sahip olacakları görelî varlığı ilettiğı için âlemin ruhu adı da verilir. Zira dış dünyanın maddi düzlemde görünüşe çıkmasındaki amaç, insana ontolojik olarak verilen bu bilginin, insanın da maddi bir varolan olarak bulunacağı düzlemde görünür hale gelmesidir. Esasında, bilinemez olan Mutlak Varlık'tan açığa çıkmış olan bir tek şey vardır, o da “insan”dır. İnsan önce *insan-ı kamil* mertebesinde soyut bir ontolojik ilke olarak, sonra da maddi düzlemde somut bir görünür varlık olarak açığa çıkmış ve insanın açığa çıkma süreci maddi dış dünyanın da görünüşe çıkmasını sağlamıştır. Bu sebeple insan, varolanlar arasında tüm varoluşu kapsayıcı ve Mutlak Varlığa atfedilen her türlü iradeyi gerçekleştirci bir role sahiptir³⁶. İnsan, hem var olanların asli varlık sebebi, hem de onların var olmaya devam etmesini sağlayan ontolojik ilkedir. İnsanın bu ontolojik konumu onun epistemolojik imkanını da belirler. İnsan, ontolojik niteliğı dolayısıyla tüm varlık mertebelerindeki var olanlara dair bilgiye sahiptir.

3. *İkinci sınırlanma (Vâhidiyet, âlem-i melekût, nefes-i rahmânî)*: Var olanlara dair, ilk sınırlanma mertebesinde ayırmamış bir Bir'lik halinde bulunan potansiyel bilginin ayırmaya başladığı ilk mertebedir. Maddi düzlemde açığa çıkacak olan her şeye dair bilgi ve nitelikler bu mertebede birbirinden ayırmaya başlamış halde ama

³⁶ İbn Arabî buna *halife* terimi ile işaret eder. Buna göre insan Mutlak Varlık olan “*Hakk'ın* suretine göre” yaratılmış olması sebebiyle “*Hakkın* yeryüzündeki halifesidir” (Fûsus, s.37).

yine soyut bir ontolojik bilgi şeklinde bulunur. Bunlar, Mutlak Varlığın basit Bir'lik halinden, bileşik çokluğun görünüşe çıkmasını sağlayan ontolojik bilgilerdir (*hakikat*). Maddi dünyadaki tüm var olanlar buradaki bilginin Mutlak düzlemde varlık olarak açığa çıkmış bir tür “gölge”sidir.

4. “*Soyut varlıklar*” mertebesi (*Ruhlar âlemi*): Ontolojik düzlemde bilgi halinde bulunan niteliklerin, görülür düzlemde açığa çıkmaya bir adım daha yaklaşılarak basit ve soyut (*latif*) varlıklar halini aldığı mertebedir. Henüz maddeden ve görülür niteliğe sahip bir cisimden söz edilemez, bu nitelikleri sağlayacak bileşiklik ortaya çıkmamıştır.

5. “*Benzer örnekler*” mertebesi (*Misâl âlemi*): Bir üst sınırlanmadaki basit ve soyut (*latif*) varlıkların bu defa bileşik ve soyut varlıklar haline geldiği düzlemdir. Maddi düzlemde görünüşe çıkacak formların soyut benzerleri bu mertebede oluşur. Bu benzerler ruhlara nazaran somut, maddeye nazaran soyut niteliktedir.

6. “*Görünürler*” mertebesi (*Şehâdet âlemi, maddi âlem*): Bir üst sınırlanmadaki bileşik ve soyut varlıkların bu defa hem bileşik hem de somut ve algılanabilir varlıklar haline geldiği düzlemdir. Tüm göksel cisimlerle birlikte kainatın, maddi unsurların (hava, su ateş, toprak) ve canlı ve cansız varlıkların bulunduğu maddi düzlemdir. İbn Arabi bu mertebeye görünüşler (*suretler*) âlemi, oluş ve bozuluş âlemi, cisimler âlemi gibi isimler vermiştir.

7. *İnsan mertebesi* (*İnsan âlemi*): Maddi düzlemde insanın fiziksel bir bedenle ortaya çıkmasıyla Mutlak Varlık'ın derecelenerek sınırlanması tamamlanır. Son mertebe olan insan mertebesi, Mutlak bilinmezlik mertebesi haricindeki kendinden önceki tüm mertebeleri içerir. İlk sınırlanma mertebesi olan “insan-ı kamil”de bütünsel halde bulunan ontolojik bilgi, insanın maddi düzlemde ortaya çıkmasıyla görülür hale gelir. İbn Arabi dış dünyanın insanın ortaya çıkmasından önceki durumunu “cilasız bir ayna”ya ve “ruhsuz bir beden”e benzetir (Demirli, 2006, s.25). Cilasız olan ayna, varoluş amacı olan yansıtma görevini göremez durumdadır. Bu, insanın ortaya çıkmasından önce dış dünyada bulunan tüm varlıkların bulanık suretler veya ruhsuz cesetler gibi olması anlamına gelir. Maddi düzlemde ortaya çıkışıyla insan, “aynanın cilası ve âlemin ruhu” olmuştur. Cilalanmış aynada yansıyan ise Mutlak Varlığın nitelikleridir. Bu niteliklerin tümünü ilk varlık mertebesinde kendinde taşıyan ise insandır. Yani asıl itibarıyla insan aynada kendini

görmektedir. İnsanın ontolojik kendi olan Mutlak Varlık, insanın maddi varlığı ile ortaya çıkmasıyla yansıtma görevini görmeye başlayan dış dünya aynasında, insan vasıtasıyla kendi niteliklerini seyrederek durumdadır. *Ruh* da bu niteliklerden biridir. Böylece insan, maddi düzlemde ortaya çıkmasıyla kendinden önce ruhsuz bir ceset gibi olan dış dünyaya Mutlak Varlık'tan aldığı kendi niteliği olan canlılığını da vermiştir. İbn Arabî'de insan bu yüzden “âlemin ruhu” olarak nitelendirilir³⁷ (Demirli, 2006, s.266). Dış dünyanın sahip olduğu tüm ontolojik ve duyulur nitelikler insanın maddi düzlemde ortaya çıkarak “varlık dairesinin tamamlanması”yla iletilir. Özetle, bütün oluş insanın ontolojik düzlemdeki kendinden maddi düzlemdeki kendine doğru gerçekleşir. İnsanın maddi düzlemde ortaya çıkışıyla “varlık dairesi tamamlanır” ve sonlar başlangıca döner (Demirli, 2006, s.288). Bu anlamda insan varlığın gaye-sebebidir. Tüm varlık insan için, insanla ve Mutlak düzlem ile göreceli/maddi düzlemi birleştiren “insanda” ortaya çıkar. Bu anlamda insan, tüm varoluşun içinde cereyan ettiği mekânın bizzat kendisidir.

Bu sınıflandırma İbn Arabî'de hem mekânı oluşturan maddi dış dünyayı, hem de insanın mekânla/dış dünya ile ontolojik ilişkisini anlamak için bir anahtar görevi taşır. Bu sınıflandırmada “insan”ın merkezi ontolojik konumu dikkate değerdir ve bu konum İbn Arabî ontolojisinin karakterini oluşturur.

3.2 İbn Arabî'de İnsan ve Epistemolojik İmkânı

İbn Arabî ontolojisi, tüm varoluşun odağında insanın olduğu *teosentrik* bir düşüncedir. Felsefede *teosentrizm*; Tanrı'yı temele alan, tüm varolanları ve özellikle de insanı Tanrı'yla ilişki içinde değerlendiren ve Tanrı'dan bağımsız bir şey ortaya koymayan düşünce sistemidir (Cevizci, 1999, s.822). İbn Arabî'nin Varlığın Birliği (*vahdet-i vücud*) düşüncesi de bu anlamda Tanrı merkezli bir düşüncedir fakat İbn Arabî düşüncesinin özelliği, Tanrısal ilkenin varoluşun merkezine insanı aldığı bir teosentrizm olmasıdır. İbn Arabî düşüncesine karakterini veren nokta, tüm varlığın kaynağı olan Tanrısal ilkenin Mutlak Varlığını “insan” üzerinden var oluşa çıkarmasıdır. Bu açıdan İbn Arabî'de “insan”ı anlamak, bütün ontolojik yapıyı ve varoluşu anlamak anlamına gelir.

³⁷ İbn Arabî'de insan ile dış dünya arasındaki ontolojik ortaklığın zemini bizzat insanın *kendisi* iken Merleau-Ponty insan ile dünya arasında ortak töz olarak tanımladığı *et* (flesh)'i, beden ve nesnelerin deneyimsel içiçeliğini mümkün kılan bir ontolojik nitelik olarak tarif eder.

3.2.1 İnsanın ontolojik niteliği: Varlığın bütünü olarak İnsan

İnsan, İbn Arabi kozmolojisinde sadece dünyada yaşayan şahısların her birine verilen bir tür ismi olarak değil, varoluşun başlangıcını ve sonunu oluşturan bir varlık mertebesi olarak tanımlanmıştır. İnsan, açığa çıkış olarak en son yani en aşağıdaki mertebede olmakla birlikte ontolojik konumu bakımından kendinden önceki tüm mertebelerden üstündür. İbn Arabi ontolojisinde insan var oluşun ontolojik ilkesi olması bakımından oluşun başlangıcı, maddi düzlemde en son ortaya çıkan olması bakımından da var olanların sonuncusudur³⁸ (Yiğit, 2016). İnsan bu sebeple sınırlanmamışlık (*lataayyün*) mertebesi dışındaki tüm mertebeleri içerir ve Mutlak Varlık'ın tüm "kendindeki özellikleri"ni (*sıfatlar*) kendinde taşır³⁹ (Kılıç, 1999). İbn Arabi maddi düzlemdeki görüşlerin yanıltıcı olduğunu, görünür olana dair gerçek bilginin ancak ontolojik bilgiyi hesaba katarak elde edilebileceğini ifade eder (İzutsu, 1998). İnsan maddi düzlemde, beden formunda sınırlanmış bir görünüşle ortaya çıkmaktadır. Esas itibarıyla ise insan tüm var olanları kapsayıcıdır, ontolojik ilke olarak varlık dairesini başlatır, maddi âlemde ortaya çıkarak Varlık dairesini tamamlar (Ebu Zeyd, 2010). Maddi düzlemde var olmasıyla maddi düzlemin varlığının sürmesini sağlar (Demirli, 2009, s.24). Bu açıdan bakıldığında, maddi, maddi olmayan ve Mutlak düzlemleriyle Varlığın tamamında insandan başka bir şey yoktur. İnsan kendini bilebildiğinde, bu gerçeği de bilecek ve deneyimleyecektir.

Mutlak Varlık düzleminde insan bir tür kozmik varlık gibi düşünülebilir (İzutsu, 1998, s.170). Burada bahsedilen insan, bedenle sınırlı bir varlık olarak insan değildir⁴⁰. Bu düzlemde insan, bilinemez olan Mutlak Varlığın kendisiyle bilinirliğe çıkmaya yöneldiği ontolojik mertebedir. Varlığa ve var olanlara dair tüm nitelikler bütünsel ve bölünemez bir bilgi olarak olarak bu Bir'lik düzleminde bulunur. Maddi varlıklar görünüşte olduğu sürece bu birlik düzlemi de var olacaktır. Bu düzlem Varlığın ve dolayısıyla tüm varolanların bütünsellik içinde olduğu ontolojik

³⁸ İbn Arabî'ye göre, *insanlık* kelimesi tümel bir kavramdır. İnsanı görünür kılan her suret (tikel öz), tek olan insanlık özünü görünür kılan farklı yüklemeldir (Yiğit, 2016).

³⁹ İbn Arabi *ilahi isimler* hakkındaki teorisinde sıfatların/isimlerin tüm var olanlara dağılmış halde bulunduğundan bahseder. Bu isimlerin tamamı ise *Allah* isminde toplu halde bulunmaktadır. Her varlık mertebesi bir ilahi ismin açığa çıktığı yer olarak tanımlanır. İnsan ise *Allah* isminin açığa çıktığı yer ve varlıktır (Demirli, 2009, s.234).

⁴⁰ Heidegger'in insan anlamında kullandığı terim olan *Dasein* da yalnızca maddi olana indirgenebilecek bir Varlık türü değildir zira onun dünyada bulunuşu dünyada bir yer veya lokasyonda bulunan diğer varlıklar gibi değildir. *Dasein* kendini dünyada, dünya ile bir yakınlaşma ve içiçe geçme içerisinden bulur (Duvisac, 2014). Bunlar *Dasein*'in maddi olanın ötesindeki ontolojik nitelikleridir.

katmandır. Bu niteliği ile insan, bütün var oluşu kendinde toplayan toplayıcı varlıktır (*kevn-i cami*). Bu anlamda insan maddi görünüşü açısından bakıldığında “küçük âlem” (*âlem-i sâgir*), Mutlak Varlık düzleminden maddi düzleme kadar tüm “oluş”a verilen isim olarak “âlem” de bu gözle bakıldığında “büyük insan”dır (*âlem-i kebir*) (İzutsu, 1998, ss.170-172). Dolayısıyla İbn Arabi’de insan ve sahip olduğu ontolojik nitelik, Varlığın bütünü anlamına gelir.

3.2.2 İnsanın epistemolojik imkanı: Varlığı “kendinden” bilmek

İnsanın varlık içerisindeki ontolojik konumu ve niteliği aynı zamanda onun epistemolojik imkanını belirler (Kılıç, 1999). İnsanın “Varlığın bütünü” olarak tanımlanmasının mantıksal sonucu, insanın varlığa dair bilgisinin kendine dair bilgisi olmasıdır. Başka bir deyişle, insanın kendine dair bilgisi arttıkça varlığa ve varolanlara dair bilgisi de aynı oranda artış gösterir. İnsan, varlığı ve maddi dünyadaki var olanları da ancak kendinden bilebilir⁴¹ (Demirli, 2009, s.264). Bu, İbn Arabi’de Varlığa ve dış dünyaya ilişkin bilginin fenomenolojik olmasını beraberinde getirir (Kars, 2009). Bu bilgi yalnızca rasyonel bir akıl yürütme ile veya duyulardan alınan bilgi ile kavranabilir değildir. Varlığa dair bütünsel bir deneyim gerektirir ve bu deneyimin gerçekleştiği yer insanın kendisidir. Bu bütünsel fenomenolojik deneyim, insanın ontolojik niteliğinin epistemolojik imkanı ile içiçeliği dolayısıyla onto-epistemolojik bir niteliğe sahiptir.

3.2.2.1 İnsanın onto-epistemolojik bilgi araçları

İnsan, varlığın tüm mertebelerdeki niteliklerini algılayacak ve bu sayede Varlığa ilişkin bütünsel fenomenolojik deneyiminin oluşmasına imkan verecek bilgi araçlarına sahiptir. Esas itibarıyla ise var olanların nitelikleri, insanın bilgi araçlarının niteliği dolayısıyla ortaya çıkmıştır⁴². İnsanın ontolojik niteliğinin epistemolojik

⁴¹ Merleau-Ponty’nin *flesh* kavramı da insanın mekânı, ortak ontolojik töze sahip olmak dolayısıyla ortaya çıkan benzeşiklik ile bildiği önermesi üzerine kuruludur. Buna göre mekânı, mekân kapladığımız için algılayabiliyorsak; maddi olanı da kendimiz maddi varlıklar olduğuna için algılamaktayızdır. Merleau-Ponty’ye göre içerilmiş varlıklar olarak biz, bedenimizi dünyaya ödünç vererek onu içeriden deneyimleriz (Hale, 2016).

⁴² İbn Arabi bu duruma şu ifadeleri ile işaret eder: “Bilmelisin ki, yeryüzü üzerine yayılan güneş ışığı - ki o havaya yayılan güneş ışığındandır-, kendisini algılayan gözün ışığı olmadıkça, herhangi bir gerçekliğe sahip değildir. İki göz, yani güneş gözü ile kendisini idrak edenin gözü bir araya geldiğinde ise görülenler aydınlanır ve şöyle denilir: Kuşkusuz ki güneş onların üzerine yayılmıştır. Bu nedenle de engel olan bulutun varlığıyla bu aydınlanma ortadan kalkar. Çünkü bu durumda göz, bulutun varlığıyla diğer gözden ayrılmıştır. Bu son derece kapalı bir meseledir. Çünkü ben şöyle diyorum: Güneş göğün ortasında bulunduğu halde, yeryüzünde kendisini görececek herhangi bir

imkanını belirlemesinin anlamı budur . Varoluşun bütünü olması nedeniyle insan, bu bütünü her varlık mertebesinde sahip olduğu nitelikleriyle deneyimleme imkanına sahiptir (Füsus, s.267). Varolanların nitelikleri de insanın bu deneyimi mümkün kılan algı araçlarının imkanı dolayısıyla oluşmaktadır. İnsanın akletme özelliği varlıkta akledilir niteliklerin, duyu özelliği ise varlıkta duyulur niteliklerin ortaya çıkmasını sağlar. İnsanın maddi düzlemdeki duysal algı araçlarının imkanı dolayısıyla maddi görüşlerin algılanabilecek nitelikleri ortaya çıkmaktadır. İnsanın maddi bedende gözü ve maddi olmayan ruhun sahip olduğu görme gücü olduğu için maddi düzlem “görülebilirlik” niteliği ile, kulağı olduğu için “duyulabilirlik” niteliği ile ve buna benzer şekilde koklama, sıcaklık/soğukluğu hissetme, dokunma vb. bedensel/duysal algı araçları olduğu için maddi düzlemdeki varlıklar bu araçlara konu olabilecek niteliklerle ortaya çıkmışlardır⁴³ (FM 2, s.238). Dolayısıyla dış dünyanın maddi düzlemdeki tüm nitelikleri de insanın maddi düzlemde organlarla görüşe çıkan ruhsal algılama özelliklerinin bir karşılığıdır. Buna benzer şekilde insanın maddi olmayan algı araçlarının bulunması, dış dünyanın da maddi olmayan yönünün bulunmasının koşuludur (FM 11, s.43). Özetle, insan her bir varlık düzleminin hem ontolojik kaynağı ve hem de epistemolojik olarak algılanacak niteliklerinin ortaya çıkmasının ilkesidir.

İnsanın sahip olduğu onto-epistemolojik algı araçlarından ikisi; somut/duyulur nitelikleri algılayan duyu ile soyut/akledilir nitelikleri algılayan akıldır. Gerek duyu gerekse akıl ayrıştırma işlevine hizmet eder (Çelebi, 2010b, s.48). Bütünselliği ve birliği değil, farkları algılar. Duyu algısı, maddi düzlemdeki varlıkları birbirinden ayrı, özerk sınırlara sahip cisimler olarak değerlendirir ve maddi düzlemde algılananları somutlaştırır. Akıl ise maddi düzlemde algılananları soyutlaştırarak çıkarımlar yapar. Akıl sınırlayıcı ve indirgeyicidir. Akılın temel işlevi ele aldığı konuları bu defa maddi değil zihinsel düzlemde ayrıştırarak birbirine göre farklar ortaya koymaktır. Fakat İbn Arabi için ne *duyu* ve *akıl* söz konusu bütünsel fenomenolojik deneyimin oluşması için yeterli değildir. İbn Arabi epistemolojisinde duyu da akıl da maddi düzlemle yani fenomenler dünyası ile ilişkilidir (Çelebi,

canlının gözü olmasaydı, kesinlikle yeryüzüne yayılacak bir ışığı olmazdı. Çünkü her yaratılmışın ışığı, kendisiyle sınırlıdır ve onunla bir başkası aydınlanamaz. Öyleyse bizim gözlerimizin varlığı ile güneşin varlığı, birlikte yayılan ışığı ortaya çıkartır” (FM 10, s.264-265).

⁴³ İbn Arabi şöyle der: “Aynı şekilde, gören kişinin görme ışığı sürekli gözünde bulunduğu gibi güneş de ışık yaymayı sürdürür. Bu sayede görülenlerle ilgili görme korunmuş olur. Onlar, yani görülenlere kendi zatlarından olan şey, aydınlık değil karanlıktır” (FM 2, s.238).

2010b, ss.47-49). İbn Arabi düşüncesinde ayrıştırıcı karakterinden dolayı duyu da akıl da tek başına doğru bilgiyi ve deneyimi vermez zira Varlık ontolojik olarak “bir” olduğu için doğru bilgiye ve deneyime ulaşmak için birleştirici bir algı aracı gerekmektedir. Bu algı araçları bedendeki duysal güçlerden veya akıl gibi bilişsel mekânizmalardan farklı bir nitelik taşımalıdır. İnsanda mekâna dair maddi olmayan yönü algılayabilecek bu algı aracı hayal fakültesidir. *Hayal*, somutlaştıran duyu gücü ile soyutlaştıran akıl gücünü birleştirerek maddi düzlemde ortaya çıkanların hem somut hem de soyut yönünü aynı anda algılayabilme kapasitesine sahip bir fakültedir⁴⁴ (Ceyhan, 2008). Epistemolojik bir fakülte olarak *hayal*, soyut (*ruhani*) ve somut (*cismani*) olan arasında bir köprü vazifesi görerek duyumsamanın konusu olan şeyleri soyutlaştırıp, soyut varlık formlarına da şekil ve maddi nitelik vererek somutlaştırır (Doru, 2018). Bu açıdan ayrıştırıcı değil birleştiricidir. İki yönü aynı anda algılayabilmesiyle var olanların maddi ve maddi olmayan düzlemlerdeki niteliklerini bir arada algılayabilmek imkanına sahiptir. Bu sebeple *hayal* İbn Arabi düşüncesinde dış dünyaya ve varlığa ilişkin bütünsel deneyime dair önemli bir algı aracı niteliği taşır⁴⁵. Epistemik açıdan ruh ile beden, akıl ile duyular arasında bir berzahta olan insan, İbn Arabi ontolojisinde hayal mertebesine kaşılık gelir. İnsanın epistemojik imkanı olan hayal gücü, bu ontolojik niteliğinden ileri gelmektedir. Hayal mertebesi makrokozmetik düzeyde tüm var olanların bütünsel olarak bulunduğu merteye olduğu gibi, mikrokozmetik insani düzeyde de epistemolojik hayal, bu merteye ile benzeşir. İbn-i Arabi'ye göre insan, hayal mertebesinin tüm ontolojik içeriğini kendisinde topladığından bizatihi *hayali-berzahi* bir varlıktır. Hayal bu açıdan Mutlak Varlık ile insanın hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan özdeşleştiği boyutlardan birisidir (Ceyhan, 2008).

İnsanın epistemolojik algı aracı olarak hayalin bu aracı konumu, onun ontolojik hayal olan ve en üst varlık mertebesini oluşturan ilk sınırlanma (*Âma*) düzlemine

⁴⁴ İbn Arabi'nin *hayal* fakültesi tanımı ile Bachelard'ın *creative imagination* (hayal/yaratıcı imgelem/şiiirsel imgelem) kavramı arasında paralellik bulunur. Bachelard'da *hayal* uyanık insanın bilinç ilişkisinin tersine, düş gören insanın difüze varlığında özne-nesne bütünselliğini kurarak ontolojik tözlerin açığa çıkmasını sağlar. Bachelard'dan farklı olarak İbn Arabi'de *hayal* aynı zamanda bir varlık mertebesidir. Var olanlar da görelî bir varlığa sahip olmaları açısından *hayaldirler*.

⁴⁵ Izutsu, Corbin'in (1958) İbn Arabi'nin *hayâl* kelimesinin anlamını günlük kullanımdan farklı bir manada kullandığını ifade ettiğinden bahseder. Corbine'e göre *muhayyele* (yani hayal fakültesi) gerçek-dışı hayâl üreten bir organ veya estetik yaratma organı değil; kendisine has olan âleme bağlı ve tümüyle objektif bir varlığa sâhip olan, ve Hayâl'in de buna has idrâk organı olduğu, mutlak temel bir fonksiyondur (Izutsu, 1998, s.10).

nüfuz etmeye kadir bir araç yapmakla birlikte hayal gücü *keşf*⁴⁶ adı verilen bir bilgi türüne ulaştırdığı ölçüde maddi düzlemin ötesindeki Mutlak Varlık düzlemine ilişkin bilgiye eriştirir. *Keşf* adı verilen bilgi alma yöntemiyle ulaşılan bu epistemolojik düzeye *marifet* adı verilir. *Marifet* gerçekleştiğinde maddi-Mutlak (*zahir-batın, nesne-özne*) ikilikleri ortadan kalkar ve insanî epistemik hayal; ontolojik kaynağı olan metafiziksel *Mutlak hayal* ile birleşir. *Marifet* adı verilen bu bilinç durumunda hem ontolojik daire hem de epistemolojik daire tamamlanmış olur (Ceyhan, 2008).

İbn Arabî'ye göre hayale bu imkanı veren, insanın maddi düzlemden önceki varlık mertebelerine dair algı aracı olan *kalp*dir (Çelebi, 2010c). *Keşf*, kalpte hasıl olan bir bilgi türüdür (Çelebi, 2010c). İbn Arabî bu noktada kalbi psikolojik bir manada bir duygulanım merkezi anlamında kullanmaz. *Kalp*, tıpkı duyu organları gibi fakat bu defa var olanların maddi değil maddi olmayan niteliklerine dair bir algı aracıdır (Karacoşkun, 2007). Tasavvufta düşünmek ve anlamak anlamındaki *akletme* faaliyeti kalbin bir işlevi olarak tanımlanmıştır (Uludağ, 2001). Bu anlamda kalp bilinç, algı ve deneyim merkezi olan epistemolojik bir araçtır. Kalp insanın *küçük âlem* olarak tanımlanmasına imkan veren⁴⁷, Mutlak varlık kaynağından maddi olmayan ve maddi düzlemlere tüm ontolojik düzlemleri barındıran ve bu yolla *vahdet-i vücud* düşüncesinin ana karakteri olan birliği epistemolojik olarak deneyime çıkarabilen bir maddi olmayan algı aracıdır⁴⁸ (FM 4, s.71). Bu anlamda *kalp*, dış dünyaya dair bütünsel deneyimin kaynağı, hayal fakültesi ise kalpte ortaya çıkan bilgi olan keşfin algıya aracı olarak tanımlanabilir. Dolayısıyla, insanın dış dünyaya/mekâna dair gerçek bilgiyi verecek bütünsel deneyimi de sağlayan algı aracı kalptir.

İnsanın dış dünyaya dair bütünsel deneyimi mekânın somut ve soyut yönlerini yani maddi, maddi olmayan ve Mutlak düzlemlerinin bütünsel deneyimidir⁴⁹. Bu düzlemlerin bütünselliği ise insanın kendisini vermektedir. Bu bütünsellik noktasında, insanın dış dünyaya dair deneyimi aslında kendisine dair *fenomenolojik*

⁴⁶ İzutsu, İbn Arabî'nin "keşif" ya da "mistik sezgi"yi; etrafımızı saran fiziksel çevrenin maddi görünüşlerine takılıp kalmanın aksine bütün Varlığın maddi görünümünün arkasındaki nihai temelini görme hali olarak tanımladığını ifade eder (İzutsu, 1998, s.29).

⁴⁷ İbn Arabî'de "kalb"ın tüm varoluşu (âlem) içine alacak bir niteliğe sahip olmasına benzer şekilde Merleau-Ponty'de de dünya, idrak-eden-beden tarafından içerilmektedir.

⁴⁸ İbn Arabî bu durumu şöyle ifade eder: "...Arifin kalbi Allah'ın rahmetinden daha geniştir. Çünkü ... Allah'ın rahmeti Allah'ı sığdıramaz. Allah'ı bilen kalbi ise Allah'ı sığdırır... Başka bir ifadeyle kalp her şeyi sığdırır. Binaenaleyh kalp, kayıtsız anlamda geniş olandır" (FM 4, s.71).

⁴⁹ Varoluşsal fenomenolojide yaşanan mekân kavramı bağlamında varlıkları varoluşsal anlamlarını koruyarak duyumsama vurgusu, İbn Arabî'de maddi dış dünyayı yalnızca fiziksel düzlemde değil, ontolojik düzlem ile birlikte algılama düşüncesi ile paralellik taşır.

bir deneyimdir. Bu deneyim, insana dışsal bir bilginin alımlanması anlamında olgusal ve epistemolojik değil, insana içsel ve fenomenolojik bir deneyimdir (Kurşunluoğlu, 2018). Söz konusu fenomenoloji, modern felsefenin ele aldığı şekliyle dış dünyaya dair bilginin insanın deneyimde oluşan fenomenolojik tözlerin incelenmesiyle elde edilmesinden farklı bir nitelik taşır. Zira esasında “dış dünya” görünürde insanın bedenine dışsal olmasına rağmen, dışarıda bir yerde değildir. Her şey içeride yani insanda içkindir. Dış dünyanın deneyiminin insanın kendisine dair deneyimi olmasının sebebi budur. Başka bir deyişle maddi düzlemde insan ile dış dünya fiziksel olarak ayrı varlıklar olarak görünse dahi, insan bu görünürdeki ayrılığı aşarak dış dünyaya nüfuz eden, onun maddi ve maddi olmayan tüm yönlerini içeren bir ontolojik niteliğe ve epistemolojik imkana sahiptir (Kurşunluoğlu, 2018). İnsanın var olanların maddi, maddi olmayan ve Mutlak/ontolojik tüm düzlemlerini kendinde barındırması sebebiyle insanın dış dünya deneyimi ancak kendisine dair deneyimdir. Zira Varlıkta “insan”dan başka bir şey bulunmamaktadır.

Söz konusu deneyimin insanın bilincine çıkması ise İbn Arabî’ye göre insanın kendine ilişkin bilinç durumu ile ilgilidir (Demirli, 2009, s.218). Bu bilinç durumuna *idrak* adı verilir (Hökelekli, 2000). İnsanın “kendini bilmesi” olarak tanımlanan bu epistemolojik durum, insanın kendindeki maddi, maddi olmayan ve Mutlak/ontolojik düzlemlerin bilgisinin bir bütün olarak insan bilincine çıkmasıdır⁵⁰. Tasavvuf düşüncesinin temel amacı da budur yani insanın kendini bilmesidir. İnsanın *kendini bilmesi* Mutlak Varlık’ın -ontolojik olarak her insanda yüklü bulunması dolayısıyla kendinde potansiyel olarak bulunan- bilgisine ulaşması ve maddi görünüşlerin sınırladığı algı alanından maddi olmayan ve ontolojik deneyimin algı alanına açılması anlamına gelir (Demirli, 2009, s.264). Tekrar belirtmek gerekir ki bu açılım maddi görünüşlerin tamamen bırakılmasından ziyade varlığın tüm düzlemlerde aynı anda deneyimlenmesi anlamına gelir.

İbn Arabî’ye göre her insan farklı ve kendine özgü bir bilinç durumunda bulunmaktadır. Yalnızca maddi görünüşler ile sınırlı bir bilinç durumunda olan bireyler bireysel (*ferdî*) insan, varlığın bütünsel bir deneyim halinde bilincine çıkmış olduğu bireyler bütünsel (*kevnî*) insan olarak adlandırılır (İzutsu, 1998, s192). Dünya

⁵⁰ Ontolojik yapıya dair epistemolojik bilinç düzeyi durumu bir tür “Varlıkla derin ilişki kurma” meselesi olup Heidegger ve İbn Arabî’de ortak eksenlerden biridir. Heidegger’de bu ilişki hali *şiiir* terimi ile karşılanırken bunun İbn Arabî’deki karşılığı *idraktır*.

üzerindeki her bir insanın bilinci, bu iki bilinç durumu arasında bir yerde bulunur. İnsanın dış dünyaya dair deneyiminin niteliği, içinde bulunduğu bilinç durumu ile ilişkilidir. Buna göre bireysel bilinç durumundaki insan dış dünyayı duyuşsal algı araçlarına yansıyan maddi görünüşler ve kategorize edici/ayrıştırıcı akıl fakültesi gibi sınırlandırıcı epistemolojik araçlarla algılarken⁵¹, bütünsel bilinç durumundaki insan toplayıcı algı aracı olarak kalp ve bütünleştirici algı aracı olan *hayal* fakültesi ile tüm düzlemlerdeki nitelikleriyle algılama imkanına sahiptir⁵² (Ceyhan, 2008).

Dış dünyaya dair deneyimin insanın bilinç durumu ile koşullanması, farklı bilinç durumlarındaki insanların dış dünya deneyimlerindeki farklılığın kaynağıdır. İbn Arabi’de deneyimdeki subjektifliğin zemini budur. Dış dünyaya ilişkin bir fenomenolojik deneyime sahip olan her insan esasında kendi kendisini, kendi bilinç durumunun olanak verdiği sınırlar içerisinde deneyimlemektedir. Dolayısıyla, aynı fiziksel çevrenin içinde bulunan insanlar bilinç durumları dolayısıyla farklı çevreler deneyimlemektedirler. Başka bir deyişle, konum itibarıyla aynı mekân içinde bulunan insanlar bireylerinin, bilinç durumu itibarıyla farklı mekânsallıklar içinde bulundukları söylenebilir. Söz konusu fark, dış dünyanın maddi yönünden ziyade maddi olmayan yönüne ilişkin bir farktır, zira İbn Arabi’ye göre duyu organlarında herhangi bir anormallik veya yapısal farklılık olmadığı sürece duyu güçleri maddi düzlemdeki görünüşleri algılarken birbiriyle aynı sonucu vermektedir⁵³ (FM 10, s.162) . Bu anlamda dış dünyanın duyuşsal/maddi düzlemdeki deneyiminin bir tür objektiflik taşıdığı söylenebilir. Subjektiflik, bilincin maddi olmayan algı aracı olan kalp ve hayal gücü ile, insanın dış dünyanın maddi düzlemin ötesindeki niteliklerine dair deneyimindedir. *Kalp*, kelime itibarıyla “sürekli değişen” olarak tanımlanmıştır (Uluç, 2005). Dolayısıyla söz konusu bilinç durumu da bir sabitlik içermez. Çeşitli etkenlere göre farklılık gösterebilir. İnsanın içinde bulunduğu mekân da bu

⁵¹ Bu anlamda *bireysel insanın* maddi düzlemle sınırlı algısı ile materyalist paradigmanın dünya görüşü arasında paralellik bulunur.

⁵² Merleau-Ponty’de *beden-özne* kavramı dünya ile içiçe geçme yoluyla tezahür eden bilişöncesi idrak anlamına gelir. Bu anlayışta beden kavramı ‘dünyanın derinliklerindedir’(Seamon, 2014). Burada Merleau-Ponty’nin işaret etmek istediği mesele insanın maddi varlığı ile dünyanın maddi varlığını arasında kurulan “maddi olmayan” ontolojik ilişkidir.

⁵³ İbn Arabi şöyle der: “Ne göz ne de diğer duyular yanılır. Çünkü duyuların eşyayı idrak etmesi, zati bir idraktır” (FM 10, s.162). “Eksiklik ve yanılma duyulardan değil, hüküm verendendir –ki o akıldır- meydana gelir. Çünkü duyuların algısı, hakikatleri bunu verdiğinde, zorunludur. Akıl da zorunlu olarak idrak ettiği şeyde yanılmaz. Duyular veya fikir vasıtasıyla idrak ettiği şeyde yanılabilir. O halde duyu asla yanılmaz ve idraki zorunludur” (FM 2, s.163).

etkenlerden biridir. Bu sebeple, dış dünyanın insan bilincinde açığa çıkan maddi olmayan nitelikleri subjektif, dinamik ve görelî niteliklerdir.

Tasavvuf düşüncesinin amaçladığı bilinç durumu olan kendini/Mutlak Varlığı bilme durumunda ise subjektiflik ortadan kalkar ve dış dünyanın Mutlak niteliklerinin deneyimine ulaşılan Mutlak/objektif bir düzlem açığa çıkar. “Mutlak Varlığın bilinemeyeceğinin bilinmesi” (Demirli, 2009, s.185) olarak da tanımlanan bu düzlem, subjektif ve görelî tüm niteliklerin de ortadan kalktığı bir noktadır. Zira Mutlak düzlemdeki ontolojik nitelikler objektif, değişmez ve mutlak niteliklerdir (*ilahi isimler*) (Kılıç, 1999). Bu noktada insanın bireysel varlığı ve bilinç sınırları ile dış dünyanın maddi ve görelî nitelikleri de ortadan kalkar ve deneyimde yalnızca insan ile dış dünyanın ontolojik olarak bütünleştiği/özdeşleştiği Mutlak Varlık düzlemi kalır (İzutsu, 1998, s.21). Bu düzlemde dış dünyayı *deneyimleyen* de *deneyimlenen* de Mutlak Varlık ile birliğe ulaşmış olan *bütünsel insandır*, zira varlık düzleminde insanın dışında maddi veya maddi olmayan bir düzlem bulunmamaktadır. İnsanın dış dünyaya dair deneyiminin aslında kendisine dair deneyimi olduğunun açığa çıktığı nokta burasıdır. Mutlak/ontolojik düzlemi deneyimleyen, bütünsel bilince sahip insanda oluşan dış dünya fenomeni, dış dünyanın açığa çıkmasını sağlayan tüm maddi olmayan düzlemleri kapsayacak niteliktedir⁵⁴ (Demirli, 2006, s.493). Bu nokta hem insan-dış dünya sürekliliğinin (*ontolojik*), hem de dış dünyaya ilişkin fenomenolojik deneyimin (*epistemolojik*) son noktasıdır.

3.2.2.2 Bireysel bilinçten bütünsel bilince bilgide derecelilik

İnsanın ontolojik niteliği epistemolojik imkanını da belirler. İnsanın ontolojik varlığına içkin olan varlık mertebeleri aynı zamanda insanın epistemolojik mertebeleridir. Bu durumda insanın en alt epistemolojik mertebesi maddi düzlemidir. Bu düzlemdeki görünür çokluk aynı zamanda bir yanılsamadır. Maddi düzlem ile sınırlı bilinç durumu, varlığın gerçek durumuna dair bilgiyi vermemektedir. Varlığa ilişkin gerçek bilgiye ise maddi görünüşleri ortaya çıkaran her bir varlık mertebesine ilişkin bilgiye erişilerek ulaşılabilir. Bu da varlık mertebelerine paralel olan

⁵⁴ Demirli, İbn Arabî'nin “göz bebeği” anlamındaki *insanü'l-ayn* ile *insan* kelimesinin ilişkisine dikkat çektiğini ifade eder. Buna göre insan âlemde âlemin göz bebeği gibidir. Demirli Füsüs şerhinde İbn Arabî'nin “Allah'ın insanla âleme baktığı gibi, âlemin de insanla Allah'ı gördüğünü” ifade eder.

epistemolojik mertebelerin kat edilmesi ile gerçekleşen bir bilinçlenme sürecidir (Çakmaklıoğlu, 2013). Söz konusu bilinçlenme, İbn Arabî’de akletmenin merkezi olarak tanımlanan ve ontolojik bilginin elde edildiği onto-epistemolojik fakülte olan *kalp* ile gerçekleşir. *Kalp*, varlığa ilişkin tüm düzlemleri aynı anda algılayarak Varlığın birliğinin idrak⁵⁵ edildiği ve bu yolla ontolojik niteliklerin bilince çıktığı epistemolojik merkezdir (Demirli, 2006, s.138). İbn Arabî’de kalbin bu özelliği kazanması, tasavvufî terminolojide *seyr-u sulûk* adı verilen bir bilinçlenme süreci ile gerçekleşir. Bu süreçte insan, Mutlak varlık düzleminde maddi düzlemde ortaya çıkışına dek aşağıya (soyuttan somuta) doğru kat ettiği varlık mertebelerini bu defa bilincinde yukarı doğru geri kat eder (Demirli, 2009, s.138). Bu aynı zamanda hem kendisinin hem de bütün varoluşun aslı kaynağına doğru bir yaklaşma sürecidir. Böylece maddi düzlemin sınırlayıcı ve yanılsama olan görüşlerinden oluşan bir deneyimden, Mutlak Varlık düzleminin bu görüşlere kaynaklık eden bütünselliğine doğru bir deneyime açılması söz konusudur. Geriye doğru gerçekleşen bu kat ediş ile oluşan bilinçlenme süreci çeşitli mertebelerde gerçekleşir ki bunlar esasında varlık mertebeleridir. Dolayısıyla her insanın bilinci, bir varlık mertebesine paralel şekilde bulunur (Demirli, 2009, s.233). Varlık mertebelerine zıt bir şekilde, bir bilgi mertebesinde bulunan insan o mertebeden sonraki (o mertebenin aşağısındaki) varlık derecelerine dair bilgiye sahiptir (Demirli, 2009, s.264). *Kalp* ile erişilen bu bilgi fenomenolojik nitelik taşır ve rasyonel olarak ayrıştırılıp aktarılamaz ancak deneyimlenebilir. Varlığa dair bütün ontolojik bilgi fenomenolojiktir ve bütün varoluş insana içkin olduğu için ancak insanın deneyiminde ortaya çıkabilir niteliktedir. Tasavvufî terminolojide bu deneyime *zevk* adı verilir (Demirli, 2009, s.93). Bu deneyim asıl itibarıyla insanın kendine dair deneyimidir. Bilinçlenme, insanın kendinde, kendine dair bilgisindeki artıştır. İnsan kendi kendini bildikçe, maddi bedeni ile algıladığı dış dünya bu bilinç durumuna bir ayna haline gelir⁵⁶. Dış dünyaya ve mekâna dair deneyimi belirleyen de, bu bilinç durumudur (Demirli, 2009, s.265).

⁵⁵ İbn Arabî’de *idrak* insanın ontolojik boyutunun epistemolojik bilince çıkması anlamına gelirken Heidegger’de *gökteki görünmeyen ve tanrısal olanla, yerdeki arasında bir ölçüt alma* olan *şîir* zihinsel değil, ontolojik bir biliş hali olarak tanımlanır.

⁵⁶ İbn Arabî’de insan maddi bir bedene sahip olmak ile birlikte asıl niteliği bedeninin de bir parçası olduğu fenomenolojik – ontolojik bilinçtir. Bu yaklaşım Merleau-Ponty’nin *yaşanan beden* kavramındaki *yaşanan* sıfatının, insanın bedensel yönünün ötesindeki ontolojik yönüne ve bu yönün mekân ile ontolojik ilişkisine vurgu yapması ile ilişkili okunabilir.

İnsanın kendine ve varlığa dair bilincinin en alt durumu *bireysel (ferdî)*, en üst durumu *bütünsel (kevnî) bilinç* olarak ifade edilir (İzutsu, 1998, s.192). *Bireysel (ferdî) bilinç*, maddi/görünüşler düzlemiyle sınırlı bilgi durumudur. Bu açıdan bilincin de en alt düzeyidir. Bu bilinç durumunda insan kendini maddi bedeniyle sınırlanmış bir varlık, dış dünyayı ise kendilerine ait maddi varlıklara sahip olan cisimler toplamı olarak algılar. Bu bilinç durumunda duyu organları dış dünyanın duysal niteliklerini algılama, akıl ise bu nitelikleri ayrıştırarak farkları belirleme/kategorize etme işlevine sahiptir. İnsan dış dünyaya dair somut nitelikleri/bilgileri fiziksel duyu organları ile alımlar, onları zihinsel fakültesi olan akıl ile ayrıştırıp soyutlayarak algılar. Bireysel bilinç durumundaki insan, dış dünyayı oluşturan görünüşlerinin ardındaki ontolojik derinliği algılayabilecek aktif bir algı aracına (*kalp*) sahip değildir. Daha doğrusu, kendinden potansiyel olarak bu algı aracı ve onun sağlayacağı algı imkanı aktifleşmemiştir. Bu bilinç durumundaki insan aynı zamanda rasyonel akıl ile sınırlıdır. Dış dünyaya ve oluşa ilişkin çıkarımlarda teorik ve soyut akıl yürütme yolunu takip eder (İzutsu, 1998). İbn Arabi düşüncesindeki bu tanımların, dış dünyayı maddeden ibaret olgular olarak tanımlayan ve bilgiye rasyonel akıl ile ulaşmayı hedefleyen kartezyen pozitivist/materyalist yaklaşım ile paralellik taşıması dikkate değerdir. İbn Arabi bu türden bir aklı perdeleyici olarak niteler (Yiğit, 2016). Bu yaklaşımda Varlığa ilişkin bilinç ve deneyim, görünüşteki olgular ve akıl ile sınırlanmıştır. Oysa gerçek bilgiye ancak epistemolojik bir araç olan kalbin aktive olmasıyla insanın rasyonel aklının yerini “akleden kalb”in (*akl-ı selîm*) alması yoluyla ulaşabilecektir (Büyüközkar, 2018, s.34).

Bütünsel (kevnî) bilinç ise her insanda insan olmanın ontolojik niteliği dolayısıyla potansiyel olarak bulunan epistemolojik imkanın aktifleşmiş olduğu bilinç durumudur. Bütünsel düzeyde insân Mutlak Varlık düzlemine karşılık gelen *insân-ı kâmil* adı verilen ontolojik ilkedir ve bu ontolojik niteliğin sağladığı epistemolojik imkana sahiptir ama bireysel düzeyde insanların tümü bu bilinç durumunda değildir (İzutsu, 1998, s.192). İbn Arabi bireysel bilinçle sınırlanmış insanı “*insan-ı nakıs*” (Yiğit, 2016), “*aklın kulu*” (İzutsu, 1998, s.192), “*insan-ı hayvan*” (Erginli, 2008) gibi terimlerle isimlendirirken bütünsel bilince ulaşmış insanı “*insan-ı ezeli*” (Erginli, 2008) , “*Rabb’in Kulu*” (İzutsu, 1998) ve *insân-ı Kâmil* olarak isimlendirir. Dünyadaki yaşantısını bireysel bilinç durumu ile sürdüren insanın *seyr-u sulûk* adı

verilen bilinçlenme süreci ile varlık mertebelerini bilincinde geriye doğru kat ederek Mutlak Varlık düzlemine ait bilinç durumuna ulaşması, insanı bireysel insan bilincinden bütünsel insan bilincine getirir. Bu bilinçlenme süreci aynı zamanda insanın Mutlak Varlık kaynağına doğru bir epistemolojik yaklaşma sürecidir (Demirli, 2009, s.136). Bu bilinç durumu, insanın dışarıdaki maddi görüşler dünyası ile kendisi arasında olan bütünselliğin bilincine ve deneyimine ulaştığı durumdur. Bu nitelikteki insan, bilincine ulaştığı varlık mertebesinin ismi olan ve “olgun insan” anlamına da gelen *insan-ı kamil* (*kevnî insan*) ismini alır. Bütünsel insan maddi görüşlerin ardındaki ve aslındaki maddi olmayan nitelikleri bilme imkanına sahiptir. Bu bilme durumu fenomenolojik bir deneyimdir. Ölçülemez, analiz ve temsil edilemez, yalnızca subjektif bir deneyimin anlatıya dökülmesi şeklinde tasvir edilebilir. Bu anlamda subjektif nitelik taşır. İnsanın sahip olduğu bilinç durumu, Mutlak bilince ulaşmaya kadar subjektif nitelik taşımasına rağmen Mutlak Varlık mertebesine ulaştığında objektif bir hal alır (İzutsu, 1998, s.35). Zira bu merteye çokluğun olmadığı, Mutlak bölünmez bütünsellik olan Bir’lik halinin bulunduğu mertebedir. Yani Mutlak Varlık çokluğu barındırmayan Bir ve bölünemez, değişmez, farklılıkların olduğu bir merteye olduğu için bu mertebeye dair bilincin bir objektiflik taşıdığından bahsedilebilir (İzutsu, 1998, s.97).

3.3 İbn Arabî’de İnsan-Dış Dünya Bütünselliği

Duyu organları ile algılanan dış dünya; cisimsel formların belirlediği sınırlarla birbirinden ayrılan, geçirimsiz, nitelikleri ancak duyu ile algılanabilecek tekil varlıklara sahip cisimlerden oluşan bir fiziksel çevre olarak görünüme çıkmaktadır (FM 5, s.355). Bu algıda her bir cisim hem insandan hem de birbirinden ayrık ve süreksiz bir görünüştedir⁵⁷ (FM 2, s.201) . Cisimlerin birbiri ile ilişkisi ancak formel sınırların birbirine teması veya yan yana durması ile olur. Bu geçirimsiz cisimler kümesi, aynı mekân içinde bir arada algılanmalarıyla algıya ve deneyime konu olmaktadır. Dolayısıyla duyu organları ile algılanan maddi düzlemde bir çokluk, ayrıklık ve süreksizlik söz konusudur. Maddi bir cisim olarak insan da, mekândaki diğer maddi

⁵⁷ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: "Allah âlemi suretlerle perdelemiştir. Böylece insanlar bütün bunları kendilerine ve şeylere nispet etmiştir" (FM 2, s.201). "İşte bu, varlığın kendisindeki yokluktur. Bu idrakin ne kadar derin olduğuna bakınız. Bununla birlikte duyu, onun sınırlı, yoğun ve eksik bir şekilde ortaya çıkma mekânıdır" (FM 5, s.355).

unsurlardan ayrı ve onlarla ancak duyu organlarının maddi unsurların niteliklerini alımlaması yoluyla ilişki kurmaktadır. Maddi düzlemle sınırlı algının niteliği budur.

İbn Arabi ontolojisinde ve bu ontolojinin sunduğu onto-epistemolojik deneyim imkanında ise bunun tersine bir durum söz konusudur. Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkili bir dış dünya deneyiminde, duyu organları ile algılanan niteliklerin tümünün bir yanılısma olduğu, görünürdeki çokluğun göreceli bir çokluk olduğu, dış dünyayı oluşturan tekil varlıkların varlıklarının kendilerine ait olmadığı, asıl itibarıyla varlıklarının Bir olduğu ve bu sebeple aralarında bir süreklilik ve bütünsellik olduğu deneyimlenmektedir (İzutsu, 1998, s. 196). Bu deneyim, sınırlanmış bir beden olan kendi tekil varlığının kendisine ait olmadığı bilgisine ulaşan insanda oluşabilir. Başka bir deyişle insan, kendindeki varlığın Mutlak Varlık ile ilişkisinin bilgisine/bilinç durumuna ulaştığında, dış dünyaya dair bilgiye ve deneyime de ulaşmaktadır. İnsanın bu bilgiye ulaşma imkanını sağlayan şey, insanın bizzatihi aslı olarak tüm varolanları varlığa getiren ve Mutlak Varlık birliğinde bütünleştiren ontolojik ilke olmasıdır. Dış dünyada birbirinden ayrı gibi görünen varolanlar asıl itibarıyla insanın ontolojik varlığında bir ve bütündürler. Bu sebeple insan-dış dünya bütünselliğinin ontolojik zemini bizzatihi insanın kendisidir (Demirli, 2009, s. 265). Başka bir deyişle, insan bütünselliğin kendisidir. Bu bütünselliğe dair bilgi ise onto-epistemolojiktir ve insan-dış dünya bütünselliği yalnızca insan deneyiminde ortaya çıkan fenomenolojik bir nitelik taşır.

3.3.1 Bütünselliğin ontolojik zemini olarak insan

İbn Arabi’de insan-dış dünya bütünselliğinin ilkesi “insan”dır. İnsan yalnızca bedenden ve bedendeki fiziksel, zihinsel, psikolojik süreçlerden ibaret değildir. İnsanın dış dünya üzerindeki etkisi toplumsal olarak ortaya çıkan kültürel, sosyal ve politik etkiler ile de sınırlanmış değildir. İnsan olgusal olarak değerlendirilebilecek unsurların ötesinde, bütün bu sayılanların da ortaya çıkmasının kaynağı olan ontolojik bir ilke olarak bütün kainatın “gaye varlığı”dır (Demirli, 2009, s. 245). İnsan bu konumu itibarıyla maddi, maddi olmayan ve Mutlak düzlemleri ontolojik olarak kendinde taşır. İnsan gibi maddi dış dünya da aynı varlık mertebeleri içerisinden açığa çıkmış olması bakımından maddi, maddi olmayan ve Mutlak yöne sahiptir (Demirli, 2006, s.308). İnsanın dış dünyadan farkı, onu hem ontolojik hem

de epistemolojik olarak kapsayıcı nitelikte olmasıdır⁵⁸. İnsan, ontolojik olarak maddi dünyanın hem varoluş ilkesi, hem de tüm düzlemlerde varlığının sürmesinin sebebidir (Demirli, 2009, ss. 238-245).

Vahdet-i vücud düşüncesinin ana karakteri olan ontolojik birlik durumunun bulunduğu düzlem Mutlak düzlem olarak da isimlendirilebilecek olan ilk sınırlanma yani insan-ı *kamil* mertebesidir (Demirli, 2009, s.233). Söz konusu ontolojik birlik, insan-mekân bütünselliğinin de ontolojik ilkesidir. İnsan dış dünyayı oluşturan maddi, maddi olmayan ve Mutlak tüm düzlemleri, Mutlak yönü itibarıyla varlığın ontolojik ilkesi olarak; maddi yönü itibarıyla varlığın maddi alandaki varoluşunun devamının ilkesi olarak; kendinde barındırmaktadır. Dış dünya maddi düzlemdeki görüntüsünde insanın maddi görünüşü olan bedeninden ayrı, hatta onu kapsıyor gibi gözüktüğü de asıl kapsayıcı olan insandır. Maddi düzlemdeki görünüşlerin toplamına *büyük insan*, insana ise *küçük âlem* denmesinin sebebi budur (İzutsu, 1998, s.170). İnsan ve dış dünyanın ilişkisini maddi görünüş düzleminden değerlendirmek yanıltıcıdır zira bu düzlemde insan, dış dünya ve onu oluşturan maddi bileşenler birbirinden ayrı, kendi özel sınırları olan cisimler olarak görünmektedir. Bu düzlemde bakıldığında insan ve mekân birbirinden ayrı ve birbirine nüfuz edemez sınırlara sahip olarak görünür.

Oysa insan, görünenin aksine, her şeyin hem varlık sebebi hem de bütünleştiricisidir (*cem' edici varlık/kevn-i câmi*) (İzutsu, 1998, s. 170). İbn Arabî’de insan, Tanrısal olan Mutlak Varlık düzlemi ile ilgili bütün niteliklerin verildiği ve Tanrısal olan bilinemezlik ve açığa çıkmamışlık ile tüm açığa çıkan var olanların birbirine bağlayan ilkedir (*berzah*) (Kılıç, 1999). İnsan, Varlığın tek sahibi olan Mutlak Varlık’tan gelen varlık niteliğini var olanların tümüne ileten ve onların dışta ortaya çıkmalarını sağlayan ontolojik ara unsurdur. Bu durum, her varlık mertebesi için geçerlidir. İnsanın her varlık mertebesindeki varlığı ve o mertebeye ilişkin bilgisi, o mertebenin varlığını devam ettirmesinin koşuludur (Yiğit, 2016, s.216). Son varlık mertebesi olan maddi dış dünyadaki varlıkların, tüm algılanabilir niteliklerini sürdürmelerini sağlayan unsur da insandır. İnsanın sahip olduğu duyu güçleri (görme, duyma, koklama, dokunma, tatma vb) sebebiyle maddi unsurlar bu güçlerle

⁵⁸ İnsanın toplayıcılık özelliği Heidegger’de Dasein’in ontolojik mekânsallığı dolayısıyla varolanları yakınlaştırmaları olarak ifade edilir. Dasein’in mekânsallığı dünyada belli konumlarda bulunan nesneler arasındaki mesafeleri kaldırarak şeyleri *yakınlaştırmasıyla* ortaya çıkar çünkü “özü gereği Dasein’da bir yakınlaştırma eğilimi bulunmaktadır” (Aras, 2010).

algılanabilecek niteliklere sahip olarak ortaya çıkarlar. Başka bir deyişle, insanın duyu güçleri aynı zamanda Mutlak Varlık düzlemindeki Tanrısallığa ait güçler olarak tanımlanır. Daha doğrusu Tanrısai ilke olan Hakk, Mutlak Varlık olması itibarıyla aslında yalnızca kendine ait olan bütün bu güçleri, varoluşun içerisinde insan vasıtasıyla kullanmaktadır⁵⁹ (FM 11, ss.43-112). Bu durum, kendi ontolojik kaynağına, yani kendindeki Mutlak düzleme dönmüş ve onunla yeniden özdeşleşmiş olan insanın tüm Tanrısai niteliklerin vasıtası haline gelmesi anlamına gelir. Burada maddi düzlemde ortaya çıkmış olan insan, Tanrısai olanda “yok” olmuş (fenâ), asli durumuna geri dönmüş ve onun niteliklerinin vasıtası olarak ortaya çıkmıştır (bekâ) (İzutsu, 1998, s. 191). Asli durumu ise yalnızca bir “gölge” olmaktan ibarettir zira “Varlık olmak bakımından varlık” yalnızca Mutlak Varlığa aittir. Tüm var olanlar görelidir ve İbn Arabi’ye göre hayal hükmündedir. İnsan bu bilinç durumuna ulaşması ile Tanrısai olanla özdeşleşir. Işığın gölge ile özdeşleştiğinde gölgenin ortadan yok olması gibi, insan da bütünsel bilinç durumunda Mutlak düzlemde “yok” olmasıyla, Tanrısai olanın var olanlar hakkındaki bilgisinin aracısı haline gelir (Demirli, 2009, s. 265). Tanrısai olan Mutlak Varlığın tüm var olanları kapsayıcı aşkın bir nitelikte olmasının doğal sonucu olarak, insan da bu niteliğin gerektirdiği bilinç ve irade durumunun vasıtası haline gelir. Bu açıdan insanın varlığının yanı sıra bilgisi ile de kuşatıcıdır. Bu anlamda dış dünya ile arasındaki bütünselliğin hem ontolojik hem epistemolojik zemini insandır (Demirli, 2009).

3.3.2 İbn Arabi’de insan-dış dünya bütünselliğinin fenomenolojik karakteri

İbn Arabi’de insanın dış dünyaya dair deneyiminin fenomenolojik karakteri insanın varlık içindeki ontolojik-epistemolojik niteliği ile ilişkilidir. İnsan maddi, maddi olmayan ve Mutlak düzleme dair onto-epistemolojik bilgi imkanına sahiptir. Maddi düzlemde *duyusal algı araçları* ile, maddi olmayan düzlemde *maddi olmayan algı araçları* ile, Mutlak düzlemde ise *özdeşleşme* aracılığı ile dış dünyaya dair çok

⁵⁹ İbn Arabi şöyle der: “Bilmelisin ki, insanda ve bütün canlılardaki güçler, ruha aittir. Duyu gücü, hayal gücü, ezberleme, musavvire gücü ve ulvi-süfli bütün cisimlere nispet edilen güçler gibi. ... Ruh cisimden bütünüyle yüz çevirince, bütün güçler ve hayat da ortadan kalkar ki, ‘ölüm’ denilen şey budur. ... Bilmelisin ki, insanların ruhları için Allah doğal araçlar ve aletler yarattı. Bunlar, göz, kulak, burun, geniz gibi araçlardır. Bunlara duyma, görme gücü vb. diye isimlendirilen güçler yerleştirdi. Her biri için de iki yön yarattı. Birisi duyulurlar, yani şehadet âlemine bakarken, diğeri hayal mertebesine bakar” (FM 11, ss.43-112).

boyutlu bir deneyim imkanına sahiptir⁶⁰. Duyu güçleri maddi düzlemdeki görünüşleri algılamakla birbiriyle aynı sonucu verir (FM 10, s.162). Bu anlamda dış dünyanın duyuusal/maddi düzlemdeki deneyiminin objektiflik taşıdığı söylenebilir. Subjektiflik, maddi düzlemin ötesindeki niteliklerine dair deneyimdedir. Dış dünyanın maddi olmayan nitelikleri insanın değişken bilinç durumu etkisinde olduğu için subjektif, dinamik ve göreceli nitelik taşır. Mutlak düzlemde ise subjektif ve göreceli nitelikler de ortadan kalkar insanın fenomenolojik deneyimi kendisi ile dış dünyanın Bir olduğu bir bütüncül halini alır.

Dış dünyaya dair deneyiminin ve insanın epistemolojik bilinçlenme sürecinin son düzlemi olan Mutlak Varlık ile özdeşleşme halinde⁶¹ ontolojik Birlik bilince çıkar (Demirli, 2006, s.444). Mutlak düzlemle ilişkin bu özdeşleşme hali, insan-dış dünya arasındaki ontolojik bütüncülüğün deneyime çıktığı bilinç durumudur. Bu halde elde edilen deneyim, fenomenal dünyanın ontolojik düzlemdeki bilgisidir. Burada insana ait bir bilinçten söz edilemez. Her biri bir sınırlanma derecesi olan mertebeleri epistemolojik olarak geriye doğru kat ederek kendindeki Bir'liğe ulaşmış insan (ki artık *insan-ı kamil* adını alır) burada Mutlak Varlığın ilk sınırlanma mertebesindeki kendine dair bilgisi ile özdeşleşmiştir. Söz konusu ontolojik Birlik, insan-dış dünya bütüncülüğünün ontolojik ilkesidir. Başka bir deyişle, insan ile dış dünya bu mertebeye henüz ayrılmamış ontolojik bilgide Birlik halindedirler. Bu ontolojik bilginin kendisine “insan-ı kamil” yani “varoluşsal/bütünsel insan” adı verilmesi dikkate değerdir. Bu kurgu, dış dünyadaki var olanların asıl kaynak itibarıyla “insan” olduğu önermesine götürmektedir. Dolayısıyla denilebilir ki, dış dünyada insandan başka bir şey yoktur. Bu derecedeki bilince ulaşmış olan insan tüm mertebelerdeki varlığa ve oluşa dair bilgiye sahiptir. Bu bilince sahip olmakla birlikte maddi dünyada maddi bedeniyle var olmaya devam eden insan, kendindeki varlık mertebelerinin bilgisine sahip olduğu gibi, dış dünyadaki görünüşlerini de en üst mertebeden en alt mertebeye kadar tüm yönleri ile seyretme imkanına sahiptir (Demirli, 2009, s.265). Maddi dünyada kendi sınırlı varlıklarına sahip ve birbirinden ayrılmış görünen nesnelerin/unsurların Birliğinin seyredildiği ve deneyimlendiği bilinç

⁶⁰ Heidegger'de de insanın mekânla ilişkisinin ontolojik bağlamı yalnızca maddi olmayan düzlemi değil, maddi düzlemi de kapsar ve insan bedeni ile maddi dünya arasında bir ilişkiye işaret eder. Heidegger'de insanın bütünsel olarak *yerleşebilmesi* için iki yön de karşılanmalıdır.

⁶¹ İbn Arabî'de özdeşleşme (aynileşme) durumu ile Merleau-Ponty'de insanla dünya arasında bir ayrımın kalmadığı *flesh* ontolojisi ile dikkat çekici bir paralellik taşır. Merleau-Ponty'de insanın mekânı *içeriden* yaşama hali ancak bu türden bir aynileşme ile mümkündür.

durumudur. İbn Arabi'nin maddi dış dünyayı hayal veya gölge olarak isimlendirmesinin sebebi bu bilinç durumundaki fenomenolojik deneyimdir (Ceyhan, 2008). Zira burada deneyimlenen; birbirinden ayrı görünen varlıkların asıl itibarıyla bir birlik halinde bulunan Mutlak Varlığın varlığı olduğu, görünenlerin ise görelî çokluklar olduğu gerçeğidir. Dış dünyadaki var olanlar tıpkı ışığın çeşitli arayüzlerle sınırlanarak oluşturduğu gölgeler gibidirler (İzutsu, 1998). Kendi varlıkları yoktur. Mutlak Varlığın kendisine dair bilgisine göre sınırlanmışlardır ve bu hem görelî hem de geçici bir sınırlanmadır. Zira maddi düzlemde görünen varlıklar, son varoluşsal/bütünsel insanın (*insan-ı kamil*) dünyadan gitmesiyle kendi asıl kaynakları olan Mutlak Varlığa geri döneceklerdir. Görünen varlıkları maddi düzlemde tutan şey, insanın maddi düzlemdeki varlığıdır. Dolayısıyla insan hangi düzlemde var ise, var olanlar ancak o düzlemde varlıklarını sürdürebilmektedir (Demirli, 2009). İnsan bu fenomenolojik deneyimde maddi varlıkların geçicilik niteliklerini de deneyimlemektedir.

Bu fenomenolojik deneyimde, duyularla algılandığında somut ve geçirimsiz olan maddi dünya bir hayal niteliğini alır ve artık “arkasını gösterir” hale gelir. Maddi düzlemdeki algıda somut, katı, nüfuz edilemez olarak algılanan maddi dünya, bu bilinç durumunda gerçek niteliği ile deneyime çıkar hale gelmiştir. Maddi dünyanın gerçek niteliği ise Mutlak Varlık karşısındaki yokluk halidir. Hayal, nasıl ki bir tür görü olsa dahi gerçek bir varlığa sahip olarak nitelenemez ise, dış dünya da görülebilsen dahi gerçek bir varlığa sahip değildir (Ceyhan, 2008). Hayal olduğu deneyimlenen dış dünya, bu fenomenolojik deneyimde ardındaki Mutlak Varlığı gösteren bir geçirgenliğe kavuşmuştur⁶². Maddeye baktığında onun ardındaki tüm varlık mertebelerini ve en üst mertebe olan Mutlak Varlığı fenomenolojik olarak deneyimleyen insan, aslında dış dünyadaki görünüşlerde Mutlak Varlığı seyretmektedir. İbn Arabi bunu, ışığın önüne konan renkli cam metaforu ile anlatır. Bu bilinç durumunda geçirimsiz maddi varlıklar, camın sahip olduğuna benzer geçirimli (*latif*) bir nitelikte deneyimlenmektedir. İnsan, bu bilinç durumunda ışığın içinden geçerek gölgeler ve renkler oluşturan ışık oyununu izlememektedir. Renkli camların yalnızca ışığı şekillendiren birer sınırlandırıcı arayüz olduğu bilinci içerisinde, bu ışık oyununun asıl kaynağı olan Mutlak Işığı (*Nur*) seyretmektedir

⁶² İbn Arabi bu konuda Mutlak Varlık için “Mutlak Işık” (*Nur*), görünüşe çıkan varlıklar için ise ışıkla karanlık arasındaki gölgeli alan anlamına gelen “*ziya*” terimini kullanır (Demirli, 2006, s.348).

(Füsüs, s.102). Bu aynı zamanda, insanın bakışının maddi dünyadaki görünüşlerin içerisine nüfuz ederek kendi ontolojik kaynağına “bakması” anlamında gelir. İnsanın bu ontolojik derinliğe doğru yönelttiği bakışıyla aslında “kendini” seyretmektedir. Zira bu bilinç durumunda zaten seyreden sınırlanmış/bireysel insan değildir, bütünsel insandır. *Bütünsel insan* ise ontolojik kaynağında yok olmuş ve onunla özdeşleşmiş olması açısından zaten *Haktır*⁶³ (Füsüs, s.104).

Bu bilinç durumunda dış dünya, insanın kendi kendini seyrettiği bir *ayna* haline gelir (Füsüs, s.25). Ayna metaforu İbn Arabî’de önemli bir yer tutar ve İbn Arabî’nin onto-epistemolojisini anlamak için önemli bir metafordur. Aynaya bakan insan kendini görür. İnsanın “kendi”, yani kendindeki kendine dair bilinci hangi mertebede ise aynada da o yansıyacaktır. Maddi düzlem ile sınırlı bir bilinç, aynada yalnızca birbirinden ayrı, somut, geçirimsiz maddi varlıkları seyrederken, Mutlak düzlemde sınırsızlaşmış bilinç aynada Mutlak Varlığı seyredecektir. Bu tüm bilinç mertebeleri için geçerlidir. Bu anlamda dış dünyaya ilişkin fenomenolojik deneyimin derinliği aynaya bakıldığında seyredilen kadardır bu da insanın kendine dair bilgisidir (Demirli, 2009, ss.165-265). Bu aynı zamanda insanın kendine dair sıfatların/niteliklerin de ayna olan dış dünyada seyredilmesi anlamına gelir. Bu durum, insanın dış dünyayı antropomorfik nitelikler içinde seyretmesi sonucunu doğurur. Canlılık, konuşma, görme/duyma, hareket etme, düşünme, akletme gibi insana dair tüm canlılık nitelikleri artık dış dünyada seyredilmekte ve dış dünyanın da nitelikleri haline gelmektedir⁶⁴. Hatta sevinme, üzülmeye, övünme, kalp kırıklığı gibi insana dair duygusal nitelikler de buna dahildir⁶⁵.

Özetle, Mutlak düzlemdeki birlik halinden maddi düzlemdeki göreceli ayrılık haline dek insanın dış dünyaya ilişkin fenomenolojik deneyimi, insanın kendinde oluşan ve kendine ilişkin olan deneyimdir. İbn Arabî’ye özgü fenomenoloji deneyimin iki

⁶³ Burada *Hakk* kavramı Mutlak Varlığın mutlak bilinmezlik düzlemini değil, bu düzlemde bilinirlik düzlemine doğru ilk sınırlanması olan, âlem ile ilişkili en yüksek ve soyut varlık mertebesini işaret eder. Bu mertebenin bir diğer adı da *insan-ı kamildir*.

⁶⁴ İbn Arabî’de mekânın insana dair canlılık nitelikleriyle ortaya çıkmasına benzer şekilde Bachelard’da da mekân, insana dair bir nitelik olan “imgeleme” niteliği ile karşımıza çıkar. Bu ontolojide imgeleyen yalnızca insan değildir, dünya da bir imgeleyendir ve insana bir anlam kaynağı olarak kendini verir. Bachelard’a göre dünya da kozmosu bizim aracılığımızla imgeler (Dufourcq, 2016).

⁶⁵ Bu durum, İbn Arabî’de insanın Mutlak Varlığın niteliklerinin açığa çıktığı ara unsur (*berzah*) olması ilkesi ile de paraleldir, zira insana dair tüm nitelikler asıl itibarıyla Mutlak Varlığa ait niteliklerdir. Başka bir deyişle insan, Mutlak Varlığın niteliklerinin maddi düzlemde bütün olarak açığa çıktığı yerdir. Dolayısıyla dış dünya da esasında bu niteliklerin aynası haline gelmektedir.

düzlemi maddi ve Mutlak düzlemdeki deneyimleridir. Duyusal objektifliğe sahip maddi düzlem ile ontolojik değişmezliğe/objektifliğe sahip Mutlak düzlem arasında bulunan varlık mertebeleri ile ilişkili maddi olmayan nitelikler ise, duyusal/maddi olan görünüşlerin deneyiminden ontolojik/Mutlak varlığın deneyimine geçişteki subjektif, görelî ve dinamik niteliklerdir. İbn Arabî’de maddi olmayan nitelikler insanın kendine dair bilincinin ve deneyiminin parçası olan dış dünyaya dair deneyiminde açığa çıkmaktadır.

3.4 Bölüm Sonucu: İbn Arabî’de Özne-Nesne Bütünselliği Bağlamında İnsan-Mekân İlişkisi

İbn Arabî’de insan, maddi bedeniyle “görünürler” mertebesini oluşturan maddi varlıklar dünyasının içinde bulunur. Söz konusu dış dünya, görünüş itibarıyla insanın bedeninden büyük ve onu kapsar durumdadır. İnsan bedeni, her zaman maddi dış dünya tarafından kapsanmakta, dolayısıyla insan dış dünyada her zaman bir mekânda bulunmaktadır. *Mekân* adını verdiğimiz fiziksel çevre, en genel anlamıyla insanın yeryüzü üzerinde ve gökyüzü altında bulunduğu konumun duyularla algılayabildiği kadardır. En dar anlamıyla ise, insanın belli bir anda içinde bulunduğu ve ilişki kurduğu sınırlı maddi alandır. Bu tanım bağlamında, İbn Arabî ontolojisinde dış dünya ile ilgili ortaya çıkan tüm önermeler, fiziksel anlamda mekân için de geçerlidir. Tezin 3.bölümünün “sonuç” kısmının amacı, bölüm boyunca İbn Arabî ontolojisinde özne-nesne bütünselliği bağlamında ortaya konan insan-dış dünya bütünselliğinin insan-mekân bütünselliği bağlamı üzerinden yeniden ele alınması ve özetlenmesidir.

Maddi düzlemde bakıldığında mekân, kendi varlık sınırlarına sahip cisimlerin birbiri ile artiküle olduğu veya bir araya geldiği bir unsurlar topluluğu olarak algılanır. İnsan da mekânı oluşturan unsurlardan ve bedeni ile içinde olduğu mekândan ayrık ve kendi bedeni ile sınırlı bir görünümüdür. Bu düzlemde bakıldığında insanın mekân algısı bedendeki duyu organlarıyla ve mekânı algılamasını sağlayan ve hepsi de bedenin içindeki fiziksel süreçlerle oluşan fakülteleri ile oluşmaktadır. Bu bağlamda insan mekâna nüfuz etmeyen, onun hakkında ancak kendi maddi algı araçları ile olgusal bir bilgi edinebilen bir varlık olarak düşünülür. İnsan mekâna ancak dışarıdan ve maddi görünüşleri üzerinden

yaklaşabilir, bilgi ve deneyim edinebilir durumdadır. İnsan mekâna içeriden nüfuz edebilir ve deneyimleyebilir bir niteliğe sahip değildir⁶⁶.

Bu noktada “içeri”sinin ne olduğu önemlidir. İbn Arabî’de görünürdeki varlıkların içerisi, onların ontolojik derinliğidir. Görünenin arkası vardır ve tıpkı görülen bir rüyanın tabir edilmeye ihtiyacı olması gibi görünüşlerin de ontolojik kaynağı ile ilişki içinde kavranması, yani bir anlamda tabir edilmesi gereklidir⁶⁷. Bu arka, görünüşe çıkan niteliklerin Varlığın mutlaklığında ayrılmaz bir bütün halinde bulunan ontolojik derinliğidir. Bu ontolojik derinlik materyalist düzlemde bakınca arka olarak tanımlanabiliyor olsa da, İbn Arabî ontolojisinden bakınca aslında arka diye birşey de yoktur. Varlıkta tek bir var olan vardır, o da yalnızca Mutlak Varlık’tır. Mekânı oluşturan unsurlar ve onların duyusal nitelikleri, Mutlak Varlığa ait niteliklerin yalnızca birer sınırlı yansıması, gölgesidir. Bu anlamda hayalidir ve geçirimsizlik söz konusu değildir. Var olanların tümü asıl itibarıyla geçirimli yani latiftir zira hepsi geçicidir ve görelidirler. Bu yüzden *hayal* niteliği taşırlar. Bu anlamda bakıldığında somut bir maddi niteliğe sahip olan mekân da bir hayaldir. Aslolan Mutlak Varlık’tır. Bütünsel bilince ulaşmış insanın mekâna baktığında göreceği manzara budur.

Mekânın asıl itibarıyla hayal olması durumu mekânı oluşturan unsurların keskin sınırlarını da muğlaklaştırır. Mekânı oluşturan maddi unsurlar birbirinden ayrı cisimler olarak görünüşe çıkmış olsalar da, Mutlak Varlık düzleminde bütünleşik bir bilgi halde halinde bulunurlar. Bu bütünselliği sağlayan unsur ise insandır. Burada bahsedilen insan, maddi düzlemde sınırlı-bedenli bir varlık olarak insan değil, kozmik bir varlık olarak insandır. Maddi düzlemdeki mekân için geçerli olan görelilik ve geçicilik durumu, maddi düzlemde görünüşe çıkan insan için de geçerlidir, zira insan da maddi bedeni itibarıyla hayal hükmündedir. İnsana insan isminin verilmesini sağlayan asıl şey ise bedensel formu değil, onun Mutlak Varlık düzlemindeki bütünleştirici niteliğidir. Buna göre insan ontolojik olarak, mekânı

⁶⁶ İbn Arabî’de insanın beden olarak dünya tarafından içerilmekle birlikte, ontolojik açıdan dünyayı içermesi meselesi Heidegger’de “dünya içinde olmak” kavramının insanın maddi bedeniyle fiziksel dünyanın içinde olmasının ötesinde bir ontolojik içirme-içerilme ilişkisine işaret etmesi yaklaşımı ile birlikte okunabilir.

⁶⁷ İbn Arabî âlemi “tabir edilmesi gereken bir rüya” olarak tanımlar. Tabir *ubur* kelime kökünden gelir ve “köprüyü geçmek” anlamı taşır. Maddi dünyada görülenler, bu anlamda “köprüden geçirilerek” asıllarına ulaştırıldığında anlam kazanır (Füsüs, s.351). İbn Arabî düşüncesi bu yönüyle hermenötik bir nitelik taşır.

oluşturan maddi unsurların varlıklarının ve niteliklerinin bütünleşik olarak bulunduğu Mutlak Varlık düzleminin kendisidir. Başka bir deyişle, tüm varoluşun kendinden ortaya çıktığı ama kendisi olmak bakımından bilinmez olan ve hiçbir şekilde açığa çıkmayacak olan Tanrısal ilkenin, bilinme ve görünüşe çıkma iradesini gerçekleştirdiği yerdir. İnsan bu niteliği ile Varlığın bilinmez/Mutlaklık mertebesi ile var olanlar arasındaki tek aracıdır. Var olanlara hem varlıklarını, hem de görünüşe çıkma iradesini sağlayan nitelikleri ileten bir ara unsurdur (*berzah*). Bu açıdan insan, mekânı oluşturan tüm unsurların ontolojik olarak en derininde bulunan ve onları bütünsel bir bilgi halinde kendinde taşıyan Birliktir. İlk sınırlanma mertebesindeki bu birliğe “insan-ı kâmil”adı verilir. İnsan bu düzlemde maddi dünyada görünüşe çıkacak olanların varlıklarını ve niteliklerini potansiyel olarak kendinde taşır. Dolayısıyla aslında görünüşe çıkan dış dünyada insandan başka birşey yoktur. İnsan bu ontolojik düzlemde bakıldığında büyük âlem (*âlem-i kebir*) olarak tanımlanır. Sınırlı maddi bedeni yönünden bakıldığında ise küçük âlem (*âlem-i sâgir*) ismini alır. Bunun sebebi, insanın bulunduğu mekân içinde maddi görünüşü bakımından küçük olması, ama bu sınırlı görünüş içerisine Tanrısal ilke haricindeki bütün varoluşu yani âlemi barındırmasıdır. Âlem, İbn Arabi terminolojisinde Tanrısal bilinmezlik haricindeki her şey demektir. İnsan bedeniyle mekân içinde gibi görünse de asıl itibarıyla mekân, aslında insandır⁶⁸. İnsan var olan herşeyi varoluşun hem başı hem sonu olarak kendisiyle sınırlamıştır. İnsan bu anlamda bütün varlığın mekânıdır. İnsan esas itibarıyla tüm varlığın mekânı iken, bedeni itibarıyla ise her zaman bir mekân içinde bulunur. Bu durumda insanın içinde bulunduğu mekân tam olarak neresidir? Bu sorunun yanıtı paradoksaldır. İnsan esas itibarıyla kendi kendisinin içindedir. Kapsayan insandır, kapsanan da insandır. İnsanın mekânı yine insanın kendisidir. İnsan, bizatihi kendisi olduğu büyük âlem içerisinde, yine kendisi olduğu küçük âlem olarak bulunur. Âleme “insan” olarak baktığımızda, âlem âlemin içindedir. İbn Arabi bunu “hayal içinde hayal” veya “rüyadayken rüya görmek” olarak da ifade eder⁶⁹ (Kılıç, 1999) . Zira mekânın kendisi bir hayaldir. İnsanın

⁶⁸ Benzer bir içirme-içerilme ilişkisi farklı bir çerçevede Heidegger’de de izlenebilir. Heidegger Dasein’in mekansallığında mekân öznenin yani Dasein’in içinde değildir, dünya da mekânın içinde değildir. Mekân, Dasein’in dünya-içinde-olma hali yoluyla dünyanın içindedir. Dasein için aslı olan dünya-içinde-olma hali mekânı açığa çıkarır zira Dasein ilksel manada mekânsaldır (Shirazi, 2014).

⁶⁹ Kılıç, bu hususta Füsüs’tan şu ifadeleri aktarır: “Biz hayalimizde âlemin kendi başına buyruk ve kendi kendine oluşmuş bir gerçek olduğunu, Hak’tan başka bir varlık olduğunu zannederiz. Halbuki durum öyle değildir. Biz kendimiz de bir hayaliz, hatta bütün idrak ettiğimiz şeyler de bir hayaldir. Bu durumda bütün varlık âlemi hayal içinde hayal olmaktadır” (Kılıç, 1999).

bedeni de bir maddi görünüş olarak bu hayalin parçasıdır ve hayalîdir. İnsan *hayal olan mekânın içinde bulunan bir hayal* olarak maddi düzlemde var olur. Ontolojik düzlemde ise hayalin bir tek sahibi vardır o da Tanrısal bilinmezlik düzleminden bilinirlik düzlemine çıkan tek Varlık olarak *insan-ı kâmil*dir.

Dolayısıyla insan mekânı deneyimlerken aslında deneyimlediği şey *kendisidir*. Bilinci maddi düzlemle sınırlı olan ve mekânı bu düzlemdeki algı araçlarıyla deneyimleyen insan bunun farkında değildir. Bu düzlemde insan mekânın duysal niteliklerini duyu güçleri ile algılar ve akıl gücü ile ayrıştırır. Duyusal algı araçları sağlıklı olan her insan mekâna dair aynı duysal algıya sahiptir. Bu anlamda maddi görünüşler hakkında bir objektiflikten bahsedilebilir. Bilinci kendindeki Mutlak Varlık düzlemine doğru derinleşmiş olan insan ise mekânı maddi görünüşlerin ötesindeki nitelikleriyle deneyimlemeye başlar. Bu deneyim, Mutlak Varlığın çeşitli derecelerde sınırlandığı ve aşağı yani soyutluktan somutluğa inerek mekânı ve insanı oluşturduğu varlık mertebelerinin bilinçte geriye doğru çıkılması ile ilişkilidir. İnsan bilincinde bu mertebeleri çıktıkça, mekâna dair deneyimi de maddi olandan maddi olmayana doğru zenginleşir. Maddi/duysal düzlemin ötesindeki maddi olmayan algı subjektiftir. Bunun sebebi her insanın farklı bir bilinç halinde olmasıdır, bu bilincin de çeşitli durumlara göre farklılaşabilmesidir. Bilincin oluştuğu yer olan *kalp*, kelime anlamı itibarıyla “sürekli olarak değişen, bir halden bir hale geçen” anlamı taşır. Bu sebeple her bir bilinç mertebesi içinde de farklılaşmalar söz konusudur. *Kalp*, aynı zamanda akletmenin de yeridir. İbn Arabi aklı, zihinsel bir süreç olarak ele alan materyalist yaklaşımdan farklı bir şekilde ele alır. Bu sebeple akletmenin yeri rasyonalitenin fiziksel olarak cereyan ettiği organ olan beyin değil, yalnızca bedende bir organ ismi olmayan *kalptir*. Burada akletme, gerçeği olduğu hal ile bilme anlamında kullanılır. İbn Arabi’ye göre bu, ancak *kalp* ile mümkündür. Zira *kalp*, hem duyunun somutlaştırma hem de aklın soyutlaştırma işlevlerini birleştirerek varlığın tüm niteliklerini aynı anda ve bütünsel olarak algılama imkanına sahiptir. Gerçek bilgiye dair deneyim ancak somut ile soyutun birleşmesiyle ortaya çıkar. Zira somut maddi varlık, Mutlak Varlıkta potansiyel olarak bulunan tüm niteliklerin açığa/görünüşe çıktığı düzlemidir. Soyut varlık ise bu niteliklerin birleştiği, bütünselleştiği ve sınırlanmışlıktan sıyrıldığı, en nihayetinde mutlak Bir’lik halinde bulunduğu düzlemidir. Varlığın tamamına ilişkin bilgi için, yani mekâna ve onu oluşturan tüm niteliklere dair gerçek deneyim için bu iki düzlemin aynı anda bir

araya gelmesi ve bütünsel olarak deneyimlenmesi gerekir. Bu bütünsel algılama yetisine sahip olan fakülte ise *kalptir*.

İnsana epistemolojik imkanını sunan algı yetilerinin ayrılmamış birliği de zaten mekâna ve dış dünyaya dair bütünsel bilgi ve deneyimi verecektir⁷⁰. *Kalp*, bu anlamda gerçek bilgi ve deneyimin aracıdır. İnsan-mekân bütünselliği de ancak *kalp* ile deneyimlenebilir niteliktedir. Bu noktada kalp, tüm diğer duyu güçlerinin de yerine geçerek akletmenin yanı sıra gören ve duyan bir nitelik kazanır. Bu sebeple *kalp* ile ulaşılan deneyim de görme, duyma, koklama, tatma gibi duysal niteliklerle ortaya çıkar. Kalp, duyunun somutlaştıran (*teşbih*) niteliğinin yanı sıra, aklın soyutlaştırma (*tenzih*) niteliğini birleştirerek hem somut hem soyut varlık katmanlarını algılar. Bu katmanlar, mekânın madde olarak görünüşe çıkan niteliklerinin arkasındaki maddi olmayan niteliklerin kaynağıdır. Mekânın renk, doku, koku, aydınlık, temizlik vb. maddi nitelikleri duyularla algılanırken; *manevi temizlik, kutsiyet, canlılık* gibi maddi olmayan nitelikleri *kalp* ile algılanır. Bu maddi olmayan nitelikler aynı zamanda insanın da sahip olduğu maddi olmayan niteliklerdir. Zira insan, varlık mertebelerinin başı ve sonu olması itibarıyla varoluşa ortaya çıkan tüm nitelikleri barındırır. Mekân da insanın ontolojik varoluşunun parçasıdır. Bu nedenle mekâna bakan insan, asıl itibarıyla kendi bir parçasına bakmaktadır. Bu bilinç durumunda mekân, insanın kendini seyrettiği bir *ayna* haline gelir. Kendini maddeden ibaret gören bilinç durumundaki insan mekânı maddi bir varlık olarak seyrederken, kendi niteliklerinin bilincinde olan insan mekânda da bu nitelikleri seyreder haldedir. Mekân bu anlamda antropomorfik bir varlıktır. İbn Arabî’de mekânın insana has üzülme, sevinme, şahit olma, övünme gibi duygusal niteliklerle nitelenmesi de bunun parçasıdır. İnsanın mekân aynasında “varoluşa yönelmiş Mutlak Varlık” anlamına gelen *Hakkı* seyretmesi ise kalbin mekâna dair algılayabileceği en yüksek niteliktir. Bu bilinç halinde kalbe yerleşmiş olan ve kalp aracılığı ile algılayan da zaten *Hakk’tır*. Merkezde insanın bulunduğu bir teosentrizm olan İbn Arabî düşüncesinin bu karakteristik önermesi, *Hakk’ın* insan aracılığı ile hem insanda hem de mekânda kendi kendini seyretmekte olduğunu işaret eder. Bu deneyimin kendisi de bir tür mekân deneyimidir. *Hakk-insan* yani insan-ı kamil,

⁷⁰ İçine ontolojik boyutu alan söz konusu bütünsel deneyimi Heidegger var olanların ontolojik Varlık ilkesi ile bağını yeniden kurmak anlamına işaret ederek “Varlık’ın özünü geri kazanmak” olarak tanımlar. İbn Arabî düşüncesinde de epistemolojik olarak Mutlak Varlık düzlemine yakınlaşmış olan insan, var olanları da bu yakınlığa ulaştırabilecek bir niteliğe sahiptir.

varoluştaki tek ve her şeyi kapsayıcı mekândır. Bu bağlamda, mekâna ilişkin deneyim ancak fenomenolojik olabilir. Bu onto-epistemolojik bilgi olgusal bir enformasyon değil, *tadılan* bir deneyimdir. Tasavvufi terminolojide bu deneyime *zevk* veya *keşf* ismi verilir⁷¹. Bütünsel bilince sahip insanda oluşan mekân fenomeni, tüm düzlemlerdeki mekânları kapsayacak niteliktedir. Bu nokta hem insan-mekân sürekliliğinin (ontolojik), hem de mekân deneyiminin (epistemolojik) son noktasıdır.

Özetle, mekân deneyimi mekânın maddi niteliklerinin *duyular* ile algılanması, mekânın maddi olmayan niteliklerinin *duyu ötesi idrak araçları* ile algılanması, mekânın ontolojik/mutlak niteliklerinin mekânla *özdeşleşerek (aynîleşme)* algılanması katmanlarını barındırır. İbn Arabî'ye özgü mekân deneyimi tanımının iki düzlemi, insanın mekâna dair maddi ve Mutlak düzlemdeki deneyimleridir. Mekânın duysal objektifliğe sahip maddi düzlemi ile, ontolojik değişmezliğe/objektifliğe sahip Mutlak düzlem arasında bulunan maddi olmayan nitelikleri ise subjektif, dinamik ve görelî niteliklerdir. Mekânın maddi olmayan nitelikleri; insanın bireysel bilinç durumundan bütünsel bilinç durumuna geçiş sürecindeki değişken alanda bulunur. Peki insan mekâna dair bu deneyime ulaştığında yani maddi görüşlerin ötesini gördüğünde mekâna dair maddi olmayan nasıl nitelikler deneyimler? Bu soru, tezin 4. bölümünün içeriğini oluşturuyor.

⁷¹ İbn Arabî'de *zevk* teriminin içeriğine benzer bir şekilde, Merleau-Ponty'de *beden-özne* kavramı zihinsel ve algısal süreçlerden öte bir *biliş-öncesi bilinç* deneyimini işaret eder (Seamon, 2014, s.1).

4. İBN ARABİ ONTOLOJİSİNDE MEKÂNA DAİR MADDİ OLMAYAN

Tezin “Mimarlıkta Maddi Olmayan” başlığını taşıyan 2. bölümünde varoluşsal fenomenolojide özne-nesne bütünselliğinin teorik çerçevesi ve mekâna dair maddi olmayan niteliklere ilişkin insan-mekân bütünselliği bağlamında ortaya çıkan özgün kavramsallaştırmalar ele alındı. Tezin 3. bölümünde, bu defa İbn Arabi düşüncesinde özne-nesne bütünselliğinin teorik çerçevesi ortaya kondu ve bu çerçevenin varoluşsal fenomenoloji ile birlikte okunabilecek eksenlerine (mekâna dair maddi olmayan özelliklerin ontolojik yapı dolayısıyla ortaya çıkması, insan-mekân arasındaki ontolojik bütünselliğe dayanması, fenomenolojik olması ve insana bağımlı olması vb.) metnin dipnotlarında işaret edildi. Tezin “İbn Arabi Ontolojisinde Mekâna Dair Maddi Olmayan” başlığını taşıyan 4. bölümünde ise İbn Arabi ontolojisinde mekâna dair maddi olmayan nitelikler yine varoluşsal fenomenoloji ile ortak eksen olan insan-mekân bütünselliği üzerinden ele alınacak olmakla birlikte bölümün amacı, İbn Arabi düşüncesine özgün kavramsallaştırmaların ve paradigmatik farkların ortaya çıkarılmasıdır. İbn Arabi’nin paradigmasında mekâna dair maddi olmayan niteliklerin varoluşsal fenomenoloji paradigmasına nazaran farklarının sebepleri şöyle sıralanabilir: Maddi olmayana dair anlayışı tasavvufî dilin kendine özgü terimleri içerisinde kurması, ontolojik yapıyı teosentrik (Tanrı-merkezli) bir şekilde ele alması; *vahdet-i vücud* adı verilen düşünsel sistemin “Varlık olmak bakımından Varlık *Hakktır*” önermesine dayanması, maddi dünyanın varlığını Mutlak Varlık’tan alan, izafî varlıklara sahip unsurlar olduğu önermesi; *vahdet-i vücud* düşüncesinin insanı odağa alan teosentrik bir anlayış olması dolayısıyla insan-mekân ilişkisinin de kaçınılmaz olarak insan-Mutlak Varlık (Tanrı) ilişkisi çerçevesinde ele alınması.

4. bölümde ele alınan “mekâna dair maddi olmayan nitelikler”, İbn Arabi’nin en kapsamlı metni olan *Futuhât-ı Mekkiyye*’deki fiziksel mekân ile ilgili ifadelerin, İbn Arabi’nin düşünsel çerçevesi içinden yorumlanmasına dayalı fenomenolojik analiz ve yorumsama sürecine dayanmaktadır. Bu bölümün metodolojisi, Sanders’in (1982) fenomenolojik analiz yönteminin aşamalarını esas alır (Gill, 2020; Creswell, 2013;

Maxwell, 2013). Sanders'e göre fenomenolojik analiz dört aşamada gerçekleşmektedir: Öncelikle araştırmacı, araştırılan kişi tarafından deneyimlenen fenomeni ifade eden veriyi saptar. İkinci olarak, saptanan veri içerisindeki konu ile ilgili çeşitli temaları belirler. Üçüncü olarak bu temalar üzerine düşünerek araştırılan kişinin somut deneyimini, bu deneyimin kişi için anlamını ve bu deneyimin nasıl gerçekleştiğini ortaya koyar ve kişinin incelenen fenomene dair gerçeklik algısını temsil eder. Dördüncü olarak, araştırmacı sezgilerini ve düşünsel süreçlerini harekete geçirerek neden kişinin söz konusu fenomeni o şekilde deneyimlediği konusundakini yorumunu ortaya koyar. Nitel araştırmacı, araştırma sürecinin tüm aşamalarında sürecin içinde ve aktif bir roledir. Nitel araştırmalarda yorumlama; veriyi daha geniş bir anlama doğru soyutlamayı ve veriden anlamlar çıkarmayı içerir. Yorumlamalar, bulguların alanyazındaki teorilerle karşılaştırılmasıyla da elde edilebilir. Araştırmacı, verileri yorumlarken kullanılan teorik alt yapıyı net bir şekilde tanımlar. Futuhat-ı Mekkiyye'deki metinsel ifadeler yorumlanırken bu yöntemin takip edilmesi amaçlanmıştır. Metodoloji olarak fenomenolojik analiz ve yorumsamanın tercih edilmesinin ardında hem İbn Arabi düşüncesinin fenomenolojik bir karaktere sahip olması, hem de yazarın aktardığı ifadelerin kendi fenomenolojik deneyiminden elde edilmiş olması yatar. İbn Arabi metinleri, yazarın subjektif deneyimi olan kendi tasavvufi tecrübesinden edindiği bilgiye dayanır. İbn Arabi kendi tasavvufi tecrübesini Varlığa uyarlayarak bir ontoloji inşa etmiş ve sistematize edilmiş bir varlık tasavvuru oluşturmuştur (Demirli, 2006). Dolayısıyla elimizde fenomenolojik analize konu olabilecek nitelikte bir metin ve bu analiz için teorik çerçeve görevi görebilecek bir felsefi sistem mevcuttur.

Araştırmada esas alınan metin, İbn Arabi'nin en detaylı ve bütünsel metni olan Futuhat-ı Mekkiyye'dir. Araştırmanın ikincil kaynaklar üzerinden değil, İbn Arabi'nin kendi ifadeleri üzerinden yapıyor olması çalışmanın özgün yönünü oluşturur. Futuhat-ı Mekkiyye'nin 18 cilt halinde Türkçe'ye çevrilmiş metnin tamamı taranmış ve içinde somut mekânlarla ilişkili ifadelerin geçtiği kısımlar toplanarak analizin ilk aşaması için bir veri havuzu oluşturulmuştur. Bağlamından kopartılmamak kaydıyla metinden ayıklanarak bir araya getirilen ifadeler bir arada incelendiğinde ilk göze çarpan husus, İbn Arabi'nin mekânları maddi düzlemdeki özellikleri üzerinden bir biçimsel okuma ile değil, maddi olmayan ve Mutlak/ontolojik özellikler bağlamında ele aldığıdır. Bir mekânın maddi/fiziksel

özelliklerinden bahsedilirken dahi İbn Arabi'nin dikkati, mekânların estetik niteliğinden ziyade, o mekândaki bilinç durumu ve onto-epistemolojik bilgi imkanı üzerindedir⁷². Başka bir deyişle mekânlar, İbn Arabi ontolojisinin ulaşmayı amaçladığı bütünsel fenomenolojik deneyim bağlamında bahse konu olmuştur. Bu deneyim ise duyu ile algılanan maddi niteliklerden ziyade, insanın duyu ötesi algı araçları ile algıladığı maddi olmayan ve Mutlak nitelikleri ele alır. Analizin üst temasının “mekâna dair maddi olmayan” olarak belirlenmesinin sebebi budur.

Analizin ikinci aşaması olan temaların belirlenmesi safhasında Futuhat-ı Mekkiyye'deki ifadelerde yer alan *mekâna dair maddi olmayan özellikler* mimarlık literatürü için okunaklı olabilecek şekilde kurgulanmış olan üç tematik başlık altında toplandı. İlk tematik başlıkta konu edilen niteliği karşılayan kavramsallaştırma olan *yakınlık*, İbn Arabi düşüncesinin ana konusu olması açısından mekâna dair tüm ifadelerin de ilişkilendiği ana tema olarak “İbn Arabi'de Mekâna Dair İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Oluşan Maddi Olmayan Nitelikleri Okumak için Anahtar Kavram Olarak Yakınlık” başlığı altında ele alındı. Diğer iki başlığın oluşumunda ise “nitelik” kavramı belirleyici oldu. Analiz edilen ifadelerde, yakınlık niteliğinin mekândan insana ve insandan mekâna geçen geri dönüşlü bir özelliğe sahip olması “nitelik geçişliliği” temasını gündeme getirdi. “Mekânın İçinde Bulunan Dolayısıyla Nitelik Alması” ve “Mekânın İçinde Bulunana Nitelik Vermesi” alt başlıkları, mekânın insanla arasındaki özne-nesne bütünselliği dolayısıyla oluşan bu maddi olmayan niteliği ortaya koyan ifadeleri ele aldı. İncelenen ifadelerde mekâna ilişkin maddi olmayan bir nitelik olarak ortaya çıkan “canlılık” özelliği ise insan-mekân arasındaki nitelik geçişliliğinin Mutlak düzlemde ulaştığı “özdeşleşme” haline dair özel bir durumu örneklemesi bakımından ayrı bir başlık olarak ele alınmaya değer görüldü.

⁷² Heidegger (1971) “İnşa etmek İskan etmek Düşünmek” makalesinde ontolojik yaklaşımın, fiziksel anlamda yapı yapmaya dair kuralları ortaya çıkarmak için değil, inşa ve iskan kavramlarını esas kökenine geri döndürmek için gerekli olduğunu vurgular.

4.1 İbn Arabi’de Mekâna Dair Maddi Olmayan Nitelikleri Okumak için Anahtar Kavram Olarak “Yakınlık”

İbn Arabi’de insanın maddi düzlemdeki sınırlı bilinç durumundan Mutlak düzlemdeki bütünsel/ontolojik bilinç durumuna geçişi bir *yakınlaşma*⁷³ olarak ele alınır. Bütünsel bilinç durumunda ulaşılan *yakınlık*, insanın Mutlak Varlık düzlemi ile arasında halihazırda var olan ontolojik ilişkinin bilince çıkmasıdır. İnsan ve mekânlar da dahil olmak üzere tüm var olanlar, varlıklarını ve görünüşe çıkan niteliklerini Mutlak Varlık düzleminden alıyor olmaları dolayısıyla (bilinç durumlarından bağımsız olarak) ontolojik durum itibarıyla “*Mutlak yakınlık*” halindedirler⁷⁴ (Demirli, 2009, s.215). Söz konusu yakınlık var olanların kendileri açısından içinde bulundukları bir tür “*yokluk*” halini de işaret eder, zira görünüşe çıkan Varlık ve nitelikler yalnızca Mutlak Varlığın varlığı ve nitelikleridir. Görünüşteki maddi varlıklar Mutlak Varlık sayesinde var, kendileri yönünden ise “*yok*”turlar. Dolayısıyla söz konusu “mutlak yakınlık” durumu “Mutlak Varlığın zorunlu bir parçası (*cüz*) olmak veya asıl itibarıyla Mutlak Varlığa ait olmak ve yalnızca onun görünür hale gelen niteliklerinden (*ilahi isimler*) ibaret olmak” olarak da tanımlanabilir. Bu yakınlık durumu bir tür özdeşliği (*aynîlik*) içinde barındırır. Tüm var olanların ve niteliklerin Mutlak Varlık düzleminde Bir ve bütünsel halde bulunduğu “ilk sınırlanma” mertebesi, başka bir ismi ile *insan-ı kâmil* (bütünsel insan) bu özdeşliğin ontolojik zeminidir. Öte yandan söz konusu özdeşlik, iki şeyin birbiriyle aynı olmasından ziyade, varlıkta Mutlak Varlıktan başka hiçbir şey bulunmaması dolayısıyla ortaya çıkan zorunlu bir Birlik halidir (el-Hakim, 2005).

Var olanların Mutlak Varlık ile ilişkilerinin bir yönü, Mutlak yakınlık olarak adlandırılabilen bu zorunlu Birlik hali iken diğer yönü de Mutlak Varlığın varlık mertebelerinde sınırlanması ile görünüşe çıkan görelî çokluktur (Demirli, 2009, s.232). Mutlak Varlığın varlık mertebelerindeki her bir sınırlanma derecesi İbn Arabi düşüncesinde bir tür iniş veya *uzaklaşma* olarak tabir edilir. Işık metaforu üzerinden ele alınacak olursa saf Nur (*en-Nur*) olan Mutlak Varlık çeşitli perdelerle sınırlanarak karanlıklaşıp ve gözle görülebilir bir halde ortaya çıkmıştır. İbn Arabi buna *ziya*

⁷³ İbn Arabi söz konusu bilinçlenme durumunun kalpte ortaya çıktığını ifade eder. Bu *yakınlaşma* kökü “yakın” anlamına gelen *kurb* kelimesi olan *kurbîyet* kavramı ile tanımlanır (Ateş, 2002).

⁷⁴ Mutlak Varlık olan *Hakk*, insan ve tüm varlıklarla iki yönden ilişki kurar: ilki vesilelerin dolayımı ile olan dolaylı yön, ikincisi *vech-i has* olarak tabir edilen dolaysız ve özel yöndür. İbn Arabi’ye göre *Hakk* insan ile bu özel yönden dolaysız olarak ilişki kurar (Demirli, 2009, s.215).

ismini verir. *Ziya*, saf ışığın karanlıklaşmış halidir. Zira saf ışığın gözle görülmesi mümkün değildir çünkü gözü yakar. Ancak belli ölçüde karanlıklaştığında göz ile görülebilir ve duyular ile algılanabilir hale gelir. Bu karanlıklaşma aynı zamanda ışığın saf halde bulunduğu kaynağından uzaklaşma olarak tanımlanır (Demirli, 2009, s.229). Dış dünyanın ve maddi düzlemin görünüşe çıkmasını sağlayan durum, bu uzaklıktır. Öte yandan söz konusu uzaklık, ontolojik açıdan gerçek varlığı olmayan göreli bir durumdur. Işık bir varlıktır ama karanlık bir varlık değil, yalnızca ışığın eksilmesidir. İbn Arabi'ye göre saf ışığın karanlıklaşarak eksilmesi ile ortaya çıkan varlıklar ise bir tür yanılsama ve hayaldir. Dolayısıyla ontolojik açıdan bakıldığında aslolan *Mutlak yakınlık*; geçici ve göreli olan ise *uzaklıktır*.

İbn Arabi düşüncesinde *uzaklık*, var olanların görünüşe çıkmalarını sağlayan geçici bir durum olmakla birlikte maddi düzlem ile sınırlı bireysel bilince sahip insanın algısına konu olan tek durum budur. Bu algı, uzaklığı göreli bir nitelik olmaktan çıkarır ve yanılsamanın bir gerçeklik olarak algılanmasına yol açar. Zira insan dış dünyadaki görünüşleri ancak Mutlak ontolojik kaynağına bağladığında onların “kendilerine ait varlıklara sahip somut nesneler” *olmadığının* bilincine varabilir. Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkisi kurulamadığında ise dış dünyayı oluşturan unsurlar, kaynakları ile bağı kesilerek “uzağa atılmış” ve yalnız kendi varlık kaynaklarından değil, birbirlerinden de *ayrık halde bulunan*, geçirimsiz nesneler olarak algılanır (Demirli, 2009, s.161). Dolayısıyla, asıl itibarıyla maddi düzlemin görünüşe çıkmasını mümkün kılan ve göreli bir durum olan uzaklık niteliğine olumsuz anlamını veren, bilinçteki eksikliktir. *Uzaklık* veya uzak olma durumu, insanın bilincinin maddi düzlem ile sınırlı olması dolayısıyla, hem kendini hem de dış dünyadaki var olanları *yalnızca maddi nitelikleri ile görmekten dolayı* ortaya çıkan epistemolojik bir durumdur. İnsan bilinci bireysel bilinç düzleminden bütünsel bilince doğru ilerlediğinde ise *uzaklık*, aslolan göreli ve geçici niteliğine kavuşur ve varlığın asli hali olan *yakınlık* durumu deneyime çıkar. Bütünsel bilinç durumu; uzaklığın *görelî*, yakınlığın ise *aslî* ve *Mutlak* durum olduğunun deneyimidir (Demirli, 2009, s.267).

Her insan, gerek diğer insanlara nazaran, gerekse kendi yaşantısı boyunca farklı zamanlarda farklı bilinç durumlarında bulunur (İzutsu, 1998, s.192). İnsanın mekâna ilişkin fenomenolojik deneyimi, bu bilinç durumu tarafından koşullanır. Her insan, bireysel ile bütünsel bilinç arasında değişen bir bilinç durumuna (*idrak*) sahip olarak

mekânı deneyimlemektedir. Söz konusu bilinç durumu, insanın duyu, akıl, fikir, hayal ve kalp ismi verilen algı araçları aracılığıyla oluşur (Kılıç, 1999). Bu sebeple *mekâna dair fenomenolojik deneyim* de insanın maddi ve maddi olmayan bu algı araçları ile oluşmaktadır. Mekânın maddi niteliklerini algılamada duyu ve akıl aktifken, maddi olmayan niteliklerinin algılandığı bütünsel bilinç durumunda *kalp* de bir deneyim aracı olarak aktif hale gelir. Mekânın Mutlak yakınlık niteliğini algılayabilecek yegane algı aracı da yine kalptir (Yiğit, 2016). Kalbin bütünsel bilinç durumuna ulaşmasıyla uzaklığın göreceli bir nitelik olduğu deneyime çıkar ve yerini Mutlak yakınlık niteliğine ve deneyimine bırakır. Maddi düzlemdeki bireysel bilinçten maddi olmayan/Mutlak düzlemdeki bütünsel bilince ulaşma süreci ise yakınlaşma olarak tanımlanır. Bireysel bilinç ile bütünsel bilinç durumu arasındaki aşamalarındaki deneyim, mekâna dair maddi olmayan⁷⁵ niteliklerin çeşitlenmesini doğurur. Ontolojik yapıdaki mertebeliğe paralel olarak gelişen epistemolojik süreçte her bir varlık katmanını kat eden bilinç, o katmanda açılacak bilgi ve deneyimi elde eder (Ebu Zeyd, 2010). İnsan bu bilgi ve deneyimi kendi varlığında olduğu kadar dış dünyada da seyretme imkanına sahiptir. Zira küçük âlem insan, büyük insan ise âlemdir (Yiğit, 2016). Yani insan âlemde aslında kendini seyretmekte, dış dünya ve içinde bulunduğu mekân da bu anlamda insana ayna görevi görmektedir (Erginli, 2008). Bu yüzden mekâna dair maddi olmayan nitelikler, insanın mekânda seyrettiği kendi bilinç durumunun yansımalarından ibarettir. Mekân, maddi düzlemde insanın bedenini kapsıyor gibi görünse de aslında insan ontolojik düzeydeki yegane mekân olması açısından kendi ontolojik varoluşu ile kendi bedenini de kapsamaktadır. Dolayısıyla ontolojik açıdan bakıldığında, insanın mekânda seyrettikleri aslında kendi varlığında olanlardır. Bu, İbn Arabî’de mekânın *antropomorfik* bir nitelikte ortaya çıkmasının sebebidir. Mekâna dair maddi olmayan niteliklerin tümünün insan ile ilişkili olmasının sebebi de budur.

Özetle, İbn Arabî’de mekâna dair maddi olmayan niteliklerin tümü, mekânın göreceli/maddi niteliklerine yönelik bilinç durumundan Mutlak niteliklerine yönelik bilinç durumuna geçiş sürecinin parçası olarak deneyime çıkar ve onto-epistemolojik bilinçteki (*idrak*) artış/azalış ile yani *yakınlık* durumu ile koşullanır. Başka bir

⁷⁵ Heidegger’in yerleşme (*dwelling*) kavramı da iki yön taşır: ilk yön insanın varoluş durumu veya maddi olmayan halidir. İkinci yön olan maddi olan hal ise insan bedeni ile maddi dünya arasında bir ilişkiye işaret eder. Bütünsel olarak yerleşebilmek için iki yön de karşılanmalıdır. Bu sebeple, yerleşmek hem maddi olana hem de maddi olmayana karşı ihtimam gerektirir (Infanger, 2009).

deyişle, İbn Arabi’de “mekâna dair maddi olmayan nitelikler”, bireysel bilinçten bütünsel bilince doğru seyreden ve adına *yakınlaşma* denen fenomenolojik deneyimin parçasıdır. Bu deneyim, yukarıda da bahsedildiği gibi, esasında insanın, içine kaçınılmaz olarak mekân deneyimini de alan, kendine ve dış dünyaya dair bütünsel deneyime ulaşma halinin parçasıdır. İbn Arabi bu sebeple bir mekânın değerini veya derecesini mekânın estetik değeri üzerinden değil, mekânsal niteliklerin bilinç durumuna etkisi üzerinden ele almaktadır. Mekâna dair fenomenolojik deneyimi koşullayan etmen budur.

4.1.1 Yakın mekân kavramı

İbn Arabi’de *yakınlık*, mekânın maddi olmayan niteliklerinden biridir. Bu nitelik, bir mekânda *yakınlaşma* adı verilen bilinç durumu ile ilişkili bir deneyimin oluşması ve bu durumun insanın fenomenolojik deneyiminde mekâna dair bir nitelik olarak ortaya çıkışı ile ilişkilidir. Başka bir deyişle, insanın bir mekândaki mekânsal deneyimi, maddi düzlemde Mutlak düzleme doğru bir bilinç artışına sebep oluyor ise söz konusu mekân *yakınlık* niteliğine sahip bir mekân yani *yakın mekân* olarak nitelenir.

4.1.1.1 Yakın mekânların maddi olmayan nitelikleri

İbn Arabi Futuhat-ı Mekkiyye’de *yakınlık* niteliğine sahip mekânlardan, bu mekânlarda *maddi olmayan algı araçları ile oluşan deneyimin fenomenolojisi* üzerinden bahseder. İbn Arabi Futuhat-ı Mekkiyye’de “yakın mekân” sıfatını yeryüzünde yakınlık niteliğine en fazla sahip olan mekân olarak tanımladığı Mekke şehri ve içinde bulunan Kabe ve Mescid-i Haram için kullanır⁷⁶ (FM 1, ss.270-271). İbn Arabi bir insanın Mekke şehrindeyken “mekân bakımından” Mutlak varlık düzlemine en yakın halde olduğunu ifade eder⁷⁷ (FM 5, s.340). Bunun sebebi bu mekânın, Mutlak Varlık düzlemine en yakın epistemolojik durum olan ve tasavvufta

⁷⁶ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Mekke’nin verdiği bereketleri ve onların en hayırlı kulluk vesilesi, aynı zamanda topraktan yaratılmış cansız mekânların en şerefli olduğu bildirmek istemiştik. ... Hangi yerde olursa olsun, kalp en genel vecdi bulsa bile onun Mekke’deki vecdi daha tam ve yücedir” (FM 1, ss.270-271).

⁷⁷ İbn Arabi şu ifadeleri kullanır: “Mekke’de bulunan kişi Allah’ın haremindedir ve dolayısıyla bir müşahade kulluğu içindedir. Bulunduğu yer, ‘kul’dan başka bir şey olmasına imkân vermez. ... Harem’in dışına çıktığında ise, derecesi eksilir. ... Binaenaleyh Mekkeli, Allah’ın haremindedir. Başka bir ifadeyle mekân bakımından Allah’a yakındır” (FM 5, s.340).

*kulluk*⁷⁸ olarak tanımlanan bilincin (Uludağ, 1988) haricinde başka bir bilinç durumuna imkan vermeyecek bir *maddi olmayan nitelik* taşıyor olmasıdır. Burada mekânın *yakınlık* niteliğinin göstergesi, insanda *yakınlaşmaya* yol açan bir bilinç durumu ortaya çıkarmasıdır. Yakın mekân, insanın maddi olmayan düzleme ilişkin algı aracı olan “kalp” üzerinde bir bilinç açılımı etkisi oluşturmaktadır. İbn Arabi Mekke’nin mekânsallığı içerisinde kalbin⁷⁹ varabileceği en yüksek bilince ulaşma imkanı olduğundan bahseder (FM 5, s.238). Bu bilinç durumu, tasavvufta *vecd* olarak tanımlanan, Mutlak Varlık ile özdeşleşme halidir (Görkaş, 2018). İbn Arabi Kabe mekânının yakınlık niteliğinin yüksekliği dolayısıyla onu “varlığın kalbi” olarak nitelendirir. İnsanın epistemolojik olarak tüm varlık düzlemlerini birleştiren algı aracı olan kalb nasıl ki ontolojik olarak tüm varlık düzlemlerini toplama kapasitesinde ise, bu mekân da yakınlık niteliğinin en üst derecede olması dolayısıyla Mutlak varlık düzleminin deneyimini kendinde barındırmaktadır⁸⁰ (FM 1, ss.134-272).

İbn Arabi *yakınlık* niteliği açısından Mekke ve Mescid-i Haram’dan sonra Mescid-i Nebevi, Mescid-i Aksa, mukaddes vadi gibi *kutsiyet*⁸¹ (Öğüt, 1997) niteliğine sahip mekânların geldiğinden bahseder. *Kutsiyet* kavramı ve *kutsal*⁸² sıfatı ile ilişkili olan *mübarek* terimi de bilinç açılımı ile ilgili bir kavramdır zira İbn Arabi’de *bereket*

⁷⁸ Tasavvufta *kulluk* (*abd*) Mutlak Varlığın kaynağı olan Allah’a yaklaştıkça kendi maddi düzlemdeki bilincinden uzaklaşarak küçülmek ve bu küçülmenin sonunda Mutlak Varlık ile ontolojik birliğin bilince çıkması anlamına gelen *fenâ* haline ulaşmak olarak tanımlanır ve en yüksek idrak (bilinç) mertebesini ifade eder. Tasavvufi yöntemin gayesi budur. İbn Arabi’ye göre *kâmil kul* (bütünsel insan) epistemolojik olarak Mutlak Varlık ile özdeşleşmiştir (Uludağ, 1988).

⁷⁹ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Allah’ın evinde kendisine *biat* etmek üzere ‘Allah’ın sağ eli’ bulunduğu gibi, kulun kalbinde -bir teşbih ve niteleme olmaksızın- şanına yaraşır şekilde Hakkın kendisi bulunur” (FM 5, s.238).

⁸⁰ Bu açıdan İbn Arabi Kabe’yi “Hakkın evi” olarak niteler ve insan kalbinin “Hakkı sığdıran ev” olma niteliğinin maddi yansıması olarak değerlendirir: “Benim bu Kâbe’im, varlığın kalbidir. Arş’im bu kalp için sınırlı bir cisimdir. O ikisinden hiçbirisi beni sığdıramamış, senin onlardan bildirdiğin şeyi benim hakkımda bildirememiştir. Beni sığdıran evim, senin amaçlanmış kalbindir. O kalp senin görünen bedenine yerleştirilmiştir” (FM 1, s.134). İbn Arabi, insanın epistemolojik imkanı üzerinde etki sahibi olan maddi olmayan/ontolojik soyut varlıklar olan “melekler”in yakınlık özelliğine en çok sahip olanlarının bu mekânda bulunduğunu ve mekân deneyimine etki ettiğini belirtir: “Bilgi ve mertebede derece derece olmalarına rağmen melekler bütün yeryüzünü imar etseler bile, en üst mertebede bulunup bilgi ve marifetleri en çok olanları, Mescid-i Haram’ı imar eden meleklerdir. ... Çünkü o, Allah’ın diğer evlere karşı seçtiği evidir ve bütün mabetlere karşı öncelik sırrına sahibidir” (FM 1, 272).

⁸¹ Öğüt (1997), *kutsiyet* terimini açıklarken bazı mekânların diğerlerinden farklı olarak insanların mânevî açıdan yükselmelerine mahal kıldığından bahseder (1997).

⁸² Yavuz’a göre, kişi, mekân, zaman ya da eşya isimlerinden oluşan kutsallar, insanın duyu ve tecrübeleriyle ulaşabileceği fiziki varlık alanında bulunmakla birlikte, kutsalın tecelli etmesiyle, bu varlıklar artık kendilerinin ötesinde soyut bir anlam ya da aşkın bir gerçekliği sembolize etmeye başlamaktadırlar (Yavuz, 2006).

kavramı da idrakte artış yani *yakınlaşma* anlamına gelir (Yavuz, 2006). Mekke ve kutsiyet sahibi mekanların yakınlık nitelikleri sonradan kazanılmış değil, verili olan niteliklerdir. Kutsal mekânlar dışındaki mekânlar arasında ise İbn Arabî'ye göre *mescit* yani “secde edilen yer” sıfatına sahip bir mekânlar yakınlık niteliği kazanmış durumdadır. İbn Arabî'ye göre mekânın *yakınlık* niteliği, mekânda gerçekleşen yakınlaşmaya yönelik eylem olarak *ibadetin* daha fazla bilinç artışı sağlaması sonucunu doğurur. İbn Arabî burada spesifik olarak namaz eyleminden bahseder⁸³ (Göker, 2020). Bunun sebebi, bu mekânın içinde gerçekleşen eylem dolayısıyla yakınlık niteliğini almış; başka bir deyişle mekânın “yükseltilmiş” olmasıdır⁸⁴ (FM 4, s.286). Bu, söz konusu mekânın Mutlak/ontolojik varlık düzlemi ile ilişkilendirilmiş olması anlamına gelir⁸⁵. *Secde edilen yer (mescit)* sıfatına sahip mekânlar arasındaki *yakınlık* niteliğine dair fark, o mekânda Mutlak düzleme dair bilinç durumundaki artış yoğunluğu üzerinden tanımlanır. Bu artışın deneyime çıktığı algı aracı ise yine *kalptir*. Buna göre en yakın olarak mekân olan Mescid-i Haram'da gerçekleşen bir ibadet eylemi, diğer kutsal mekânlarda gerçekleştirilen aynı eylemden daha üstün tutulur⁸⁶ (FM 3, s.14).

Kutsal mekânlar ve mescitler dışındaki bazı mekânlar da diğer mekânlara nazaran yakınlık niteliğine daha fazla sahip olabilir. İbn Arabî'ye göre bunun başlıca sebebi,

⁸³ İbn Arabî'ye göre özellikle namaz eylemi tasavvufta ‘*vuslat*’ yani Mutlak Varlık ile özdeşleşme durumunun eyleme dökülmüş hali olarak kabul edilir ve “secde”, tanımı itibarıyla yakınlık anlamına gelir (FM 3, s.292). İbn Arabî şöyle der: “...namazda Allah ile karşılıklı konuşma hali ... nur üstüne nur gibi, yakınlık üstüne yakınlıktır. ... Öyleyse bu yakınlık halindeyken kul, kendisini bu yakınlıktan uzaklaştıracak şeylerden [Allah’a] sığınır” (FM 3, s.329’dan aktaran Göker, 2020).

⁸⁴ İbn Arabî bu eylemi genel anlamda zikir ve tesbih olarak adlandırır: “Allah namazları yerlere de bağlamıştır ki, bu yerler mescitlerdir. Allah şöyle buyurur: ‘Allah’ın yükseltilmesine izin verdiği evlerde kılınır.’ Kast edilen şey, kendisiyle irtibatlı evlerin yaratıkların evlerinden farklılaşması için Allah’ın yükseltilmesini emrettiği evlerdir. ‘Orada Allah’ın ismi zikredilir’ ... ‘O’na tespih edilir.’ Yani, namaz kılınır” (FM 4, s. 286). İbn Arabî zikirin Mutlak varlık düzlemine dair bilinç ile ilişkisi hakkında şu ifadeleri kullanır: “Zikir zikredeni kuşatmak için dil düzeyini aştığında öznesini zikredilenle huzur haline ulaştırır. Başka bir ifadeyle Hakk’ı zikreden, zikredilen isim yönünden Hakk’ın mertebesine ulaşır” (FM’den aktaran el-Hakim, 2005, s.222).

⁸⁵ Suad el-Hakim, bu durumda müşahadenin yani Mutlak düzleme dair deneyimin, kişinin zikir hali dolayısıyla kendinde ulaştığı bilinç durumu sebebiyle “mekândaki her şeyin de zikreder halde olduğunu müşahade etmek” olduğunu ifade eder. İbn Arabî bu durumu “Bu zikre sarılan, Hakk’ın her şeydeki vechinin bilgisini öğrenir. O gördüğü her şeyde Hakk’ın vechini görür” (FM’den aktaran el-Hakim, 2005, s.238). cümlesiyle ifade eder. Bu müşahade mekânın yakınlık niteliğini de yükseltir çünkü kişi bilinç olarak yükselmiş, mekânın Mutlak düzlemine yakın olan maddi olmayan nitelikleri de deneyime ve bilince çıkarmıştır. Bu açığa çıkışı sayesinde, mekânın Mutlak düzleme yakınlık niteliğinin başka kişiler tarafından da deneyimlenme imkanı doğar (el-Hakim, 2005, s.237).

⁸⁶ İbn Arabî şöyle der: “Üstünlük, derece derecedir: ... Ameldeki üstünlük, mekândan da kaynaklanabilir. Örneğin, Mescid-i Haram’da namaz kılmak Medine mescidinde namaz kılmaktan, Medine mescidinde namaz kılmak, Mescid-i Aksa’da namaz kılmaktan daha üstün olduğu gibi Mescid-i Aksa’da namaz kılmak da başka mescitlerde namaz kılmaktan daha üstündür” (FM 3, s.14).

bütünsel (keveni) bilinç durumuna sahip bir insanın mekândaki varlığı ve deneyimi ile mekânda *yakınlık* niteliğinin oluşmasına sebep olmasıdır. *Bütünsel* (kâmil) insanın Mutlak varlık kaynağı ile özdeşleştiği bilinç durumu, insanı mekâna maddi olmayan nitelik veren bir aracı haline getirir (FM 1, s.272). İbn Arabi terminolojisinde *himmet* adı verilen bu aracılık insanın Mutlak düzleme ilişkin bilincinin mekâna yansması ve mekânda kendinden sonraki insanların epistemolojik imkanları ölçüsünde deneyimleyebilecekleri maddi olmayan bir nitelik olarak varlığını sürdürmesi anlamına gelir⁸⁷ (Ebu Zeyd, 2010). İbn Arabi bu tür mekânlara örnek olarak *bütünsel* (kâmil) insan olarak tanımladığı kişilerin inşa ettiği veya bulunduğu mekânları verir⁸⁸ (FM 1, ss.271-272). Bu kişiler bu mekânlardan gitmiş olsalar dahi mekânın kazandığı *yakınlık* niteliği devam eder ve bu nitelik İbn Arabi'nin onto-epistemolojik algı aracı olarak tanımladığı kalbin yüksek kapasiteye ulaştığı (*latif kalp sahibi*) kişiler tarafından deneyimlenir. Bu konu, “Mekâna Dair Maddi Olmayan Bir Nitelik Olarak İnsan ile Mekân Arasında Nitelik Geçişliği” başlığı altında ele alınacaktır.

4.1.1.2 Yakın mekânların maddi/fiziksel nitelikleri

İbn Arabi Futuhat-ı Mekkiyye’de, *yakınlık* niteliğine sahip olan mekânların bazı fiziksel özelliklerinden de bahseder. Bu fiziksel özelliklerin ortak paydası, maddi olmayan/Mutlak niteliklerin *maddi düzlemdeki yansması* olmalarıdır. İbn Arabi'nin bu bağlamda değerlendirilebilecek ifadelerinden birisi, yakınlık niteliğine sahip bir mekân olarak vadilerden bahsettiği bölümdür⁸⁹ (FM 6, s.419). İbn Arabi’ye göre vadi, biçimsel şekilleniş itibarıyla “*tevazu*” özelliğinin bir yansmasıdır zira vadiler yeryüzünün en alçak bölgeleridir. Bu durum, İbn Arabi ontolojisinde maddi düzlemdeki varlıkların Mutlak Varlık düzlemine nazaran düşük mertebede olmaları

⁸⁷ Arifin (*bütünsel insanın*) yaratıcı hayal gücüne, İbn Arabi "*himmet*" adını verir (Zeyd, 2010). İbn Arabi'nin konuyla ilgili ifadeleri şöyledir: “*Her insan (bireysel insan) bu dış âlemde değil de yalnız kendi hayalinde varlığı olabilen şeyi vehim ve hayalgücü ile (kendi zihninde) yaratır. Arif (bütünsel insan) ise bunu himmetiyle zihninin dışında da yaratır.*”

⁸⁸ İbn Arabi şu ifadeleri kullanır: “*Bunun sebebini sorduğumda şöyle cevap vermişti: ‘Kalbimi burada diğer yerlerden daha çok buluyorum’. ... Dostum bunun sebebini ... orada yaşayıp sonra ayrılmış kimsenin himmetinden kaynaklandığını biliyordu. Bu gibi yerlere misal olarak iyilerin evi diye isimlendirilen Ebû Yezid’in evi veya Cüneyd-i Bağdadî’nin Şunûziye’deki zaviyesi, İbn Edhem’in Yakîn’deki mağarasını verebiliriz. Bu diyardan göç edip eserleri mekânlarda baki kalan salih kimselerin mekânları latif kalplere tesir eder. ... Bunun nedeni mescidin kendisinden yapıldığı etrâb (toprak) değil, etrâb (akran) ile oturmak ya da onların himmetleridir*” (FM 1, ss.271-272).

⁸⁹ İbn Arabi şöyle der: “*Her şeyin temizliği, zâtının gereği olan temizliğe göredir. ... Bazen duysal-temiz sebepler mânevî temizlik meydana getirirken bazen mânevî temiz şeyler maddî temizlik meydana getirebilir. ... Mukaddes vadinin maddî temizliği de mânevî temizlikten meydana gelir. Çünkü vadi tevazu sahibidir ve onun hayatı ve bilgisi akıcıdır. Hayat temizleyici olduğu gibi bilgi de temizleyicidir. Her ikisiyle birlikte temizliğe ulaşılır, çünkü bütün vadiler temizdir*” (FM 6, s.419).

açısından “alçakta” olmalarına paralellik gösterir. Oysa yeryüzündeki maddi varlıklar, bireysel bilinç ile sınırlı insan tarafından böyle bir ontolojik düşüklük niteliğine sahip olarak algılanmamaktadır. İbn Arabî’ye göre vadiler, fiziksel biçimlenişleri açısından bu ontolojik duruma işaret etmeleri dolayısıyla *yakınlık* niteliğine sahiptirler.

İbn Arabî’de *yakın* mekânların bir başka fiziksel özelliği “*perdeleyici olmamak*”tır. İbn Arabî bu konu ile ilgili boş alanlar/inşa edilmiş alanlar farkını örnek verir (FM 4, s.158). İbn Arabî kozmolojisinde gökyüzü⁹⁰; yüksek olması, maddi dünyanın çokluğundan (*kesret*) uzak oluşu ve sınırlanmamışlığı dolayısıyla Mutlak varlık düzleminin niteliklerine benzeyen bir fiziksel özelliğe sahiptir. Ayrıca gökyüzü, yeryüzünden daha üst bir varlık mertebesi olması açısından (Kılıç, 1999), insanın Mutlak varlık düzlemine bilinçsel yönelişinin doğrultusunu oluşturur⁹¹. İbn Arabî’ye göre boş alanlarda insan ile bu yönelişin doğrultusu olan gökyüzü arasında bir perde bulunmamaktadır⁹² (FM 4, s.158). İbn Arabî bu noktada bir mimari eleman olarak çatının yokluğundan olumlu bir özellik olarak bahseder. Bu özelliklerinden dolayı boş alanlar inşa edilmiş alanlara nazaran daha *yakın* mekânlar olarak nitelenir. Boş alanların bir özelliği de insanın maddi düzlemdeki sınırlı bilinç ve algısı içerisinden kurulmuş fiziksel, sosyal, kültürel ve politik alanlar olan şehirlerin perdeleyici niteliğinden uzak olmasıdır. Zira tasavvufta, gündelik kültürün adet ve alışkanlıklarının, Mutlak düzleme dair bilinçlenmenin önünde bir engel oluşturduğu kabul edilir (Demirli, 2009, s.127).

İbn Arabî binaların perdeleyici yönleri dolayısıyla şehir dışında çıkmayı “insanın sebeplere eğilmekten soyutlanma ve genişlik makamına çıkması” olarak niteler (FM 4, s.158)⁹³. Şehir dışındaki boş alanlar insanlar tarafından imar edilmemiş yerler olup çoğunlukla doğal alanlardır. İnsanın kendi inşa etmediği bir çevre olan doğada

⁹⁰ Heidegger de insanı “yeryüzünün üzerinde, gökyüzünün altında” ve Tanrısalların huzurunda bir ölümlü olarak tanımlar ve varlığın ontolojik ilkesi olan dörtlü’nün unsurlarını bu sayede ortaya koyar (Sharr, 2007).

⁹¹ İbn Arabî Futuhat’ta şu ifadeleri kullanır: “Allah’ın âlemin sûretlerinin kendisinde açılmasını kabul eden nefesten ilk yarattığı şey Akıl’dır. ... Sonra Tabiat, sonra Hebâ, ... sonra Sâbit Yıldızlar Feleği, sonra İlk Gökyüzü,... sonra toprak, maden, bitki, hayvan, melek, cin, beşer ve son olarak Mertebe [insân-ı kâmil]” (FM’den aktaran Uluç, 2005).

⁹² İbn Arabî’ye göre “... şehrin dışında... insanın kendisiyle duanın kıblesi olan gök arasında çatı ya da başka bir şeyin perde olması söz konusu olamaz” (FM 4, s.158).

⁹³ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Hz. Peygamber, şehrin dışına çıkıp namaz kılarak ve hutbe okuyarak yağmur duası yapardı. Şehrin dışına çıkmanın batınî yorumu, insanın sebeplere eğilmekten soyutlanma ve genişlik makamına çıkmasıdır” (FM 4, s.158).

sebeplere bağlanma hissi daha zayıftır. İnsan tarafından imar edilmemiş fiziksel çevre, ilk yaratılış haline daha yakın durumdadır. Bu çevre insanın da kendisinden sonra yeryüzünde ortaya çıktığını ve bu anlamda maddi yönü itibarıyla varlık silsilesinin en alt mertebesinde bulunduğunu hatırlamasına imkan verir. Boş alanda olmak, aynı zamanda gökyüzünün altında olmak demektir. Bu da hem insanın ontolojik kökeninin yönüne, hem de taşıyıcısı görünmeyen bir yapı olarak göğün ayakta duruşuna dair bir düşünce alanı açar. Şehir dışına çıkmak, aynı zamanda insanı çevreleyen kültürün, adet ve alışkanlıkların olmadığı bir alana çıkmaktır (FM 2, s.344)⁹⁴. Kültür ve alışkanlıklar da insanı perdeleyen bir yapı olması açısından binalar ile aynı etkiye sahiptir.

Mekânın fiziksel niteliklerinin ve mekân deneyiminin bütünsel bilinci arttıracak okumalara imkan vermesi, İbn Arabi tarafından mekânın *yakınlık* niteliğini arttıran bir özellik olarak tanımlanmıştır. İbn Arabi'ye göre *hamam*, fiziksel özellikleri ile insanın kendi ontolojik niteliğine dair bilincine katkıda bulunurken varlığın ontolojik yapısı ile ilgili okumalara imkan verir⁹⁵ (FM 5, s.303). Hamamın fiziksel nitelikleri olan sıcaklık ve yaşlılık, İbn Arabi kozmolojisinde insanı oluşturan temel ontolojik unsurlardan ikisidir (Füsüs, s.149). İbn Arabi'nin özellikle sıcaklık ve yaşlılığı “yaşamın doğası” ile ilişkilendirmesinin sebebi, Mutlak varlığın bilinmezlik düzleminden bilinirlik düzlemine doğru ilk sınırlanmasının ontolojik bir teneffüsten meydana gelen sıcak ve nemli bir buhar olan *nefes* olarak tasvir edilmesidir (el-Hakim, 2005, s.526). Hamam, içinde yaşanan mekânsal deneyim ile bu düzlemi çağrıştırmaya yönünden olumlanmıştır. Hamamın bir başka özelliği de insanın dünya üzerindeki aslî durumuna dair bir hatırlatıcı olmasıdır. İnsan hamama girerken elbisesini çıkardığında “hiçbir şeyi olmayan bir çıplak olarak” kalır. İbn Arabi'ye

⁹⁴ İbn Arabi'ye göre bütünsel bilince ulaşmak isteyen insanlar “insanlardan ve alışkanlıklardan ya evinde veya Allah'ın yeryüzünde seyahat ederek uzaklaşmayı tercih ederler. Şehirde ise, bilinmeyen bir yere gider. Şehirde değil ise, tenhalara, dağlara ve insanlardan uzak mekânlara gitmelidir” (FM 2, s.344).

⁹⁵ İbn Arabi hamam hakkında şu ifadeleri kullanır: “Dünya hayatının halleri içinde bir hamam gibi ahirete, hatta Allah'a ve insanın değerine daha iyi delil olan bir şey yoktur. ... hamam, sıcak ve yaşlıdır: Yaşamın doğası. Bu özelliğiyle hamam, bedeni rahatlatır, suyla kirleri temizler. İnsan hamama girdiğinde elbisesini çıkarır, hiçbir şeyi olmayan bir çıplak olarak kala kalır. Bu özelliğiyle hamam, ahiret ve ölümü insanların kabirlerinden çıplak ve yalın ayak hiçbir şeye sahip olmadan kalkışlarını hatırlatır. Öyleyse hamama girmek, ahiret için ölümden daha güçlü bir delildir. Çünkü ölü, kabrine giydirilerek konulurken hamamın içine çıplak girilebilir. Soyunmak daha güçlü bir delildir. Hz. Peygamber şöyle dua ederdi: 'Allah'ım! Beni hata ve günahlardan elbisenin kirden temizlendiği gibi temizle.' Bedenin kir ve pislikten temizlenmesi, hamamın en özel niteliği ve yapılış gayesidir” (FM 5, s.303).

göre bu hal, insanın halihazır ontolojik durumunun maddi görünüşteki yansımasıdır. Bu durum aynı zamanda bedenın yeryüzündeki kırılğanlığını ve geçiciliğini ortaya koyarak insanın maddi olmayan/Mutlak yönü olan ruhun maddi görünüşler düzleminin sonrasında da var olmaya devam edeceği ilkesini hatırlatır. Hamamın bedenın kirlerden temizlendiği mekân olması ise maddi düzlemin kirlenmişlik ve uzaklık niteliğinden Mutlak düzlemin temizlik ve yakınlık niteliğine geçiş anlamına gelen *manevi* temizlik için bir metafordur. Bu özellikleri nedeniyle İbn Arabi hamamı, isim kökü olan *hamim* (*dost*) kelimesi ile ilişkilendirerek⁹⁶ bu mekânın insanı “kendini bilme”ye yöneltecek bir dost olduğunu ifade eder (FM 5, s.303).

Mekânın yakınlık niteliğine dair bir başka fiziksel etmen de mekânı oluşturan maddi bileşenlerin maddi olmayan/ontolojik niteliğidir. İbn Arabi bu bağlamda *taşları* örnek verir⁹⁷. İbn Arabi taşların kendi kendine hareket eden varlıklar olmamasını tüm varlıkların halihazır ontolojik niteliğinin fiziksel yansıması olarak ele alır. Taşların hareketsizliğini maddi düzleme ait tüm isteklerden soyutlanmış olma hali ile ilişkilendirirken, kendi hallerine bırakıldıklarında aşağı düşme eğilimlerini ise maddi varlık düzlemindeki tüm var olanların ontolojik konumları gereği Mutlak Varlık düzleminde aşağıda bulunmalarının fiziksel yansıması olarak yorumlar (FM 5, s.375). İbn Arabi, taşların bu anlamda *kendini bilme* halinin tam olarak gerçekleşmiş olduğu yüksek bir bilinç durumuna sahip *yakın* varlıklar olduğuna işaret eder⁹⁸. Katı ve geçirimsiz olan taşlar ayrıca Mutlak varlık kaynağından gelen ve asıl itibarıyla Mutlak düzleme ait olan varlık niteliğini (*Nur*) hiçbir şekilde sızdırmadan içlerinde saklayabilmeleri dolayısıyla maddi olmayan bir nitelik olan *emînlik/güvenilirlik* ile nitelenmiştir (FM 10, s.214)⁹⁹. İbn Arabi’ye göre taşlar bu niteliklerini kendileri ile

⁹⁶ Kelime kökenlerine inerek anlamı yeniden inşa etmeye yönelik etimolojik yorumlama şeklini Heidegger de kullanır.

⁹⁷ İbn Arabi şöyle der: “*Daha önce donukların Allah’ı en iyi bilenler ve diğer türeyenler içinde Allah’a en çok ibadet (kulluk) edenler olduklarını açıklamıştık. Onlar, marifet içinde yaratılmıştır ve onların akli, şehveti ve hareket ettirilmedikleri sürece eylemleri yoktur. ... Allah’tan başka yönlendiren olmadığına göre, donuklar Allah’ın yönlendirmesiyle hareket eder. ... yükseğe çıkartıldığında ve doğasıyla baş başa bırakıldığında aşağı düşer, bu ise, kulluğun gereğidir. Yükseklik ise Allah’ın özelliğidir. ... Öyleyse taş yükseklikte Allah’a karşı koymaktan çekinir. Bu nedenle yüksekten düşer. ... Öyleyse taşlar, gerçek kullardır. Onlar yaratılış asıllarından çıkmamıştır. ... Bunun nedeni onlarda bulunan ve en üstün nitelikler olan bilgi ve hayattır*” (FM 5, s.375).

⁹⁸ Bu iki niteliğin, alçakta olması dolayısıyla yakınlık niteliği ile olumlanan vadiler için de kullanılmış olması dikkate değerdir.

⁹⁹ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Şu var ki Allah karanlığa ve kesifliğe bir emanet vermiştir ve onlar artlarındakini gizlerler. Bu nedenle kendilerinde bulunan şey ortaya çıkmaz. ... Öyleyse içlerine sakladıkları nurlar için kesif karanlık cisimlerden daha güvenilir bir emanetçi yoktur.*

inşa edilmiş olan mekânlara da verirler. İbn Arabi bu sebeple *emîn* sıfatını taşlardan inşa edilmiş şehir için kullanmaktadır.

4.1.2 Uzak mekân kavramı

Mekânın maddi olmayan niteliklerinden biri olan *uzaklık*, insanın bir mekânda onto-epistemolojik açıdan *uzaklaşma* halinin ortaya çıkması ve bu hali üreten mekânsal deneyimin aynı zamanda mekâna dair bir nitelik olması ile ilişkilidir. İbn Arabi’de bir mekân insanın bilincinde maddi düzlemin göreceli çokluk haline yönelen bir azalma ve sınırlanma oluşturuyor ise, bu deneyime *uzaklaşma* ismi verilir ve söz konusu mekân *uzaklık* niteliğine sahip bir mekân (*uzak mekân*) olarak nitelenir.

4.1.2.1 Uzak mekânların maddi olmayan nitelikleri

İbn Arabi Futuhat-ı Mekkiyye’de *uzaklık* niteliğine sahip mekânların maddi olmayan niteliklerinden, insanın maddi olmayan algı araçları ile oluşan mekânsal deneyiminin fenomenolojisi üzerinden bahseder. İbn Arabi bu mekânların maddi olmayan niteliklerini tanımlarken, terimsel olarak *uzaklık* anlamını işaret eden *necislik* (kirlilik), *şeytan* (uzaklık), *şirk* (var olanların varlıklarını Mutlak Varlığa ait görmeme yanılgısı), *fitne* (ayrışmışlık) gibi terimler kullanır (Demirli, 2009, s.221). Bu niteliklerin tümü mekânı deneyimleyen insanda Mutlak varlık düzleminin *temizlik*, *yakınlık*, *birlik/bütünsellik* gibi niteliklerine zıt bir mekân deneyimi ve bilinç durumu meydana getirir¹⁰⁰. *Uzaklık* niteliği ile ilişkili, maddi olmayan ve soyut bir varlık olan *şeytan*, İbn Arabi’ye göre bir mekânda bulunabilme özelliğine sahiptir¹⁰¹. Ona göre *şeytan* zaten tanım itibarıyla uzaklık demektir¹⁰² ve bu yüzden o mekânda maddi olmayan bir nitelik olarak *necislik* yani kirlilik niteliğini ortaya çıkarır

... Şehir; duvarları, surları, toprağı, çamuru, kiremitleri olan bir yerdir. Allah ise onu emin diye nitelemiştir” (FM 10, s.214).

¹⁰⁰ İbn Arabi’nin takipçilerinden Konevî’ye göre “necaset, şirk, uzaklık ve cehalet”, “temizlik, cem, tevhid ve mutlaklık”ın zıddıdır. Kirlenme, kalbin etkisizleşmesi anlamına gelir. Tasavvufun amacı kalbi “temizleyerek” insanın “birlik” yönünün ortaya çıkmasıdır (Demirli, 2009, s.221).

¹⁰¹ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Şeytanın bulunduğu her vadi necistir. Mümin orada şeytanın varlığı nedeniyle hayır bulamaz. Hz. Peygamber bir yer hakkında ‘Burası şeytanın bulunduğu bir vadidir’ demiş, oradan kalkarak başka bir yere gitmiştir” (FM 6, s.419).

¹⁰² Şeytân kelimesinin sözlükte “uzaklaşmak” anlamındaki *şatn* (şütûn) kökünden türediği ileri sürülür (Çelebi, 2010). İbn Arabi Fusus’ta şu ifadeleri kullanır: “Bulundukları hal üzere hakikatleri algılamaktan uzaklık hali Eyyûb’a azabı tattırdı. ... Bu nedenle Hz. Eyyûb temasta şeytan’a [uzaklık] işaret etti”. Demirli, bu ifadeleri şöyle yorumlar: “Eyyûb peygambere sıkıntı veren şey, gerçekleri bulundukları halde algılamaktan uzak kalmaktı. ... Uzaklık öncelikli olarak ‘hakikatleri bulundukları halde bilmekten’ uzak kalmaktır. ... İbn Arabi’ye göre aslından uzaklaşan her canlı, uzaklaşma ölçüsünde aslına dair bilgisini kaybeder”(Demirli, 2009, s.161).

(Demirli, 2006, s.425). Maddi olmayan bir nitelik olarak *kirlilik*¹⁰³, Mutlak düzlemin birlik ve bütünsellik niteliğine zıt bir şekilde maddi düzlemle sınırlı algıya ait olan ayrışma, çokluk ve süreksizlik niteliklerini taşır (Demirli, 2009, s.266). İbn Arabi'ye göre bütünsel bilince ulaşmaya çalışan kişide, mekânda *şeytan* varlığı dolayısıyla oluşan uzaklık ve *kirlilik* niteliğinden dolayı, kendisine ve mekâna dair düşük bir bilinç deneyimi ortaya çıkar. Bu durum maddi olmayan bir nitelik olarak *temizlikle* nitelenmiş vadiler için dahi geçerlidir. Fiziksel özellikleri dolayısıyla *temiz* olarak nitelenen vadiler *şeytanın* bulunması dolayısıyla dolaylı olarak kirlenirler. Söz konusu *kirlenme*, *görelî* ve *geçici* bir nitelik olmakla birlikte maddi olmayan nitelikte gerçekleşen bir değişimdir. Benzer şekilde, düşük bireysel bilinç sahibi, yani “var olanların varlıklarının kendilerine ait olduğu zannını bir bilinç düzeyi olarak yaşayan kişi” anlamına gelen *müşrik* kişi de, içinde bulunduğu mekânda uzaklık niteliğinin ortaya çıkmasına sebep olur. Bunun zıddı olan *mümin* ise (kendisi bir bütünsel bilince tam anlamıyla ulaşmamış olsa dahi) “var olanların varlıklarının Mutlak Varlık ile ilişkili olduğu” fikrini benimseyen kişi anlamına gelir ve mekânda yakınlık niteliği doğurur. İbn Arabi bu durumu “*Mümin necis (kirli) olmaz*” sözüne atıf yaparak ifade eder. *Müşrik* ise bilincindeki kapalılık dolayısıyla Mutlak düzleme yakınlık anlamındaki *temizliğin* zıddı olan *kirlilik* niteliğine sahiptir. Burada sözü edilen, *manevi* yani maddi olmayan bir nitelik olarak *kirlilik/temizlik*dir. Bu kişinin bulunduğu mekân da fiziksel temizlik/kirlilik durumundan bağımsız olarak, maddi olmayan bir nitelik olarak *kirlilik (necislik)* niteliğini alır (FM 4, s.272)¹⁰⁴.

İbn Arabi *uzak* mekânların bilinçte yol açtığı azalmayı *idrakte perdelilik* olarak isimlendirdiği bir fenomen ile tanımlar. Söz konusu *perdelilik*, ontolojik açıdan bakıldığında varlıkları kendilerine ait olmayan ve *hayal* hükmünde olmaları dolayısıyla “geçirimli” olan var olanları; geçirimsiz, somut ve birbirinden ayrık olarak algılamaya dayalı bir bilinç durumudur. Böyle bir algıda, var olanların kendilerine atfedilen geçirimsiz varlıkları Mutlak Varlığa bir *perde* haline gelir. İbn Arabi bazı ifadelerinde imar edilmiş şehirleri bu bilinç durumunu üreten *uzak*

¹⁰³ Demirli'ye göre İbn Arabi'de insanın (Mutlak varlık kaynağından aşağı inip duyulur düzlemde ortaya çıkarak) âlemde var olması *tekasüf* [kesifleşme, yoğunlaşmak] ve *terkibe uğramak* (bileşiklik) demektir. Bu durumda ortaya çıkan ilk şey yoğunluk ve bileşikleşmenin bir *kirlenme* olmasıdır. (Demirli, 2009, s.160) İnsan varlık düzlemlerindeki iniş sürecinde ontolojik olarak sahip olduğu bilgiyi unuttur. Bu unutmaya, bilgisizlik ve *kirlenme* diye isimlendirilir (Füsus, s.441).

¹⁰⁴ İbn Arabi'ye göre “*fıravun'un bulunduğu yerden daha pis bir yer yoktu, çünkü müşrik pistir*” (FM 4, s.272).

mekânlar olarak niteler (FM 18, s.384). İbn Arabî'nin şehir hakkında kullandığı *süfli*¹⁰⁵ sıfatı *aşağı ve düşük olan* anlamına gelip *yüce* ve *yüksek* manasına gelen *ulvî* kelimesinin karşıtıdır (el-Hakim, 2005, s.78)¹⁰⁶. İbn Arabî şehrin dışındaki bir mekândan şehre gidilmesini şehre “inmek” olarak niteler (FM 18, 384). İbn Arabî'ye göre şehirdeki binaların “dünyayı imar etme şehvetiyle yapılmaları” mekâna *uzaklık* niteliği veren durumdur (FM 1, s.271)¹⁰⁷. İbn Arabî'ye göre insanın maddi bedeninin isteklerine duyduğu arzu anlamına gelen *şehvet*, insan bilincini maddi düzlemle sınırlayan bir perdedir (el-Hakim, 2005, s.289)¹⁰⁸. Bu aynı zamanda insanın kendisine dair bilgisine perdelenmesi anlamına gelir. *Şehvet* yalnızca maddi arzular ile sınırlı değildir. Kendine bir varlık atfeden insan, o varlığı sürekli yücelterek kendisine ait kılma isteği içerisinde. İnsanın yeryüzündeki inşa ve imar faaliyeti de bu isteğin parçası haline gelebilmektedir. İbn Arabî'ye göre dünyada kalıcı yapılar ortaya çıkarmak amacıyla yapılan imar eylemi, şehvet ile ilişkili bir eylemdir (FM 1, s.271). İbn Arabî'ye göre mekâna *uzaklık* niteliği veren bir başka durum da inşa ahlâkındaki zafiyettir (FM 17, s.139)¹⁰⁹. Dünyayı imar etme şehvetiyle yapılmış bu yapıların görünürlükleri ve gösterişleri, *yakın mekân* niteliği taşıyan vadilerin tevazu sahibi fiziksel niteliklere zıt niteliklere sahiptir. İbn Arabî'ye göre bu mekânlar, insanın bütünsel bilince dair algı aracı olan *kalp* üzerinde olumsuz bir etki uyandırır. Bu nedenle İbn Arabî, sufilerin *yakınlaşma* sürecinde gerçekleştirdikleri bir tasavvufi yöntem olan *halvet*¹¹⁰ için bu mekânların tercih edilmediğini ifade eder.

¹⁰⁵ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Allah onlara ... şöyle der: ‘Şehre inin!’ Bunun anlamı onların ulvî olandan aşağı ve süfliye inmiş olmalarıdır. ... ‘Onların üzerine zillet ve yoksulluk bırakılmıştır. Çünkü onlar şehre inmişlerdir’” (FM 18, s.384).

¹⁰⁶ El-Hakim İbn Arabî'den şöyle aktarır: “Gökler ulvî âlemler, arz süfli âlemlerdir. Gök ıslah âlemi, arz bozulmuş âlemidir” (el-Hakim, 2005, s.78).

¹⁰⁷ İbn Arabî'ye göre: “Kendisini imar edenlerin büyük kısmının şehvetler olduğu bir şehir ile, imar edicilerinin apaçık ayetler olduğu bir şehir arasında çok büyük fark vardır. ... Dostumuz, Tunus'un doğusunda deniz kenarında yapılmış yüksek yapılı evlerde halvet etmez, şehrin kapısına yakın kabirlerin ortasındaki zaviyelerde kalırdı. Bunun sebebini sorduğumda şöyle cevap vermişti: ‘Kalbimi burada diğer yerlerden daha çok buluyorum’” (FM 1, s.271).

¹⁰⁸ El-Hakim İbn Arabî'den şöyle aktarır: “Perdeler tek mertebeye değildir; ulvî perdeler olduğu gibi, süfli perdeler de vardır. Süfli perdeler, nefis, tabiat ve şehvet perdeleridir” (el-Hakim, 2005).

¹⁰⁹ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Hz. Peygamber'i bir rüyada İşbiliyye Camiinin duvarlarında ölmüş olarak görmüştüm. Caminin yeri hakkında bir soruşturma yaptığım da, yerin zorla alınmış olduğunu öğrendim. Anladım ki rüyada gördüğüm, Hz. Peygamberin şeriatının orada ölmüş olmasıydı, çünkü orası şerî ölçüye göre istimlak edilmemişti” (FM 17, s.139).

¹¹⁰ Halvet, “ıssız yerlerde yaşamayı tercih etmek” anlamında bir tasavvuf terimidir (Uludağ, 1997).

4.1.2.2 Uzak mekânların maddi nitelikleri

İbn Arabi *uzak* mekânlar hakkındaki ifadelerinde bir takım fiziksel niteliklere yer verir. Futuhat-ı Mekkiyye'deki bazı ifadelerde “şehir” fiziksel nitelikleri dolayısıyla “*idrakte perdelilik üreten bir mekân*” olarak tanımlanır (FM 4, s.158). Şehrin perdeleyicilikle nitelenmesinin nedenlerinden biri, binaların tektonikliğinin ürettiği yanılgıdır. Maddi düzlemde bakıldığında binalar, bir taşıyan-taşınan ilişkisi ile ayakta dururlar. Çatının bir mekânın üzerinde durmasının sebebi duvarların ya da sütunların onu taşıması, duvarların ayakta durmasının sebebi zeminin onu taşımasıdır. İbn Arabi'ye göre görünüşteki bu durum bir yanılgıdır zira varlıktaki tek sebep Mutlak Varlıktır; görünüşteki var olanlar ise yalnızca bu Mutlak sebebin niteliklerinin kendileri ile ortaya çıktığı vesilelerdir¹¹¹ (Demirli, 2009, s.227). İbn Arabi'ye göre maddi düzlemdeki taşıyan unsur, taşınanın unsurun bulunduğu konumda durmasının sadece *vesilesidir*. Bu durumda taşıyan veya taşınan olma durumu giriş ve sütuna ait gibi görünse de bunlar gerçekte maddi unsurlar vesilesiyle görünüşe çıkan ama esasında Mutlak Varlığa ait olan niteliklerdir. Oysa maddi düzlemle sınırlı algıda bu ontolojik gerçeklik örtülmüş olup maddi düzlemdeki unsurlar birbirinin *sebebi* olarak görünmektedir. Oysa görünür sebepler ancak Mutlak ontolojik kaynak ile ilişkilendirilip *görelî* veya *hayalî* bir perde olarak kavrandığında *vesile* olarak görülebilecektir¹¹². Gökyüzü, “direksiz ayakta tutulan bir örtü” olması nedeniyle bu gerçeği perdelemezen çatı ise, sütunlar sayesinde havada

¹¹¹ Bu önerme, İbn Arabi'nin vesilecilik yaklaşımı ile ilişkilidir. Mutlak Varlıktan başka hiçbir şey herhangi bir var olanın sebebi olmamakla birlikte, maddi düzlem bir vesileler silsilesi ile görünüşe çıkar. Varlıktaki her merteye de bir sonraki mertebenin ortaya çıkma vesilesidir (Demirli, 2012, ss.431-435). Zira tüm varlıklar, asıl ontolojik durumları olan mutlak yakınlık ile (*veh-i has*) Mutlak varlık düzlemine bağlıdır. Mutlak Varlık, vesileler ile sınırlanarak maddi dış dünya olarak görünüşe çıkar. Vesile olarak kabul edilebilecek her bir varlık mertebesi bu anlamda birer perdedir (Demirli, 2009, s.160). Bir varlığın Mutlak Varlık kaynağı ile arasında ne kadar vesile düzlemi var ise o kadar uzakta bulunur. Bu anlamda maddi düzlem tüm varlık mertebeleri arasında en fazla perdelenmiş olan düzlemdir. Maddi düzlemdeki unsurlar ve ilişkilere maddi düzlem ile sınırlı bir algı içerisinden bakıldığında her şey Mutlak Varlığı örten geçirimsiz bir perde haline gelir (İzutsu, 1998, s.31).

¹¹² Örnek verilecek olursa, bir girişin havada durmasının sebebi onu taşıyan sütunlar değil, girişin maddi düzlemde her an o konumda tekrar görünüşe çıkıyor olmasıdır. İbn Arabi bunu “yaratmanın yenilenmesi” (*tecdit-i halk*) ve “benzerlerin yaratılması” (*teceddüd bi'l-emsal*) konularını ele alan ifadelerinde açıklar (Demirli, 2009, s.326). Buna göre maddi düzlemdeki varlıklar her an gerçek durumları olan “yokluk” haline geri dönmekte ve yeniden görünüşe çıkmaktadırlar. Başka bir deyişle, var olanların Mutlak Varlık düzlemindeki soyut birlik ve bütünlük halinden varlık mertebeleri içerisinde sınırlanarak görünür düzlemi ortaya çıkarması, tek defada olmuş ve bitmiş bir durum olmayıp her an yeniden tekrarlanmaktadır. Var olanların Mutlak Varlık ile aralarındaki Mutlak yakınlık ilişkisinin temeli de budur. Zira var olanlar var olmaya devam etmek için varlıklarını Mutlak Varlık kaynağından her an ve yeniden almak zorundadırlar. Ancak bu şekilde var oldukları konumda ve nitelikte görünüşe çıkmaya devam edebilirler.

durduğu yanılsamasını ürettiği için bu gerçeği perdelemektedir. Oysa çatıyı havada tutan ile, gökleri havada tutan arasında aynı ontolojik ilkedir. İbn Arabi şehri oluşturan binalar ve yapıları çevrenin sebeplere eğilmeye yol açmasından dolayı şehirden “sebeplerin mekânı” olarak bahseder (FM 4, s.158). Yapıların biçimlenişinin “sebeplilik yanılsaması” yaratacak bir tektoniğe sahip olması *uzaklık* oluşturan fiziksel bir niteliktir.

Şehrin *uzak mekân* niteliğini almasının bir başka sebebi de maddi düzlemin ve dış dünyanın geçiciliğini *perdelemesidir*¹¹³ (FM 2, s.159). Şehirdeki yıkılmaz görünümlü ve yüksek binalar, sağlamlıkları ve sabit duruşlarıyla dünyanın kalıcı olduğu yanılsamasını kuvvetlendirirler. İbn Arabi bu türden yapıları inşa eden kişilerin bireysel/maddi bilinç durumundan kurtulup bütünsel bilinç algısı içerisinde dünyanın geçicilik niteliğini görmeleri halinde, bu türden yapıları inşa etmekten imtina edeceklerini ifade eder (FM 2, s.159)¹¹⁴. Sabit görünümlü yapılar ayrıca insanın yeryüzündeki maddi varlığı olan bedeninin doğa olayları karşısındaki kırılganlığını kendi yıkılmazlıkları ile perdelerler ve insanın kendi ontolojik durumunu fark etmesinin önünde engel teşkil ederek insanı kendine güç kuvvet atfedeceği bir yanılgı içine sokarlar (FM 4, s.158). Oysa Mutlak varlık tüm varlığın kaynağı ve sahibi iken insan kendi bedeni de dahil olmak üzere hiç bir şeyin gerçek sahibi değildir ve insanın gerçekte kendine ait bir varlığı veya gücü yoktur (Kılıç, 1999).

İbn Arabi’ye göre yapıların perdeleyiciliğinin başka bir yönü de insan ile gökyüzü arasında bir perde olmasıdır (FM 4, s.158)¹¹⁵. İbn Arabi kozmolojisinde varlık mertebeleri yön olarak yukarıdan aşağıya doğru bir sıralama izler. Varlık mertebelerinde “görünürler mertebesi”ni (*şehâdet âlemi*) oluşturan unsurların kendi içindeki sıralaması da gökyüzünden yeryüzüne doğrudur. Maddi düzlemde ilk var olanlar uzay boşluğunda çeşitli yörüngelerde bulunan göksel cisimler olarak

¹¹³ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Bu grup içinden seyahat edenlerin meskenleri, vadiler ve mağaralar; şehirlerdeki meskenleri ise, Allah’ın kullarından başkalarının yaptığı binalardır. Onlar, taş üstüne taş koymazlar. ... Bunun nedeni, onların dünyayı büyük bir nehir üzerine kurulmuş ahşap bir köprü saymalarıdır” (FM 2, s.159).

¹¹⁴ İbn Arabi’ye göre: “... Allah dünyayı imar edenlerin basiretlerini açıp dünyanın bir köprü olduğunu görseler ve üzerine bu köprüünün kurulduğu nehrin büyük bir tehlike teşkil ettiğini anlasalardı, onun üzerine yaptıkları güçlü sarayları kesinlikle inşa etmezlerdi. ... Yani, artık nefislerinizi dünyayı imar etmek ve ona dalmakla meşgul etmeyiniz” (FM 2, s.159).

¹¹⁵ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Böylece kendisiyle duanın kiblesi olan gök arasında çatı ya da başka bir şeyin perde olması söz konusu olamaz. Boş alanlar (batında) insanın tek başına olduğu durumdur. Boş alanda –kendi seçiminden başka- ilahi hakikati görmekten sınırlayacak hiçbir hal yoktur” (FM 4, s.158).

anlaşılabilecek olan *felekler*dir. Oluş, gökteki çeşitli feleklerden geçerek yeryüzüne iner. Yeryüzünde ortaya çıkan tüm varlıklar ve olaylar ile insanın yeryüzünde ortaya çıkışı da bu sürecin sonucudur. Dolayısıyla maddi düzlemde Mutlak Varlık kaynağına dair bir yönden bahsedilecek olursa o yön yukarısı yani gökyüzüdür (Demirli, 2006, s.296)¹¹⁶. Bir yapısal unsur olan çatı ise gökyüzü ile insan arasında durarak bu yönü perdelemektedir. Dolayısıyla *uzak mekânlar* hem maddi hem de maddi olmayan nitelikleriyle insanın bilinç durumunu maddi düzlemle sınırlayıcı bir etki gösterirler. Bu ise insanın kendine ve mekâna ilişkin yakınlık bilincini kazanmasının önünde engel teşkil eder.

4.2 Mekâna Dair Maddi Olmayan Bir Nitelik Olarak İnsan ile Mekân Arasında “Nitelik Geçişliliği”

İbn Arabî'nin Futuhat-ı Mekkiyye'deki ifadelerinin bir bölümü, mekânın insan üzerinde, insanın da mekân üzerinde *maddi olmayan* bir nitelik değişimi meydana getirdiği ile ilgilidir. İnsan ile mekân arasında bir tür “nitelik geçişliliği” olarak adlandırılabilir olan bu durum, mekânın ve insanın birbirlerinin *yakınlık* niteliğini karşılıklı olarak etkilemesi ile ilgilidir. Söz konusu nitelik geçişliliğinin ontolojik zemini ise *insan-mekân bütünselliği*dir.

İnsan-mekân bütünselliğinin, insan ile mekân arasında nitelik geçişliliğine imkan vermesi şöyle bir teorik zeminde ele alınabilir: Mekân, ontolojik yapı itibarıyla, insanın Mutlak düzlemde maddi düzlemde inişi sürecinde görünüşe çıkarak açılan dış dünyanın bir parçasıdır. Bu dış dünyanın maddi nitelikleri, insanın Mutlak Varlık düzlemindeki birlik halinin görece çokluk halinde açılmasıyla görünüşe çıkmıştır. Bununla birlikte maddi düzlemde ortaya çıkmış olan mekânın insanın maddi düzlemde var olmasından önceki hali “ruhsuz ¹¹⁷ bir beden” (Füsüs, s. 25) gibidir. Mekânın maddi nitelikleri insanın mekân deneyimine konu olmadan önce de görünüşe çıkabilmiş, ancak mekân kendi ontolojik/maddi olmayan niteliklerini ancak

¹¹⁶ İbn Arabî'ye göre “yönler, Allah hakkındaki yargıları en iyi temsil eden alandır. İnsan, iyi ve değerli şeyleri üst yönle ilgili görür. Bu yönüyle yükseklik ve yüceltme, bir tenzih türüdür. Nitekim Allah'ın, saf akılların, meleklerin göklerde bulunduğu inanılır. Alt ve aşağı ise kötülüklerin, değersiz şeylerin yönüdür. Böylece alt ve aşağı, teşbih ile özdeşleştirilir” (Füsüs, s.296).

¹¹⁷ İbn Arabî'de dış dünyanın insandan önce “ruhsuz bir beden” gibi olması ve maddi unsurlarından oluşan mekânın ancak insanın varlığı ile anlamlı hale gelmesi bahsi Heidegger'de Dasein'in “şeyleri yakınlaştırması” ve şeylerin, Dasein'in onları yakınlaştırması olmaksızın bir anlam taşımamaları teması ile birlikte okunabilir.

insanın dış dünyada maddi bedeniyle var olmasından sonra kazanabilmiştir. Dolayısıyla mekân, *insan* onu deneyimlemediği sürece yalnızca maddi sınırlanmalardan ibarettir. Burada *insandan* kasıt *insan-ı kamil*dir. Mekânın maddi düzlemle sınırlanmış “ruhsuz” görünüşüne, aslî ontolojik/maddi olmayan niteliklerini verebilecek olan varlık ancak *insandır*. Bu ontolojik nitelikler de, mekânın ontolojik kaynağının insan olması sebebiyle, insana dair veya insan ile ilişkili nitelikler olacaktır. Eğer insan, dış dünyada görünüşe çıkan tüm var olanları (*âlem*) kendinde barındıran “büyük âlem” ise, bu önermenin gerektirdiği sonuç olarak mekân da “insanda” ve insanın bir parçası (*cüzü*) olması bakımından insani nitelikten pay alacaktır.

Mekân ve onu oluşturan maddi unsurlar; insandan ayrı olduğu durumda yalnızca formlardan ibaret iken, insanın maddi düzlemde ortaya çıkması ve mekânda bulunarak onu algılaması/deneyimlemesi ile birlikte maddi olmayan/ontolojik niteliklere de sahip hale gelir. İnsan veya terimsel tabiriyle *insan-ı kamil*, ara unsuru (*berzah*) olduğu Mutlak Varlıktan açılarak görünüşe çıkmış olan mekânı, kendi bütünsel algısı ile deneyimleyerek, onu ortaya çıktığı kaynağa geri döndürmektedir. Başka bir deyişle, Mutlak Varlık kaynağından çeşitli mertebelerde sınırlanıp uzaklaşarak ortaya çıkmış olan maddi dünya, insanın onu bütünsel bilinç ile algılamasıyla birlikte Mutlak yakınlık niteliğine geri dönmektedir. Esasında mekânın maddi düzlemdeki varlığı her an ontolojik varlık kaynağı olan Mutlak Varlığa (ara unsur olan *insan* vasıtasıyla) geri dönmekte ve yeniden görünüşe çıkarılmaktadır. Mutlak varlık kaynağına dönerek “yok” olma ve yeniden sınırlanarak “var”(görünür) olma hali esas itibarıyla sürekli ve her an yeniden gerçekleşen bir döngüdür. İnsanın maddi düzlemde bütünsel bir bilinç durumu ile mekânı deneyimlemesi, mekânın bu ontolojik durumunu ona geri yansıtması anlamına gelir. İnsanın “âlemin ruhu” olması bu durumla ilişkilidir. Zira *ruh*, maddi olmayan bir niteliktir ve canlılık anlamı taşır. Canlılık ise ancak ontolojik varlık kaynağı olan Mutlak Varlığın bir niteliğidir. Dolayısıyla insan; hem mekânın maddi niteliklerinin/varlığının ontolojik kaynağı, hem de bu nitelikleri/varlığı aslî ontolojik kaynağına bağlamasıyla ortaya çıkan maddi olmayan niteliklerin vesilesidir¹¹⁸. İbn Arabî’ye göre *insan-ı kamil*

¹¹⁸ Merleau-Ponty’nin *beden-özne* tanımındaki bazı ifadeler İbn Arabî’nin bu yaklaşımı ile dikkat çekici bir benzerlik taşır. Merleau-Ponty der ki: “*Kalp bir canlı içinde ne ise, bedenimiz de dünya içinde odur: görünürleri devamlı olarak canlı tutar, onlara hayat üfler ve derinliğine sürekliliklerini*

“yeryüzünde Hakkın âleme bakan gözü”dür (el-Hakim, 2005, s.431). Yeryüzünde bir *insan-ı kamil* bulunduğu sürece mekânın hem maddi hem de maddi olmayan nitelikleri korunmaktadır. Bu maddi olmayan niteliklerin en üst mertebesinde ise Mutlak yakınlık niteliği bulunur. Uzaklık niteliği ise maddi düzlemle sınırlı deneyimle ve dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır.

Mekânın ontolojik niteliklerinin kaynağı olan *insan-ı kamilin* bir mekândaki varlığı, o mekânın maddi unsurlarla sınırlanmış ve maddi düzlemde deneyimlenmeye kapalı olan mutlak yakınlık niteliğinin “örtüsünü” açar ve onu algısı maddi düzlemle (bireysel bilinç) sınırlı olmayan kişiler tarafından deneyimlenmeye açık hale getirir. Mekânda algısı maddi düzlemde sınırlı, yani *uzaklık* niteliğine sahip bir kişi veya bu nitelikte bir varlığın bulunması ise halihazırdaki mutlak yakınlık niteliğini örter. Yakın mekân bu anlamda “örtüsü açılmış” mekândır ve mekândaki söz konusu açıklık, bütünsel bilince yönelimi olan kişinin bilincinde bir yaklaşma etkisi bırakır. Bu etkinin yoğunluğu, kişinin maddi olmayan algı araçlarının (*kalp*) ne kadar aktifleşmiş olduğuyla ilgilidir. Bu algı araçları, her insanda insan olması bakımından potansiyel olarak bulunmakla birlikte aktifleşmesi için belli bir niyet ve yönelime ihtiyaç duyar. Böyle bir niyet ve yönelimi olmayan, bilinci maddi düzlemde sınırlanmış kişi ise mekânın yalnızca maddi niteliklerini algılar, maddi olmayan nitelikleri onun algı ve deneyimine kapalıdır.

Bütünsel bilinci elde etmeye yönelmiş olan ve algı araçları belli bir düzeye erişmiş kişi için mekân, kendisinden ontolojik düzleme ilişkin bilgi alınan bir tür “ayna” haline gelir. Aslında söz konusu bilgi, insanın ontolojik yönünden epistemolojik yönüne doğrudur. Başka bir deyişle, insanın kendisinde bulunan Mutlak Varlık düzleminden yine kendi bilincine, yani *kendinden kendinedir*. Yakınlık niteliğinin ortaya çıktığı mekânlar bu süreçte insanın kendindeki bilginin kendine açılması için aracı vazifesi görürler. Mekânı bu türden bir ayna haline getiren ise insanın kendi yönelimi ve içinde bulunduğu bilinç durumudur. Bu anlamda daha önce “örtüsü kaldırılmış” ve bütünsel bilince sahip insan tarafından deneyimlenerek ontolojik kaynağına bağlantısı kurulmuş olan mekân, onu deneyimleyen başka insanlara da bütünsel bilince yönelik bir açılım imkanı verir. Mekân bu niteliği de yine *insandan almıştır*. İnsan haricindeki varlıklar da mekânda bu türden bir nitelik oluşturabilir.

temin eder. Biz bu dünyanın eti içinde var oluruz ve kendi varoluşumuzu bu ete dahil oluşumuz içerisinde kavrarız” (Pallasmaa, 2018, s.13 ’de atıfta bulunulduğu gibi).

Ontolojik yapı yönünden bakıldığında, bu da yine insanla ortaya çıkan bir durumdur. Zira görünürler düzlemindeki hiçbir varlık zaten insandan ayrı değildir; esasında görünürler düzleminde ve mekânda *insandan başka bir şey yoktur*. Bu çerçevede denilebilir ki; insan ile mekân arasındaki nitelik geçişliliği “mekân formunda görünüşe çıkan *insan*” ile “*insan* formunda görünüşe çıkan insan” arasında, *kendinden kendine* gerçekleşen bir niteliksel dinamiktir.

4.2.1 Mekânın içinde bulunan dolayısıyla nitelik alması

4.2.1.1 İçinde bulunanın niteliği dolayısıyla

İbn Arabî’ye göre bir mekân içinde bulunan insan veya başka tür varlıkların maddi olmayan nitelikleri, o mekânın maddi olmayan niteliği üzerinde değişim etkisine sahiptir. Buna göre mekândaki kişinin yakınlık niteliği mekânda yakınlık niteliğinin oluşmasına yol açar. Mekânda oluşan söz konusu *yakınlık* niteliği, insanın maddi olmayan algı aracı olan *kalbin* onto-epistemolojik imkanı sayesinde fenomenolojik bir mekânsal deneyime dönüşür. Her insanda potansiyel olarak bulunan bu algı aracı aktifleşmiş kişiler, mekândaki yakınlık niteliğini deneyimleme imkanına sahiptir. Mekândaki yakınlık niteliği aynı zamanda kalbin algı imkanını da arttıran bir etkiye sahiptir. İbn Arabî’ye göre bir mekânda bütünsel bilinç durumuna sahip olan *salih* kişinin varlığı, mekânın *yakınlık* niteliğini arttırır (FM 1, ss.271-272). İbn Arabî’ye göre mekânın değerini belirleyen şey o mekânın *yakınlık* niteliğidir. Söz konusu değer, mekânın kendisinden yapıldığı maddi unsurlar ile değil, mekândaki *insanın* varlığı ve niteliği ile oluşur (FM 1, s.271)¹¹⁹. Bu durumda, mekânın fiziksel niteliklerinden bağımsız olarak, *bütünsel insanın* mekândaki varlığı, maddi olmayan mekânsal deneyimin bizatihi kendisini oluşturmaktadır. Başka bir deyişle, içinde bulunan mekânın maddi düzlemdeki varlığından bağımsız bir mekânsal deneyimden bahsedilmektedir. Zira kamil/bütünsel insanın bulunduğu her mekânda,

¹¹⁹ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Bunun sebebini sorduğumda şöyle cevap vermişti: ‘Kalbimi burada diğer yerlerden daha çok buluyorum’. ... Dostum bunun sebebini ya o esnada orayı imar eden melekler ya da doğru sözlü cinlerden ya da orada yaşayıp sonra ayrılmış kimsenin himmetinden kaynaklandığını biliyordu. Bu gibi yerlere misal olarak iyilerin evi diye isimlendirilen Ebû Yezid’in evi veya Cüneyd-i Bağdâdî’nin Şunûziye’deki zaviyesi, İbn Edhem’in Yakîn’deki mağarasını verebiliriz. Bu diyardan göç edip eserleri mekânlarda baki kalan salih kimselerin mekânları latif kalplere tesir eder. ... Bu bağlamda, kalbini bir mescitte başka bir mescide göre daha çok bulursun (vecd içinde olduğunu görürsün). Bunun nedeni mescidin kendisinden yapıldığı etrab (toprak) değil, etrâb (akran) ile oturmak ya da onların himmetleridir. ... Seninle oturan kim ise vecdin ona göre gerçekleşir. Çünkü insanların himmetleri kendileriyle oturanın kalbine etki eder*” (FM 1, ss.271-272).

mekânın maddi düzlemdeki görünüşü ne olursa olsun, maddi olmayan mekânsal bir nitelik olarak *yakınlık* deneyimlenecektir. Mekân deneyiminin fenomenolojik karakteri göz önüne alınacak olursa bu durumda *mekân* ve mekânsal deneyim, *insan* ile oluşmaktadır. Buradan varılacak önerme ise *kamil/bütünsel insan* ile aynı mekânda bulunmanın fiziksel düzlemin ötesinde bir mekânsal deneyim türü olduğudur.

İbn Arabî'nin ifadeleri, insanın mekân niteliğine etkisinin, mekânın aslî ontolojik niteliği olan Mutlak yakınlık halinin mekânda ortaya çıkması ile ilişkili olduğuna işaret eder. İbn Arabî'ye göre kamil/bütünsel insan, mekânda bulunan “*her şeyin Hakkı tesbih etmesini sağlamakta*”dır¹²⁰ (FM 14, s.113). Burada bütünsel bilince sahip kamil insanın varlığı ve *himmeti* ile yaptığı şey, ontolojik düzlemde zaten her an gerçekleşmekte olan durumun deneyime çıkmasını sağlamaktır. Mekâna maddi olmayan *yakınlık* niteliğini veren de budur. Mutlak anlamda her var olan zaten Mutlak Varlık ile zorunlu mutlak yakınlık (*vech-i has*) ilişkisi içinde görünüşe çıkmıştır. Dış dünyadaki *uzaklık* niteliği dolaylı, görelî ve geçici bir niteliktir. Uzaklığın mekâna dair bir nitelik haline gelmesinin sebebi bireysel/maddi düzlemle sınırlı yani *uzak* olan insanın bilinç durumu ile algılanmasıdır. Dolayısıyla söz konusu uzaklık niteliği fenomenolojiktir. Mekândaki halihazır yakınlık niteliğini açığa çıkaracak olan etmen, mekânın bütünsel bilinç durumu ile, zaten halihazırda sahip olduğu Mutlak yakınlık niteliği ile algılanmasıdır. Kamil/bütünsel insanın yaptığı budur, yani “ontolojik daireyi tamamlamak”tır. Buna göre bir mekân ontolojik açıdan zorunlu olarak mutlak yakınlık halinde bulunsa dahi insanın bütünsel fenomenolojik deneyimine konu olmaksızın “cansız bir ceset” gibidir. Sınırlı bilince sahip insanın mekânı maddi düzlemdeki cansız nesnelerin bir araya gelmesinden oluşan bir fiziksel çevre olarak algılaması, bu *görelî* cansızlığın ve dolaylı uzaklığın sebebidir. Bütünsel bilince sahip insan bu mekânı algıladığında ise

¹²⁰ İbn Arabî'nin bu ifadesi onun kozmoloji ve doğa görüşünün parçası olan “her şeyin canlılığı fikri” bağlamında yorumlanabilir (Demirli, 2007 s.135). İbn Arabî'ye göre maddi düzlemde cansız bir varlık yoktur. Cansız olarak isimlendirilen varlıklar *donuk* olmakla birlikte kendilerine özgü bir canlılığa sahiptirler. Bu canlılığın ontolojik kaynağı ise insandır. İbn Arabî'ye göre insanın maddi düzlemde bir bedenle ortaya çıkmasından önce maddi düzlemdeki varlıklar görünür niteliklere sahip olmakla birlikte ruhsuz bir beden gibidirler. İnsanın ortaya çıkmasıyla Mutlak Varlığın canlılık niteliği insan vasıtasıyla maddi dünyaya iletilmiş, böylece insan “âlemin ruhu” olmuştur (Demirli, 2006, s.211). Dolayısıyla insan maddi düzlemde olduğu sürece dış dünyadaki her şey canlılığını koruyacaktır. Canlılık, Mutlak Varlığın en genel niteliklerinden biri olan el-Hay ismi ile ilişkilidir (Demirli, 2007 s.135). Hayat vermek aynı zamanda varlık vermek demektir. Var olan her şey Mutlak varlıkla zorunlu mutlak yakınlık ilişkisi bağlamında zaten canlıdır.

onu *canlı* ve *yakın* hale getirir. Başka bir deyişle, onu Mutlak Varlık ile ilişkisi içinde algılayarak onda zaten ontolojik olarak mevcut olan canlılık niteliğini kendi fenomenolojik deneyiminde açığa çıkarır. Böylece ontolojik durum ile epistemolojik durum arasında örtüşme gerçekleşir ve mekân *yakınlık* niteliğine kavuşur. Böylece insanın sahip olduğu *yakınlık* niteliği, fenomenolojik deneyime konu olarak mekâna dair bir nitelik haline gelir. Dolaylı *uzaklık* örtüsü açılarak, zorunlu *yakınlık* niteliği mekânda aktif hale gelir. İbn Arabî'ye göre söz konusu açılma kalıcıdır. Mekâna yakınlık niteliği veren insan beden olarak maddi düzlemden gitse bile mekândaki yakınlık etkisi devam eder¹²¹ (FM 1, ss.271-272). *Beyazıt Bestami'nin evi, Cüneyd-i Bağdadi'nin zaviyesi, İbn Edhem'in mağarası* İbn Arabî'nin buna örnek olarak verdiği mekânlardır.

Bütünsel bilinç sahibi *yakın insanın* mekâna kendi niteliğini vermesine benzer bir şekilde, bireysel bilince sahip *uzak insan* da mekânın ontolojik Mutlak yakınlık niteliğini, dolaylı *uzaklık* niteliği ile örterek mekâna *uzaklık* niteliği verir. İbn Arabî'nin maddi düzlem ve bireysel bilinçle sınırlı algı durumuna sahip insan için kullandığı terimlerden biri “*müşrik*”tir. *Şirk* “ortak koşma” anlamına sahip bir kelime olup, var olanlara kendilerine ait bir varlık atfetme ve hem Mutlak Varlık düzleminin kendisini, hem de var olanlarla arasındaki zorunlu ontolojik ilişkiyi yok sayma anlamındaki yönelim için kullanılır¹²² (Sinanoğlu, 2010). İbn Arabî'de varlık mertebelerinde Mutlak düzlemden maddi düzleme doğru iniş; sınırlanma, perdelenme, karanlıklaşma, düşme gibi eksilme içeren sıfatlarla nitelenir (Füsüs, s.296). Bu sıfatlardan biri de “kirlenme”dir. Buna göre Mutlak varlık düzlemi en yüksek ve manevi *temizlik* içeren düzlem iken, aşağı inildikçe alçalma ve bir tür *kirlilik* halinden söz edilir (Füsüs, s.441 ve Demirli, 2009, s.266). Varlık mertebeleri için söz konusu olan bu nitelime, insanın epistemolojik durumu için de geçerlidir. Buna göre bilinci yüksek varlık mertebeleri ile ilişkilendirilmiş olan kişi için kullanılan sıfatlardan biri olan *mümin* fiziksel temizlik/kirlilik durumundan bağımsız olarak epistemolojik açıdan maddi olmayan bir *temizlik* niteliğine sahiptir (FM 6, s.417).

¹²¹ İbn Arabî'ye göre mekânda yakınlık niteliğinin ortaya çıkmasına vesile olan kişiler, “*hayatta iken yaptıkları şeyi ölümlerinden sonra da yapmayı sürdürürler*” (FM 1, ss.271-272). Zira insanın asıl canlılığı, onun Mutlak Varlık ile birliğini sağlayan yönü olan ruhu iledir. Bir bedenle maddi düzlemde iken, kendi canlılığının Mutlak kaynağı ile ilişki kurmuş olan insan, beden olarak görünüşten gitse dahi canlılığının asıl kaynağı olan üst varlık mertebesi üzerinden maddi düzlem ile ilişkisini sürdürür. Bu durum, mekândaki *yakınlık* niteliğinin sürekliliğinin ontolojik sebebi olarak düşünülebilir.

¹²² Bunun zıddı olan terim “*mümin*”dir. İbn Arabî'ye göre “*mümin çokluğun birliğine iman ettiği gibi varlığın birliğini de onaylayan demektir*” (FM'den aktaran el-Hakim, 2005, s.482).

Müşrik ise İbn Arabi ontolojisinde fiziksel temizlik/kirlilik durumundan bağımsız olarak, maddi olmayan anlamda *kirlilik* niteliğine sahiptir. İbn Arabi'ye göre bu bilinç durumunda olan kişinin bulunduğu mekân da fiziksel temizliğinden bağımsız olarak maddi olmayan bir *kirlilik* niteliği alır (FM 4, s.272). Söz konusu *kirlilik*, mekânda *uzaklık* niteliğinin ortaya çıkmasıyla ilgilidir. Uzak insan mekânın mutlak yakınlık niteliğini kendindeki epistemolojik ve fenomenolojik durum içerisinden oluşan mekânsal deneyiminde örtmekte, bu sebeple mekân gerçek ontolojik durumu içerisinde deneyimlenememektedir.

İbn Arabi mekânda bulunan insan dışındaki varlıkların da mekânın niteliğini etkilediğinden bahseder. Bu varlıklar maddi düzlemdeki hayvanlar olduğu gibi, daha üst varlık mertebelerinde bulunan soyut varlıklar da olabilmektedir. İbn Arabi mekâna *yakınlık* niteliği veren bir etmen olarak o mekânı dolduran (*imar eden*) *melek* veya *cin* gibi varlıklardan bahseder (FM 1, ss.271-272 ve FM 4, s.174)¹²³. *Cin*, “ateşten yaratılmış ruhlar” anlamına gelen bir terimdir (FM 1, s.374). *Melek* ise, her varlık katmanında bulunarak o katmanı dolduran basit ve soyut nitelikteki varlıklara verilen isimdir¹²⁴ ve İbn Arabi kozmolojisinde önemli bir yer tutar (Akkaya, 2018). Dış dünyayı ve üzerindeki unsurları imar eden melekler olmakla birlikte oluşan her bir şekilde ve her mekânda da meleklerin bulunduğu ifade edilir. İbn Arabi bir mekânın niteliğinin, onu imar eden meleklerin mertebesi yani *yakınlığı* ile de ilgili olduğunu ifade eder. Buna göre en yakın olan melekler Mescid-i Haram'da bulunanlardır (FM 1, s.271)¹²⁵. Bu durum, yeryüzünde yakınlık niteliğine en fazla sahip olan mekânın Kabe olması bilgisi ile paralellik taşır. İbn Arabi bu soyut

¹²³ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “ ‘*Kalbimi burada diğer yerlerden daha çok buluyorum*’. ... *Dostum bunun sebebinin ya o esnada orayı imar eden (dolduran) melekler ya da doğru sözlü cinlerden ya da orada yaşayıp sonra ayrılmış kimsenin himmetinden kaynaklandığını biliyordum*” (FM 1, ss.271-272). “*Mescide girdiğimizde, oradaki Mele-i ala'ya 'selam üzerinize olsun' diyerek selam veririz. ... Mescide giren kişi, Allah'ın gözünden alışkanlıktan doğan perdeyi açtığı kimse ise bu durumda, mescitte bulunan ve orayı imar eden (dolduran) cin ve melek gibi varlıkları algılayarak insan bulunduğu anda verdiği gibi onlara da selam verir*” (FM 4, s.174).

¹²⁴ Akkaya bu konuyu şöyle ifade eder: “Felekler fizikî olarak boş gibi görünmektedir, hâlbuki onlarda melekler bulunmaktadır. İbn Arabi, orada meskûn bu melekleri bize, feleklerin rûhu olarak tanıtır. ... Ona göre bu durum, insan bedeninin bir rûhu olması gibidir. ... Her bir felekte yaşayan, o feleğin mânevî sakinleri olan melekler bulundukları feleği imar ederler ve orada sürekli Hakk'ı tesbih halindedirler”. İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Bilmelisin ki Allah yeryüzünü imar eden insan, cin ve bütün canlılar üzerinde görevli halifeler belirlemiştir ...İmar etmek doldurmak anlamına gelir. ... yaratılmış tüm melekler ... söz konusu feleklerin imar edicileridir. Unsurlar melekleri de böyledir*” (FM'den aktaran Akkaya, 2018).

¹²⁵ İbn Arabi'ye göre “*Bilgi ve mertebeye derece derece olmalarına rağmen melekler bütün yeryüzünü imar etseler bile, en üst mertebeye bulunup bilgi ve marifetleri en çok olanları, Mescid-i Haram'ı imar eden meleklerdir*” (FM 1, s.271).

varlıkların ontolojik açıdan barındıranın da yine insan olduğunu ifade eder (FM 1, s.356)¹²⁶. Buna benzer şekilde, mekânın *uzaklık* niteliği almasını sağlayan soyut varlıklar da söz konusudur. İbn Arabi *uzaklık* niteliğini sağlayan soyut varlığı *şeytan* terimi ile ifade eder ve içinde şeytanın bulunduğu mekânların *kirlilik* ve *uzaklık* ile nitelendiğini söyler. *Şeytan* kelime anlamıyla *uzaklık* durumunun kendisidir (Çelebi, 2010) ve bulunduğu mekâna da bu niteliğini vermektedir. Mümin ise *yakın olan* anlamına geldiği için müminin bu epistemolojik niteliğini kaybetmemesi için şeytanın *uzaklık* niteliği verdiği mekândan uzaklaşması tavsiye edilmiştir¹²⁷ (FM 6, s.419). İbn Arabi'ye göre içinde *şeytan* bulunan mekân, yakınlığın oluşturduğu *temizlik* durumunun örtülmüş olması bakımından dolaylı bir *kirlilik* ile nitelenir. Tanımı gereği *temiz* olarak nitelenen *mümin*, yani yakınlık bilincine sahip insanın bu türden bir *uzaklık* niteliğine sahip olan mekândaki deneyimi bu sebeple olumsuz niteliğe sahiptir (FM 5, s.374)¹²⁸.

Mekânın içinde bulunanın niteliği ile nitelik alması durumu yalnızca insan için geçerli değildir. İbn Arabi buna örnek olarak bir mekânda bulunan koyun, koç, deve, inek gibi hayvanların¹²⁹ kendilerine has nitelikleri dolayısıyla mekânın niteliğini etkileyeceğinden bahseder (FM 4, s.358). İbn Arabi koyun ve koçu *ruh* ile, deveyi *beden* ile, ineği ise *ruh* ile *beden* arasında bir mertebede bulunan *nefs* ile irtibatlandırır. *Ruh*, *nefs* ve *beden* terimlerinin her biri bir varlık mertebesi ile ilişkilidir ve varlık mertelerine dair sıralama itibarıyla *ruh* Mutlak Varlığa yakınlığı dolayısıyla en yüksek, *beden* maddi düzleme ait olması dolayısıyla en alçak

¹²⁶ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Allah insan sayesinde gökleri yok olmaktan korur. ...Buradan insanın Allah'ın âlemdaki gerçek maksadı, gerçek halîfesi ve ilâhî isimlerin ortaya çıkma mahallî olduğunu kesin olarak öğreniriz. O, âlemin bütün hakikatlerini kendisinde toplar: Melek, felek, ruh, cisim, doğa, cansız (donuk) ve canlı” (FM 1, s.356).

¹²⁷ İbn Arabi'ye göre “Bütün vadiler temizdir, dolaylı olarak kirlenirler. Şeytanın bulunduğu her vadi necistir.. Mümin orada şeytanın varlığı nedeniyle hayır bulamaz. ... Arafat'taki Urne vadisi böyle olduğu gibi Muhassir'in içi de öyledir. Bu nedenle bize Arife günü Urne'de durmamak ve Muhassir'in içinden hızla yürümek emredildi” (FM 6, s.419).

¹²⁸ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “... Hz. Peygamber, sabah namazına uyanamayacak şekilde vadinin içinde uyuyup kalınca şöyle demişti: ‘Buradan çıkalım, burası şeytanın bulunduğu bir vadidir.’ Çünkü o vadiye kendisine fitne isabet etmişti. Bu nedenle sa'y eden kişi, hemen şeytani nitelikten kurtulmak ve şeytanın yeri olan bu yerde şeytanın kendisine eşlik etmesinden uzaklaşmak için, vadinin içinden koşarak uzaklaşır.” (FM 5, s.374).

¹²⁹ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Hz. Peygamber, koyun ağullarında namaz kılmamızı emretmiştir (kılabilceğimizi söylemiştir). Namaz, Allah'a yakınlıktır ve namaz kılınan yerler ise Allah'ın mescitleridir. O halde koyun ağulları, Allah'ın mescitlerinin bir türüdür. Dolayısıyla, o mekânlar da yakın mekânlardır. Develer ise, bu özelliğe sahip değildir. ... Dolayısıyla o, Hakk'a yakınlıktan uzaktır. Hz. Peygamberin deve ağullarında namaz kılmayı yasakladığını görmez misin? Buna neden olarak, o mekânların şeytan (mekânları) olduğunu göstermiştir. Şeytanlık ise, uzaklık demektir. ... Namaz ise Allah'a yakınlıktır ve uzaklık yakınlıkla çelişir” (FM 4, s.358).

mertebede bulunur. “Bir şeyin öz varlığı” (Aydın, 2020) anlamındaki bir terim olan *nefs* ise bu iki mertebenin arasında bir mertebede ile ilişkilidir. İbn Arabi bu yüzden koyun/koçun bulunduğu mekânı *yakınlık* ile nitelerken, devenin bulunduğu mekânı *uzaklıkla* niteler ve bu mekânların *şeytan* yani uzaklık mekânları olduğunu ve bu sebepten dolayısıyla *yakınlık* bilincine yönelik bir eylem olan namazın bu mekânlarda gerçekleştirilemeyeceğini ifade eder.

4.2.1.2 İçinde gerçekleşen eylem dolayısıyla

İbn Arabi’ye göre bir mekânın içinde gerçekleşen eylem o mekânın niteliği hakkında etki sahibidir¹³⁰. İbn Arabi özellikle *namaz* kılma eyleminin, eylemin gerçekleştirildiği mekânın niteliğini değiştirdiğinden bahseder. *Namaz*, tanım gereği *yakınlaşma* içeren bir eylemdir (Göker, 2020, s.42) Yakınlaşmanın üst mertebedeki varlık ve bilinç durumu ile ilişkisi onu aynı zamanda *temizlik* niteliği ile de ilişkili kılar. İbn Arabi’ye göre yeryüzü halihazırdaki Mutlak yakınlık hali dolayısıyla *temizdir*. Maddi olmayan bir nitelik olarak *kirlilik*, mekânın deneyimlendiği bilinç durumu ile ilişkili olarak mekâna dolaylı olarak ilişkin bir niteliktir. Namaz eylemi, bütünsel bilinç durumunu amaçlayan bir yakınlaşma içermesi bakımından yeryüzünün bu halihazırdaki *temizlik* durumunu ortaya çıkaran bir eylemdir. Dolayısıyla içinde namaz kılınan mekân, yakınlık niteliği kazanır ve *mescid* yani “secde edilen yer” ismini alır. Yeryüzünün herhangi bir yerinin üzerinde namaz kılma eyleminin gerçekleşmiş olması¹³¹, o yerin *mescit* niteliğini almasını sağlar (FM 18, s.246). İbn Arabi mescid olma amacıyla yapılmamış herhangi bir mekânda namaz kılınması durumunda o mekânın mescid olarak inşa edilen mekânlarla aynı hükme sahip olduğunu ifade eder.

İbn Arabi namaz içerisindeki bir eylem olan *secdenin* insanın Mutlak Varlık bilincine en yakın durumu olduğunu belirtir çünkü secde, eğilmek ve yüksekte aşağı inmek demektir (FM 5, s.381)¹³². İnsan, maddi düzlemde tüm varlık mertebelerinin en

¹³⁰ Heidegger’in *Dasein* kavramında da insanın eylem halinde iken “şeyleri yakınlaştırmasıyla” mekânsallık açığa çıkarmaktadır. Heidegger *Dasein*’ın bu yolla varoluşsal bir eylemde bulunduğunu ifade eder (Aras, 2010).

¹³¹ İbn Arabi’ye göre “bütün yeryüzü mescittir. Yeryüzünün neresinde bir cemaat teşekkül etmiş olsa, onlar mescitte cemaat olmuş sayılırlar” (FM 18, s.246).

¹³² İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Mescit, sadece kulluk mekânı olabilir, çünkü secde, eğilmek ve yüksekte aşağı inmek demektir... mescid insanın kendisi hakkında bir bilgi verir. Bu bilgi, insanın Rabbinin bilgisine ulaşacağı bir basamak haline gelir. Çünkü ‘kendini bilen Rabbin bilir.’ Bu nedenle ona secde etmiştir” (FM 5, s.381).

aşağısında bulunmaktadır. İnsanın en yüksek bilinç mertebesi olan *kulluk* bilincine ulaşması, maddi düzlemdeki bu hal ile sınırlandığı sürece en aşağıda bulunduğu farkında olmak ile ilgilidir. *Secde*, bu bilince ulaşma halinin fiziksel bir ifadesidir. İbn Arabi'ye göre "secde edilen yer" anlamına gelen *mescid* terimi de bu tanıma paraleldir. İbn Arabi'nin "mescit, sadece *kulluk* mekânı olabilir" ifadesi bu mekânın içinde secde edilmesi dolayısıyla en yüksek yakınlık niteliğine sahip olduğuna işaret eder. İbn Arabi mescidin "insana kendisi hakkında bilgi verdiğini" de ifade eder. Bu bilginin iki yönü bulunmaktadır: ilki maddi düzlemde en alt mertebede bulunmak iken, ikincisi ise bu durumun farkında olan insanın kendi varlığının kendine değil Mutlak varlığa ait olduğunun bilincine ulaşarak, en üst epistemolojik mertebeye olan Mutlak yakınlık bilincine ulaşmasıdır. Bu iki yönün aynı anda gerçekleşmesi demek olan *kulluk* en üst bilinci ifade eder. İbn Arabi bu sebeple mescitlerin hallerinin *ilahî*¹³³ yani Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkili olduğunu belirtir (FM 3, s.211).

İbn Arabi mescitleri "Allah'ın evi" olarak niteler (FM 4, s.174). Ev, bir kimsenin ikamet ettiği yerdir ve bir kimsenin evine giren kişi ona en yakın olunan mekâna girmiş demektir¹³⁴. İbn Arabi mescitleri "*yükseltmiş evler*"¹³⁵ olarak da niteler (FM 4, s.286). Bunun sebebi mekândaki *zikr* ve *tespih* eylemleridir¹³⁶ (FM 4, s.174). Bu eylemler yüksek bir bilinç durumuna işaret eder; zira hatırlamak anlamına gelen *zikr*, insanın kendi ontolojik niteliğini ve bu niteliğin Mutlak Varlık ile ilişkisini hatırlaması anlamında epistemolojik bir durumdur. *Tespih* ise bu durumun sonucu olarak Mutlak Varlık düzleminin bileşiklikten ve alt mertebelerin *kirlilik* durumundan azade olan Birlik niteliğinin bilince çıkması anlamına gelir. İbn Arabi namazın yanı sıra "*ezan, kamet, tilavet ve vaaz*" eylemlerinin de epistemolojik yakınlaşma durumunu ortaya çıkarmaları bakımından mekânı "yükselten" eylemler

¹³³ İbn Arabi'ye göre "mescitler yakarma mekânlarıdır. Bu mekânların halleri de ilahidir" (FM 3, s.211).

¹³⁴ Bu durumu mekânın *ilahilik* özelliği taşıması ile ilişkilendirmek mümkündür. Burada dikkate değer olan nokta, ilkin Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkili olarak nitelenen bir mekânın, izleyen ifadelerde insan ile ilişkilendirilerek *yakınlık* niteliğine sahip kişilerin yani "*takva sahiplerinin evi*" olarak nitelenmesidir.

¹³⁵ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: "Allah namazları yerlere de bağlamıştır ki, bu yerler mescitlerdir. Allah şöyle buyurur: 'Allah'ın yükseltilmesine izin verdiği evlerde kılınız.' Kast edilen şey, kendisiyle irtibatlı evlerin yaratıkların evlerinden farklılaşması için Allah'ın yükseltilmesini emrettiği evlerdir. 'Orada Allah'ın ismi zikredilir' yani ezan, kamet, tilavet, zikir ve vaazla Allah'ın adı zikredilir. 'O'na tespih edilir.' Yani, namaz kılınır. Bunun nedeni, mescitlerde namaz kılmayı Allah'ın kendilerine emretmiş olmasıdır" (FM 4, s.286).

¹³⁶ İbn Arabi'ye göre "mescit Allah'ın evi ve kendisiyle konuşmak isteyen tecelli ettiği yerdir. ... Allah şöyle der: 'Allah'ın yükseltilmesine izin verdiği ve isminin zikredildiği akşam ve sabah tespihinin yapıldığı evlerde adamlar vardır'" (FM 4, s.174).

olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bu eylemlerin gerçekleştirdiği epistemolojik yükselme durumu mekânın niteliği üzerinde etki sahibidir. Zira bu mekânlar Mutlak Varlık düzlemi ile irtibatlı olma niteliği kazanmıştır. Namaz eyleminin gerçekleştirileceği bu mekânların niteliğinin diğer mekânlardan farklılaşması için mekânın bu eylemlerle birlikte Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkili kılınması ve mekânda *yakınlık* niteliğinin oluşması İbn Arabi'ye göre bir mescidin değerinin artması için önemlidir.

Secde ve *zikr* İbn Arabi ontolojisinde yeryüzündeki tüm mekânların yakınlık niteliğini arttıran bir etmen olarak ele alınır. İbn Arabi bu noktada insanın yeryüzü ile ilişkisinden bahseder. Tüm yeryüzü, halihazırdaki mutlak yakınlık niteliği itibarıyla insanın secde etme eylemine mekân teşkil edebilir durumdadır. Öte yandan, tıpkı insanın maddi bedeni itibarıyla en alt varlık mertebesinde ortaya çıkmasına benzer şekilde, yeryüzü de en düşük varlık mertebesinde bulunmaktadır. Namazda *kul*¹³⁷ olarak isimlendirilen insan, zillet ve horluk sıfatları ile nitelenmiştir (el-Hakim, 2005). İbn Arabi yeryüzünün de “hor bir varlığın ayakları altında olması bakımından horluğun ve düşüklüğün son noktası”nda olduğunu ifade eder (FM 3, s.292)¹³⁸. Dolayısıyla yeryüzünün durumu, değersizliğin son noktasıdır. Yeryüzü bu kadar değersiz iken, insan bedenindeki en kıymetli organ olan yüzün secde esnasında yeryüzü üzerine konması ve toprağa sürülmesinin sebebi İbn Arabi'ye göre yeryüzünün kırıklığını onarmaktır. Bu, insanın Mutlak Varlık ile maddi düzlemdeki var olanlar arasındaki *berzah* unsur olması ve var olanlara *yakınlık* niteliğini ileten ilke olması ile ilişkilidir. İbn Arabi'ye göre insan *secde*¹³⁹ halindeyken, namazın

¹³⁷ *Kulluk* kelimesinin karşılığı olan *abd* kelimesi İbn Arabi'ye göre, horluk, yoksunluk, zorlanma ve bilgisizlik anlamında gelen bir niteliktir. Maddi düzlemde ortaya çıkan var olanların en önemli özelliği ubudiyet, yani kulluktur. *Abd* kökünden gelen *ibadet* de zillet, boyun eğiş ve teslimiyet anlamına gelir. Böylece yaratılmışlar, *zelil* olmak için ve yoksunluk anlamındaki *ibadet* özelliğiyle var olmuşlardır (el-Hakim, 2005).

¹³⁸ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Allah seni namazda *kul* diye isimlendirdi. *Kulluk* ise, zillet ve horluk demektir. Allah, yeryüzünü nitelerken, onu bizim için hor ve değersiz yaratıp ‘omuzlarında yürümemizi sağladığını’ belirtir. Yeryüzü ayaklarımızın altındadır. Bu durum, hor bir varlığın teması bakımından horluğun ve düşüklüğün son noktasıdır. Yeryüzü bu kadar değersiz iken, bedenimizdeki en kıymetli organımızı -ki yüzdür- onun üzerine koymak ve onu toprağa sürmek bize emredildi. Allah hor varlığın -ki kuldur- kendisine temas etmesiyle yeryüzünün kırıklığını onarmak için bunu emretti. Böylece secde sayesinde kulun yüzü ile toprağın yüzü bir araya gelmiş, yeryüzünün kırıklığı onarılmıştır. Secdede kul, namazın diğer hallerine göre Allah’a daha yakındır... Secde, hor varlığın temas etmesi sayesinde yeryüzünün kırıklığını onarma eylemidir” (FM 3, s.292).

¹³⁹ El-Hakim İbn Arabi'nin *secde* terimini hem maddi hem maddi olmayan düzlemlerde ele aldığını belirtir. Buna göre İbn Arabi “*kalbin secdesi*”ni Hak'ta yok oluşu esnasında kulun secdesi olarak tarif eder. Bu yüzden kalbinin secdesinde başını secdeden kaldırmayan kimse, her şeyde sürekli olarak Hakk'ı müşahade eder (el-Hakim, 2005).

diğer hallerine göre Allah’a daha yakındır, zira kendi varlığının izafî olduğunun, varlığın sadece Mutlak Varlığa ait olduğunun bilinciyle, kendi varlığının ifadesi olan yüzünü Mutlak Varlık düzlemi önünde gizlemekte ve aslî yokluk haline benzer bir görünüş ortaya koymaktadır (el-Hakim, 2005). Bu bilinç durumu içerisindeki kişi ise yüz sürme eylemiyle yeryüzünün düşüklük durumunu da Mutlak Varlık ile ilişkilendirme durumuna döndürerek ontolojik kaynağına yakınlaştırmakta, yeryüzüne *yakınlık* niteliği vererek onun kırıklığını onarmaktadır. Zira kırıklık ancak kendi kaynağına uzak ve ayrı düşmek ile ortaya çıkan bir durumdur.

İbn Arabî yeryüzünde hiçbir insanın olmadığı, yaşanabilir olmaktan çıkmış bölgeleri de “üzüntülü” olmakla niteler. Bunun sebebi, bu yerlerde *zikrin* gerçekleşmemesi, yani Mutlak Varlık bilincine sahip bir insan tarafından deneyimlenmemek dolayısıyla bu yerlerin aslî yakınlık niteliğinin örtük kalmış olmasıdır (FM 6, s.186)¹⁴⁰. İbn Arabî bütünsel bilince sahip *salih/arif* kişinin bu mekânları ziyaret etmesiyle mekânın uzaklıktan doğan “üzüntülü” niteliğinin değiştiğinden bahseder. İbn Arabî, hiç bir insanın yaşamadığı bir mekânı, içinde *müşrik* kişinin bulunduğu mekândan daha az üzüntülü olarak niteler zira kimsenin yaşamadığı mekânların *uzaklık* niteliği yalnızca en alt varlık düzleminde olmak ile sınırlıdır. Oysa bireysel bilinçle sınırlanmış insanın deneyimlediği mekânlar ise bu insanın yalnızca maddi düzlemde olan algısı sebebiyle bu düzleme sınırlanmış olup sürekli olarak *uzaklık* niteliği içerisinde deneyimlenmektedirler. Mekânı bu bilinç durumu içerisinde deneyimleyen her bir insan, mekâna bu niteliği yeniden vermektedir (FM 6, s.186). İbn Arabî yeryüzünün bütünsel bilinç sahibi bir insan tarafından deneyimlenmesi durumunda mekânın “övündüğünü, iftihar ettiği” ifade eder zira yakınlık yüksek bir merteye olduğu olduğu için İbn Arabî tarafından övgü sebebi olarak yorumlanmıştır.

¹⁴⁰ İbn Arabî şu ifadeleri kullanır: “Allah’ı bilenler, yeryüzünün üzerinde Allah’ın zikredilmesiyle iftihar ettiğini ve övündüğünü bilirler. ...Yaşanabilir olmaktan çıkmış helak olmuş bölgelerde ise, Allah’ı zikreden bir insan yoktur. Bu nedenle bazı ârifler, sadece kendileri gibi olan insanların gidebileceği çöllere, deniz sahillerine, vadi içlerine, dağ tepelerine ve yamaçlarına -kendilerinden bir sadaka olmak üzere- seyahati alışkanlık edinmişlerdir. Ayrıca onlar, Allah Teala’nın birleşmediği ve içlerinde Allah’tan başkalarına tapılan inançsızların topraklarına cihadı adet edinmişlerdir. ... Çünkü inançsızlığın olmadığı fakat içinde herhangi bir insanın Allah’ı zikretmediği bir yer, inançsızlığın olduğu ve Allah’tan başkasına tapılan bir yerden daha az üzüntülüdür” (FM 6, s.186).

4.2.2 Mekânın içinde bulunan insana nitelik vermesi

4.2.2.1 Mekânın insanın bilinç durumu üzerindeki etkisi

İbn Arabî'ye göre mekânların *yakınlık* niteliğinin, o mekânda bulunan, insanın mekânsal deneyiminin fenomenolojisine etki eder ve insanın bilincinde *yakınlık* niteliğinin oluşmasını sağlar. İbn Arabî'ye göre yeryüzünde bu durumun en yoğun olarak yaşandığı mekân¹⁴¹ Mekke ve Mescid-i Haram'dır (FM 5, s.340). İbn Arabî'ye göre Mekke¹⁴² içinde bulunan kişinin en yüksek bilinç durumu olan *kuldan* başka bir şey olmasına imkan vermeyecek kadar güçlü bir mekânsal niteliğe sahiptir¹⁴³. İbn Arabî'nin "müşahade kulluğu" olarak özel bir isimle nitelendirdiği bu bilinç durumu, Mutlak Varlık mertebesine dair dolaysız bir deneyime işaret eder¹⁴⁴. Kişi Mekke'nin dışında çıktığında ise bu bilinç durumunda azalma görülür. Bu örnek İbn Arabî'ye göre mekânın, insanın bilinç durumu ve fenomenolojik deneyimi üzerinde net bir etkiye sahip olduğunun en kuvvetli örneğidir. İbn Arabî mekânın insan üzerindeki bu etkisini insanın maddi olmayan epistemolojik algı aracı olan *kalbin* bilinç düzeyindeki değişim üzerinden anlatır. İbn Arabî'ye göre "kalbin vecdi"nin yani Mutlak Varlık düzlemine yakınlaşma ve özdeşleşme halinin en tam ve yüksek noktada yaşandığı yer Mekke'dir (FM 1, s.272)¹⁴⁵. Bu durum, bireysel bilinç ile bütünsel bilinç arasında bir bilinç düzeyinde bulunan insanlar için geçerli

¹⁴¹ İbn Arabî Mekke şehrinin *yakınlık* niteliğini bu mekânı *koru*, *harem* ve *ev* sıfatları ile niteleyerek ifade eder. Koru ve harem, tanım olarak içine yasak olan şeylerin girmesine izin verilmeyen mekânlardır. İbn Arabî şu ifadeleri kullanır: "*Mekke Allah'ın korusu ve haremidir. ... Allah'ın korusu ve hareminden daha yüce bir mekân asla yoktur. ... Bu şehri Allah gökleri ve yeri yarattığı gün harem bölge yapmıştır!*" (FM 6, s.83).

¹⁴² Mutlak Varlık kaynağının "insan"a, Mutlak varlık düzleminin ise o insanın ikamet ettiği "ev"e benzetildiği ifadelerde Mutlak düzleme yakın bilinç durumuna o "eve girme" metaforuyla işaret edilmiştir: "*Kabe, ... Hakkın soylu evi ... Allah Teala dostu İbrahim'e hitap ederken 'Evimi, kendisini tavaf ve secde edenler için temizle' diyerek (Kâbe anlamındaki) Ev'i kendisine ait yapmış, ardından o evin insanlar için yapılmış ilk ibadethane olduğunu bildirerek şöyle buyurmuştur: 'İnsanlar için yapılmış ilk mescit (secde edilen/yakınlaşılan yer), mübarek (bereketli / artışın bulunduğu) Mekke'dedir'*" (FM 5, s.237).

¹⁴³ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: "*Bir Mekkeli ihrama girdiğinde, Harem'in dışına çıkmamalıdır. Çünkü o Allah'ın Harem'inde bulunmaktadır ve dolayısıyla bir müşahade kulluğu içindedir. Bulunduğu yer, 'kul'dan başka bir şey olmasına imkân vermez. ... Harem'in dışına çıktığında ise, derecesi eksilir. ... Binaenaleyh Mekkeli, Allah'ın haremindedir. Başka bir ifadeyle mekân bakımından Allah'a yakındır'*" (FM 5, s.340).

¹⁴⁴ Burası aynı zamanda bilinçte artışı ifade eden terimler olarak *bereket* (artış), *hidayet* (maddi düzlemde Mutlak düzleme doğru yönelim içinde olma) ve *açık ayetler* (bilinci arttırmaya yönelik işaretler) yeri olarak nitelenmiştir. (FM 3, s.148)

¹⁴⁵ İbn Arabî bu konuda şu ifadeleri kullanır: "*Mekke'nin verdiği bereketleri ve onların en hayırlı kulluk vesilesi, aynı zamanda topraktan yaratılmış cansız mekânların en şerefli olduğu olduğunu bildirmek istemiştik. ... Hangi yerde olursa olsun, kalp en genel vecdi bulsa bile onun Mekke'deki vecdi daha tam ve yücedir'*" (FM 1, s.272).

olduğu gibi, bütünsel bilince ulaşmış ve kalbi bu özdeşleme deneyimine açık bir epistemolojik düzeye gelmiş insanlar için dahi, Mekke'deki mekânsal deneyimin insana vereceği *yakınlık* niteliğinin, yeryüzündeki diğer mekânlara nazaran hissedilir biçimde en yüksek noktada olacağını ifade eder (FM 1, s.272)¹⁴⁶.

İbn Arabi Mekke haricindeki mekânların da sahip oldukları yakınlık niteliğinin derecesine göre “*latif kalp sahibi*”¹⁴⁷ kişilerin, yani kalpleri onto-epistemolojik bir algı aracı haline gelmiş ve mekânın maddi olmayan niteliklerini fenomenolojik bir deneyim içerisinde algılayabilen insanların bilinç durumları üzerinde tesiri olduğundan bahseder (FM 1, ss.271-272). İbn Arabi bu konuda Tunus’un doğusunda deniz kenarında yapılmış yüksek yapılı evler ile şehrin kapısına yakın kabirlerin ortasındaki zaviyelerin¹⁴⁸ farkını örnek verir (FM 1, s.271). İbn Arabi insanın Mutlak düzlemle özdeşleşme eylemlerinden biri olan *halvet* eylemi (Uludağ, 1997) için ilk mekânı değil ikinci mekânı seçmek gerektiğini ifade eder, zira İbn Arabi bu yerlerin *huzuru* yani Mutlak Varlığa yönelmiş bilinç durumunu güçlendirdiğini söyleyerek insanın *kalbini* bu tür mekânlarda diğerlerinden daha çok *bulduğunu* ifade eder. Kalbin dış dünyaya ve mekâna dair bütünsel deneyimin oluştuğu algı aracı olduğu dikkate alınırsa, söz konusu deneyim *yakınlık* ile nitelenen mekânların maddi olmayan bir özelliğidir ve bu mekânlar insanın bilinç durumunda değişiklik oluşturmaktadır. İbn Arabi bir kişinin bilinç düzeyinin, mekânlar arasındaki maddi olmayan nitelik farkını algılama ile kendini gösterdiğini ifade eder (FM 1, ss.271-272)¹⁴⁹. İbn Arabi bu mekânların yakınlık niteliğini deneyimleyebilecek bir bilinç durumuna sahip kişilerin “*mekânları bilme ilmi*”¹⁵⁰ adını verdiği bir bilgi ve deneyime sahip olduğundan bahseder (FM 1, s.271). Bilinç durumundaki artışın

¹⁴⁶ İbn Arabi şöyle devam eder: “*Dostumuz bu kıymetli haram şehri ziyaret ederse daha önce hiç görmediği ve aklına bile gelmeyen bilgi ve nimetler bulurdu. ... Bir kalp sahibi, bir saat bile Mekke’ye girseydi yine bu durum gerçekleşirdi. ... Kuşkusuz onun buradaki hali daha tam ve açık, kendisine gelen bilgiler daha duru, tatlı ve sevimli olurdu*” (FM 1, s.272).

¹⁴⁷ Latif, “duyularla algılanamayan” ve her şeye sirayet eden anlamını taşır (Topaloğlu, 2003). Latiflik (*letafet*) yüksek varlık mertebesi ile ilişkili bir kavramdır. Bunun zıddı olarak *kesiflik* (*yoğunluk*) ise düşük varlık mertebesi olan maddi düzlem ile ilişkilidir. İbn Arabi kalbin latiflik niteliğini onun yüksek varlık mertebesi üzerinden deneyim sahibi olması ve bu yolla mekânın maddi olmayan niteliklerini deneyimleme imkanı olması ile ilişkilendirir.

¹⁴⁸ Zaviye, insanın bilincini maddi düzlemde Mutlak/ontolojik düzleme taşıma süreci olan tasavvuf eğitiminin verilmesi amacıyla inşa edilmiş mekân türlerinden biridir (Kara, 2011).

¹⁴⁹ İbn Arabi şöyle der: “*Kalbinin vecdinde çarşı ile mescit arasında fark görmeyen kişi, makam sahibi değil hal sahibidir*” (FM 1, s.271-272).

¹⁵⁰ İbn Arabi şöyle der: “*Görünmez makam ve müşahade mertebelerinin sahibi âlim ve müşahade edenin şunu bilmesi gerekir: Mekânların lâtif kalplerde bir tesiri vardır*” (FM 1, s.271). Hal terimi geçici, makam terimi ise kalıcı bilince işaret eder. Burada çarşı maddi düzlemdeki algıyı tetikleyen bir mekân, mescit ise Mutlak düzlemdeki algıyı tetikleyen bir mekân olarak örneklendirilmiştir.

mekândan kaynaklandığının deneyimi ise yüksek bilinç durumuna sahip kişilerin mekân deneyiminde kendini göstermektedir. Bu bilgi aynı zamanda o mekânda gerçekleşen bir mekânsal deneyim halini almakta ve kişinin bu deneyimi elde etmesinin aracı olan epistemolojik algı ve deneyim aracı olan *kalbin* niteliğini ve kapasitesini de arttırmaktadır¹⁵¹. İbn Arabi burada kalbin algı kapasitesi Bir'lik noktasına ulaşsa dahi mekânlar arasındaki maddi ve maddi olmayan niteliklerin farkına dair deneyiminin sürmesinin Mutlak düzlemdeki yetkin bilincin bir işareti olduğuna vurgu yapar¹⁵² (FM 1, s.272).

İbn Arabi *yakınlık* niteliğine sahip her mekânın kendine has bir *ruhaniliğinin* bulunduğunu ve bu niteliğin insanın bilinç düzeyinde yükselmeye sebep olduğundan bahseder. Ruh, maddi olmayan düzleme dair bir niteliktir ve Mutlak Varlık ile en yakın ilişkideki varlık mertebesi ile ilişkilidir. *Ruhanilik* terimi de mekânın bu düzleme dair bir niteliğidir. İbn Arabi bu epistemolojik yükselmenin sonucu olarak insanın deneyimine çıkan bilgilerin, yalnızca söz konusu mekândan elde edilebilecek bilgiler olduğu ifade eder¹⁵³ (FM 6, s.307). Burada mekânın, insanın bütünsel bilince ulaşma sürecinde ona bilgi aktararak, bilinç düzeyini yükselten bir aracı görevi gördüğü sonucuna ulaşılmaktadır. Buna göre İbn Arabi her mekâna tahsis edilen spesifik bir maddi olmayan bir bilgi türünün mevcut olduğunu belirtir ve bu bilgi türünü “işaret” anlamına gelen *ayet*¹⁵⁴ terimi (Demirli, 2009, ss.182-267) ile adlandırır. İbn Arabi'ye göre her mekânın belli bir yakınlık niteliği olmakla birlikte hiçbir mekân, Mutlak Varlığı “sığdıracak” bir yakınlık niteliğine sahip olamaz (FM

¹⁵¹ Burada mekân deneyimi ve insanın kendisine dair deneyimi arasında bir art zamanlılık ilişkisinden ziyade bir senkronizasyondan bahsedilebilir. İnsan halihazırdaki bilinç kapasitesiyle birlikte mekânı deneyimleme imkanı bulmakta ve bu deneyim sayesinde kendi kendisine dair bilincini, mekândan yansımaları ile geliştirmektedir. Mekân, sahip olduğu yakınlık niteliğiyle insanın kendindeki yakınlık niteliğini deneyimlediği ve geliştirdiği bir ayna vazifesi görmektedir.

¹⁵² İbn Arabi'ye göre maddi niteliklerin de dereceleri vardır. Çamur ve taş aynı kıymette olmadığı gibi, toprak ve kerpiçten yapılmış bir ev ile tuğlaları altın ve gümüş olan bir ev denk değildir. İdrak derecesi yüksek olan yani makam sahibi kişi kamil bir idrak içindeyse ise tıpkı Hakk'ın o ikisini ayırt ettiği gibi taş ve çamuru ayırt eder. İbn Arabi'ye göre “*Ruhanî menziller derece derece olduğu gibi cisimsel menziller de derece derecedir. Aksi halde, hal sahibinin dışındakilerde, çamur taşın aynı değil midir? Makam sahibi mükemmel ise tıpkı Hakk'ın o ikisini ayırt ettiği gibi taş ve çamuru ayırt eder. Hak, toprak ve kerpiçten yapılmış bir ev ile tuğlaları altın ve gümüş olan bir evi denk tutar mı?*” (FM 1, s.272).

¹⁵³ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Bu huylardan yüz mertebeyi Endülü's'te öğrendim ki, söz konusu huylar kemaliyle ancak o bölgenin ruhaniliğinde bulunabilir. Çünkü yeryüzünün her parçasının kendisine bakılan ulvi bir ruhaniliği vardır. Ona ait ilahi bir hakikat kendisine yardım ederken bu hakikat ilahi ahlak diye isimlendirilir*” (FM 6, s.307).

¹⁵⁴ İbn Arabi'ye göre görünüşe çıkan maddi dünya yani *âlem*, Mutlak Varlığın Bir'liğini işaret eden bir ayahtır. Dış dünyadaki görünüşe çıkan varlıkları Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkisi içinde *tabir* edebilen kişi bu ayetleri/işaretleri okuyabilecektir (Füsüs, s.351).

5, s.236). Mutlak Varlığı sığdıracabilecek tek varlık insandır ve bilhassa insanın kalbidir. İnsan mekânlardan ancak kendisinde potansiyel halde bulunan ama henüz bilincine çıkmamış olan ontolojik bilgileri alabilir. İbn Arabi'nin deyiimiyle Mutlak Varlığa dair söz konusu mekânda açığa çıkan ve orada deneyimlenebilecek olan ayetleri görebilir¹⁵⁵. Bu anlamda mekân, yakınlık ve bilgi barındırma bakımından her zaman insandan daha düşük mertebededir ve yalnızca insanın kendi ontolojik kaynağından gelen bilgileri görmesi ve deneyimlemesi için bir aynadır. Farklı aynaların ona bakan kişinin farklı açılarını ve özelliklerini gösterebilmesine benzer şekilde mekânlar da ona bakan kişide zaten ontolojik açıdan mevcut olan farklı nitelik ve görüntülerini izleyeceği aynalar gibidir. Dolayısıyla insan bir mekândan bilgi alabilir ama alınan bu bilgi insana dışsal değildir. İnsanda ontolojik olarak var olan fakat *kuvve* (potansiyel) halinde bulunan bilgi, *fiil* (aktif) haline gelerek epistemolojik nitelik kazanmaktadır.

4.2.2.2 İnsanın mekânın niteliğini alması

İnsan ile mekân arasındaki nitelik geçişliliğinin bir şekli de insanın içinde bulunduğu mekânın niteliğini alması, başka bir deyişle mekânın insana kendi niteliğini vermesidir. İbn Arabi'nin bu konudaki en dikkat çekici örneği yine Mekke'dir. İbn Arabi Mekke'yi "Allah'ın haremî" olarak tanımlar. *Harem*, harem sahibi olan kişiye en yakın ve araya başkasının girme imkanı bulunmayan *mahrem* yer anlamına gelir. Mekke'ye giren insanın kendisi da *harem* haline gelmekte ve mekân insana kendi niteliğini vermektedir. Harem terimi ile ifade edilen yakınlığın başka bir terimsel karşılığı da *kulluktur*. Kul, kelime karşılığı ile "efendiye en yakın olan" anlamına gelir. İbn Arabi'ye göre *kul*, efendiye yaklaştıkça acziyetini anlayarak küçülür ve bu küçülmenin sonunda da kendi varlığından sıyrılarak *efendisiyle* özdeşleşir¹⁵⁶ (Uludağ, 1988). Bu bilinç durumu, yakınlığın en üst derecesini işaret eder. İbn

¹⁵⁵ İbn Arabi'ye göre "bulunulan mekân hakikatiyle Allah'ın isimlerinden belirli bir ismi belirlerken, 'Allah' ismi farklı ilahi isimlerden kaynaklanan farklı hükümlerle tüm yönleri ihata özelliğindedir. ... Bunun yanı sıra Allah bir mekâna tahsis ettiği ve özel bir nitelik yönünden kendisini gösteren ayetlerini göstermek üzere, kulunu bir mekândan başka bir mekâna taşır. Allah'tan bu mekânda ancak o ayet bilinir. Bu durum 'kulunu geceleyin Mescid-i Haram'dan etrafını mübarek kıldığımız Mescid-i Aksa'ya taşıyan Allah münezzeh'tir' ayetinde belirtilir. Hz.Peygamber israyı anlatan kutsi bir hadiste Allah'tan şöyle aktarır: "Ben kulumu kendisine ayetleri göstermek üzere yolculuk ettirdim, yoksa yolculuk bana gelmesi için değildi. Çünkü beni herhangi bir yer sığdıramaz. Mekânların benimle ilişkisi birdir. Ben mümin kulumun sığdırdığı kimseyim. Nasıl olur da onu kendime yürütürüm ki? Ben her nerede olursa olsun kulumla birlikteyim ve onun katındayım" (FM 16, s.361 ve FM 13, s.99).

¹⁵⁶ İbn Arabi bu kulluğu "müşahede kulluğu" olarak tanımlar. *Müşahede*, sözlükte "görmek, şahitlik etmek; bir nesnenin hakikatine vâkıf olmak" anlamlarına gelir (Uludağ, 2006).

Arabi'ye göre Mekke'nin maddi olmayan mekânsal niteliği insanın “kul”dan başka bir şey olmasına imkân vermemektedir.

Mekke'nin bir başka sıfatı da “*emîn*”dir¹⁵⁷. *Emîn* olma, üst varlık mertebesindeki varlıklar hakkında kullanılan bir sıfat olduğu gibi, üst mertebedeki bilinç durumuna sahip kişiler için de kullanılan bir sıfattır (Algül, 1995)¹⁵⁸. İbn Arabi Mekke hakkındaki “*oraya giren kişi emindir*” ifadesinin altını çizer (FM 1, s.272)¹⁵⁹. Bu mekâna giren kişinin *emîn* olması fiziksel tehlikelerden korunuyor olmasından öte bir güven içinde olma durumunu, yani kendi ontolojik kaynağından uzak kalma korkusundan ve zorluğundan güvende olmayı işaret eder. İbn Arabi'ye göre Mekke'ye giren insanın yüksek bir bilinç durumu olan *müşahede kulluğu* ile nitelenmesi bu türden bir güvende olma halidir. Dolayısıyla mekân insana kendi niteliği olan *emin* olma halini vermiştir. İbn Arabi'ye göre “emin şehir” ile kastedilen, maddi düzlemde Mekke şehri olmakla birlikte maddi olmayan düzlemde ise *insan-ı kamil*'in kendisidir (el-Hakim, 2005).

İbn Arabi'nin ifadelerine göre *mescidler* de insana nitelik veren mekânlar arasında bulunurlar. *Mescid* kelime anlamıyla “secde edilen yer” demektir. İbn Arabi *secdenin* yüksekten aşağı inme anlamına işaret eder (FM 5, s.381)¹⁶⁰. İbn Arabi'ye göre “secde eden” ancak *kul* olabilir çünkü *kul* efendisi karşısında en aşağıda olan ve onun iradesi dışında herhangi bir iradesi bulunmayandır. Ontolojik açıdan ise *kulluk*, kendi varlığının kendine ait olmayıp Mutlak Varlığa ait olduğu bilgisine ulaşmış olma halidir. Bu aynı zamanda insanın kendi ontolojik niteliğinin epistemolojik olarak bilince çıkmış olduğu hal olması açısından insanın kendisi hakkındaki gerçek bilgiye ulaşması anlamına gelir. Secde edilen yani *kulluk edilen yer* olan *mescide* giren insan, *kul* niteliğini alır.

¹⁵⁷ Mekke Kur'an'da “el-beledü'l-emîn” (et-Tîn 95/3) sıfatıyla *emin belde* olarak nitelenmektedir

¹⁵⁸ “*Emin*”, en üst bilinç durumundaki kişiler olarak tanımlanan peygamberler için kullanılan bir sıfat olduğu gibi, en üst varlık düzleminde bulunan soyut varlıklar için de kullanılmaktadır (Algül, 1995).

¹⁵⁹ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Bu şehir, haram şehirdir: Çünkü o, Allah'ın diğer evlere karşı seçtiği evidir ve bütün mabetlere karşı öncelik sırrına sahibidir. Nitekim Allah şöyle buyurur: 'İnsanlar için yapılmış ilk ev mübarek Mekke'de yapılmış olandır. O âlemlere hidayettir ve onda apaçık ayetler ve İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren kişi (korkulan her şeyden) emindir*” (FM 1, s.272).

¹⁶⁰ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “*Çünkü orası Arafat'taki bir mescittir ve orası kulluk mescididir. Mescit, sadece kulluk mekânı olabilir, çünkü secde, eğilmek ve yüksekten aşağı inmek demektir. Bu nedenle secde edene ayaktan yere indiği için 'secde eden' denildi. Arafat mescidi insanın kendisi hakkında bir bilgi verir. Bu bilgi, insanın Rabbinin bilgisine ulaşacağı bir basamak haline gelir. Çünkü 'kendini bilen Rabbin bilir.' Bu nedenle ona secde etmiştir*” (FM 5, s.381).

İbn Arabi uzaklık niteliği taşıyan mekânın, içinde bulunan kişiye uzaklık niteliğini verdiğini ifade eder. Bu bağlamda, *uzaklık* niteliğinin karşılığı olan soyut varlık olarak tanımlanan *şeytan*ın bulunduğu mekânlarda bulunan insan bu niteliği alır (FM 5, s.374). İbn Arabi şehirden de uzaklık niteliğine sahip olan *süfli* (düşük) bir mekân olarak bahseder¹⁶¹ (FM 18, s.384). İbn Arabi'ye göre yapılar, insanın Mutlak Varlık karşısındaki ontolojik durumu olan geçicilik ve kırılganlığını kendi sağlamlıkları dolayısıyla hissedilmez hale getirir. Ayrıca, şehrin yapıları mekânının taşıyan-taşınan ilişkisi sergileyen tektoniği, gerçek ontolojik ilişki şekli olan *vesile olma* ilkesine zıt bir şekilde *sebeplilik yanılısamasına* yol açmaktadır (FM 4, s.158). Çatı da insanın kozmolojik kökeni olan gökyüzü ile insan arasında fiziksel bir perdedir. Şehir, yalnızca fiziksel açıdan değil, sosyal ve kültürel açıdan da bir perdedir. İbn Arabi'de insanın bedensel istekleri ve kendine Mutlak Varlık kaynağından bağımsız bir varlık atfetmesi dolayısıyla ortaya çıkan benlik yanılısaması da insana dair *süfli perdeler* olarak tanımlanmıştır (el-Hakim, 2005)¹⁶². İbn Arabi'ye göre şehir ve içindeki binaların insan ile ontolojik kökeni arasında epistemolojik bir perde olma niteliği, insanda *perdelilik niteliği* oluşturur. Şehir yaşantısındaki sosyal ve kültürel dinamiklerin yanı sıra şehirlerin insanın dünyayı imar etme şehvetiyle yapılmış olması, şehir mekânının perdelilik niteliği oluşturmalarının sebebidir (Ebu Zeyd, 2010)¹⁶³. Bu sebeple İbn Arabi şehre gitmeyi bir “inme” eylemi olarak nitelendirirken şehrin ona “inen” insana kendi düşüklük niteliğini vererek, “zillet¹⁶⁴ ve yoksulluk” sıfatlarını kazandırmakta olduğunu belirtir (FM 18, s.384).

¹⁶¹ İbn Arabi'ye göre “Allah onların himmetlerinin düşüklüğüne işaret ederek şöyle der: ‘Şehre inin!’ Bunun anlamı onların ulvi olandan aşağı ve süfliye inmiş olmalarıdır. Kendilerine şöyle denilir: ‘Şehre inin, istedikleriniz oradadır.’ Bunlar size döndürülen amellerinizdir. ‘Onların üzerine zillet ve yoksulluk bırakılmıştır’” (FM 18, s.384).

¹⁶² El-Hakim İbn Arabi'den şöyle aktarır: “Perdeler tek mertebeye değillerdir; ulvi perdeler olduğu gibi, süfli perdeler de vardır. Süfli perdeler, nefis, tabiat ve şehvet perdeleridir. Ulvi perdeler ise, taayyünler, bilgi ve sevgi gibi şeylerdir” (el-Hakim, 2005).

¹⁶³ İbn Arabi'ye göre insan maddi düzlemle sınırlı kalması durumunda epistemolojik açıdan hayvan ve donuklar derecesinden daha aşağılara düşmekte ve kendisindeki Mutlak Varlığa ilişkin ontolojik potansiyeli unutmaktadır (Ebu Zeyd, 2010, s.256).

¹⁶⁴ *Zillet*, sözlükte bir kimsenin başkaları karşısında bedensel, psikolojik, ekonomik, sosyal statü vb. yönlerden zayıflığını ve etkisizliğini ifade eder (Çağrı, 2013).

4.3 Mekâna Dair İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Oluşan Maddi Olmayan Nitelik Olarak “Canlılık”

İbn Arabî'nin mekânlarla ilgili ifadelerinin bir bölümü, mekânın insana has bir canlılık niteliğine ve bu nitelikle ilişkili sıfatlara sahip olması ile ilgilidir. Canlılığın mekâna dair maddi olmayan bir nitelik olarak tanımlanmasına imkan veren bu durum, mekânın hem ontolojik hem maddi niteliklerinin kaynağı olan insanın, mekânda kendi niteliklerini “seyretmesi” ile ilgilidir. Mekânın canlılık niteliğinin ontolojik zemini *insan-mekân bütünselliği*dir.

İbn Arabî kozmolojisinde dış dünya (*âlem*); soyut düzlemdeki Mutlak Varlığın ilk sınırlanma hali olan *insan-ı kamilden*, (*ezeli insan*) somut düzlemdeki son sınırlanma hali olan *insan mertebesine* doğru giden süreçte ortaya çıkmıştır. Bu aynı zamanda insanın ontolojik ve kozmik bir varlık durumundan bedensel bir varlık durumuna doğru sınırlanması sürecidir. İnsan “canlılık” niteliğini ilk sınırlanma mertebesinde itibaren taşır zira canlılık niteliğine işaret eden el-Hayy ismi Mutlak Varlığın varlık vermek ile ilgili en genel niteliğidir (Demirli, 2007 s.135). Buna rağmen, bir kozmik varlık olarak insanın sınırlanmasıyla ortaya çıkan dış dünya, insandaki ontolojik niteliklerin açılarak görünüşe çıkmasıyla meydana gelmiş olmakla birlikte, insanın maddi dünyada ortaya çıkışından önce “canlılık” niteliğine sahip değildir. İnsan maddi düzlemde bir beden olarak yani “insan mertebesi”nde ortaya çıkışıyla, sahip olduğu canlılık niteliğini tüm var olanlara ulaştırır. Böylelikle, maddi düzlemdeki var olanlar ile Mutlak Varlığın canlılık niteliği arasındaki bağı kurmuş ve canlılık niteliğini onlara ulaştırmış olur. İnsanın maddi düzlemde ortaya çıkması ile varlık dairesi tamamlanır ve tüm âleme canlılık niteliği ulaştırılmış olur. İnsan varlıktaki bu *berzah* (ara unsur) konumuyla “aynanın cilası” ve “âlemin ruhu” olarak tanımlanmıştır (Demirli, 2006, s.211). İnsanın bu ontolojik konumu aynı zamanda fenomenolojik bir nitelik taşır. Zira insan-ı kamil, içinde bulunduğu varlık mertebesi olan dış dünyayı ve bu dış dünyanın parçası olan mekânları bu ontolojik düzeyden deneyimlediği için âlemin nitelikleri ve canlılığını korundur. Dış dünyanın ve mekânların canlılık da dahil olmak üzere tüm nitelikleri ancak insanın fenomenolojik deneyiminde olduğu sürece korunmaktadır. Başka bir deyişle, “ontolojik olan” ancak epistemolojik olarak (*idrak*) deneyimlendiği müddetçe görünüşe çıkmaya devam eder. İnsan-ı kamilin maddi düzlemde gitmesiyle görünüşe çıkan bu niteliklerle birlikte dış dünyanın canlılık niteliği de çözülür ve insan hangi

düzlemdeyse oraya “göçer” (FM 1, s.356). Başka bir deyişle, gören, algılayan ve deneyimleyen insanın olmadığı düzlemde görünür, algılanır ve deneyimlenir bir dış dünya da bulunmaz. Esasında insanın dış dünyada ve dolayısıyla mekânda *kendinden* başka seyredebileceği bir şey bulunmamaktadır, zira dış dünyanın kendisi zaten kendinden kendine “açılmış” olan insandır.

Dış dünyanın parçası olan mekânlar da bu bağlamda canlılık niteliğine sahiptirler. Bu nitelik, bütünsel bilinç düzeyindeki insanın dış dünyada kendi ontolojik kaynağını ve onun niteliklerini seyretme hali ile deneyime çıkar. İnsan (*insan-ı kamil*), bilinemez olan Mutlak Varlığın (*lataayyün*) bilinebilir ve görünüşe çıkan tüm niteliklerini içermesi açısından Mutlak Varlıkla özdeşlik içerisinde bulunur (el-Hakim, 2005). Mutlak Varlığın hayat ve canlılık (*el-Hayy* ismi) niteliğinin ileticisi olmasının zemini de budur. Mekânın insana has özellikleri ve canlılık niteliği mekânın insan-dış dünya bütünselliği bağlamındaki ortaya çıkış yapısına dayanır ve bu yapı dolayısıyla mekân, bütünsel bilinç durumundaki insan tarafından canlılık ile ve canlılık ile ilişkili antropomorfik niteliklerle deneyimlenir.

4.3.1 Mekânın insana has sıfatlarla nitelenmesi

İbn Arabi’de çeşitli mekânların *kalbi kırık olmak, üzölmek, iftihar etmek ve emîn (güvenilir) olmak* gibi antropomorfik özelliklerle nitelendiğı göröölür. Mekân ayrıca insan topluluklarına benzer bir şekilde bir *toplum* olarak nitelenir. Mekânın maddi olmayan niteliklerini insansı sıfatlar üzerinden ifade etme hali, ilk bakışta mekânın Mutlak Varlık ile ilişkisinin yapısına dair metaforik bir ifade yöntemi olarak görünmekle birlikte, İbn Arabi’de insanın varlık içerisindeki konumu çerçevesinden bakıldığında bu sıfatların metaforik bir anlatımdan ibaret olmadığı göze çarpar. Mekânın insansı sıfatlarla anlatılması, mekânın yalnızca metaforik olarak değil ontolojik olarak da *insansı* olduğı gerçeğinin dolaysız bir anlatımıdır. Başka bir deyişle, mekân şayet cansız maddi unsurların toplamından ibaret değilse ve kozmik varlık olan insanın fiziksel varlık olan insana doğru açılması sürecinde ortaya çıkan görünüşlerden ibaretse mekân zaten insandan insana gerçekleşen açılımda ancak insan özellikleriyle ortaya çıkabilecek bir varlık parçası olabilir. Bu yüzden İbn Arabi ontolojisinde mekân ancak *antropomorfik* olabilir. Mekânın maddi yönü, insanın maddi yönü ile aynı kaynağa yani toprağa ait iken, mekânın maddi olmayan yönü de insanın maddi olmayan yönüne yani Mutlak Varlığın niteliklerine

benzemektedir. Bu durumda insan, Mutlak Varlığa ait tüm niteliklerin (*ilahi isimlerin*) bir araya toplandığı ve ortaya çıktığı varlık; mekân da maddi olmayan yönü ile insana dair maddi olmayan niteliklere sahip olan bir varlık konumundadır. Mekân bu yönden *insansı* olmakla birlikte ontolojik olarak insandan farklıdır. Mekân Mutlak Varlık kaynağının sınırlı bir görünümü iken, insan bu kaynağın açığa çıktığı başlangıç, amaç ve sonuç olması itibarıyla mekânın aslî *mekânı*dır. Bununla birlikte mekân, insanın kendi maddi olmayan niteliklerini seyrettiği bir ayna görevi görmektedir. Mekânın insana has sıfatlarla nitelenmesinin metafizik çerçevesi budur.

İbn Arabi yeryüzünün insana ait bir bedensel unsur olan “omuz sahibi” olarak nitelendiğini söyler ve insanın “yeryüzünün omuzlarında” yürümekte olduğunu ifade eder (FM 3, s.292)¹⁶⁵. İbn Arabi’ye göre bu tabirin kullanılmasının sebebi yeryüzünün insan için hor ve değersiz bir konumda olup insanın ayaklarının altına serilmiş olmasıdır. Burada yeryüzü ile insan arasındaki benzerlik, insanın vücudunun saygınlık anlamında en hassas yeri olan omuzları üzerinden kurulmaktadır zira insanın omuzlarına çıkılması, o insana hükmedilmesi anlamına gelir (Palabıyık, 2018). İbn Arabi bu durum dolayısıyla yeryüzünden kalbi kırık insana benzer bir şekilde bir kırıklık sahibi olduğundan ve insanın secde eylemi sırasında ona yüzünü sürmesiyle yeryüzünün kırıklığının onarıldığından bahseder (FM 3, s.292)¹⁶⁶. Yeryüzü yalnızca maddi niteliklere sahip bir varlık değildir. Yeryüzü canlıdır ve bu canlılık ise ancak insan ile. Yalnızca bütünsel bilince sahip insanın yeryüzünün bu canlılık ve *kırıklık* niteliğini algılamasının ve onu onarabilmesinin sebebi ise yalnızca bütünsel insanın yeryüzünün söz konusu ontolojik niteliğine dair epistemolojik ve fenomenolojik imkana sahip olmasıdır. Yeryüzü, bireysel insanın bilincinde kendi varlık kaynağından uzak kalmış olması sebebiyle de *kırıklık sahibidir*. Bu kırıklık yani *uzaklık* ise dolaylı ve görelidir. Göreli uzaklık, aslî yakınlığa döndürülmelidir. Ontolojik perspektiften bakıldığında *insan* esasında yeryüzünün maddi düzlemde

¹⁶⁵ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “Allah seni namazda kul diye isimlendirdi. Kulluk ise, zillet ve horluk demektir. Allah, yeryüzünü nitelerken, onu bizim için hor ve değersiz yaratıp ‘omuzlarında yürümemizi sağladığını’ belirtir” (FM 3, s.292).

¹⁶⁶ İbn Arabi’ye göre “yeryüzü ayaklarımızın altındadır. Bu durum, hor bir varlığın teması bakımından horluğun ve düşüklüğün son noktasıdır. Yeryüzü bu kadar değersiz iken, bedenimizdeki en kıymetli organımızı -ki yüzdür- onun üzerine koymak ve onu toprağa sürmek bize emredildi. Allah hor varlığın -ki kuldur- kendisine temas etmesiyle yeryüzünün kırıklığını onarmak için bunu emretti. Böylece secde sayesinde kulun yüzü ile toprağın yüzü bir araya gelmiş, yeryüzünün kırıklığı onarılmıştır. ... Secdede kul, namazın diğer hallerine göre Allah’a daha yakındır. ... Secde, hor varlığın temas etmesi sayesinde yeryüzünün kırıklığını onarma eylemidir” (FM 3, s.292).

sınırlanmış halinde *kendi* kırıklığını görmektedir ve kendi esas ontolojik niteliği olan Mutlak Varlık düzlemi ile özdeş olma halini iletmekle kendindeki bir parçanın görece uzaklık niteliğini Mutlak yakınlık niteliğine tebdil ederek varlık dairesinin tamamlamaktadır.

İbn Arabî mekânı insan topluluklarına benzer şekilde bir toplum olarak nitelendirir (FM 14, s.113)¹⁶⁷. Mekânın bir topluluk olarak görülmesinin sebebi ise onu oluşturan unsurların canlı olmasıdır. İbn Arabî'ye göre bütün yaratıklar *hay* (canlı) ve *natık* (düşünen) veya *hayvan-ı natıktır* (düşünen canlı) (Erginli, 2008, s.164). “Her şey” kapsamına donuklar, bitki ve bütün hayvanlar dahildir. Buna göre mekânı oluşturan yapı elemanları olarak görülen katı (donuk) maddi unsurların yanı sıra, o yerdeki mekânsallığı oluşturan bitki, hayvan ve tüm unsurlar da canlı olmaları itibarıyla bir araya geldiklerinde bir toplum oluşturmaktadır. İbn Arabî'ye göre Varlıklardaki bu durumu epistemolojik-fenomenolojik açıdan deneyimliyor olan bir insan, görünürde yalnız başına iken bile tek başına değilmiş gibi davranır.

İbn Arabî şehri insana has bir özellik olan “*emin*”lik ile niteler (FM 10, s.214)¹⁶⁸. Bunun sebebi şehrin kendisinden inşa edildiği unsurların Mutlak varlık kaynağından aldıkları ve *Bir'lik*, *soyutluk*, *basitlik* gibi maddi dünyaya zıt niteliklere sahip olan Varlık ilkesini, maddi düzlemde tam olarak içlerinde saklayabilmeleridir. Mutlak Varlık'tan gelen söz konusu ontolojik ilkeyi İbn Arabî “Nur” terimi ile ifade eder. Şehrin kendisinden yapıldığı taşların ve yapı malzemelerinin varlık cinsi olan *donuklar*, maddi düzlemdeki en katı ve yoğun (*kesif*) cisimler (Kılıç, 1999) olarak içlerindeki Mutlak Varlık niteliği olan *nuru* en fazla gizleyenlerdir. Nur aynı

¹⁶⁷ İbn Arabî şu ifadeleri kullanır: “Bütün yaratıkların hay ve natık veya hayvan-ı natık olduğunu bilmek gerekir; bunlar donuk (cemat), bitki veya ölü olabilirler. Çünkü ister kendi başına var olsun ister başkası nedeniyle bilfiil var olsun, her şey rabbinin övgüsünü tesbih eder. Tespih etmek ancak canlılığın özelliği olabilir. Varlıklarda bu durumu müşahade eden bir insan, yalnız başına bile –ki o yalnızlık sıradan insanlarca ‘toplumla olmak’ diye isimlendirilir- tam haya sahibi olur. Nitekim topluluk içinde de haya sahibi olur. İnsan her zaman toplumla beraberdir zira insan kendini sığdıran mekândan veya onu gölgeleyen bir gökten mahrum değildir. Herhangi bir mekânda bulunmasaydı bile, ancak kendileriyle iş yapabildiği kendi organlarından ve bedeninin parçalarından haya ederdi. ... Sahih bir hadiste şöyle denilir: ‘Müezzinin lehine, sesinin ulaştığı yerlerdeki kuru veya yaş her şey şahitlik eder’ (FM 14, s.113).

¹⁶⁸ İbn Arabî'ye göre “Allah karanlığa ve kesifliğe bir emanet vermiştir ve onlar artlarındakini gizlerler. Bu nedenle kendilerinde bulunan şey açığa çıkmaz. ... Emanetçiye emaneti veren –ki Hakır-o emaneti dilediği kimseye ulaştırmasını emrederse, emaneti ona ulaştırması gerekir. Öyleyse içlerinde sakladıkları nurlar için kesif cisimlerden daha güvenilir bir emanetçi yoktur. Kuşkusuz ki Allah bir kısmını, ‘bu emin şehir üstüne yemin olsun’ ayetinde zikretmiştir. Böylelikle Allah şehir emin diye isimlendirmiştir. Şehir; duvarları, surları, toprağı, çamuru, kiremitleri olan bir yerdir. Allah onu emin diye nitelemiş, ... üzerine yemin etmiştir” (FM 10, s.214).

zamanda *ruh* yani *hayat* demektir ve taşlar donukluk/cansızlık özelliğini en fazla gösteren cisimler olarak bu Mutlak niteliği de tam olarak gizlemektedirler. İbn Arabî'ye göre donukların "güvenilir bir emanetçi" olmasının bir başka yönü de *kulluk* halinin en açık görüldüğü varlıklar olmalarıdır. İbn Arabî taşların "en iyi kullar" olduğunu, zira bir başkası hareket ettirmeksizin yerlerinden hareket etmediklerini ifade eder ve taşların bu durumunu kulluğun tanımının parçası olan "varlığı ve eylemleri kendine ait olmama/Mutlak Varlığa ait olma" halinin bir yansıması olarak değerlendirir (Demirli, 2006, s.402). Onlar bu açıdan gerçek anlamda *kul* haline gelmiş insana has bir nitelik sergilemektedirler. İbn Arabî taşların kendi doğaları gereği zaten halihazırda bu durumda olduklarından bahseder ve taşların ancak insana has bir özellik olarak "*haşyet*" (Yiğit, 2016) yani korku sahibi olduklarından bahseder. Dolayısıyla, mekânların kendilerinden yapıldığı donuk unsurlar olan taşlar ve diğer yapı malzemeleri, hem *emînlik* hem de *kulluk* niteliğini taşırlar ve kendilerinden yapıldıkları mekânlara da insana has olan bu niteliği verirler.

4.3.2 Mekânın insana has canlılık özellikleri taşıması

İbn Arabî'ye göre mekânı oluşturan unsurların canlı olması nedeniyle bu unsurlardan oluşan fiziksel çevre olan mekân da canlılık niteliğine sahiptir (FM 14, s.113). Her şeyin canlılığı fikri İbn Arabî kozmolojisinin ana konularından biridir¹⁶⁹. Ona göre Mutlak Varlığın niteliklerinden biri olan canlılık (*el-Hayy* ismi) bütün âleme yayılmış durumdadır ve gerek cansız olarak nitelediğimiz maddi unsurlar, gerekse insan veya başka soyut varlıklar, kısaca var olan her şey, varlığını Mutlak Varlıktan almış olmak nedeniyle canlılık niteliğine sahiptir (İzutsu, 1998, s.117). İbn Arabî'ye göre donuk maddi varlıklar canlı olduğu gibi aynı zamanda *nâtık* yani düşünen/konuşandır. Donuk maddi varlıklar İbn Arabî'ye göre aynı zamanda duyma özelliğine de sahiptir (FM 14, s.113). Mekânı oluşturan yapı elemanlarından donuklar kategorisinde yer alan maddi unsurlar ile, o yerdeki mekânsallığı oluşturan bitki, hayvan ve benzeri unsurlar da bu anlamda canlıdır ve hem *konuşma* hem de

¹⁶⁹ Demirli, İbn Arabî'nin "her şeyin canlılığı" fikrinin hem onun kozmolojisini anlamamızı sağlayan temel bir konu, hem de varlığın birliği (vahdet-i vücûd) ve ilâhî isimler teorisinin bir neticesi olduğunu ifade eder. Her şey Mutlak Varlık olan Tanrı'nın bir isminin (nitelik) gereği olarak var olmakta ve o isimle ilişki içinde bulunmaktadır. el-Hay ismi, kendisi nedeniyle canlı olan ve başka şeylere de hayat veren, hayat kaynağı olan demektir. Bu ismin hükmü ortaya çıktığında bu hüküm her şeye yayılır ve sirâyet eder (Demirli, 2007, s.135).

duyma halindedirler. Ne var ki bu konuşma-duyma hali, maddi olmayan düzleme dair bir niteliktir ve maddi düzlemdeki algı araçlarıyla sınırlanmış olan insanın deneyiminden gizlenmiş durumdadır.

Mekânın insana has canlılık özellikleri taşıması durumunun en dikkate değer noktası, İbn Arabî'nin ifadelerinde, bütünsel insanın fenomenolojik mekânsal deneyiminde mekânın yapı elemanlarının bir *insan* olarak deneyime çıkmasıdır¹⁷⁰ (FM 2, s.264). İbn Arabî metafiziğinde insan; gökyüzünü, yeryüzünü ve tüm var oluşu ayakta tutan “evren çatısının direği”dir¹⁷¹ (FM 1, s.356). İbn Arabî, maddi düzlemde var olan her şey gibi mekânın çatısının da *insan ile* ayakta olduğunu işaret eder. Bazı ifadelerinde ise bunun da ötesinde, tüm mekânların *insan* tarafından doldurulduğunu ifade eder¹⁷² (FM 17, ss. 261-262). Burada insandan kasıt, bir beden olarak insan değildir. *Doldurmak*, İbn Arabî terminolojisinde *imar etmek* anlamına gelir. *İmar*, bir varlık mertebesinin veya maddi unsurun varlığını devam ettirmesini sağlayacak şekilde onu ayakta tutmak anlamında kullanılan bir terimdir¹⁷³. Bu durum, mekânsal deneyimi fiziksel görünüm ile sınırlanmış *bireysel* insandan farklı olarak, maddi olmayan nitelikleri (Mutlak Varlık kaynağı seviyesinde) deneyimleyen *bütünsel insanın* fenomenolojik mekânsal deneyiminde ortaya çıkmaktadır¹⁷⁴. İnsanın mekânla söz

¹⁷⁰ İbn Arabî, böyle bir insanın mekâna ilişkin fenomenolojik deneyimini şöyle ifade ettiğini aktarır: “...sizler körsünüz benim gördüğümü görmüyorsunuz ve mesela bu mescidin çatısını şu sütunlar ayakta tutmaktadır dersiniz. Onları mermerden yapılmış sütunlar olarak görürsünüz. Ben ise onları ... adamlar olarak görürüm ... Gökler bile adamlar sayesinde ayakta dururken nasıl olur da bu mescit öyle ayakta durmasın?... Bilmiyorum, ben mi körüm de sütunları mermer olarak görmüyorum; yoksa siz mi körsünüz de bu sütunları adamlar olarak görmüyorsunuz?” (FM 2, s.264).

¹⁷¹ İbn Arabî metafiziğinde insan, büyük evren çemberinin merkezi veya evren çatısının direğidir. İnsanın gökyüzünü ayakta tutan direk olmasının sebebi onun ontolojik niteliğidir. Son İnsan-ı Kâmil'in de yeryüzünden çekilmesiyle bu büyük evren tıpkı ölen insanın cesedinin dağılması gibi dağılacaktır (Yiğit, 2016).

¹⁷² İbn Arabî'ye göre “varlıkta halvet ve yalnızlık söz konusu olamaz. Çünkü varlıkta her şey ya görendir ya görülendir. Sırların halvetinde el-Cebbar ile celvet hali varken, bedenlerin halvetinde ise ruhlar insana eşlik eder. Mutlaka insanın doldurduğu bir mekân vardır. Sen onu görmeden bile, o mekân seni görür. ...Bu, ‘celvet içindeki halvetin’ sırrıdır: Halvet, Allah'tan (yani O'ndan) uzaklaşarak yalnızlık değil, O'nunla tek kalmak demektir. Bu itibarla O'nun her bir şeyde bir varlığı vardır ve bunun için mutlak anlamda halvet imkansızdır” (FM 17, s. 261-262).

¹⁷³ İnsan, Mutlak Varlığın tüm sınırlanma mertebelerinde bulunmasıyla mekânın görünür düzlemdeki maddi ve maddi olmayan niteliklerinin sürekliliğini sağlayarak mekânın görünür düzlemde var olmaya devam etmesini sağlar. İnsan, bu anlamıyla mekânı *imar eden/doldurandır*. İnsan Heidegger'de de “mekân dolduran” anlamına gelebilecek olan Dasein yani “orada olan” olarak tanımlanır. İnsanın varlığı (Alm. ich bin – ich bauen) bir mekân kurma halidir. İnsan, mekâna yerleşendir. İbn Arabî'de de insan mekâna ontolojik olarak da yerleşen yani mekân dolduran, imar edendir. Göksel mekânlar soyut anlamda insan ile dolu olduğu gibi yeryüzü de somut olarak insanın yerleşim yeridir. Heidegger'e benzer şekilde, fiziksel inşa, insanın mekânı ontolojik olarak imar ediyor olmasının maddi alandaki bir yansımasıdır.

¹⁷⁴ İbn Arabî, bütünsel insanın (arif) ontolojik düzlemdeki soyut bazı ilişkileri hislere hitâb eden bir görünüm altında deneyimlediğini ifade eder (İzutsu, 1998, s.202).

konusu özdeşliği, antroposentrik bir metaforik anlatımın ötesinde, İbn Arabi ontolojisinde insan-dış dünya ilişkisinin ana prensibine dayanmaktadır.

İbn Arabi'ye göre mekânın insana has canlılık özelliklerinden biri de “gören” olmasıdır. İbn Arabi'ye göre insan *mekânı görmese bile, mekân insanı görmektedir* (FM 17, ss. 261-262). Burada fiziksel görünüm ile sınırlanmış insanın göremediği şey mekânın maddi varlığı değil, mekânın insana has bir *gören olma* niteliği taşıdığıdır. İnsanın *gören olma* niteliği ise yalnızca maddi bedenindeki gözü sayesinde oluşan bir algılama şekli değil, onun ontolojik niteliğidir. Ontolojik nitelik olarak *görme* ise ancak Mutlak Varlığın bir niteliği olabilir (Füsüs, s.451). Bu önerme, İbn Arabi'nin insandaki duyu güçlerini bedene değil ruha atfetmesi ile paralellik taşır (Füsüs, s.466). İbn Arabi'nin ifadelerinden, insanın maddi olmayan ontolojik niteliği dolayısıyla sahip olduğu duyu güçlerinin maddi bedeninde organlar şeklinde görünüşe çıktığı; diğer varlıklarda ise bu organlar olmaksızın, yalnızca maddi olmayan bir duyu gücü olarak mevcut olduğu önermesine varılabilir. Bu çerçevede, insanın ortaya çıkmasıyla maddi varlıklar yalnızca canlılığa değil, aynı zamanda duyu güçlerine de sahip hale gelmiştir. İbn Arabi Mutlak Varlığın her mekânda bir gözü olduğunu¹⁷⁵ söyler (FM 17, s.279). Bu anlamda mekândan *gören* de, mekânın içinde olup *görülen* de insandır, fakat ilki kozmik varlık olarak insana, ikincisi ise maddi varlık olarak insana tekabül eder. İnsan-ı kamil ise bu iki düzlemi kendinde birleştirmiş olması dolayısıyla, tıpkı aynaya bakan insanın hem bakan hem bakılan olması gibi, mekânı hem *gören*, hem de mekân ile *görülen* olarak tanımlanır. Zira *insan*, Mutlak Varlık adına, tüm maddi varlıklardan “gören”dir¹⁷⁶.

¹⁷⁵ İbn Arabi bu konuda şu ifadeleri kullanır: “... *Hak dilediğini korusun, dilediğini muhafaza etsin diye yüzünü her yöne yerleştirmiştir... Bu itibarla Hakkın her mekânda bir gözü vardır. Bu nedenle ayette göz kelimesi çoğul yapılarak şöyle denilmiştir: ‘Gözlerimizin önünde akar.’ ... Her yönetici O’nun gözüyken her amel sahibi O’nun eli ve varlığıdır*” (FM 17, s.279). İbn Arabi bu durumun sonucu olarak mekânın bir insanın lehine ve aleyhine şahitlik ettiğinden bahseder: “...*herhangi bir yerde Allah’a karşı bir günah işlediğinde o yeri terk etmezden önce bir ibadet yapmak gerekir. Böyle yapınca o mekân aleyhine şahitlik edeceği kadar lehinde de şahitlik eder*” (FM 18, s.181). İbn Arabi'ye göre sahih bir hadiste şöyle denilmiştir: “*Müezzinin lehine, sesinin ulaştığı yerlerdeki kuru veya yaş her şey şahitlik eder*” (FM 14, s.113).

¹⁷⁶ Burada Heidegger'in insanın dünya üzerindeki görevine ilişkin bir yaklaşımına paralellik söz konusudur. Heidegger'in insanı, varlığın ontolojik ilkeleri olan dörtlüyü bir araya getirecek şeyleri oluşturan varlık olarak tanımlamasına benzer şekilde İbn Arabi'de de insan, dünya üzerindeki varlığı ile varlığın ontolojik ilkeleri olan Mutlak Varlığın niteliklerini (ilahi isimler) kendinde toplar ve dünya üzerindeki eylemleri ile bu niteliklerin açığa çıkmasını sağlar.

4.4 Bölüm Sonucu: İbn Arabi’de İnsan-Mekân Bütünselliği Bağlamında Mekâna Dair Maddi Olmayan

Tezin 4. bölümünde Futuhat-ı Mekkiyye’de fiziksel mekânlarla ilgili ifadelerin İbn Arabi ontolojisi çerçevesinde yorumlanması sonucu İbn Arabi ontolojisinde mekâna dair maddi olmayan nitelikler üç ana başlık altında ele alınmıştır. Bu başlıkların ortak özelliği, tezin ana eksenini olan insan-mekân bütünselliği bağlamında ortaya çıkan *maddi olmayan* nitelikler olmalarıdır. Tezin ana kurgusu mekânı özne-nesne bütünselliği içerisinde ele alan yaklaşımlarda mekâna ve insan-mekân ilişkisine dair ortaya çıkan kavramsallaştırmalara paralel kavramsallaştırmaların İbn Arabi düşüncesi içerisinde ne olabileceğini araştırır. Tezin “Varoluşsal/Ontolojik Paradigmada Özne-Nesne Bütünselliği ve Mekâna Dair Maddi Olmayan” başlıklı 2.bölümünde ele alınan Heidegger’de mekânın ontolojik niteliği olarak “şey”lik, İnsan ve mekân arasındaki ontolojik ilişki çeşidi olarak *yakınlık*; Merleau-Ponty’de İnsan ve mekânın ortak ontolojik/varoluşsal tözü olarak “et”; Bachelard’da mekânın ontolojik özünü açığa çıkaran olarak *yaratıcı imgelem* ve insan-mekân bütünselliğinin yansıması olarak *şiişel imge* gibi kavramsallaştırmalar mekânın insan-mekân bütünselliği bağlamındaki maddi olmayan nitelikleridir. 4. bölümde İbn Arabi mekâna dair yaklaşımı, fiziksel mekânlarla ilgili ifadelerinin yorumlanması sonucunda ortaya çıkan ve üç ana kategori altında toplanan kavramsallaştırmalarla ele alınmıştır.

Bunların ilki olan *yakınlık* kavramı, aynı zamanda İbn Arabi’de mekâna dair maddi olmayana anlamak için anahtar kavramsallaştırma olmuştur. Maddi düzlemdeki (görelî) *uzaklık* ile Mutlak düzlemdeki *Mutlak yakınlık* niteliği arasındaki dinamik, subjektif ve farklı şekillerde ortaya çıkan maddi olmayan nitelikler mekânın *yakınlık* niteliği ile ilişkilidir. İbn Arabi Futuhat-ı Mekkiyye’de fiziksel mekânlarla ilgili tüm ifadelerinin ana konusu mekânın *yakınlık* ve *uzaklık* niteliği üzerinedir. İkinci ve üçüncü başlıklar olan “nitelik geçişliliği” ve “canlılık” da *yakınlık* kavramı ile ilişkili olarak anlaşılabilir. İbn Arabi ontolojisinin temel meselesi maddi düzlemde ortaya çıkmasıyla görelî bir *uzaklık* içerisinde olan insanın, kendine dair bilincini arttırmak suretiyle aslî durumu olan *Mutlak yakınlık* bilincine yeniden kavuşmaktır. Mekânlar bu bilinçlenme süreci içerisinde onun kendi bilinç durumunu yansıtmaya veya kendindeki yüksek bilinç düzlemlerinin mekânlar üzerinden yansıması sayesinde bilinç düzeyini arttırması üzerinden bahse konu olmaktadır. Burada insan-mekân

bütünselliği açısından İbn Arabi düşüncesine karakterini veren nokta, mekânın maddi düzlemde insandan ayrı bir varlık olarak görünmekle birlikte ontolojik düzlemde insana içkin ve aslında insanın kendinde bulunan ontolojik potansiyelin bir yansıması olarak görünüşe çıkmış bir varlık olmasıdır. Dolayısıyla insan bir mekân içindeyken aslında Mutlak düzlemdeki *kendisinde* soyut, Bir ve bütünsel şekilde bulunan “maddi var olanlara ve mekânlara dair bilgi”nin dış dünyada açılarak görünüşe çıkmış olan halinin içinde olmak bağlamında *kendi kendisinin* içindedir. Kendiliğin bu iki hali arasında epistemolojik fark bulunur. Maddi düzlemle sınırlı *uzak* insan kendisi ile mekânı ayrık iki varlık olarak deneyimlerken, Mutlak Varlık düzlemi ile ilişkilenen veya bilinci bu düzleme doğru yaklaşma sürecine girmiş olan *yakın* insan kendisi ile mekânı bu bütünsellik zemininde deneyimler. Mekâna dair maddi olmayan niteliklerin de deneyime çıktığı aralık bu epistemolojik zemindir. Bu zeminde insan ile mekân arasında bir “nitelik geçişliliği” mevcuttur. Ontolojik açıdan bakılacak olursa nitelik geçişliliği *insandan* yine *insanadır*. Başka bir deyişle, hacim itibarıyla “büyük insan” olan âlemden ve o âlemin bir parçası olan içinde bulunulan mekândan; hacim itibarıyla “küçük insan” olan insana *yakınlık* niteliği bağlamında bir aktarım bulunur. Yakınlık niteliğine sahip mekân insana bu niteliği verirken, uzaklık niteliğine sahip mekân da insana uzaklık niteliğini verir. Mekânlara bu niteliği veren de insandır. İnsan yalnızca ontolojik yapının kurgusu dolayısıyla değil, maddi düzlemde bütünsel bilince sahip olarak ortaya çıkmış hali olan *bütünsel insan* vasfıyla da mekânlara bu niteliği yine maddi düzlemde de *insan* yani *insan-ı kamil* verir. Zaten *insan-ı kamil* söz konusu ontolojik düzlem ile maddi düzlemin ilişkisini kurmuş olan ve maddi düzleme ve konumuz bağlamında mekâna *yakınlık* niteliğini veren, başka bir deyişle mekânın zaten halihazırdaki durumu olan ama dış görünüşler dolayısıyla gizlenmiş halde bulunan *yakınlık* niteliğinin bir anlamda “üstünü açan” ve onu deneyime çıkaran kişidir. Bu, aynı zamanda bir tür “mekân kurma” eylemidir¹⁷⁷. Bir mekânın *insan-ı kamil* (bütünsel insan) tarafından deneyimlenmesi, o insanın o mekânda bulunması ve çeşitli eylemler gerçekleştirmesi, o mekândaki yakınlık niteliğini ve bu niteliğin sonucu olan o mekâna özgü maddi olmayan

¹⁷⁷ Heidegger’de de insanın mekân kurması, yalnızca maddi inşa anlamında değil ontolojik niteliklerin yerli yerine konması ve açığa çıkmasını içerir. Kara Orman’daki çiftlik evi, köprü, testi gibi örneklerden bahsederken Heidegger insanın yerleşmesini ontolojik ilkeler olan “dörtlü”yü muhafaza etmek olduğunu ifade eder. Heidegger’e göre şiirsel yaratım, bir inşa etme şeklidir. Heidegger burada inşa etmenin anlamını genişleterek, insanın taş ve tuğlanın ötesinde maddi olmayan bir yaratım şekli de olabileceğine işaret eder (Malpas, 2014).

nitelikleri açığa çıkarır ve başka insanlar tarafından da deneyimlenmeye açık hale getirir. Yine *insan-ı kamil*, mekânın halihazırda sahip olduğu ontolojik bir nitelik olan *canlılık* niteliğini kendi fenomenolojik deneyiminde algılayan kişidir. Söz konusu canlılık niteliği de mekâna insanın maddi düzlemde bulunuşu ile halihazırda verili bir nitelik haline gelmiş, spesifik bir mekânın bir *insan-ı kamil* tarafından deneyimlenmesi sonucu ise deneyime çıkmış olur. Canlılık niteliği insan-mekân bütünselliğinin en açık görülebildiği noktadır zira mekânın unsurları *insan* suretinde deneyime çıkarken mekânın kendisi ise insana has görme, duyma, konuşma, şahit olma gibi algı/ifade durumları ile üzülmeye, kırılma, sevinme, övünme gibi duygu durumları ile deneyime çıkar. İnsan-mekân bütünselliğinin en ileri noktası ise insanın mekânla özdeşlik halini deneyimlemesidir. Bu da zaten İbn Arabi ontolojisinde insanın mekânın içinde olmayıp, mekânın insanın “açılmış” hali olduğunun, dolayısıyla aslında en genel mekân olan kainatta *insandan* başka bir şey olmadığına, mekânın da insanın aslında mekânın sınırlı maddi hacminin çok ötesinde bulunan mekânsallığının sınırlı bir parçası olduğunun işaretidir. Dolayısıyla İbn Arabi ontolojisinde Mutlak düzlemden bakıldığında aslında mekân yoktur, *insan* vardır. Başka bir deyişle, *mekân insandır*. Mekâna dair maddi olmayan niteliklerin en üst ontolojik düzeyinde bu bilgi bulunur. Mekâna dair maddi olmayan tüm diğer nitelikler ise bu durumun farklı bilinç durumlarında ortaya çıkan farklı şekillerdeki yansımalarıdır.

5. SONUÇ ve TARTIŞMA

Tez, İbn Arabi düşüncesinin mimarlığı özne-nesne ayırımına dayalı pozitivist/materyalist sınırların ötesinde düşünmek için bir teorik zemin oluşturabileceği öngörüsü üzerine kuruldu. Çalışmanın “Giriş” başlıklı 1.bölümünde, söz konusu düşünsel yaklaşımın mimarlık, mekân ve insan-mekân ilişkisine yansımaları güncel mimarlık ve kent bağlamına etkileri ile birlikte sorunsallaştırıldı ve mekânı özne-nesne bütünselliği içerisinde ele alan varoluşsal fenomenolojinin bu sınırlara eleştirisi göz önüne alınarak İbn Arabi düşüncesinin bu türden bir bütünsellik arayışına eklenme imkanı tartışıldı. Çalışmanın “Mimarlıkta Maddi Olmayan” başlıklı 2.bölümünde; özne-nesne bütünselliği yaklaşımının kuramsal pozisyonunu kavramak için İbn Arabi ve varoluşsal fenomenolojinin ortak ekseni olan “maddi olmayan” meselesinin literatürdeki yeri, birbirine zıt yaklaşımlar bağlamında ele alındı. Bu bölümde Heidegger, Merleau-Ponty ve Bachelard felsefeleri üzerinden varoluşsal fenomenolojide özne-nesne bütünselliğinin teorik çerçevesi ortaya konarak mekâna dair maddi olmayan nitelikler her bir düşünüre ait insan-mekân bütünselliği bağlamında ortaya çıkan özgün kavramsallaştırmalar üzerinden ele alındı. İbn Arabi’yi bu paradigma ile iletişim içinde okumayı amaçlayan tezin “İbn Arabi ontolojisinde özne-nesne bütünselliği” isimli 3. bölümünde aynı meselenin bu defa İbn Arabi ontolojisindeki teorik çerçevesi ortaya kondu. Tezin “İbn Arabi Ontolojisinde Mekâna Dair Maddi Olmayan” başlığını taşıyan 4. bölümünde ise İbn Arabi’nin fiziksel mekânlar ilgili ifadelerinin *vahdet-i vücud* düşüncesi içinden yorumlanması ile, varoluşsal fenomenolojide insan-mekân bütünselliği bağlamında ortaya çıkan özgün kavramsallaştırmalara benzer kavramsallaştırmaların bu defa İbn Arabi ontolojisinde izi sürüldü ve İbn Arabi’ye özgü yaklaşım ve kavramlar ortaya kondu. Tezin sonuç bölümünde ise İbn Arabi’nin mekâna ve insan-mekân ilişkisine dair anlayışı; çalışmanın araştırma sorularından olan “İbn Arabi düşüncesi mimarlığa, mekâna ve insan-mekân ilişkisine dair nasıl bir anlayış ufku açar?” sorusu çerçevesinde değerlendirilecek ve tezin giriş bölümündeki

problematiklerden biri olan “insan yeryüzünde nasıl insanca mekân kurar” sorusunun İbn Arabî’nin düşünce ufku içerisinde oluşan yanıtı tartışmaya açılacaktır.

I

Çalışmanın başlangıcında ortaya konan problematik, bugün mimarlık hakkında bir söylem inşa etmek için öncelikle insanın yeryüzündeki mekân kurma eylemi hakkında düşünmenin; bu eylem hakkında düşünebilmek için ise insan-mekân ilişkisinin varoluşsal niteliği üzerine düşünmenin, bunun için de öncelikle insanın varoluşsal niteliği üzerine düşünmenin elzem olduğu önermesi üzerine kuruluydu. Araştırmanın önemli bulgularından biri insan-mekân bütünselliğinin İbn Arabî ontolojisindeki zemini hakkındaki önerme oldu: İbn Arabî ontolojisinde insan-mekân arasındaki bütünselliğin zemini Mutlak/ontolojik düzlem-insan-maddi düzlem (Tanrı-insan-âlem) sürekliliği olup, bu sürekliliğin merkezî unsuru ise insandır. İbn Arabî’nin insana dair tanımı ve insanı yerleştirdiği ontolojik konum; mekânın ve insan-mekân ilişkiselliğinin tanımını özgün biçimde dönüştürür. Söz konusu tanımlamalar bağlamında İbn Arabî düşüncesinde insan-mekân ilişkisi üç mertebeli bir yapı içerisinde incelenebilir:

1. Maddi/fiziksel ilişki:

İnsan ile mekân arasındaki ilişkiselliğin ilk düzlemi, insan-mekân arasındaki fiziksel/maddi bağlamdaki ilişkidir. Mekân, bu düzlemde bedensel veya fiziksel araçlarla fiziksel unsurlar kullanılarak kurulur; insanın fiziksel algı araçları ile algılanır. Kurulan maddi mekânın bu seviyedeki algısal niteliklerinde bir subjektiflik bulunmaz zira İbn Arabî’de insanın bedensel algı araçları olan duyu güçleri, fiziksel bir kusur olmadığı sürece her insan için aynı algısal sonucu verir. Kişinin ontolojik bilinç düzeyinin bu açıdan maddi ilişki bağlamında fark yaratmadığı söylenebilir. Bu ilişki şekli her insan için ortak eylem ve algıya konu olabilecek bir objektifliğe sahip olan, fiziksel bir ilişki şeklidir.

2. Maddi olmayan ilişki:

İnsan ile mekân arasındaki maddi olmayan nitelikler bağlamındaki ilişkidir. Bu, her insan için ortak deneyim konusu olamayacak bir subjektifliğe sahip olan, ontolojik bir ilişki şeklidir. Maddi olmayan ilişki, insanın da mekânın da maddi düzlemle sınırlı olmamasına dayanır. İnsanın algı araçları duyu ve akılla sınırlı değildir. İnsan, maddi olanın ötesindeki/derinindeki nitelikleri algılayabilecek algı araçlarına

sahiptir. Mekân da maddi görünümünün ötesinde, bu algı araçları ile deneyimlenmeye konu olacak niteliklere sahiptir. Dolayısıyla insan, kendindeki onto-fenomenolojik algı araçlarını kullanabildiği bir bilinç durumuna eriştiğinde, mekânın maddi varlığının ötesindeki nitelikleri deneyimleme imkanına sahiptir. İnsan, bu düzlemde yalnızca mekânı deneyimleyen değil aynı zamanda mekâna nitelik veren bir konuma sahiptir. Söz konusu algı araçları aktifleşmiş olan insan, varlığı ve eylemleriyle içinde bulunduğu mekâna maddi olmayan nitelikler verme veya bu türden niteliklerin mekânda açığa çıkmasına vesile olma imkanına sahiptir. Geri dönüşlü biçimde mekân da, kendindeki maddi olmayan nitelikleriyle, maddi olmayan algı araçları aktifleşmiş insanın bilinç düzeyini ve söz konusu algı araçlarıyla gerçekleşen onto-fenomenolojik deneyimini geliştirmeye vesile olur. Dolayısıyla mekân, sahip olduğu maddi olmayan nitelikler ile hem insanın o mekândaki onto-fenomenolojik deneyimini, hem de insanın mekân deneyiminin sınırlarını geliştirecek bilinç düzeyi üzerinde de etki sahibidir.

3. Mutlak/ Ontolojik ilişki:

İnsan ile mekân arasındaki ontolojik ilişkidir. Bu ilişki şekli ontolojik açıdan yani “insan olmak” bakımından her bir insan mutlak düzeyde olarak geçerli olmakla birlikte, epistemolojik açıdan her insanın aynı derecede bilincine çıkması mümkün olmayan bir ilişki şeklindedir. İnsanın bu ilişkisel düzlemdeki kurucu niteliği onun ontolojik yönü itibarıyla. İnsan, mekânı ontolojik olarak kurar. Görünür/maddi dış dünyadaki her unsurun ontolojik aslı insan-ı kamil adı verilen varlık tecellisidir. İnsanın da Mutlak düzlemdeki ontolojik aslı olan bu varlık tecellisi, varlık mertebelerinde sınırlanarak görünen maddi âlemi oluşturur. İnsanın Mutlak Varlık ile maddi düzlem arasında berzah (ara unsur) olmasının anlamı budur. Bu tanımıyla insan aynı zamanda, maddi düzlemin de varlık sebebidir. İbn Arabî’ye göre maddi düzlemin ortaya çıkmasının gayesi de insandır. Maddi dünya Mutlak Varlık’ın niteliklerinin serimlendiği bir düzlem olarak ortaya çıkmış, bu düzlemde söz konusu nitelikler dağınık halde bulunurken insanın maddi düzleme gelmesiyle tüm nitelikler insanda toplanmış ve insan kendisinden önce ruhsuz bir beden gibi olan maddi düzlemin ruhu olmuştur. Dolayısıyla insan hem ontolojik hem epistemolojik olarak “toplayıcı varlık”tır. Aynı zamanda insana dair insanî nitelikler esas itibarıyla Mutlak Varlığa dair niteliklerdir. İnsanın maddi düzlemde ortaya çıkış sebebi, Mutlak Varlığın maddi düzlemde serimlenmiş olan niteliklerinin toplayıcı bir varlıkta kendi

kendisine “görünmesi”dir. İnsan maddi düzlemde “*Hakkın gözü olarak*”, ontolojik kaynağından görelî bir uzaklık haline düşmüş olan var olanları aslî kaynağına yakınlaştıran ve onları kendi fenomenolojik deneyimi vasıtasıyla varlık aslına bağlayan unsurdur. İnsan bu ontolojik-fenomenolojik niteliği ile mekânın maddi olmayan nitelikleri üzerinde etki sahibidir.

II

İbn Arabî’de insan-mekân ilişkisinin üç mertebeli yapısı mimarlık, mekân, mekân deneyimi ve mekân kurma eylemi tanımlarına dair şu ufukları açar:

1. Mekân tanımına dair:

Mekân, maddi unsurlardan ibaret değildir. Mekânın fiziksel görünümü, onun yalnızca sınırlı bir yönünü teşkil eder. Mekân; yukarıda açıklanmış olan *maddi*, *maddi olmayan* ve *mutlak/ontolojik* yönlerin bir aradalığı ile tanımlanır. İbn Arabî mekân tanımını bu üç yönü kapsayacak şekilde genişletir. Mekânın maddi nitelikleri, ontolojik kaynak olan Mutlak varlık tecellisinin belli varlık mertebelerinde sınırlandırarak görünür âlemde ortaya çıkmasıyla oluşur. Her mertebe, bir önceki mertebeyi içinde taşır. Görünür düzlemde maddi niteliklerle ortaya çıkan mekânları oluşturan maddi unsurların bu üç mertebeyi kendinde taşıması dolayısıyla dünya üzerinde içinde bulunduğumuz her mekân bu üç yönü kendinde taşır. Mekânın yalnızca maddi görünüşler üzerinden tanımlanamamasının ardında bu ontolojik yapı bulunur. Mekânın maddi yönü duyu ile algılanabilir ve ortak algıya konu olabilir nitelikteyken; maddi olmayan yönü dinamik, değişken, insan-mekân ilişkisi içerisinde farklı nitelikler kazanabilir durumdadır. Mekânın maddi olmayan bazı nitelikleri, içinde bulunanlar dolayısıyla oluşur. Mekânın içinde görülür olmayan varlıkların bulunması, mekânda bilinç derecesi yüksek-düşük bir insanın bulunması, mekânda bir canlının bulunması gibi etmenler o mekândaki oluşan fenomenolojik deneyime konu olacak nitelikler verir. Mekânın maddi olmayan bazı nitelikleri, içinde gerçekleşen eylem dolayısıyla oluşur. İnsan, bir mekânda gerçekleştirdiği eylem ile o mekânın niteliğini değiştirir. Bu nitelik mekânda kalıcı olup sonradan giren insanlar tarafından deneyime veya hükme konu olabilecek mahiyet taşır. Mekânın insana nitelik vermesi de onun bir niteliğidir. Mekânın insana verdiği nitelikler insanın idrakini derinleştirmeye yönelik niteliklerdir. Mekânın maddi görünümünün daha derinlerine doğru gidildiğinde, başka bir deyişle, ontolojik varlık

mertebelerinde yukarı seviyeye çıkıldığında ise canlılık ile nitelenen dinamik bir alan bulunur. Mekânın bu düzlemdeki nitelikleri insana has canlılık özellikleridir. Mekâna dair mutlak/ontolojik yön ise değişime konu olmayan, her mekân için geçerli olan ontolojik durumdur. Mekânın *en üst* ontolojik düzeydeki durumu budur. Fiziksel çevre anlamında mekândan bahsettiğimizde bu üçlü yönün bir aradalığını barındıran ve insanın duyu/idrak araçları aracılığıyla kurduğu ilişkiye göre yaşantılanan bir mekân tanımı söz konusudur.

İbn Arabî’de mekânın tanımı insandan ayrı düşünülemez. Her bir ontolojik merteye, aynı zamanda bir mekândır. Ontolojik olarak en genel mekân olan “insan-ı kâmil” ise maddi dünyadaki tüm varlıkları ve niteliklerini potansiyel olarak kendinde taşır. Dış dünyadaki mekânlar, bu düzlemin açılması ve görünüşe çıkmasıyla oluşmuştur. Dolayısıyla aslında görünen dünya insandan ayrı değildir, hatta görünen dünyadan esas itibarıyla *insandan başka birşey yoktur*. İnsan, fiziksel mekân içindeki bedeni bakımından küçük olsa da ontolojik açıdan bütün varoluşu yani *âlemi* barındırmaktadır. Âlem İbn Arabî terminolojisinde Tanrısal bilinmezlik haricindeki *her şey* demektir. Dolayısıyla, insan bedeniyle mekân içinde gibi görünse de asıl itibarıyla mekân, aslında insandır. İnsan var olan herşeyi varoluşun hem başı hem sonu olarak kendisiyle sınırlamıştır. İnsan bu anlamda bütün varlığın mekânıdır. İnsan esas itibarıyla tüm varlığın mekânı iken, bedeni itibarıyla ise her zaman bir mekân içinde bulunur. Burada paradoksal bir durum söz konusudur: İnsan esas itibarıyla kendi kendisinin içindedir. Kapsayan insandır, kapsanan da insandır. İnsanın mekânı yine insanın kendisidir. İnsan, bizatihi kendisi olduğu büyük âlem içerisinde, yine kendisi olduğu küçük âlem olarak bulunur. Âleme “insan” olarak baktığımızda ise *âlem âlemin içindedir*. İbn Arabî bunu “hayal içinde hayal” veya “rüyadayken rüya görmek” olarak da ifade eder (Kılıç, 1999). Zira mekânın kendisi bir *hayal*dir. Zira varlıkta sadece Mutlak Varlık vardır ve var olanların tümü geçicidir ve görelidirler. İnsanın bedeni de bir maddi görünüş olarak bu hayalin parçasıdır ve hayalîdir. İnsan, *hayal olan mekânın içinde bulunan bir “hayal”* olarak maddi düzlemde var olur. Bu anlamda mekân *insandır*, insan ise *mekân içinde mekândır*.

2. Mekân deneyimi tanımına dair:

Mekân deneyimi, maddi unsurların bedensel algı araçları ile algılanmasından ve ölçmeye konu olabilecek duyuşsal, algısal, bilişsel, psikolojik süreçlerden ibaret değildir. Mekânın maddi niteliklerinin duyu ve akıl ile algılanması mekân

deneyiminin yalnızca bir yönüdür. İbn Arabi’de görünür nitelikler, Mutlak Varlığın nitelikleri olması açısından önemli teşkil etmekle birlikte, bu nitelikler aslî kaynağına götürülerek kavrandığında anlam kazanır. Başka bir deyişle, asıl algılanması gereken maddi görünümünün ötesinde/derinliğinde olan niteliklerdir. Dolayısıyla mekân, onu oluşturan unsurların maddi niteliklerin derinliğindeki niteliklerle beraber vardır ve deneyime konu olmaktadır. Burada önemli olan, maddi olmayan niteliklerin maddi olanın içerisinde algılanabilir olmasıdır. Madde, İbn Arabi için önemli olmakla birlikte, maddeyi tek varlık alanı olarak görerek görülenleri yalnızca maddi görünümünden ele almak ise eksik kalmak ve sınırlamaktır. Bu ise madde ötesine dair algı araçlarının devreye girmesiyle mekânın ontolojik derinliği ve o derinlikle ilişkili nitelikleriyle deneyimlenmesi ile mümkündür. İnsanın mekâna dair algı araçları duyu ve akıl ile sınırlı değildir. Kalp onto-epistemolojik bir algı aracıdır ve hayal melekesi ile birlikte mekânın maddi olmayan niteliklerinin deneyimlemesini sağlar. Bu nitelikler *yakınlık* kavramı üzerinden tanımlanabilecek, artıp azalabilen dinamik bir karaktere sahiptir. İnsanın bilinç düzeyi, deneyimlenen niteliklerin ontolojik derinliğini belirler.

İnsanın mekân deneyimi mekânın somut ve soyut yönlerini yani maddi, maddi olmayan ve Mutlak düzlemlerinin bir arada olduğu bütünsel bir deneyimdir. Bu düzlemlerin bütünselliği ise ontolojik tanım olarak insanın *kendisini* vermektedir. Bu bütünsellik noktasında, insanın dış dünyaya dair deneyimi aslında *kendisine* dair fenomenolojik bir deneyimdir. Bu deneyim, insana dışsal bir bilginin alımlanması anlamında olgusal ve epistemolojik değil, insana içsel ve insanda oluşan bir fenomenolojik deneyimdir. Söz konusu fenomenoloji, modern felsefenin ele aldığı şekliyle dış dünyaya dair bilginin insanın deneyimde oluşan fenomenolojik tözlerin incelenmesiyle elde edilmesinden farklı bir nitelik taşır. Zira esasında “dış dünya” görünürde insanın bedenine dışsal olmasına rağmen, *dışarıda* bir yerde değildir. Her şey *içeride* yani insanda içkindir. Dış dünyanın deneyiminin insanın kendisine dair deneyimi olmasının sebebi budur. Başka bir deyişle maddi düzlemde insan ile dış dünya fiziksel olarak ayrı varlıklar olarak görünse dahi, insan bu görünürdeki ayrılığı aşarak dış dünyaya nüfuz eden, onun maddi ve maddi olmayan tüm yönlerini içeren bir ontolojik niteliğe ve epistemolojik imkana sahiptir. İnsanın var olanların maddi, maddi olmayan ve Mutlak/ontolojik tüm düzlemlerini kendinde barındırması

sebebiyle insanın dış dünya deneyimi ancak *kendisine* dair deneyimdir. Zira Varlıkta ‘insan’dan başka bir şey bulunmamaktadır.

Dış dünyaya dair deneyimin insanın *bilinç* durumu ile koşullanması, farklı *bilinç* durumlarındaki insanların dış dünya deneyimlerindeki farklılığın kaynağıdır. İbn Arabî’de deneyimdeki subjektifliğin zemini budur. Dış dünyaya ilişkin bir fenomenolojik deneyime sahip olan her insan esasında kendi *kendisini*, kendi bilinç durumunun olanak verdiği sınırlar içerisinde deneyimlemektedir. Bu nedenle mekâna bakan insan, asıl itibarıyla kendi bir parçasına bakmaktadır. Bu bilinç durumunda mekân, insanın kendini seyrettiği bir ayna haline gelir. Kendini maddeden ibaret gören bilinç durumundaki insan mekânı maddi bir varlık olarak seyrederken, kendi niteliklerinin bilincinde olan insan mekânda da bu nitelikleri seyreder haldedir. Bu deneyim esasında “âlem aynasında” yansıyan insanın nitelikleridir¹⁷⁸. Mekân, insana has duygusal ve fiziksel hatta toplumsal niteliklerle ve kişilik nitelikleriyle nitelenir. Mekân görür, şahitlik eder, tesbih eder/zikreder. Daha öte seviyede mekânın ulvilik ve ruhanilik özelliği deneyimlenir. Buna en dikkat çekici örnek mekân unsurlarının insan olarak müşahade edilmesi verilebilir. Bu müşahade de bir tür mekânsal deneyimdir. İnsan en üst bilinç düzeyinde ise mekânı “olduğu hal üzere” yani Mutlak ontolojik nitelikleriyle deneyimler. Bu aşama, deneyimleyen insanın da bilinç olarak ontolojik kaynağına en yakın olduğu aşamadır. Burada mekânı da ontolojik kaynağına en yakın halde görür, bu da insan-ı kamil yani hakikat-i insaniyye’dir. İnsan bu noktada esasında kendi hakikatini seyretmektedir. Mekân deneyimi süreci, deneyimleyen insan ile deneyimlenen mekânın aynileşmesi /özdeşleşmesi ile son bulur. Bu nokta hem insan-mekân bütünselliğinin hem de mekân deneyiminin son noktasıdır. Epistemolojik olarak son nokta olan bu aşama, söz konusu bütünselliğin ontolojik olarak başlangıç noktasıdır. Burada insandan gören de mekândan görülen de bizatihi Mutlak Varlık yani Haktır.

Bu nokta da dahil olmak üzere tüm bilinç düzeylerinde, insanın mekâna dair deneyimi aslında kendisine dair deneyimdir. Bu deneyime etki eden faktörler insanın bilinç düzeyi açısından içinde bulunduğu haldir. Bu anlamda maddi bedenleri ile maddi âlemde aynı konumda olan insanların bilinç düzeyleri dolayısıyla

¹⁷⁸ İnsana dair ontolojik niteliklerin mekâna dair ontolojik nitelik haline gelmesi teması Heidegger’de de bulunmaktadır. Mekâna dair maddi olmayan bir nitelik olan *yerleşme*, Heidegger’de de asıl itibarıyla insana dair ontolojik bir özellik olarak tanımlanmıştır.

farklı mekânlar deneyimledikleri söylenebilir. Başka bir deyişle, aynı mekânda olan insanlardan her biri beden en aynı mekânı paylaşıyor olsalar da mekânın deneyimsel boyutu itibarıyla başka niteliklere sahip mekânlardadırlar. Bu önermeyi daha öteye götürürsek, aynı mekânda bulunan her bir insanın aslında kendi idrak düzeyince başka bir mekânda olduğu söylenebilir. Ferdî/bireysel bilinç düzeyindeki insan da mekânın maddi olmayan niteliklerini sezebilir bu seziş fakat bu kevnî/bütünsel (kâmil) insanın deneyim berraklığı ile aynı değildir. Maddi olmayan niteliğin ne vesileyle mekânda ortaya çıktığı ise yine bütünsel bilinç düzeyine sahip insanın deneyimleyebileceği ve idrak edebileceği bir bilgidir.

İbn Arabî’de mekân deneyimi tanımı, mekâna insanın dışında ve insandan ayrı bir varlık alanı bırakmayacak denli kapsayıcı bir fenomenoloji içerisinde şekillenir. Mekânın insan deneyiminde oluşması, dış dünyadaki nesnelerin bir aradalığıyla oluşan mekânın onu algılayan öznde mekânsal bir fenomen oluşturması olarak tanımlanan süreçten farklı bir nitelik taşır. İnsan, mekânı hem maddi görünüşü hem de bu görünüşün derinliğindeki niteliklerini bütünsel olarak deneyimlemesi ile mekânın tüm düzlemlerdeki niteliklerinin *var olmasını* sağlar. Bu açıdan bütünsel/kamil insanın mekân fenomeni, yalnızca içinde bulunduğu sınırlı fiziksel çevreyi değil, beden en içinde bulunmadığı mekânları yani kainattaki tüm mekânları kapsayabilecek bir niteliğe sahiptir. Zira en geniş mekân olan kainat İbn Arabî ontolojisinde insanın “bedeni”dir, insan ise bu beden in “ruhu”dur. Bu durum İbn Arabî’de insan-mekân ilişkisine dair en dikkat çekici yönlerden biridir.

3. Mimarlık ve mekân kurma eyleminin tanımına dair:

İbn Arabî’de insan-mekân bütünselliğinin niteliği mimarlığın ana konusu olan mekân kurmanın tanımı hakkında köklü değişiklikler getirir. Mekân kurmaya dair bu özgün yaklaşım, mimarlığı ekonomik ve politik dinamikler içinde işleyen ve fiziksel inşa ile ilgilenen bir meslek alanı olmanın ötesinde, çok yönlü bir mekânsallaşma/ mekânsal nitelik kurma eylemi olarak düşünmenin önündeki ufku açar. İbn Arabî’de mekân kurma eylemi yalnızca mimarlığın konvansiyonel fiziksel araçlarıyla yapılan bir eylem değildir. Mekân yalnızca maddi görünüşten ibaret olmayıp ontolojik boyutlar taşıyor ve mekân deneyimi bu boyutların deneyimini kapsıyor ise, mekân kurma faaliyeti de fiziksel unsurların yanı sıra maddi olmayan etmenler ve etkiler ile de gerçekleşen bir eylem halini alır. İnsanın maddi bir unsur kullanmaksızın ve fiziksel bir müdahale yapmaksızın yalnızca mekândaki varlığı, eylemi veya

ilişkiselliği ile bir mekânın niteliğini değiştirebiliyor olması, bu türden mekân kurma eylemine bir örnektir. Dolayısıyla İbn Arabî’de mekânı fiziksel olarak kurmak, mekân kurmanın *yalnızca* maddi olan yönüdür. Oysa mekân kurmanın maddi olmayan ve ontolojik/Mutlak boyutları İbn Arabî açısından daha belirleyicidir. İbn Arabî’de mekân kurma eylemi bu boyutlarıyla anlam kazanır. Bu anlamda İbn Arabî’de mekân kurma eylemi de insan-mekân ilişkisinin üçlü yapısına paralel üç düzlemde ele alınabilir¹⁷⁹:

- a. Mekânı *inşâ* etmek (maddi düzlem): İbn Arabî’de mekân kurmanın ilk seviyesi mekânı fiziksel elemanlar kullanarak, duyularla algılanabilecek maddi bir çevre olarak kurmaktır. İbn Arabî’ye göre ontolojik açıdan yüksek bilinç düzeyine sahip kişiler mekânı inşa ederken konum, kütle ve görünüm itibarıyla *tevazu* sahibi olmasını, maddi niteliklerinin ve mekândaki deneyimin *idraki arttırıcı okumalara* imkan tanımasını, yapıların dünya hayatının *geçiciliğini* işaret edecek şekilde inşa edilmesini ön plana alırlar. Bu anlamda özellikle şehirden ziyade boş alanlar yüceltilir, yeryüzünde fiziksel bir bina inşa etmemek olunur.
- b. Mekânı *ihyâ* etmek (maddi olmayan/görelî düzlem): Mekân kurmanın bu seviyesi mekânı, duyuların dışındaki algı araçları ile deneyimlenecek şekilde, ona maddi olmayan nitelikler kazandırarak kurmaktır. Mekân kurmanın bu türü, İbn Arabî’nin mekânlardan bahsederken odağa aldığı mesele olan “yakınlık” niteliğini mekânda tesis etmek suretiyle mekânı *ihyâ* etmek anlamına gelir. Salih bir insanın mekân içindeki varlığı ve mekâna himmeti, yakınlık niteliğine sahip canlıların mekândaki varlıkları, insanın en yakın hali olan secde ve zikir eylemleri gibi etmenler mekânın *ihyâ* edilmesine örnek olarak verilebilir. İnsanın bilinç düzeyi mekânın *ihyâ* edilmesinde kilit noktadadır zira insan kendi onto-fenomenolojik deneyimi ile mekânı ontolojik kaynağına bağlayarak bir anlamda mekânda örtülmüş olan ontolojik nitelikleri onu bu bilinçle deneyimlemek suretiyle açığa çıkarır. Bu anlamda mekânın *ihyâ*sı, maddi düzlemde bulunmak ve yalnızca bu düzlemde algılanmak sebebiyle Mutlak Varlık kaynağından görelî

¹⁷⁹ *İnşâ*, *ihyâ* ve *imâr* üçlü yapısı farklı paradigmatik tanımlara sahip olmakla birlikte maddi olandan ontolojik olana doğru derecelenmesi bakımından Heidegger’in “*Building Dwelling Thinking*” üçlü yapısı ile iletişim içinde okunabilir (Heidegger, 1971). Buna göre *inşa etmek* fiziksel, *yerleşmek* maddi olmayan, *düşünmek* ise ontolojik düzlemle paralel okunabilir.

bir uzaklığa düşmüş olanı mekânı yeniden kaynağına bağlayan bir fenomenolojik deneyim ile onu aslı yakınlığına geri taşımak anlamına gelir.

- c. Mekânı *imâr* etmek (Mutlak/ontolojik düzlem): Mekân kurmanın bu seviyesi, insanın mekânın maddi düzlemdeki varlığının devamını sağlayan tüm sınırlanma mertebelerinde ontolojik olarak bulunması suretiyle mekânın maddi ve maddi olmayan niteliklerinin sürekliliğini tesis ederek mekânın görünür düzlemde var olmaya devam etmesini sağlamaktır. Bu bağlamda insan, mekânı *imâr edendir*. Kelimenin “doldurmak” anlamıyla da ilişkili olarak *imâr*, fiziksel anlamda inşa etmek değil; “içinde bulunarak mekânın varlığını korumak” anlamına gelir. Heidegger ontolojisiindeki yaklaşıma benzer şekilde, insanın maddi düzlemde gerçekleştirdiği fiziksel inşa eylemi, insanın varlıktaki ontolojik konumu dolayısıyla mekânı ontolojik olarak imâr ediyor olmasının maddi alandaki bir yansımasıdır. Benzer bir şekilde, insanın varlığın her bir ontolojik katmanındaki bulunuşu, o katmanı imâr etmektedir. İbn Arabî’nin “insan âlemin direğidir” ifadesine referansla denilebilir ki “insan mekânın direğidir”, zira insanın mekândaki yokluğu mekânın tüm ontolojik ve maddi düzlemlerdeki çöküşü anlamına gelir. Görünür âlemde yani yeryüzünde maddi bedeniyle var olan insan, mekânın da görünür âlemde maddi olarak *var olmasını* sağlar. Bu durum, İbn Arabî’de insanın tanımıyla yakından ilişkilidir. Zira İbn Arabî’de görülenin varlığı, ancak onu görececek olanın varlık sahnesinde olması ile devam eder. İnsan bu anlamda mekânın varlığının sürmesinin ontolojik koşuludur. Bu nedenle, mekânın varlığının ve niteliklerinin insanın deneyiminde oluşması durumu *algılayan özne-algılanan nesne* ilişkisinden öte bir niteliğe sahiptir. İnsan, mekânda bulunması ve mekânı farklı algı araçlarıyla deneyimlemesi ile mekâna niteliklerini kazandırır. Mekân, insan *gören* olduğu için *görülendir*. Bu anlamda mekâna dair tüm algısal niteliklerin sebebi insandaki algılama kapasitesidir. İnsanın algılama kapasitesi farklı algı araçlarının gelişmesi ile derinleştikçe, mekân da derinleşen niteliklerini kazanır. Dolayısıyla mekânın varlığı ve nitelikleri; insanın deneyimindeki varlığı ve nitelikleri sebebiyle mümkündür. Mekânı oluşturan unsurlar onları deneyimleyen insan olmaksızın cansız ve ‘donuk’tur. Bu bağlamda mekâna canlılık niteliğini veren, mekânın *canlı olmasını* sağlayan unsur da insandır. İnsan, *ontolojik açıdan* âlemin ruhu olması yani âleme canlılık niteliğinin insan tarafından ulaştırılması sebebiyle;

epistemolojik açıdan ise maddi bedeniyle dünya üzerinde ortaya çıkması ve mekânı algılaması ile bu canlılığın sürmesini sağlar.

İbn Arabî'nin mimarlık ve mekân kurma eyleminin tanımına dair üç mertebeli yaklaşımı göz önüne alındığında insanın mekânı inşa etme eylemi; onun mekânı ontolojik düzlemde imârı ve maddi olmayan düzlemde ihyâsı ile aynı eksene oturduğunda, yani bu ontolojik niteliklerin doğasına uygun şekilde gerçekleştirildiğinde, kurulan mekân hem insanın varoluşsallığına hem de yeryüzüne uygun bir nitelikte ortaya çıkacaktır.

4. Mekânın insan üzerindeki etkisine dair:

İnsan-mekân bütünselliğini oluşturan bu ontolojik yapı içerisinde insan ile mekânın geri dönüşlü dinamik bir ilişkisi vardır. Kişi, kendinde açılan algı düzeyi ile mekânı deneyimledikçe, mekânda bu düzeydeki niteliklerin açılmasına aracı olur; başka bir deyişle mekâna maddi olmayan nitelikler yükler. Bazı mekânlar da yüklendikleri nitelikler dolayısıyla insanın bilinç düzeyini artırır, bilinç düzeyi artan insan ise o mekândaki maddi olmayan nitelikleri deneyimler. Bu niteliklerin deneyimi ise halihazırdaki algı durumunun daha da derinleşmesine vesile olur. Bu anlamda insan mekânı inşa, ihyâ ve imâr ederken; geri dönüşlü biçimde mekân da insanı inşa ve ihyâ eder. 'İmâr' etmek ise sadece insana mahsustur. Zira insan mekândan fazlasıdır. Mekân ise insanda olmasıyla insanı "dolduran"dır.

- a. "*Mekân, insanın bedenini inşâ eder*": İlk mekân olan yeryüzü, İbn Arabî'ye göre insanın "su ve çamur"dan oluşan bedeninin maddi bileşenlerinin kaynağıdır. İbn Arabî yeryüzünü "insanın anası" olarak tanımlar. Heidegger'in dördü (fourfold) kavramına benzer şekilde İbn Arabî'de de yeryüzü ve gökyüzü insanın maddi varlığına kaynaklık teşkil eden unsurlardır. Yer insanın süfli ve bedensel yönünü, gök ise ulvi ve akli yönünün kaynağını temsil eder.
- b. "*Mekân, insanın idrâkini ihyâ eder*": Yakınlık niteliğine sahip olan mekânlar insanın bilinç düzeyini yükselterek insanın "idrâkini ihyâ eder". Yeryüzü insanın maddi yönünün anası olduğu gibi, bu mekânlar da manevi yönünün anasıdır. Yeryüzünde en yüksek yakınlık niteliğine sahip mekân olan Mekke'nin 'şehirlerin anası' olarak adlandırılması, onun insanı idrâk yönünden ihyâ etmesine işaret eder. Yakınlık niteliğine sahip her mekânın insanın bilinç düzeyini yükseltecek kendine has nitelikleri bulunur.

c. “*Mekân, insanı imâr eder*”: İbn Arabî imâr etmek kelimesini, diğer anlamlarının yanı sıra “doldurmak” anlamında kullanır. İbn Arabî’ye göre insanın doldurmadığı bir mekân yoktur. Ontolojik düzlem olarak insan-ı kamil mertebesindeki ilk sınırlanmadan, kainattaki feleklere ve maddi düzlemdeki fiziksel mekânların görünüşe çıkmalarına varıncaya kadar tüm sınırlanmalar aynı zamanda bir mekânlaşma sürecidir. Kainat İbn Arabî’ye göre küçük âlem, insan ise kainatı da kapsayan büyük âlemdir. Büyük âlem olan insan ise varlığın her mertebesinde ortaya çıkan mekânlarla “dolu”dur. Dolayısıyla aslında insan, ontolojik olarak tüm mekânlar tarafından; epistemolojik/fenomenolojik olarak da bilinç düzeyinin izin verdiği ölçüde deneyimleyebildiği mekânlar tarafından *doldurulmaktadır*. Bu anlamda insan, “mekânla dolu olan”dır.

III

Bu önermeler bağlamında “insan yeryüzünde nasıl *insanca* mekân kurar” sorusuna İbn Arabî’nin açtığı düşünce ufku içerisinde şöyle yanıt verilebilir:

1. *İnsan, mekânı kendisinin ve dünyanın varoluşsal niteliğine uygun şekilde inşa ettiğinde insanca mekân kurar:*

İbn Arabî’ye göre bütünsel bilince sahip kişiler mekânı inşa ederken konum, kütle ve görünüm itibarıyla *tevazu* sahibi olmasını, fiziksel özelliklerinin ve ürettiği mekânsal deneyimin *idraki arttırıcı okumalara* imkan tanımasını ve mekânın ontolojik boyutunu perdeleyici değil ortaya çıkarıcı olmasını ön plana alırlar. İnşa ahlaki ve niyeti bunun en önemli yönüdür zira inşa edilen yapı geçici, ahlaki zafiyetin sonuçları ise kalıcıdır. Bu anlamda şehirler genel olarak süflilik niteliğine sahip kabul edilir, boş alanlar yüceltilir. Yüksek bilinç düzeyine sahip kişilerin genel hallerinin dünyada fiziksel bir yapı inşa etmemek olduğuna dikkat çekilir. Boş alanların yüceltilmesi ve mümkün olduğu kadar az yapı yapılarak yeryüzünün imar öncesi halinin gözden yitirilmediği bir mekânsallık anlayışı olduğu söylenebilir. Güçlü ve sarsılmaz gibi görünen yapıların dünyanın geçiciliğini perdeledikleri göz önüne alınarak mekânların ve yapıların dünyanın varoluşsal aslî durumu olan kırılganlık ve geçiciliği bir ifade ve fiziksellik olarak üzerinde taşımasının makbul olduğu söylenebilir. İnşa eyleminin ürünleri her daim mütevazı olmalıdır. Bu açıdan bakıldığında, hem fiziksel büyüklükleri hem de şehrin en görünür yerinde olmaları bakımından ihtişam sahibi olan her tür tarihsel yapının esas itibarıyla makbul olup

olmadığı da tartışmaya açılabilir bir konudur. Yapıların fiziksel ihtişamının kategorik olarak büyüklük/küçüklüğünün ötesinde, insanın ontolojik aslına değil maddi düzleme dönük bir arzu ve niyetin tezahürü olması olumsuzlanan bir durumdur. Bu anlamda İbn Arabi malzemelerin nitelik farklarının mekânlar ile ilgili farklara yol açacağını belirtmekle birlikte formun ve malzemenin ön planda olmadığı, daha ziyade niyet ve ahlak gibi maddi olmayan etmenlerin bir mekânın değerini belirlediği bir yaklaşım takip eder. Malzeme söz konusu olduğunda da onun doğası hakkında düşünülmesi ve ontolojik anlamının öne çıkarılması olumludur.

İbn Arabi’de yapıların statiklik/durağanlığının ve taşıyan-taşınan ilişkisinin de aslında yalnızca bir görünüşten ibaret olduğu bir tektoniklik anlayışı mevcuttur. Aslolan taşınma durumunun her defasında asli ontolojik kaynağından görünüşe çıkartılıyor olmasıdır. İbn Arabi taşıyan-taşınan tektoniğini insan-mekân bütünselliği bağlamında “ontolojik bir tektonik” olarak yeniden kurgular. Tektonikliğe ilişkin özgün bir ontolojik bakış açısı içeren bu bilgi dahi bir mimari dil oluşturmak için düşünsel zemin teşkil edebilecek niteliktedir.

2. İnsan, mekânı ihyâ ederek insanca mekân kurar:

İnsanın mekânı kurmasının fizikselliğin ötesindeki yönü, duyu dışındaki algı araçları ile deneyimlenecek şekilde, ona maddi olmayan nitelikler kazandırarak fenomenolojik bir deneyime konu olacak nitelikte bir mekânsallık oluşturması iledir. Söz konusu nitelikler maddi olmayan niteliklerdir ve *yakınlık* kavramı ile ilgilidir. Mekâna *yakınlık* niteliğini kazandıracak olan da varlığı ve eylemleriyle ‘yakın’ insandır. Bu nitelikteki bir insanın veya canlı varlığın mekân içindeki varlığı ve eylemleri, mekânın ihyâ edilmesi anlamına gelir. Mekânı ihyâ etmek, mekân kurmanın dinamik ve göreceli boyutudur. Mekânın bu niteliği ancak kendisi de “hây” olan yani ihyâ edilmiş epistemolojik bilince sahip insan tarafından deneyimlenebilir.

3. İnsan, mekânı kendi hakikati ile imâr ederek insanca mekân kurar:

Mekân kurmanın mutlak ve ontolojik boyutudur. İnsan, âlemi ve yeryüzünü varlığıyla imar edendir. Mekân, içinde bulunanlar ile imar olunur. Ontolojik düzlemde insanın bulunmadığı bir mekân olmadığı için insan her mertebedeki mekânı imar edendir. İnsan bu bakımdan mekân hakkındaki maddi ve maddi

olmayan tüm “kurma” eylemlerinin kaynağıdır. İnsanın mekânı ontolojik açıdan imar etme hali dünya üzerindeki yansıması ise yapılar yaparak imar etmektir¹⁸⁰.

İbn Arabî'nin mekâna ilişkin anlayışını tek bir cümle ile özetlemek gerekse, o cümle “Mekân, insandır” olacaktır. İbn Arabî'de insanın dışında bir mekân bulunmaz. Bu anlamda yeryüzünde nefes alan insan sayısınca mekân bulunmaktadır. Fakat bu, bir tür mutlak subjektivite olarak değil, tek hakikat olan Mutlak Varlığın farklı bilinç düzeylerinde açığa çıkması sebebiyle oluşan bir çoğulluktur. O tek hakikat ile tam bir özdeşleşme halinde olan insan-ı kamil ise tüm insanların mekân deneyimlerini de içerecek şekilde bütünselleşmiş bir mekânsallığa sahiptir. İnsanın fenomenolojik deneyimi bu türden bir bütünselliğe ulaştığında, mekân ile de tüm ontolojik mertebelerde tam bir özdeşleşme, daha doğrusu kapsayıcılık halinde bulunur.

IV. Tartışma

Bugün mekânın nitelik değil nicelik odaklı üretildiği, politik ve ekonomik bir yatırım aracı haline geldiği veya satılabilir imajlara dönüştüğü, bu anlamda Debord'un tanımladığı şekliyle *gösteri toplumu* kavramının dahi hayli hafif kaldığı, zira artık gerçekliğin dahi manipüle edilebildiği günümüz dünyasının gerçeklik-sonrası modernitesinin orta yerine koyup bakıldığında, İbn Arabî'nin yaklaşımı en iyimser ihtimalle pre-modern döneme ait naif bir tahayyül olarak değerlendirilebilir. Öte yandan bugünün söz konusu kentsel bağlamında dahi, bu modern-öncesi dönemin mirasıyla birlikte yaşamaya devam ederiz: Kentin hızlı dinamiği içinde hala İbn Arabî düşüncesinin etkin olduğu tarihsel dönemden yapılar ile ilişki kurarız; o dönemin kültürünün, kullandığı kelimelerin, deyişlerin bugünün diline, kültürüne ve sanatsal üretimine belli belirsiz nüfuz etmiş halleriyle karşılaşırız. İbn Arabî'nin önemli bir kurucu figürü olduğu tasavvuf düşüncesi, içinde yaşadığımız coğrafyayı çağlar boyunca yoğurmuş ve biçimlendirmiştir. Anadolu ve Osmanlı coğrafyasındaki mekânlarda izi sürülebilir durumda olmasının sebebi budur. Öte yandan bu düşünce, tarihin belli bir döneminde olgunluk çağını yaşamış ve maddi kültürü yönlendirmiş olmakla birlikte “tarihî” bir düşünce değildir. İbn Arabî'nin tasavvufi geleneği, günümüzde halen devam eden tasavvuf pratiği içerisinde takip edilen, kavranmaya

¹⁸⁰ Heidegger'de de *yerleşme* sadece bir mekânı işgal etme veya kullanma anlamına gelmez. *Yerleşmek* (dwelling), ontolojik açıdan bir varlık koşulu ve insanın “Dünyada-Olma” biçimidir (Heidegger, 1996, s.49). İnsan kendi ontolojik niteliğine yani varoluşsal *yerleşme* haline uygun yapılar inşa ettiğinde, dünya üzerinde fiziksel olarak hakiki bir şekilde *yerleşmiş* olur.

Çalışılan ve canlı olarak yaşanageen bir varoluş şeklidir. Bu anlamda bu paradigmanın, dönemin hakim kültürel bağlamı ve olursa olsun tarihsellikten ve zamandan bağımsız bir şekilde takipçilerinin olduğu söylenebilir. Bu durum, hakim materyalist ve seküler kültürün içinde dahi İbn Arabi'nin meknsal deneyiminin radikal bir fenomenoloji olmadığına ve buna benzer fenomenolojik meknsal deneyimlerin başka kişilerce elde edilebileceğine bir işarettir. Bu deneyimlerin güncel bağlamda araştırılması ileriki çalışmaların ele alabileceği bir konu olarak değerlendirilebilir.

İbn Arabi düşüncesinin karakteristik özelliklerinden biri iyimserliğidir. Ona göre maddi düzlemdeki sınırlı algısı ne olursa olsun, görünüşe çıkan her şey aslı kaynağının “mutlak gzel” olması bakımından ontolojik olarak güzeldir. İbn Arabi'nin bu yaklaşımı, maddi düzlemdeki olumsuzlukları sürdürmek anlamına gelmemekle birlikte, yaşadığımız gerçeklik-sonrası kültürel bağlama dahi salt bir olumsuzlamaya mahkum olmadan bakmaya olanak tanır. nemli olan, insanın meknı imkanlar dahilinde kendi varoluşsal niteliğine olabildiğince uygun şekilde inşa etmesi, buna imkan bulamadığında ise eldeki meknı ihy etmesidir. Meknı imar eden olduğunun idrakinde olan insan ise ontolojik güzelliği her meknda görebilecek bir idrak durumuna sahip olmakla birlikte yine de maddi düzlemde herşeyi “yerli yerine” koyma gayreti içerisinde olmaya devam eder. İnsan meknı - tüm anlamlarıyla- ancak bu idrak dahilinde kurabilir. İbn Arabi bu idrak ile kurulacak meknlara dair çok az fiziksel tanım yapar. Bu tıpkı İslam kaynaklarında mescid ve camiye ilişkin herhangi bir fiziksel tanıma rastlanamamasına benzer bir durumdur. Var olan tek tanım meknın ‘temiz’ olmasıdır. Söz konusu temizliğin maddi bir yönü olmakla birlikte asıl yönü ise ‘yakınlık’ ile ilgilidir. Gayret, meknın maddi düzlemde kurarken bu türden bir bilinç içerisinden kurulmasıdır. Öte yandan bu önerme, bu türden bir idrake sahip olmayan bir kişinin veya mimarın fiziksel açıdan olumlu niteliklere sahip meknlar üretemeyeceği anlamına da gelmez zira insan, kendisi bunun farkında olsun veya olmasın, kaçınılmaz olarak Mutlak Varlığın niteliklerinin ortaya çıktığı bir araçtır. Mutlak Varlık insanı dilediği zaman dilediği yerden kendi varoluşuna uygun meknların inşasına aracı kılabilir. Bu sebeple İbn Arabi'de insanın kendi hakikatine uygun niteliklerin yani ‘hikmetin’ nereden ve ne zaman çıkacağına dair herhangi bir sınır söz konusu değildir. İbn Arabi bu açıdan son derece kapsayıcıdır. İdrak, bu nitelikleri yerli yerince kullanırken ne yaptığının

farkında olmak ile ilgilidir. Bu yaklaşımın dönüştürücü tarafı ise şudur: Olumsuz niteliklerle ortaya çıkmış yapılar/mekânlar dahi hala bir etik-estetik nitelik olarak *yakınlıktan* payını alabilir haldedir zira bir mekânı maddi niteliklerinden büyük ölçüde bağımsız bir şekilde, söz konusu ‘yakınlık’ı oluşturarak ihyâ etmek mümkündür. Bu anlamda İbn Arabî, ‘olumlu mekân’a dair tanımı maddi niteliklerden özgürleştirerek, dünyevi arzularla inşa edildiği apaçık olan kentsel mekânlarda yaşayan bizler için son derece iyimser bir tablo çizmekte ve *güzel* bir mekânda olabilmenin sınırlarını genişletmektedir. Önemli olan insanın “güzel” olanı mekânda deneyimleyebileceği bir fenomenolojik imkana sahip olmasıdır.

İbn Arabî gerek mekâna ilişkin kavrayış için, gerek mekânı maddi ve maddi olmayan anlamlarıyla “kurabilmek” için, gerekse kurulmuş mekânı tam olarak deneyimleyebilmek için insanın öncelikle kendinde derinleşmesi gerektiğini işaret eder. Bu, imâr ve inşa etmeye *dışarıdan* değil, *içeriden* başlamanın gerekliliği anlamına gelir. İmara bu gözle bakmak, mimarın tanımında dönüşümü de beraberinde getirecektir. Bunun içinse, öncelikle insan olmanın anlamı hakkında düşünmek gerekir. İbn Arabî bakış açısı içerisinden, mekânlarla ilgili içinde bulunduğumuz problemlerin asıl kaynağının tam da bu olduğu sölenebilir. İnsan olmanın ne demek olduğu bir kez hatırlandığında ise insanın hem kendisi ile hem de yeryüzü ile arasındaki mesafe ve ikilikler çözünecek, insan önce kendisiyle sonra da içinde yaşadığı çevre kaybettiği bütünselliği tekrar fark edecektir. Bu, insanın yeryüzü ve tüm varlıklar üzerinde tahakküm kuran, onları nesneleştiren, kendi dünyevi arzularıyla ürettiği ve sürekli olarak yeniden tanımladığı amaçlar doğrultusunda yeryüzünü kullanan tavrı; yeryüzünün ve üzerindeki herşeyin sesini dinleyen ve her şeyi “yerli yerine” koyabilecek bir ilişki şekline evrilecektir. Bu ilişki şeklinde insan yeryüzünün hakimi değil ancak emanetçisidir ve emaneti yerli yerince kullanmakla sorumludur. Yeryüzündeki mekânlar ise dünyada kalıcı olmak için değil, üzerinden sadece geçilen bir köprüdeki geçici konaklama yerleri olarak inşa edilecektir. İnsanın “dünya köprüsü üzerinden geçen bir yolcu” olarak tanımlanması, içinde geçici olarak kaldığı mekânların da bu niteliğe uygun olarak ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Bu durum aynı zamanda insanın bu mekânlara bakışını ve yaklaşımını da dönüştürür. İnsanın zaten kendi “mülkü” olmayan bir mekânın ona dair bir statü sembolü olması veya imaja dönüşmesi bu bakış açısından anlamsızdır. Mekânın asıl anlamı, insanın dünya üzerindeki kırılganlığı dolayısıyla ortaya çıkan

ihtiyaçlara yanıt vermesi ve dünyaya dair varoluşsal hakikati gözden yitirmemesine vesile olmasıdır. Bir mek n ancak bu şekilde anlamlı hale gelir. Dolayısıyla buna imkan veren veya bunu perdelemeyen her mek n anlamlı olduğu gibi, bir mek nın niteliği ne olursa olsun bu türden bir idrakin gerçekleştiği her mek n da anlam kazanır. Bir mek n fiziksel nitelikleri dolayısıyla değil, içinde yaşanan idrak hali dolayısıyla *güzel* bir mek n haline gelir. İnsanın yeryüzünde insanca mek n kurması, bir mek nda “insan” olmasının bilinciyle bulunmasından ibarettir. Dünya, bunun haricinde bir niyetle mek n kurmak ve imar edilmek için bir yer değildir zira ”köprü üzerinde bina yapılmaz”.

İbn Arabi için yeryüzü ve maddi düzlem “geçici olan” iken, ontolojik düzlem asıl kalıcı olandır. Geçici olan değil, kalıcı olan imar edilmelidir. Bu anlamda yeryüzü geçici, insan ise maddi olmayan nitelikleri itibarıyla kalıcıdır. İnsana dair kalıcı olan ise onun maddi değil, ontolojik boyutudur. İbn Arabi’de mek nların yalnızca bu düzlem üzerinden anlamlandırılmasının ve ele alınmasının sebebi de budur. İnsan mek nı da maddi değil ontolojik boyutu ile ele aldığında asıl kalıcı imarı o zaman gerçekleştirmiş ve binasını köprü üzerine değil, kalıcı bir zemin üzerine inşa etmiş olur. O bina ise insanın kendisi ve kendi hakikatine dair farkındalığıdır. Bu farkındalıkla karşılaştırıldığında ise maddi düzlemdeki mek nların herhangi bir önemi olmadığı söylenebilir. İnsanın inşa ve imarın nesnesi olarak kendisine odaklanması, fiziksel düzlemdeki herhangi bir mek n üretimi şekli tercihini de anlamsız kılmaktadır.  nemsenebilecek tek nokta ise insanın kendisinin ve yeryüzünün ontolojik hakikatine ters düşmeden yalnızca ihtiyaını giderebilecek miktarda, olabildiğince mütevazı ve geçici nitelikte mek nlar içinde bulunmaktır. İbn Arabi için imar edilmemiş, doğal haliyle var olan alanlar ise bu anlamda en kıymetli mek nlardır. Dolayısıyla mek n *inşa etmemek*, ne kadar güzel olursa olsun, bir mek nı *inşa etmeye* nazaran daha çok yeğlenen bir tavidir. Bu açıdan İbn Arabi düşüncesi; mimarlığın yalnızca *fiziksel inşa* olarak ele alındığı terminoloji çerçevesinde bir tür “anti-mimarlık” yaklaşımı zemini olarak da ele alınabilir. *Mek n kurmak* ise bu türden bir mimarlık tanımından farklı bir anlam taşır. İnsan kendi ontolojik aslına dair idrake ulaştığında ve kendisini var olan bütünsel mek n ile  zdeşleştirdiğinde esas inşa eylemini gerçekleştirmiş olacaktır. İnsan kendini bir “insan” yani insan-ı kamil olarak kurabildiğinde, ancak o zaman yeryüzünde “insanca” mek n kurmuş olacaktır. İnsan mek nın kendisi olduğunda da,

kendisinden başka mekâna ihtiyacı kalmayacaktır. Ancak o zaman yeryüzündeki inşa eylemini de gerektiği miktarda ve nitelikte, “yerli yerinde” gerçekleştirebilecektir¹⁸¹.

V. Eleştiri ve öneriler

İbn Arabî'nin insana ve mekâna dair kavrayışı, bu tezin kapsamının ve çalışma yönteminin ulaşamamış olduğu pek çok meseleyi içinde barındırır. “İbn Arabî’de Mekân” isimli bu çalışma öncelikle mimarlık alanında yapılmış bir araştırma olması bağlamında, İbn Arabî'nin mekân anlayışını mimarlık literatürü çerçevesinden araştırma kaygısı ile şekillendi. Konuyu hem mimarlık literatürü ekseninde tutabilmek hem de müellifin kapsamlı metin hacmi ile baş edebilmek için, İbn Arabî'nin yalnızca somut mekânlara ilişkin ifadelerinin bulunduğu pasajları yorumlama yöntemi tercih edilerek bu yöntem aynı zamanda metinsel hacmi azaltıcı bir tür elek olarak araçsallaştırıldı.

Tez bu anlamda mekân ile ilgili tüm meseleleri soyut kavramlardan somut olgulara doğru daralan kapsayıcı bir şekilde ele almak yerine, somut olanın soyut olan üzerinden anlamlandırıldığı, mimarlığın konusu olan fiziksel mekânların İbn Arabî'nin vahdet-i vücud teorisine açılan pencereler oluşturduğu bir seyir izledi. Aynı daraltılmışlık, yöntem açısından da geçerli oldu. Futuhat-ı Mekkiyye’de mekân teriminin bulunduğu çoğu ifade, fiziksel değil felsefi kategori olarak mekândan bahsetmektedir. Bu anlamda metinde yalnızca somut mekânlara dair ve fenomenolojik analize konu olabilecek nitelikte pasajları ele almak, İbn Arabî’de mekân ile ilgili çalışılabilecek pek çok meselenin dışarıda bırakılması anlamına geldi. Bu konular arasında felsefi bir kategori olarak mekân, mekân-boşluk (hala-mele) tartışmaları, mekânsızlık/lâmekân kavramı, İbn Arabî'nin doğa görüşü ve doğadaki mekânlılık (“yerli yerinde olmak”, *tabii mekân* kavramı), bir mekân olarak akıl/nefs/zihin, ruhun mekânı olarak beden (ruh-beden tartışması) sayılabilir. Bunlardan en önemlisi belki de “mekânın ruhu” meselesidir. *Suret-sîret* meselesi ve animist yaklaşımlar ile birlikte mekândaki “*suretin ruh celbetmesi*” meselesi mimarlıktaki *genius loci* kavramı ile ilişkili çalışılabilecek bir konudur. İbn Arabî'nin ve tasavvufun temel meselesi olan ahlâklanma konusunun mekânsal boyutu ile ele

¹⁸¹ Heidegger’e göre de insanca inşa edebilmenin yolu öncelikle tüm ontolojik çağrışımlarıyla birlikte iskan edebilmektir. Heidegger’e göre gerçek *yerleşme*, ontolojik ilkeler olan dörtlünün bütünlüğünü koruyacak şekilde şeyler inşa ettiğimizde oluşur. Ona göre “ne zaman ki *yerleşebiliriz*, ancak o zaman *inşa* edebiliriz” (Heidegger, 1971). Heidegger için de *inşa*, “Varlıkla derin ilişki kurmak” anlamına gelen *şiiressellik* ile yapıldığında gerçek anlamını kazanır.

alınması ise İbn Arabi’de mekânı etik-estetik boyutta tartışmaya olanak tanıyacak olan eksenlerdir. Bunun yanı sıra detayıyla ele alınamayan konular arasında Mescid-i Haram’ın yakınlık niteliğinin İbn Arabi kozmolojisindeki yeri ve tasavvuf tarihindeki önemli figürlerin bazı mekânlarından veya çeşitli tarihsel olaylardan bahsedilememesi sayılabilir.

Araştırma sürecinin başlangıç aşamasında metin analizi hakkında öngörülen yöntem, İbn Arabi’nin her bir cümlesinin metnin Arapça aslına hakim bir uzman ile analiz edilmesi ve kelimelerin farklı anlam ve yorumlarının hesaba katıldığı bir analiz prosedürü takip edilmesiydi. Her bir pasajın cümle cümle açıklandığı bir kurgu dahilinde, bu açıklamaların İbn Arabi düşüncesindeki yerinin işaret edilmesi ve orijinal metnin tez metni içinde detaylandırarak açıklanması öngörülmüştü. Süreç içinde ise bu kurgu, tezin ana ekseninin okunmasını zorlaştıracığı için terkedildi. Bunun yerine, her pasajı kendi içinde açarak detaylandırmaktan ziyade kimi yerlerde birkaç pasajı birleştirerek metni tezin temel problematiğine doğru toplama yolu tercih edildi. Bu tercih, analiz edilen pasajların içindeki pek çok teorik nüans, terim ve ayrıntının dışarıda bırakılmasına ve temel düşünceye odaklı bir yorumla yetinilmesine sebep oldu.

Mimarlık ve tasavvuf disiplinleri arasında iletişim kurma kaygısı terimsel dil açısından belli indirgemeleri beraberinde getirdi. Metnin mimarlık literatürünün diliyle paralel hale getirilmesi amacıyla İbn Arabi düşüncesinde merkezi yer tutan tasavvufi terimler felsefe terimleriyle veya gündelik dildeki kelimelerle karşılandı. Bu durum tasavvufi terminolojinin anlam derinliğinin kaybedilmesini kaçınılmaz hale getirdi. Bu tercih İbn Arabi düşüncesinin önemli nüanslarına yer verilememesine ve detayların azalmasına sebep oldu. Bu durum, İbn Arabi düşüncesine aşina okuyucular için hayli yassılatılmış bir metin ortaya çıkmasına sebep oldu.

Tezin önemli bir eksikliği de İbn Arabi’nin mekân anlayışının kendinden önceki İslam filozofları ile ve özellikle İbni Sina, Platon ve Neo-Platoncu mekân anlayışlarıyla örtüşen noktalarından bahsedilememesi ve İbn Arabi’nin kendi düşünce geleneği bağlamına yer verilememesi oldu. Bu bağlamda İbn Arabi’yi öncelikle kendi dönemine daha yakın olan Klasik dönem filozofları ile ilişkisi bağlamında okumak ve modern felsefenin inşa ettiği mekân anlayışının İbn Arabi ile kökensel ve dönemsel ortaklıklara sahip olan Klasik dönem felsefesindeki

kökenlerini analiz etmek önemli olup, İbn Arabî'nin varoluşsal fenomenoloji ile bu eksenler üzerinden değerlendirilememesi çalışmanın kapsayamadığı önemli alanlar arasındadır. Buna benzer şekilde İslam düşüncesi dışında ezoterizm ve okültizmdeki mekân anlayışları ile İbn Arabî'nin mekân anlayışı arasındaki (libas, batın-zahir ilişkisi, numeroloji, mekânsallaşma ve *locus* kavramı gibi meseleler bağlamındaki) örtüşmeler konu edilemedi. Bu tercihin arkasında tezin hacminin belli bir sınırdan tutulması ve temel problematiğin takip edilebilirliği gibi kaygılar yer aldı. Tezin yalnızca Futuhat-ı Mekkiyye'deki pasajların analizi ile sınırlı tutulması da araştırmanın sınırlı kaldığı bir başka yön oldu. İbn Arabî'nin diğer eserlerinde de "İbn Arabî'de Mekân" araştırmasına konu olabilecek pek çok tekil mesele bulunmaktadır. Özellikle Fusûsu'l-Hikem'de İdris fassındaki mekân ve mertebe yüksekliği konusu ile, Yunus fassında insanın iç dünyasının dışarıdaki mekâna yansıması konuları ele almaya değer meselelerdir. İbn Arabî'nin mekân yaklaşımı hakkındaki gelecek araştırmalar, tez kapsamında gerçekleştirilememiş olan bu yönlerde doğru geliştirilebilir.

KAYNAKLAR

- Afifi, A. E.** (1938). *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi* (M. Dağ, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Afifi, A. E.** (2000). İbn Arabi ile ilgili araştırma serüvenim (A. Kartal, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (9).
- Akkach, S.** (2005). *Cosmology and Architecture in Premodern Islam: An Architectural Reading of Mystical Ideas*. New York: SUNY series in Islam.
- Akkavak, K. K.** (2020). *Mekan Tasarımında Fenomenolojik Yaklaşımlar Üzerine Bir Tartışma*. (Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Ankara.
- Akkaya, V.** (2018). İbnü'l-Arabi'nin kozmolojisinde felekler (yörüngeler). *Turkish Studies*, 13 (17), 23-36. doi: 10.7827/TurkishStudies.13876.
- Akman, M.** (2019). İbnü'l-Arabî'ye yönelik eleştiriler ve mahiyeti. *Nida Dergisi*, 190, 56-63.
- Algül, H.** (1995). Emîn. *Türkiye Diyanet Vakfı. İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 11, s. 111) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Alşan, H.** (2020). *Varlığın İki Kutbu / İbn Arabi ve Heidegger'i Birlikte Okumak: Hakikatin Özü ve Leitmotifler*. İstanbul : H Yayınları.
- Altan, İ.** (1993). Mimarlıkta mekân kavramı. *Psikoloji Çalışmaları*, 19(0), 75-88. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/100137>
- Aras, S.** (2010). *Mimarlık-felsefe ilişkisi: Martin Heidegger düşüncesinde mekan*. (Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Kayseri.
- Ardhiati, Y.** (2016). Khoras as a new method in art and architecture field. *International Journal of Philosophy and Social Sciences*, 1 (1), 21-32.
- Ateş, S.** (2002). Kurb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 26, ss.432-433) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Avar, A. A.** (2009). Lefebvre'in üçlü–algılanan, tasarlanan, yaşanan mekân–diyalektiği. *Dosya*, 17 (0), 7-16.

- Aydın, A.** (2020a). Merleau-Ponty'nin bedenlenme fenomenolojisi bilinç ve beden bütünlüğü. *Kilikya Felsefe Dergisi Sayı, 1*, 77-90.
- Aydın, A.** (2020b). İbnü'l-A'râbî'de nefis güçlerinin Kur'an açısından analizi. *Tokat İlmîyat Dergisi, 8* (1), 351-379.
- Aynalı, N.** (2023). Mimarlıkta "maddi olmayan": kavramsal bir inceleme. *IDA: International Design and Art Journal, 5* (2), 221-232.
- Bachelard, G.** (1994). *The Poetics of Space* (M. Jolas, Çev.). Boston: Beacon Press.
- Badenhorst, U.** (2006). *The language of gardens: Ibn al-'Arabi's barzakh, the courtyard gardens of the Alhambra, and the production of sacred space.* (Doctoral dissertation). Retrieved from <http://hdl.handle.net/11427/13083>
- Bardakçı, S.** (2013). İbn Arabî'ye göre El-Esmâü'l-Hüsna'nın sonsuzluğu meselesinin yorumu. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, 6* (24), 51-67.
- Berman, M.** (1988). *All That Is Solid Melts Into Air: The Experience of Modernity.* London: Penguin Books.
- Bermudez, J.** (2008). Phenomenological Studies of Extraordinary Architectural Experiences. College of Architecture + Planning, University of Utah.
- Beşlioğlu, B.** (2014). The transmission of accumulated immaterial senses in architectural education. *ODTÜ Mimarlık Fakültesi Dergisi, 31* (1), 157-170. doi: 10.4305/METU.JFA.2014.1.8
- Bolak Hisarlıgil, B.** (2007). "Yer"leşmenin düş(üm)lenmesi: Geleneksel Anadolu yerleşmelerinde "ara"lar. (Doktora Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Bouman, O., & Toorn, R.** (1994). *The Invisible in Architecture.* London : Academy Editions.
- Böhme, G.** (2016). Atmosphere as an Aesthetic Concept. *Constructing Atmospheres, Daidalos, 68.*
- Braun, V., & Clarke, V.** (2006). Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology, 3* (2), 77-101. <http://dx.doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- Braun, V., & Clarke, V.** (2019). *Answers to frequently asked questions about thematic analysis.* The University of Auckland. <https://cdn.auckland.ac.nz/assets/psych/about/our-research/documents/Answers%20to%20frequently%20asked%20questions%20about%20thematic%20analysis%20April%202019.pdf> Erişim tarihi 26 Eylül 2023.

- Büyüközkara, E.** (2018). *Muhyiddin İbnü'l-Arabi ve Sadreddin Konevi Ekseninde Ahlakın Ontik Temeli Üzerine Bir İnceleme*. (Doktora Tezi). T.C Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.
- Cevizci, A.** (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul : Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A.** (2016). *Metafiziğe Giriş*. İstanbul : Say Yayınları.
- Ceyhan, S.** (2008). Modern çağda tahayyül gücünün yeniden keşfi: İbn-i arabî'de hayalin ontolojik ve epistemolojik gerçekliği, *Modern Çağ ve Arabî Uluslararası Sempozyumu*, İstanbul, Türkiye : Mayıs 23-25.
- Ceyhan, S.** (2012a). Ubûdiyyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, ss.33-34) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Ceyhan, S.** (2012b). Vecd. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, ss.583-584) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Charciarek, M.** (2020). *Relations Between The Idea And Matter In Concrete Architecture*. Krakow: Wydawnictwo PK.
- Chittick, W.** (2014). *İbn Arabî Giriş Kitabı*. İstanbul: Nefes Yayınevi.
- Conty, A.** (2013). Techno-phenomenology: Martin Heidegger and Bruno Latour on how phenomena come to presence. *South African Journal of Philosophy*, 32, 311-326.
- Coppes, J.** (2008). Revisiting the invisible hiding place. *Footprint*, 3, 23-37.
- Côté, O.** (2017). *Intangible Aspects of Architectural Spaces that Influence Well-being*. (Doctoral dissertation). Université de Montréal, Faculté des études supérieures, Montreal.
- Creswell, J. W.** (2013). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. London : SAGE Publications.
- Çağrı, M.** (2013). Zillet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 44, ss.416-417) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çelebi, E.** (2010a). Kozmolojik birlik ve ontolojik çeşitlenme: İbn Arabi ve Spinoza örneği. *Ekev Akademi Dergisi*, 44, 49-60.
- Çelebi, E.** (2010b). İbn Arabî'nin epistemolojisinde duyu ve akıl. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10 (3), 43-56.
- Çelebi, E.** (2010c). İbn Arabî'de tasavvufi tecrübenin epistemolojik mahiyetine dair. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29 (29), 115-127.

- Çelebi, İ.** (2010). Şeytan. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 39, ss.99-101) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- De Bruyn, D.** (2013). Is it immaterial? Matters of architectural matter. *South African Journal of Art History*, 28(2), 57-71.
- Demirci, K.** (2002). Kutsiyet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 26, ss.495-496) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, M.** (1997). Hak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 15, s.151) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirci, M.** (1998). Himmeth. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 18, ss.56-57) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirli, E.** (2007a). *İbn 'ül Arabi Metafiziği*. İstanbul : Sufi Kitap.
- Demirli, E.** (2007b). İbnü'l Arabî'nin alem ve tabiat görüşü. *Keşkül Dergisi*, 5, 14-20.
- Demirli, E.** (2007c). "Zahirî" ilimlerin otoritesi karşısında Tasavvufun meşruiyet arayışı. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (15), 219-244.
- Demirli, E.** (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan: İbnü'l-Arabi ve Vahdet-i Vücud Geleneği*. İstanbul : Kbalacı Yayınevi.
- Demirli, E.** (2012). Vahdet-İ Vücud. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 42, ss.431-435) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demirli, E.** (2015). *Sadreddin Konevi'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul : Kapı Yayınları.
- Demirli, E.** (2021, 22 Aralık). Kalp nedir? *Fikriyat Gazetesi*. Erişim adresi <https://www.fikriyat.com/yazarlar/ekrem-demirli/2021/12/22/kalp-nedir>
- Dobie, J. R.** (2007). The Phenomenology of Wujud In The Thought of Ibn Al-'Arabî. In A. T. Tymieniecka (Ed.), *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*, (Vol. 3, pp.313-322). Netherland : Springer.
- Doru, N. M.** (2018). Sadreddin Konevi'nin düşünce sisteminde hayal. İçinde E. Baykan, F. Kaleci (Ed.), *Sadreddin Konevî "Tasavvuf, Felsefe ve Din, III. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu*, (ss. 298-316). Konya : Necmettin Erbakan Üniversitesi Yayınları.
- Dufourcq, A.** (2016). Bachelard and Merleau-Ponty: Is a Cosmic Flesh of the World Feigned or Disclosed by Imagination? AT. Tymieniecka, P. Trutty-Coohill (Der.), *The Cosmos and the Creative Imagination* içinde (Cilt. 119, ss. 43-58) Retrieved from https://doi.org/10.1007/978-3-319-21792-5_4

- Dufrenne, M.** (1953). *The Phenomenology of Aesthetic Experience: Studies in Phenomenology and Existential Philosophy* (E. S. Casey, Çev.). Evanston : Northwestern University Press.
- Duvisac, D.** (2014). *The concept of spatiality in Heidegger, Merleau-Ponty, and Patočka*. (Senior Honors Projects Thesis). James Madison University, Department of Philosophy and Religion.
- Düzenli, H. İ.** (2009). Turgut Cansever (1920-2009). *İslam Araştırmaları Dergisi*, 22, 160-181.
- Ebu Zeyd, H. N.** (2018). *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi* (S. Ceyhan, Çev.). İstanbul : Mana Yayınları.
- Eker, A.** (2022). Bir kopuş: yer algısından mekân algısına modernite eşiği ve modern mekânsallığın metafizik karakteri. *ViraVerita E-Dergi*. Erişim tarihi 25 Aralık 2023
- El-Hakim, S.** (2005). *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (E. Demirli, Çev.). İstanbul : Kabalcı Yayınları.
- Emmons, P., & Mindrup, M.** (2008). Material models and immaterial paradigms in the Rietveld Schröder House. *Journal of Architectural Education*, 62(2), 44-52. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1531-314X.2008.00239.x>
- Erginli, Z.** (2006). *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi.
- Eyce N.** (2011). *Çağdaş Mimarlıkta Mekân, Yer Ve Mekânsallık Tartışmaları – Cermodyn Örneği*. (Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Ankara.
- Frampton, K.** (1995). *Studies In Tectonic Culture: The Poetics of Construction in Nineteenth And Twentieth Century Architecture*. London: MIT Press.
- Giddens, A.** (2021). *Modernliğin Sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Gill, M.J.** (2020). Phenomenology as qualitative methodology. N. Mik-Meyer ve M. Järvinen (Der.) *Qualitative Analysis : Eight Approaches for the Social Sciences* içinde (ss. 73-94). London: Sage.
- Göker, B. F.** (2020). *İbni Arabî'nin Fütihat-ı Mekkiyye'sinde Temizlik ve Namazla İlgili Hükümlerdeki Hikmetler*. (Yüksek Lisans Tezi). T.C Bartın Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bartın.
- Görkaş, İ.** (2018). Vecd metafiziği: Ebû Nasr Serrâc Et-Tusî örneği. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (13), 13-34.

- Göz, K.** (2018). İbn Sina felsefesinde varlık ve mahiyet kavramları. *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 358-371.
- Gözel, Ö.** (2019). Bir ara fenomenolojisine doğru: Berzahtaki islam sanatı . *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (14) , 29-52. doi: 10.16947/fsmia.666215
- Gözel, Ö.** (2020). Heidegger’de mekanın egzistansiyal anlamı. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 13 (1), 77-96.
- Güner, D.** (2012). Performans ve edinimsel olarak mimarlık. *Ege Mimarlık Dergisi*, 81, 24-29.
- Güney, D. & Yürekli, H.** (2004). Mimarlığın tanımı üzerine bir deneme. *itüdergisi/a mimarlık, planlama, tasarım*, 3 (1), 31-42.
- Gür, A.** (2020). Heidegger’in Metafizik Anlayışı. A. K. Çüçen (Der.), *Metafizik: Filozofların Metafizik Sistemleri* içinde (ss. 610-626). İstanbul : Sentez Yayınları.
- Hale, J.** (2016). *Merleau-Ponty for Architects*. New York : Routledge.
- Hasol, D.** (1979). *Ansiklopedik Mimarlık Sözlüğü* (2. Baskı). İstanbul: YEM Yayınevi.
- Hasol, D.** (2011). Mimarlık sanat değil mi? *Batı Akdeniz Mimarlık dergisi*, 48. <http://www.doganhasol.net/mimarlik-sanat-degil-mi.html> Erişim tarihi 30 Eylül 2023
- Heidegger, M.** (1967). *What Is A Thing?* (W. B. Barton, & V. Deutsch, Çev.). Chicago : Henry Regnery Company.
- Heidegger, M.** (1971). *Poetry, Language, Thought* (A. Hofstarter, Çev.). New York: Harper & Row.
- Heidegger, M.** (2003). *Metafizik Nedir?* (M. Ş. İpşiroğlu, & S. K. Yetkin, Çev.). İstanbul : Kaknüs Yayınları.
- Heidegger, M.** (2004). İnşa etmek, oturmak, düşünmek. (E. Yıldız, N. Behramoğlu, N. Gönül, A. Kaftan, İ. Oranlı, Ç. Utlu, Çev.). *Kutadgubilig: Felsefe-Bilim Araştırmaları*, 6 (2004), 45-55.
- Hill, J.** (2006). *Immaterial Architecture*. London: Routledge.
- Hill, J.** (2013). The ruins of the immaterial. *Interstices: Journal of Architecture and Related Arts*, 14 (14), 81-93.

- Hill, J.** (2016). The Immaterial and the Material: An architectural dialogue in time. In S. K. Löschke (Ed.), *Materiality and Architecture*. (pp. 129-148). New York : Routledge.
- Hisarlıgil, B. B.** (2007) “Yer”leşmenin Düş(üm)lenmesi: Geleneksel Anadolu Yerleşmelerinde “Ara”lar. (Doktora Tezi). İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Hisarlıgil, B. B.** (2008). Martin Heidegger’de “mekân” düşüncesi: hermeneutik-fenomenolojik bir yaklaşım. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* , 1 (25) , 1-13.
- Holgate, A.** (1994). *The Art In Structural Design: An Introduction And Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Holl, S.** (2002). *Steven Holl: Idea And Phenomena*. Baden, Switzerland: Lars Müller.
- Hökelekli, H.** (2000). İdrak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 21, ss.477-478) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Immaterial.** (n.d.) *OneLookThesaurus* içinde. <https://onelook.com/thesaurus/?s=immaterial> Erişim tarihi 30 Eylül 2023.
- Infanger, J.** (2009). *Dwelling the immaterial and the Internet*. (Master Thesis). Washington State University, School of Architecture and Construction Management, Washington.
- Irwin, B. A.** (2019). Architecture as participation in the world: Merleau-Ponty, Wölfflin, and the bodily experience of the built environment. *Architecture Philosophy*, 4 (1), 89-102.
- Izutsu, T.** (1998). *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar-Kavramlar* (A. Y. Özemre, Çev.). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- İbn Arabi, M.** (2006). *Fusûs'ul-Hikem* (E. Demirli, Çev.). İstanbul : Kabalcı Yayınları.
- İbn Arabi, M.** (2008). *El-Bulga Fi'l Hikmeh, Hikmete Son Nokta* (Vahdettin, İ. Çev.). İstanbul : Kitsan Yayınları.
- İbn Arabi, M.** (2013). *Futûhât – ı Mekkiyye* (E. Demirli Çev.). 18 cilt. İstanbul : Litera Yayıncılık
- Jesson, J. K., Matheson, L., and Lacey F. M.** (2011). *Doing Your Literature Review. Traditional and Systematic Techniques*. New York: Sage.
- Kahvecioğlu, H.** (2008). Mekânın üreticisi veya tüketicisi olarak zaman. A. Şentürer, Ş. Ural, Ö. Berber, F. Uz (Ed.), *Zaman-Mekân* (2. Bölüm, ss.142-149). İstanbul: Yem Yayınları.

- Kalelioğlu, U. B.** (2019). Pozitivizmin epistemolojik temeli ve avrupamerkezci sosyolojik bilginin sınırları. *Sosyal Bilimler Akademi Dergisi*, 2 (2), 127-138.
- Kaplan, E. K.** (1972). Gaston Bachelard's philosophy of imagination: An introduction. *Philosophy and Phenomenological Research*, 33(1), 1-24. <https://doi.org/10.2307/2106717>
- Kara, M.** (2011). Tekke. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 40, ss.368-370) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Karacoşkun, D.** (2007). İbnü'l-Arabî'de insan psikolojisine yaklaşımlar ve kişilik çözümlemeler. *Dinbilimleri Akademik Arastırma Dergisi*, 7 (2), 71-108.
- Karandinou, A.** (2016). *No Matter: Theories And Practices of The Ephemeral in Architecture*. London: Routledge.
- Karataş, Ö. F.** (2021). Sudûr nazariyesinin gelişimi ve Abdülhak Hâmid Tarhan'ın şiirle Sudûr nazariyesine kazandırdığı yeni bir boyut. *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* (22), 423-436.
- Kars, A.** (2009). *World Is An Imagination: A Phenomenological Approach To The Ontology And Hermeneutics of Ibn Al- 'Arabî*. (Master Thesis). Middle East Technical University, Department of Philosophy, Ankara.
- Kaya, M.** (1999). İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 20, ss. 520-522). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Kaya, S.** (2017). Guy Debord'un "Gösteri Toplumu" adlı çalışması bağlamında mekân ve modanın tüketim unsuru olarak incelenmesi. *Journal of History Culture and Art Research*, 6 (3), 818-830.
- Kılıç, C.** (2004). Varlık probleminin zihinsel gelişimi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9 (1), 39-68.
- Kılıç, E. M.** (2019). *Tasavvufa Giriş*. İstanbul : Sufi Kitap.
- Kılıç, E. M.** (2021). *Şeyh-i Ekber: İbn Arabi Düşüncesine Giriş*. İstanbul : Sufi Kitap.
- Kılıç, E. M.** (1999). İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 20, ss.520-522) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Kılıç, M. E.** (2022). *İbn 'ül Arabi*. İstanbul : İSAM Yayınları.
- Konevi, S.** (2014). *Tasavvuf Metafiziği (Miftahü'l Gayb)*, (E. Demirli, Çev.). İstanbul : Kapı Yayınları.

- Kurşunoğlu, S. M.** (2018). İbn-i Arabî'nin Vahdet-i Vücut Ontolojisi ile Heidegger'in Fenomenolojik Ontolojisi: Yapısal ve Metodolojik Benzerlikler. İçinde M. Arslan, V. Özdemir, M. K. Çeçen, A. Kıyak, G. Sayın(Ed.), *Uluslararası İbnü'l Arabi Sempozyumu: İnsanlığın Hakikat Arayışı ve İbnü'l Arabi*, (ss. 131-153). Malatya : İnönü Üniversitesi Yayınevi.
- Kutluer, İ.** (2007). Pozitivizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* içinde (Cilt. 34, ss. 335-339). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi.
- Labadini, A.** (2017). *Immaterial landscapes : formulating the intangible in northern landscapes*. (Doctoral dissertation). The Oslo school of architecture and design, Oslo.
- Landrum, L.** (2015). Before architecture: Archai, architects and architectonics in Plato and Aristotle. *Montreal Architectural Review*, 2, 5-25.
- Langan, T.** (1961). *The Meaning of Heidegger. a Critical Study of an Existentialist Phenomenology*. West Sussex: Columbia University Press.
- Lefebvre, H.** (1991). *The Production Of Space*. (D. Nicholson-Smith, Çev.). Oxford: Blackwell.
- Löschke, S. K., & Luscombe, D.** (2013). Immaterial materialities: Aspects of materiality and interactivity in art and architecture. *Interstices: Journal of Architecture and Related Arts*, 14 (14), 5-12. <https://doi.org/10.24135/ijara.v0i0.451>
- Lupalo, O. & Akosman, B. G.** (2019). Finding the essential meanings in architecture: Martin Heidegger, Jørn Utzon and Turgut Cansever. *Phenomenological Approach. Academic Review of Humanities and Social Sciences*, 2 (1), 37-46 .
- Magrini, J. M.**(2017). Dwelling and creative imagination in Gaston Bachelard's phenomenology: Returning to the poetic space of education and learning. Access: *Contemporary Issues In Education*, 38 (1), 66-83. <https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1194738>
- Mallgrave, H. F.** (2010). *The Architect's Brain: Neuroscience, Creativity, and Architecture*. New Jersey: Wiley.
- Mallgrave, H. F.** (2018). *From Object To Experience*. London: Bloomsbury Publishing.
- Malpas, J.** (2014). Rethinking Dwelling: Heidegger and the Question of Place. *Environmental and Architectural Phenomenology Newsletter*, 25 (1). 15-23.
- Malpas, J.** (2021). *Rethinking Dwelling: Heidegger, Place, Architecture*. London : Bloomsbury Academic.

- Maxwell, J. A.** (2013). *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*. Thousand Oaks : SAGE Publications.
- Meraz, J. M. F. ve Martinez, M.** (2016). From the fusion with nature to architectural immateriality: the seduction of the image in the work of jean nouvel. *EGA Expresión Gráfica Arquitectónica*, 21 (27), 96–105. <https://doi.org/10.4995/ega.2016.4242>
- Merleau-Ponty, M.** (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Merleau-Ponty, M.** (1964). *Sense and Non-Sense*. Evanston : Northwestern University Press.
- Metaphysical.** (n.d.) *OneLookThesaurus* içinde. <https://onelook.com/thesaurus/?s=immaterial> Erişim tarihi 30 Eylül 2023.
- Morris, W. J.** (2001). Ibn ‘Arabī in the 'far west': visible and invisible influences. *Journal of the Muhyiddīn Ibn ‘Arabī Society*, 29, 87-121. <http://hdl.handle.net/2345/4233>
- Naeim, F.** (2019). Metaphysics of nothingness: Heidegger, Ibn Arabi and Nagarjuna. *KATHA- The Official Journal of the Centre for Civilisational Dialogue*, 15 (1). 89-115.
- Norberg-Schulz, C.** (1980). *Genius Loci: Towards a Phenomenology of Architecture*. New York : Rizzoli.
- Norberg-Schulz, C.** (1985). *The Concept of Dwelling : On the Way to Figurative Architecture*. New York: Rizzoli.
- Norten, E.** (1997). Immaterial architecture. C. Davidson (Der.). *Anybody* içinde (ss.190-195). New York: Anyone Corporation.
- Öğüt, S.** (1997). Harem. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 16, ss.127-132) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Öğüt, S.** (2009). Sa‘Y. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 36, ss.206-207) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Örnek, Y. M.** (2015). Mimarlık ve felsefe: çağdaş filozofların mimarlığı yeniden düşünmesi. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, 8(2), 125-139.
- Örnek, Y. M.** (2018). Martin Heidegger: varlığın anlamı sorusunun evreleri. *Maltepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2), 275-298.

- Palabıyık, M. H.** (2018). Büyük Bilim Tarihçisi Prof. Dr. Fuat Sezgin Bize Ne Söyler?. İçinde A. Yerinde (Editör), 3. *Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu "İslam Bilim ve Kültür Tarihçisi olarak Prof. Dr. Fuat SEZGİN"* (560-582). Ağrı : Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları.
- Pallasmaa, J.** (1996). The geometry of feeling a look at the phenomenology of architecture. K. Nesbitt (Ed.), *Theorizing A New Agenda For Architecture* içinde (ss.448-453). New York: Princeton Architectural Press. <https://parametricplaces14.files.wordpress.com/2014/04/geometry-of-feeling1.pdf>
- Pallasmaa, J.** (2005). *The Eyes of the Skin: Architecture and the Senses*. Chichester : Wiley-Academy.
- Pallasmaa, J.** (2014). Space, place and atmosphere. Emotion and peripheral perception in architectural experience. *Lebenswelt. Aesthetics and philosophy of experience*, 4 (1), 230-245. <http://dx.doi.org/10.13130/2240-9599/4202>
- Pallasmaa, J.** (2018). Architecture as experience: the fusion of the world and the self. *Architectural Research in Finland*, 2 (1), 9-17.
- Pallasmaa, J.** (2021). Mekan, Yer ve Atmosfer: Varlık Deneyiminde Çevre Algısı. M. T. Tunç, S. Yıldız (Der.), *Mimarlar Neden Bachelard Okur? İçinde* (ss.129-152). İstanbul : Ketebe.
- Patton, M. Q.** (2014). *Qualitative Research & Evaluation Methods Integrating Theory and Practice*. Thousand Oaks. CA. : Sage Publications.
- Perez-Gomez, A.** (1983). *Architecture and the Crisis of Modern Science*. Cambridge, MA : MIT Press.
- Pont, G.** (2005). The education of the classical architect from Plato to Vitruvius. *Nexus Network Journal*, 7(1), 76-85.
- Puthussery, A.** (2022). Dwelling as the ontological condition for designing. *Cetanā: The Journal Of Philosophy*, 2 (1), 16-37.
- Rasmussen, S. E.** (1962). *Experiencing Architecture*. Cambridge, MA: M. I. T. Press.
- Sanders, P.** (1982). Phenomenology: A new way of viewing organizational research. *The Academy of Management Review*, 7 (3), 353-360. <https://doi.org/10.2307/257327>
- Saygın, A. U.** (2016). Anthony Giddens'in sosyolojisinde modernliğin boyutları. *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, 1 (2), 69-80.

- Seamon, D.** (2003). Fenomenoloji, yer, çevre ve mimarlık: literatürün değerlendirilmesi (S. Serim Çev.). *TOL Dergisi*, 3, 36-53.
- Seamon, D.** (2014). Merleau-Ponty, perception, and environmental embodiment: Implications for architectural and environmental studies. P. Locke ve R. McCann (Eds.), *Carnal Echoes: Merleau-Ponty and the Flesh of Architecture*.
https://www.academia.edu/948750/Merleau_Ponty_Perception_and_Environmental_Embodiment_Implications_for_Architectural_and_Environmental_Studies_probably_never_to_be_published_written_in_2014_no_word_from_editors_in_8_years_Lesson_dont_write_a_chapter_for_a_book_without_a_publisher Erişim tarihi 30 Eylül 2023.
- Sharr, A.** (2007). *Heidegger for Architects*. London: Routledge.
- Sharr, A.** (2016). *Heidegger'in Kulübesi* (E. Yurt, Çev.). İstanbul : Dergah Yayınları.
- Shengli, L.** (2009). Merleau-Ponty's phenomenology of space preliminary reflection on an archaeology of primordial spatiality. *The Third BESETO Philosophy Conference "Philosophy in the East Asian context: Knowledge, Action, Death, and Life"*, The University of Tokyo, Komaba and Hongo, Tokyo, Japan.
- Shirazi, M. R.** (2014). *Towards an Articulated Phenomenological Interpretation of Architecture: Phenomenal Phenomenology*. New York : Routledge.
- Sinanoğlu, M.** (2010). Şirk. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 39, ss.192-198) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Şener, A.** (1996). *Architecture-technology Architectonics*. (Master Thesis). İstanbul Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
<https://polen.itu.edu.tr/items/4add3660-01cc-4fbf-bdbd-8ace516c7c06>
- Tanju, B.** (2008). Zaman - Mekân ve Mimarlıklar. A. Şentürer, Ş. Ural, Ö. Berber, F. Uz (Der.), *Zaman Mekân* içinde (ss. 168-185). İstanbul: YEM Yayınları.
- Tanyeli, U., & Yücel, A.** (2007). *Turgut Cansever: Düşünce Adamı ve Mimar*. İstanbul: Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi ve Garanti Galeri Ortak Yayını.
- Teal, R.** (2008). Placing the fourfold: Topology as environmental design. *Footprint*, 2(2), 65-78.
- Telaranta, M.** (2012). *Aristotelian Elements In the Thinking of Ibn al-‘Arab. and the Young Martin Heidegger*. (Academic dissertation). University of Helsinki, Faculty of Theology, Helsinki.
- Topaloğlu, A.** (2003). Materyalizm. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 28, ss.137-140) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..

- Topaloğlu, B.** (2003). Latîf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 27, ss.108-109) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Tschumi, B.** (1996). *Architecture and Disjunction*. Cambridge, MA.:MIT Press.
- Tunç, M. T., ve Yıldız, S.** (Eds.). (2021). *Mimarlar Neden Bachelard Okur?* İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Tymieniecka, A. T.** (2007). *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*. (Vol.3). Netherland : Springer.
- Uluç, T.** (2005). *İbn Arabî’de Mistik Sembolizm*. (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.
- Uludağ, S.** (1988). Tasavvuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 1, ss.57-58) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Uludağ, S.** (1997). Halvet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 15, ss.386-387) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Uludağ, S.** (1999). Tasavvuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 19, ss.248-252) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Uludağ, S.** (2001). Kalb. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 24, ss.229-232) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Uludağ, S.** (2006). Müşâhede. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 32, ss.152-153) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Uludağ, S.** (2008). Rıcalullah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 35, ss.80-81) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Uludağ, S.** (2010). Sülûk . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 38, ss.127-128) içinde. İstanbul : Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları..
- Vasilski, D.** (2013). Minimalism in architecture: materials as an instrument of perception. *Arhitektura i Urbanizam*, 37, 3-27. <http://dx.doi.org/10.5937/a-u37-3761>
- Vignjević, A.** (2017). Dialectic atmosphere of architecture: on aesthetic experience and meteorology. *AM Journal of Art and Media Studies*, 12, 41-54.
- Wells, A.** (2018). Between transcendence and immanence: Husserl and Ibn al-‘Arabi on the imagination. *Diakrisis Yearbook of Theology and Philosophy* 1.165-178.

- Wheeler, A. & Nagdive, A.** (2015). The energy between us: Two affective and intertwined space-times evoked by architecture as prelude to a proper sharing?. In E. Barret, B. Bolt, K. K. Kontturi, (Eds.), *Transversal Practices, Matter, Ecology and Relationality VI International Conference on New Materialisms*, Melbourne, Australia : September 27-29.
- Willis, A. M.** (2006). Ontological designing. *Design Pilosophy Papers*, 4 (2), 69-92.
- Yasa, M.** (2009) İbn Arabî'nin arada olmayı anlatımı. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbn Arabî Özel Sayısı-2)*, 10 (23), s. 92.
- Yaşat, C. D.** (2004). *Sanat ve Toplum Karşısında Hermeneutik: Edebiyat Sosyolojisi Açısından Hermeneutik Yaklaşımın Değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Yavuz, Ö. F.** (2006). Kur'an'da kutsal mekan, zaman ve eşya kavramlarının sembolik değeri. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10 (2), 385-403.
- Yiğit, F.** (2016). İbn Arabî'de ontolojik açıdan insan. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 30 (40), 207-234.
- Yorgancıoğlu, D.** (2004). *Steven Holl: A translation of phenomenological philosophy into the realm of architecture*. (Master Thesis). Middle East Technical University, Graduate School of Natural and Applied Sciences, Ankara.
- Zevi, B.** (2021). *Mimarlığı Görebilmek* (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: Arketon Yayıncılık.
- Zeyd, E. ve Hamid, N.** (2010). İbn Arabî'ye göre te'vil ve marife (S. Ceyhan Çev.). *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 26, 253-286.
- Zumthor, P.** (2006). *Thinking Architecture* (O. T. Maureen, & S. Catherine, Çev.). Basel: Birkhauser.

EKLER

EK A: Analiz verisi olarak alınmış bir pasajın Futuhat-ı Mekkiyye içindeki metinsel bağlamı ve metnin yorumlanma sürecine dair örnek bir çalışma



EK A: Analiz verisi olarak alınmış bir pasajın Futuhat-ı Mekkiyye içindeki metinsel bağlamı ve metnin yorumlanma sürecine dair örnek bir çalışma

FÜTÜHÂT-I MEKKİYYE’NİN
YİRMİ ÜÇÜNCÜ KISMI
Rahman ve Rahim Olan Allah’ın Adıyla

KIRK DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
Behlüller (Deliler) ve Onların İmamlarının Bilinmesi

*İstekli bir şekilde itaati yaparken, zinhar
Dünyevi bir amaç giydirme ona.*

*Behlüller (deliler) gibi ol, hallerinde
Vaktin hükmüne göre akıllı gibi yürürler.*

*Eldeki başaktan kursağını doldur.
Gelecek olana bel bağlama.*

*Rızkın bütünü hazırlandı
Elde olmayanı elde etmek için.*

*Geçmişe ağlayıp durma
Gelecekte olan şeyi sana kaçırır*

*Geleceğin ise hükmüne iltifat etme
Ya da olacağın. Gidenle beraber sen de git.*

*Belki azim sahibi olursan
Ve ölürsen, gayeni elde etmiş olursun*

*Sürekli sızlayana de ki:
Habil’in ortaklığında hüsrana uğradın*

*Avucunuz elde edemedi
İstediklerini, ey başarısız dilenci!*

*Onun işinde davransaydın
Sakınan, kalbi titreyen Genç’in davrandığı gibi*

*Beni ve şu kişiyi ayırt ederdin:
Doğruyu yanlış gibi gösteren kimseyi.*

Allah şöyle buyurur: '*İnsanları sarhoş gibi görürsün, hâlbuki onlar sarhoş değillerdir.*' Şöyle ki: Allah'ın öyle bir grubu vardır ki, yerine getirdikleri amellerle akılları perdelenmiştir. Allah yerine getirilmeleri için amelleri kitabında ve peygamberinin dilinde kendilerini yükümlü tutmuş ve onlara farz kılmıştır. Onlar, kendisiyle başbaşa kalan ve emrinde O'na itaat edip farkında olmadığı yünden gelecek nuruna kalbini hazırlayan kimse için Allah'ın sırrında ansızın gelen *tecillileri* olduğunu bilmezler. Böylece Hak, habersizce ve kendilerini hayrete düşüren bir işe karşı bilgi ve hazırlığı yok iken ansızın kendilerine gelir. Bunun üzerine böyle bir insan, *aklını kaybeder*. Allah kendisine ansızın gelen bu işi görünür olarak bırakır. O da, bu işte hayrete düşer ve onunla birlikte devam eder.

Bu kişi, şehadet âleminde hayvanî ruhuyla kalır; yer, içer, zorunlu hayvanî hallerinde duyulur yarar ve zararlarını bilme üzerinde yaratılmış -tedbirsizce, düşünce ve değerlendirmesi olmaksızın- bir hayvan gibi tasarruf eder. O *hikmet söyler*, ama söylediği şeye dair bilgisi olmadığı gibi öğüt alıp işlerin senin elinle olmadığını, hikmet sahibinin yönlendirmesiyle tasarruf eden bir *kul* olduğunu hatırlaman için sana fayda vermeyi amaçlamaz.

Böyle insanlardan sorumluluk kalkmıştır. Çünkü onların yükümlülüğü anlayabilecekleri ve kabul edebilecekleri akılları yoktur. '*Sana baktıklarını görürsün, hâlbuki onlar görmezler.*' '*Affa sarıl*' (İbn Arabî'nin yorumuyla 'azını' al).' Yani Allah'ın onların dili üzerinde icra ettiği hikmet ve öğütlerin azını al.

Bunlar (akıllı deliler), *delilerin akıllıları* diye isimlendirilen kimselerdir. Onlar, bu ifadeleriyle deliliklerinin gıda, açlık vb. gibi herhangi bir doğal nedenle mizaçlarının bozulmasından kaynaklanmadığını kastederek. Deliliklerinin nedeni, *kalplerine gelen ilahi tecelli ve Hakkın ansızın gelen çarpmasıdır*. Söz konusu çarpma kendilerine gelir ve akıllarını götürür. Şu halde onların akılları, Allah katında hapsedilmiş, *O'nu müşahede etmekle* nimetlenmiş, O'nun mertebesine çekilmiş, O'nun güzelliğinde dolaşmaktadır. Onlar, akılları olmaksızın *akıl sahipleridir*. Dışta ise, deli diye bilinirler. Başka bir anlatımla, akıllarını kullanmaktan perdelenen kimselerdir. Bu nedenle *delilerin akıllıları* diye isimlendirilmişlerdir.

Ebu's-Suud b. Eş-Şibl el-Bağdadi'ye -ki o devrinin akıllısıydı- sorulmuş: 'Allah ehlinden delilerin akıllıları hakkında ne dersin?' Şöyle yanıt vermiş: 'Onlar, hoş kimselerdir. Akıllılar ise, onlardan daha hoştur.' Kendisine sorulmuş: 'Hakkın delilerini başkalarından nasıl ayırt edeceğiz.' Cevap vermiş: 'Hakkın delilerinde kudretin eserleri ortaya çıkar. Akıllılar ise, müşahedeleri ile Hakkı görür.' Bağdadi'nin bu sözünü, güvenilir, hafızası sağlam, aktardığı şeyi bilen, f harfini v harfinin yerine koymayan bir insan olan arkadaşı Ebû Bedr et-Temâşukî bana bildirmiştir.

Ebu's-Suud b. Eş-Şibl el-Bağdadi şöyle demiş: '*Onların müşahede ettiğini müşahede edip aklını yitirmeyen kimse, (onlardan) daha güzel ve daha iyidir.*' Çünkü böyle bir insan, peygamberlere verilmiş güce yakın bir güce yerleştirilmiş ve bu güç kendisine verilmiştir. Gerçi peygamberler de ansızın gelen tecelli vakitlerinde başkalaşabilir. Kendisine vahiy geldiğinde Hz. Peygamber'in korkudan titrediği bize bildirilmiştir. Her yanı ürpertiden titrerken Hatice'ye gelir ve şöyle derdi: '*Beni örtünüz, beni örtünüz.*'

Bu durum meleğin kendisine görünmesinden kaynaklanıyordu. Peki ya el-Melîk tecelli ederse? Allah şöyle buyurur: ‘*Rabbi dağa tecelli ettiğinde onu paramparça etmiş, Musa bayılıp düşmüştür.*’ Hz. Peygamber’e vahiy gelip Cebrail onu kalbine indirdiğinde, duyularından çekip alınır, örtünürdü. Cebrail ayrılıncaya kadar, deve gibi köpürürdü. Böylece gelen vahyi algılar, onu yanında bulunanlara aktarır ve duyanlara tebliğ ederdi.

Hız. Peygamber’in Rabbinin kalbine olan tecellilerinden kaynaklanan vecdleri, Rabbinden başkasının bulunmadığı bir vakitte meleğin ve varidin inişinden daha güçlüydü. Fakat o, bu sarsıntıyı bekleyen ve buna hazırlanmış biriydi. Bununla birlikte, Hız. Peygamber kendinden geçerdi. Hız. Peygamber (ya da başka bir peygamber), risalet görevini ulaştırması ve ümmeti yönetmesi kendisinden istenmiş bir peygamber olmasaydı, hiç kuşkusuz, Allah müşahade ettikleri şeyin büyüklüğü nedeniyle peygamberlerin akıllarını giderirdi. Böylece güçlü ve metin Allah, onlara Haktan gelen şeyleri kabul ederek onu insanlara ulaştırıp öğretmelerini sağlayan bir güç vermiştir.

Bilmelisin ki: İnsanlar bu makamda üç mertebeden birinde bulunur. Bir kısmının varidi, kendiliğinde bulunduğu haldeki gücünden daha büyüktür. Bu durumda varid kişiyi hükmü altına alır, hal kendisine baskın gelir ve kişi halin hükmüne uyar, hal onu yönlendirir. Bu halde bulunduğu sürece, kendisini yönetemez. Bu hal ömrünün sonuna kadar sürerse, tasavvuf yolunda bu kişinin durumu delilik diye isimlendirilir. Örnek olarak, Ebû İkâl el-Mağribî’yi verebiliriz.

Bir kısmının ise, bu esnada akli korunur, hayvanî yönünün akli onda kalır. Böylelikle bir tedbir ve düşüncesi olmaksızın yer, içer ve tasarruf eder. Bu insanlar, diğer hayvanlar gibi, doğal bir yaşam sürdürdükleri için *delilerin akıllıları* diye isimlendirilir. Ebû İkâl gibi olanlar ise, bütünüyle kendisinden alınmış delidir. Bu nedenle kendisinde alındığı günden öldüğü güne kadar yemek yememiş, su içmemiş. Bu durum, Mekke’de dört sene sürmüştür. Binaenaleyh o delidir, başka bir ifadeyle, duyu âleminde uzaklaşmış gizli biridir.

Bir kısım hakkında ise, bu varidin hükmü sürmez. Böylece hal gider, o da akıyla insanlara döner, işini yönetir, söylediğini ve kendisine söyleneni anlar, bütün insanlar gibi bir tedbir ve düşünceye göre tasarruf eder. Bunlar, peygamber ve hal sahibi velilerdir.

Bir kısmı ise, kendisine gelen tecelli ve varidin güç bakımından denk olduğu insanlardır. Dolayısıyla onun üzerinde bu tecellinin hükmeden bir eseri görülmez. Fakat kişiye böyle bir halin geldiği görüldüğünde, gizli bir şekilde onun farkına varılır. Bu durumda ise, ona başka bir ifadeyle Hakkın katından getirmiş olduğu şeyi almak için bu varide kulak vermek gerekir. Böyle bir insanın hali, kendisiyle sohbet ederken bir konuyla ilgili hükümdarın nezdinde başka bir şahsın gelmesiyle seninle sohbeti bırakıp gelen şahsın söyleyeceği şeye kulak kesilen kimsenin haline benzer. Gelen elçi getirdiği bilgiyi ona ulaştırdığında ise, tekrar sana döner ve seninle konuşmayı sürdürür. Gelen kişiyi görmeden bile onun bir şeye kulak verdiğini gördüğünde, o esnada kendisini senden alıkoyan bir durum bulunduğunun farkına varırsın. Bu durum, seninle sohbet ederken herhangi bir konudaki düşüncenin kendisini çekip aldığı kimsenin haline benzer. Böylece duyumsama gücünü hayalindeki o konuya yönlendirir, sen kendisiyle sohbet ettiğin halde gözleri ve

bakışı donuklaşır. Bu durumda, söylediklerini anlamadığı halde ona bakar ve zihninin sohbet ettiğiniz konudan başka bir düşünceyle meşgul olduğunu anlarsın.

Bir kısmı ise, güçleri gelen *varidden* daha güçlü olan kimselerdir. Bu kısımdaki bir insan, kendisiyle sohbet ederken farkında olmadan *varid* ona geldiğinde, kendisine ulaştırdığı şeyi *varidden* aldığı gibi senin ona söylediğini de senden alır veya seninle sohbet eder.

Bu yol ehlinin kalplerine gelen Hakkın tecellilerinde dördüncü bir durum yoktur. Bu husus, tasavvuf yolundan bazı kimselerin peygamber ve veli arasındaki farkı ayırt etmede yanlış olduğu bir meseledir. Onlar şöyle iddia eder: Peygamberler halleri yönlendirir, veliler ise haller tarafından yönlendirilir. Başka bir ifadeyle peygamberler hallerinin sahipleri, veliler ise hallerinin köleleridir. Hâlbuki iş, sana ayrıntılı olarak açıkladığımız gibidir. İndirilen vahiyle Hakkın tecellisi kalbine geldiği esnada, kendinden geçmiş olsa bile -ki bu zorunludur- peygamberin niçin geriye döndürüldüğünü ve aklının korunduğunu sana açıklamış olduk.

Onlardan bir grup ile karşılaştık, kendileriyle oturup kalktık, yararlı düşüncelerini aldık. İnsanlar etrafında toplanmış iken söz konusu insanlardan birinin yanındaydım. O, etrafındaki insanlara bakıyor şöyle diyordu: *‘Ey fakirler! Allah’a itaat ediniz. Siz çamurdan yaratıldınız. Ateşin bu kapları (yani bedenlerinizi) pişirip kuru çamura çevirmesinden endişe ediyorum. Ateş, kendisini pişirmeden kuru toprak olmuş çamurdan bir kap gördünüz mü? Ey miskinler! İblis sizinle birlikte ateşe girecek diye sizi aldatmasın. Allah’ın ‘Cehennemi sizinle ve sana uyanlarla dolduracağım’ dediğini okursunuz. İblis’i Allah zaten ateşten yaratmıştır. Dolayısıyla o aslına dönecektir. Siz ise, topraktan yaratıldınız. Ateş sizin eklemlerinizde hükümran olur. Ey miskinler! Allah’ın, ‘cehennemi sizinle dolduracağım’ ayetinde İblis’e olan işarete bakınız! Burada durun ve gerisini okumayınız! Allah ona cehennemi senden demiştir. Bu ifade, ‘cinleri ateşten yarattı’ ayetiyle aynıdır. Evine girip hanesine dönen ve ailesiyle bir araya gelen kimse, o eve gelen yabancıya benzemez. İblis, gurlanmasına neden olan şeye dönmüştür. Daha önce şöyle demişti: ‘Ben Adem’den daha hayırlıyım. Beni ateşten yarattın.’ O halde, İblis’in sevinci aslına dönmektir. Size karşı ise, kendisinden yaratıldığınız toprağınıza karşı ateş nedeniyle böbürlenmiştir. Artık, İblis’e kulak vermeyin ve ona itaat etmeyin. Işık mahalline kaçın ki, mutlu olasınız.*

Ey miskinler! Sizler körsünüz, benim gördüğümü görmüyorsunuz ve (mesela) ‘bu mescidin çatısını şu sütunlar ayakta tutmaktadır’ dersiniz. Onları mermerden yapılmış sütunlar olarak görürsünüz. Ben ise, onları Allah’ı zikreden ve öven adamlar olarak görürüm. Gökler bile adamlar sayesinde ayakta dururken nasıl olur da bu mescit öyle ayakta durmasın? Bilmiyorum, ben mi körüm de sütunları mermer olarak görmüyorum; yoksa siz mi körsünüz de bu sütunları adamlar olarak görmüyorsunuz? Yemin olsun ki, ey kardeşlerim! Bunu bilemiyorum. Hayır, hayır! Vallahi, kör olan sizlersiniz.’

Sonra, topluluk içinden yalnız beni tanık tutarak şöyle dedi: *“Delikanlı! Doğru söylemiyor muyum?”* Ben de *‘evet, doğru söylüyorsun’* dedim. Sonra yanına oturdum. Gülmeye başladı ve dedi ki: *‘Ey insanlar! Kokmuş arkalar birbirine yellenir. Bu delikanlı benim gibi bir kokmuş! Bu ilişki, benim yanımda oturmasını ve beni doğrulamasını sağlamıştır. Siz, şimdi onu akıllı, beni deli zannediyorsunuz ha!’*

O benden kat be kat delidir. Siz, bu sütunları adamlar olarak görmekten Allah tarafından kör edildiğiniz gibi bu delikanlının deliliğini görmekten de kör edildiniz.'

Sonra elimden tuttu ve bana 'Kalk! Bunlardan uzaklaşalım' dedi. Onunla beraber çıktım. İnsanlar dağıldığında ise, elimi bıraktı ve benden ayrıldı. O, karşılaştığım delilerin en büyüklerinden biriydi. Ona aklını yitirmesinin sebebini sorduğumda bana şöyle demişti: 'Sen gerçekten de delinin tekisin! Aklım olsaydı, 'Aklını kaybetmenin sebebi nedir?' diye sorar mıydın? Aklım nerede ki sana cevap versin? Onu kendisiyle beraber almış, ona ne yaptığını ise bilmiyorum. Beni burada hayvanlar arasında bıraktı. Yiyorum, içiyorum, o beni yönlendiriyor.'

Ona sordum: 'Madem bir hayvansın, sana kim biniyor?' Yanıt verdi: 'Ben vahşi bir hayvanım, bana binilmez.' Bu yanıt üzerine, onun ünsiyet âleminde çıkıp marifet mertebelerinde bulunduğunu anladım. Artık hiçbir insanın onun üzerinde hükmü olmadığı gibi çocuk ve başkalarının sıkıntılarından da korunmuştu. Çokça susar, içine kapanık, sürekli düşünen, mescide devam eden, bazı vakitlerde namaz kılan biriydi.

Namaz kıldığını gördüğüm bir keresinde ona sordum: 'Namaz kıldığını görüyorum?' Şöyle yanıt verdi: 'Hayır, Vallahi, O'nun beni ayakta tuttuğunu ve oturttuğunu görüyorum. Benim hakkımda neyi istediğini bilmiyorum.' Sordum: 'Namazında Allah'ın sana farz kıldığı ibadeti yerine getirmek için niyet ediyor musun?' Cevap verdi: 'Niyet nasıl bir şeydir?' Ben de, 'bu amellerle Hakka yaklaştırmaya yönelmek' dedim. Bunun üzerine güldü ve şöyle dedi: 'Ben adama diyorum ki, O'nun beni ayakta tuttuğunu ve oturttuğunu görüyorum. Benimle beraber olan ve kendisini müşahade ettiğim ve benden gizlenmeyen birine yaklaştırmaya nasıl niyet edebilirim ki? Böyle bir söz delilerin sözüdür, hiç aklınız yok!'

Sonra bilmelisin ki: Önceki sûfilerden Behlül ve Sağdun, Ebû Vehb el-Fâdıl gibi delilerin bir kısmı mutlu, bir kısmı üzüntülüdür. Onlar, bu konuda akıllarını gideren ilk tecelliye göre bulunur. Onları çekip alan bir kahır tecellisi ise, tecelli onları daraltır. Örnek olarak, Yakup el-Kûrânî'yi verebiliriz. O, kendisini gördüğümde, beyaz bir köprüdeydi ve bu makamda bulunuyordu. Mesud el-Habeşi de böyleydi. Onu Şam'da gördüğümde, kabz ve bast halleri arasında karışık bir durumdaydı. Kendisine hâkim hal susmaydı. Akıllarını gideren ilk tecelli bir lütuf tecellisiyse, onları bast haline sokar.

Bu sınıftan Ebu'l-Haccac el-Ğilyeri, Ebu'l-Hasan Ali es-Selâvî gibi bir grubu gördüm. İnsanlar onların akıllarını başından alan şeyin ne olduğunu bilmiyordu. Kendilerine tecelli eden şey, onları kendi nefislerini yönetmekten alıkoymuştu. Allah, yaratıkları onlara amade kılmış, onlar da gönül hoşluğuyla söz konusu insanların maslahatlarıyla meşgul oluyordu. İnsanların en sevdiği şey, bu insanlardan birinin evinde yemek yemesi veya verdiği bir elbiseyi kabul etmesidir. Bu durum, Allah'ın onları söz konusu kişilere amade kılmasından kaynaklanıyordu. Böylece Allah onlar adına iki rahatı birleştirmiştir: Dilediklerini yerler, fakat hesaba çekilmezler ve sorumlu olmazlar.

Allah yaratıkların kalplerinde onlar için kabul, sevgi ve ilgi meydana getirmiş, tekliften kurtulmuşlardır. Onlar, amelsiz geçen ömürleri süresince Allah katında 'güzel amel yapan kimsenin ücreti' gibi ücret alır. Çünkü onları kendisine çeken ve

akılları gitmeseydi yerine getirecekleri iyi amellerin neticelerini onlar adına koruyan Allah'tır. Örnek olarak, abdestli uyuyup gece kalkıp namaz kılmaya niyetlenen bir insanı verebiliriz. Allah onu ruhuyla alıkoyar ve sabah vaktine kadar uyur. Bu durumda Allah ona gecesini ibadetle geçiren kimsenin ücretini yazar. Çünkü uyku halinde onu kendi katında hapseden Allah'tır. Binaenaleyh onlarda teklif ile sorumlu olan şey, ruhlarıdır ve ruh, saltanatı kendisinde ortaya çıkan Hakkın müşahedesinde kendinden geçmiştir. Dolayısıyla, dıştan gelen duyumu korumak için saklayan ve duyumun getirdiği şeyi anlayacak kulakları yoktur.

Ben de bu makamı tattım. Bu esnada bana bir hal geldi. Bu halde, beş vakit namazı bana söylendiği gibi rükû, secde ve namazın bütün fiil ve sözlerini tamamlayarak cemaate imamlık yaparak kılıyordum. Bütün bu hallerde hiçbir bilgim yoktu: Ne cemaat ne namaz kılınan yer ne hal ne duyu âleminden herhangi bir şey hakkında bilgim vardı. Bunun nedeni, bana baskın gelen ve içinde kendimden ve başkalarından habersiz kaldığım müşahedeydi. Namaz vakti geldiğinde, namaz kıldığım ve insanlara namaz kıldırıldığım bana bildirilmişti. Bu esnadaki halim, uyuyan kişiden haklarında bir bilgisi olmadığı halde meydana gelen hareketlere benziyordu. Böylelikle Allah'ın benim hakkımda halimi koruduğunu ve gaybet halinde Şiblî'ye yaptığı gibi dilimden bir günah döktürmediğini anladım. Gerçi Şiblî, aktarıldığına göre, namaz vakitlerinde akıllılık haline döndürülürdü. Fakat döndürüldüğünün farkında mıydı, yoksa benim o halde bulunduğum gibi miydi, bilemiyorum. Çünkü olayı aktaran kimse bunu açıklamamıştır. Cüneyd'e Şiblî'den söz edildiğinde şöyle demiş: *'O'nun dilinden günah döktürmeyen Allah'a hamd olsun.'* Gerçi ben, *bilinçsizlik* halindeyken bazı vakitlerde zatımı en genel ışıık ve yüce Arş ile gerçekleşen en büyük tecellide müşahade ediyordum. O'na namaz kıldırılıyor, ben ise nefsimden habersiz hareketten yoksun bir halde duruyordum. Zatımı, önümde rükû ve secde ederken görüyordum ve rükû ve secde edenin de kendim olduğunu biliyordum. Bu durum, uyuyanın rüya görmesine benzer. Bir el alınımdaydı. Buna şaşırdım. Onun ne ben ne benden başkası olmadığını anladım. Buradan, sorumlu tutan, tutulan ve teklifin ne olduğunu anladım.

Böylece, kendilerinden alınmış Hakkın delillerinin hallerini, o hali tadan biri gibi gerçekleştirmiş bir müşahadeyle açıklamış olduk.

'Allah hakkı söyler ve doğru yola ulaştırır.'

(FM 2, ss.259-267)

Futuhat-ı Mekkiyye'nin yukarıda yer verilen 23. kısım 44. bölümünü oluşturan “*Behlüller (Akıllı Deliler) ve Onların İmamlarının Bilinmesi*” bahsi; İbn Arabî'nin “kalplerine gelen ilahî tecelliler” dolayısıyla kendilerinden yüksek nitelikte ontolojik bilgiler ortaya çıkan insanların özel bir zümresine ilişkin bir bölümdür. İbn Arabî *behlüller* adını verdiği bu zümreyi “hikmet sahibi” kimseler olarak nitelendirir. Bölümün tez ile ilişkisi, bu zümreden bir kişinin, içinde bulunduğu mekân ile ilgili onto-fenomenolojik deneyimi hakkındaki şu ifadeleri üzerinden kurulur: “*Ey miskinler! Sizler körsünüz, benim gördüğümü görmüyorsunuz ve (mesela) ‘bu mescidin çatısını şu sütunlar ayakta tutmaktadır’ dersiniz. Onları mermerden yapılmış sütunlar olarak görürsünüz. Ben ise, onları Allah’ı zikreden ve öven adamlar olarak görürüm. Gökler bile adamlar sayesinde ayakta dururken nasıl olur da bu mescit öyle ayakta durmasın? Bilmiyorum, ben mi körüm de sütunları mermer olarak görmüyorum; yoksa siz mi körsünüz de bu sütunları adamlar olarak görmüyorsunuz? Yemin olsun ki, ey kardeşlerim! Bunu bilemiyorum. Hayır, hayır! Vallahi, kör olan sizlersiniz*” (FM 2, s.264). Burada konuşan kişinin ifadeleri, İbn Arabî'nin vahdet-i vücud düşüncesinde “İnsan-ı Kâmil”in ontolojik konumu gereği *alemin direği* olarak tanımlanması bağlamında ele alınabilir niteliktedir. “*Gökler bile adamlar sayesinde ayakta durmaktadır*” cümlesi buna işaret eder ve İbn Arabî'nin *kutub* kavramı ile birlikte yorumlanabilir, zira İbn Arabî düşüncesinde insan-ı kamil, varlığın maddi olan/olmayan her bir katmanının varlık ve bekâ vesilesidir. Pasajdaki ifade ise İbn Arabî kozmolojisine dair bu prensibin yapı ölçeğinde bir tezahürünü sunması açısından dikkate değerdir. *Behlül* zümresine dahil bu kişinin onto-fenomenolojik deneyiminde, içinde bulunulan mekân da “*adamlar*” tarafından ayakta tutulmaktadır. Burada insanın kozmolojik konumu, konuşan kişinin bilincinde fenomenolojik bir mekânsal deneyim olarak ortaya çıkmıştır. Bunun da ötesinde kişi, mekâna baktığında mekânın maddi bileşenleri olan sütunları değil, mekânı ayakta tutan *adamları* görmektedir. Dolayısıyla buradaki mekân deneyiminin maddi düzlemin ötesinde ontolojik bir düzlemde cereyan ettiğini ve duyuşal deneyimin, ontolojik düzlemdeki bu deneyimin somutlaşmış bir “hayal”i olduğunu söylemek mümkündür. Burada bir tür “körlük”ten bahsedilmesi de dikkat çekicidir. Konuşan kişi körlüğü, maddi düzlemle sınırlı bir algı durumu içinde olmakla eşleştirmekte ve *adamlar* yerine sütunları gören kişileri “kör” olarak nitelemektedir. İbn Arabî'nin *behlül* olarak nitelendirdiği bu kişinin bilinç durumunu kendisinin de tattığını söylemesi ve sözlerini onaylaması ise bu fenomenolojik deneyimin İbn Arabî'ye göre paylaşılabılır nitelikte olduğuna işaret eder. Metnin ilerleyen paragraflarındaki “*O’nun (Hakkın) beni ayakta tuttuğunu ve oturttuğunu görüyorum. Benimle beraber olan ve kendisini müşahade ettiğim ve benden gizlenmeyen birine yaklaşılmaya nasıl niyet edebilirim ki?*” ifadeleri ise en yüksek idrak hali olan Hak ile aynîleşme (özdeşleşme) durumuna has ifadeler olarak yorumlanabilir. Burada insanın mekânı da “insan” cinsinden deneyimleme durumunu; insan ile Hak arasındaki aynîleşme haline dair fenomenolojik deneyimin bir tezahürü olarak, insan-mekân aynîleşmesi bağlamında yorumlamak mümkündür. Söz konusu aynîleşmenin zemini olan ontolojik yapı ve epistemolojik deneyim ise İbn Arabî düşüncesinde insan-mekân ilişkisinin bir özne-nesne bütünselliği ilişkisi olduğunu ortaya koyar niteliktedir.

ÖZGEÇMİŞ

Ad-Soyad : Nil AYNALI

ÖĞRENİM DURUMU:

- **Lisans** : 2005, İTÜ, Mimarlık Fakültesi, Mimarlık Bölümü
- **Yüksek lisans** : 2007, İstanbul Bilgi Üniversitesi, Mimari Tasarım Y. Lis. Prog.

MESLEKİ DENEYİM VE ÖDÜLLER:

- 2013 yılından beri İTÜ, FSMVÜ, Bilgi Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi'nin de aralarında bulunduğu çeşitli okullarda mimari proje stüdyosu yürütücülüğü yapmakta ve kuramsal dersler vermektedir.
- 2018-2020 arasında Şehir Üniversitesi Mimarlık Fakültesi'nde tam zamanlı öğretim görevlisi olarak mimari proje ve görsel iletişim konularında dersler verdi.
- 2013'te mekâna özgü sanatsal işler üreten “Yoğunluk” sanat inisiyatifinin kurucu ekibinde bulundu ve 15. İstanbul Bienali'nde *The House* işi ile yer aldı.
- 2010-2014 yılları arasında EAA-Emre Arolat Architects bünyesinde mimar, editör ve küratör olarak görev yaptı.
- 2007'de Berlin'de Sauerbruch-Hutton Architects'in yarışma ekibinde çalıştı.
- Diploma projesi “İTÜ Bitirme Projesi Ödülleri”nden birine layık görüldü.
- İTÜ Mimarlık Fakültesi 2005 mezunları “Yüksek Başarı Ödülü” ve Bilgi Y.Lisans Programı 2007 mezunları “Bölüm İkinciliği” ödülü aldı.
- Öğrencilik döneminde çeşitli yarışmalarda ödüller kazandı.

DOKTORA TEZİNDEN TÜRETİLEN YAYINLAR VE SUNUMLAR:

- **Aynalı, N., Kahvecioğlu, H.** (2023). Immaterial in Architecture: A Conceptual Literature Review. *IGRS23'- 2nd International Graduate Research Symposium*, May 16-18, 2023, İstanbul, Turkey.
- **Aynalı, N.** (2023). Mimarlıkta “maddi olmayan”: Kavramsal bir inceleme, *IDA: International Design and Art Journal*, 5(2), 221-232.