

“ALINTILANABİLİRLİK” VE “ŞEYLERİ YENİDEN YARATMA”: İBN ARABÎ BİLGELİĞİNDEN DERRİDA'YA UZANAN YOL

Recep ALPYAĞIL *

Özet

“Alıntılanabilirlik” ve “Şeyleri Yeniden Yaratma”: İbn Arabî Bilgeliğinden Derrida'ya Uzanan Yol

Bu çalışmada, İbn Arabî ile “kısmen” mistik yönelimleri olan Jacques Derrida'nın bazı düşüncelerinin karşılaştırılabileceği düşünülmüştür. Bu anlamda, Derrida'nın, 'bir metnin anlamının her bir bağlamda yeniden üretildiği' şeklindeki yaklaşımının; İbn Arabî'nin 'sürekli yeniden yaratma' düşüncesinin bir örneği gibi durduğu ileri sürülmüştür. Öte yandan, bu karşılaştırmaya imkan tanıyan zeminin, mistik düşüncenin -tarihselliğine rağmen- onu aşan “evrensel” karakteri olduğu vurgulanmıştır. Son olarak, henüz düşüncelerini yeterince felsefe sahnesine taşıyamadığımızı düşündüğümüz İslam geleneği içinde yer alan isimleri, özellikle *alıntılanabilirlik* ve *yinelenebilirlik* yoluyla bu sahneye taşımının eş zamanlı olarak da Batı düşüncesini bu evren içine almanın ve böylelikle de bir *berzah oluşturma*nın mümkün olduğuna dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbn Arabî, Yeniden Yaratma, Derrida, Alıntılanabilirlik, Mistisizm

Abstract

“Iterability” and “Ever New Creation' (Khalq Jadid)”: The Way Going to Derrida from the Wisdom of Ibn Arabî

This paper's aim is a comparison between the Ibn Arabî and deconstruction by mean of the mystical legacy.

“Perpetual creation” is a universal existence of the idea of in mysticism, no matter to which historical religion it may belong. Concept of perpetual creation means that “The world which we see and in which we live at this very moment is not a continuation of the world we witnessed a moment ago. Likewise the world which is coming after a moment will again be an entirely different world from the present one. At every moment in the state of “perpetual creation”, because the relation in which every “possible” existent stands to existence is at every moment new.” On the other hand Derrida, in his well known article “Signature, Event, Context”, express that there are only contexts, and “any no context can enclose it, nor can any code of its essential iterability. Every sign can be cited”; thereby it can break the band with every given context. It means that “meaning”, in every context, recreated from new.

In conclusion Derrida's notion of 'repeatable-iterable' seems an example of the general notion of Ibn Arabî's 'perpetual creation/ever new creation'.

Key concepts: Perpetual Creation, Ibn Arabî, Iterability, Derrida, Mysticism.

“Budist, Yahudi ya da Müslüman teologlar, bana, ‘Dekonstrüksiyon – biz bunu yüzyıllardır biliyoruz!’ derken hayal edebiliyorum.”

J. Derrida¹

* Yrd. Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fak.

1 Jacques Derrida, “Epoché and Faith: An Interview with Derrida”, *Derrida and Religion: Other Testaments*, ed. Yhonne Sherwood-Kevin Hart, New York-London, Routledge, 2005, s. 33.

Toshiko İzutsu'nun *Sufism and Taoism* adlı kitabının² Türkçeye çevrilmesinin ardından yaklaşık dokuz yıl geçti.³ Bu kitabın önemi, adından da anlaşılacağı üzere, Akdeniz'in doğusundan başlayıp Japonya'ya kadar uzanan bir coğrafyanın, en azından birbiriyle karşılaştırılabilir kavramlar üzerinde düşündüğünü ileri sürmesinden kaynaklanır. Taoizmin, tahminen milattan önce dördüncü asırlar dolayında yer aldığı, İbn Arabi'nin de 13. asrın başında yaşadığı dikkate alındığında İzutsu'nun aslında yaklaşık 20 asırlık bir tarihsel aralıkta hareket ettiğini anlarız. Bu ilginç durum, şu vakıyla birleştiğinde daha da ilginç bir hale dönüşür: İslam mistisizminin, uzak doğu kökenli, harici referanslarının olmasının, onun meşruiyeti açısından sürekli sorun ola geldiği düşünülürse, İzutsu'nun Taoculukta anahtar terimlerle İslam tasavvufunun en önemli ismi İbn Arabi arasında koşutluklar kurmasına, kitabın tercümesinden bugüne değin geçen zaman zarfı içinde *hiçbir eleştirinin* gelmemiş olması, aksine kitabın baskılarını tekrarlaması dikkate değerdir. Bir başka coğrafyadaki, Avrupa'daki buna benzer bir ilginçlik de şudur: geçen yıllarda kaybettiğimiz, yüzyılın en önemli düşünürlerinden biri olan Derrida'nın felsefi projesi ile doğu mistisizmi arasında, daha felsefi kariyerinin başından itibaren koşutluklar kurulmuş olmasıdır.⁴ Derrida, ilk etapta anakronik gibi görülebilecek bu tutumu, nakzetmek bir yana teyit eder açıklamalarda bulunmuştur. Bu iki örnekte de tarihsel mesafelerin büyüklüğüne rağmen çok rahat ilişkiler kurulduğunu görmekteyiz. Öyle zannediyoruz ki, aslında antik dünya bilgeliği denilen şeyin en önemli hususiyeti, onun tarihle olan ilişkisinin son derece zayıf olmasında yatmaktadır. Onun bu "zayıf görünen yönü" gerçekte en güçlü yönünü oluşturur. Tam da onun bu vasfı, bize, tarihsel sıçramalar yapabilme olanağı tanır. Yani, antik dünya bilgeliğinden, bugüne, yapısökümcü bir düşünür zamansal mesafenin büyüklüğüne rağmen geçişler yapılabilir.

Şu halde o radikal soruyu sormanın vakti gelmiştir: Bir yanda İzutsu'nun Taoculukla İbn Arabi arasında yaptığı karşılaştırmalar öte yanda çağdaş araştırmacıların Derrida'yı Taoculukla yakınlaştırmaları birlikte düşünüldüğünde, bu iki durum bize, Derrida ve İbn Arabi arasında bir bağ kurmaya imkan tanır mı?

2 Toshiko İzutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, Albany, State University of New York Press, 1989.

3 Toshiko İzutsu, *İbn Arabi'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev.: Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 1998; Toshiko İzutsu, *Tao-culuk'daki Anahtar Kavramlar*, çev.: Ahmet Y. Özemre, İstanbul, Kaknüs Yay., 2003.

4 Şu iki çalışmaya bakmak bu konuda fikir edinmek için yeterli olacaktır: *Budhism and Deconstructions*, ed. J. Park, New York, Rowman and Littlefield Publisher, 2006; *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992.

Bu sorunun, çok daha detaylı bir biçimde ele alınması gereken bazı kavramsal zorluklar ihtiva ettiğinin gayet iyi farkındayız. Bunu, şimdilik bir başka çalışmaya bırakarak, şu kadarını söylemekle yetinelim. Derrida, mistik geleneklerle hep ilgili olmuştur. Eckhart ve Silesius burada hemen anılabilecek örneklerdir. Onun, Silesius'tan uzun uzadıya alıntılar yaparak dekonstrüksiyona ilişkin bazı konuları tartıştığını biliyoruz. Hatta bir keresinde, ona "mistik misiniz" yollu bir soru tevcih edildiğinde, bunu tamamen nakzedecek bir şey söylememiştir. Öte yandan Derrida, sürekli İslam geleneğini bilmediğini, bu durumun da, felsefesi açısından sorunlu bir hal olduğunu söylemekten geri durmamıştır.⁵ En kötü olasılıkla konu, Derrida açısından tartışılabilir görünmektedir. İbn Arabî gibi bir mistik açısından da, biz, benzer bir varsayımın geçerli olabileceği kanısındayız. İbn Arabî, tasavvuf literatürünün en zengin metni olan *Fusus*'ta, "yeniden yaratılma" gibi son derece teolojik bir konuyu tartışırken, sofistleri böyle bir konunun içine taşımakla ya da sofistlere tarihsel bir sıçrama yapmakla bize de ilham kaynağı olmuştur. Şeyhi Ekber'in, Yunan felsefesindeki isimleri anmakta ne kadar iktisatlı olduğunu biliyoruz, hal böyleyken onun sofistleri anmasının özel bir anlamı olmalı. Soruyu soruyla yanıtlamaya çalışmak, bu bahiste daha yerinde görünüyor. Öyleyse paragrafın başındaki sorunun yanıtı bir başka sorudur: İbn Arabî'nin, "yeniden yaratılma" konusunda sofistlere müracaat etmesi dikkate alındığında, acaba biz de, bir başka "sofist" olan Derrida'ya, yine aynı bağlamda, *ama bir farkla*, müracaat edebilir miyiz?

İbn Arabî'yi ve Derrida'yı buluşturacağını düşündüğümüz bağlam şu sorular bütünüdür: Evrende bir değişim/dönüşüm var mıdır? Eğer varsa, bu değişim ve dönüşüm içindeki sürekliliği sağlayan şey nedir? Ya da *her şey* bir şeyin sonsuz tekrarından mı ibarettir? Eşyanın geneline yönelik bu soruların özel bir tezahürü de şudur: Tarihin herhangi bir anında yazılan bir metin, *aynı haliyle* bir başka tarihsel aralıkta okunabilir mi? Bu iki okuma arasında bir fark ortaya çıkar mı? Eğer bir *fark* varsa, o metnin özdeşliğini koruyan şey nedir? Yani anlam, değişen bir karakterde ise, ona süreklilik sağlayan şey nedir? Bir metni, onun yazıldığı bağlamın dışında alıntıladığımızda ne olur? Elbette amacımız bu soruları çözüme kavuşturmak değil, yapacağımız ya da yapmaya çalışacağımız şey, ilk aşamadaki sorulara yanıt vermiş iki Batılı düşünürün yanıtlarını ana hatlarıyla anıp, devamında yine aynı konuda söz söylemiş büyük mütefekkir İbn Arabî'nin yanıtlarını irdelemeye çalışmaktır. Ardından, aynı konunun

5 Jacques Derrida, *On the Name*, Stanford, Stanford University Press, 1995, s. 63; Jacques Derrida, "How to Avoid Speaking: Denials", trans.: Ken Frieden, *Derrida and Negative Theology*, ed. Harold Coward-Toby Foshay, Albany, State University of New York Press, 1992, s. 124.

çağdaş felsefede “alıntılanabilirlik ve tekrar edilebilirlik” şeklindeki meşhur konuya bağlanıp bağlanamayacağını ve bu anlamda İbn Arabi ile Derrida arasında varsa bir bağ, onu tartışmaya açmaktır.

a. “Tekrarsız tekrar”: Kierkegaard

Haklı olarak “Kierkegaard dolayımı da neden?” denilecektir. İlk, tekrar sorununun ele alan bir araştırma, bir şekilde Kierkegaard’a müracaat etmek durumundadır.⁶ İkinci olarak, bir başka çalışma konusu olmakla birlikte, İbn Arabi ve Derrida arasındaki bağda *Kierkegaard bir köprü gibidir*. Kierkegaard düşünce tarihinde özel bir yere sahip, bu yer nedeniyle olsa gerek, etrafına kümelenen düşünce ustalarının adı da bir hayli fazla. Bu anlamda, Heidegger’den Derrida’ya ve yine aynı geleneğin geriye doğru izi sürülerek Eckhart’a oradan da İbn Arabi’ye ulaşmak mümkün. (Derrida’nın da çok defa Kierkegaardcı olduğunu burada hatırlatmak isteriz.)

Kierkegaard, tekrar sorunuyla mükerreren ilgilenmiştir. O, aslında “tekrar var mıdır?” şeklindeki sorunun basitçe yanıtlanamayacağını gayet iyi farkında olan bir düşünürdür. O sebeple, daha işin başında “Kierkegaard’ın aslında tekrarlarla ilgili düşüncesi şudur” demenin imkanı yok. O, konuyu Eleatikler’le açar. Onlar hareketi reddettiklerinde, Diogens, bir muhalif olarak sahneye çıkar ve hiçbir şey söylemeden, yalnızca bir iki kere ileri geri yürür, bununla onları yeteri derece reddetmiş olduğunu düşünür. Kierkegaard, bu tartışmanın bir yanında değildir. Bununla birlikte onun, *aynı* meseleyi kendi yaşamına bağladığını görürüz: Yarı otobiyografik bir metin olan *Repetition*’da, Constantin Constantinus takma adlı yazar, bir zamanlar elde ettiği mutluluğu ya da hazzı *tekrar* yaşayıp yaşayamayacağını anlamak için, bir vakitler yaşadığı Berlin’e *tekrar* bir yolculuk düzenler. “Bir zamanlar, en azından arada bir, tekrar sorunuyla –tekrar mümkün müdür değil midir, tekrarın önemi nedir, tekrar etmiş olmada/tekrarlamada kazanılan ya da kaybeden bir şey var mıdır yok mudur-meşgulken, birden bire kafamda şu düşünce doğdu: her şeye rağmen Berlin’e bir yolculuk yapabilirsin, bir zamanlar orada olduğun yere yolculuk yaparak, tekrarın mümkün olup olmadığının önemini gösterebilirsiniz.”⁷

6 Çağdaş felsefenin en netameli konularından biri olan tekrar Gilles Deleuze tarafından da, bir şekilde Kierkegaard’a referansla ele alınmıştır, Deleuze’ün onu tekrar etmediğini söylemeye gerek yok sanırım, *Difference and Repetition*, trans.: P. Patton, London, Athlone, 1994.

7 S. Kierkegaard, *Repetition; An Essay in Experimental Psychology*, trans.: Walter Lowrie, New York, Harper-Row, 1964, s. 131; Kierkegaard’ın bu kitabına yapılan atıflarda “Tekrar Mümkün Değil”, *Kahkaha Benden Yana*, çev.: Nedim Çatlı, Ayrıntı Yay., İst., 2000, adlı metin kullanılmıştır; ayrıca bu metnin bazı fragmanlarının çevirisi için bkz. John D. Caputo, “Tekrar ve

Constantin Constantinus, bu düşüncelerle Berlin'de en çok eğlendiği mekanlardan biri olan tiyatroya "koşar adım" gider, önceden izlediği "Tılsım" oyununu tekrar izlemek için. Ama nafîle, eski tadın tekrarı yoktur. "Genç kız görünürlerde değildi ya da oradaydı da yanında biri olduğu için ben tanıyamamıştım. Beckman beni güldüremiyordu. Yarım saat direndim sonra tiyatrodan ayrıldım." Bu deneyimin ardından şu sonuca varmış görünür Constantin Constantinus ya da Kierkegaard: "tekrar diye bir şey yok" diye düşündüm. Bu benim üzerimde çok derin bir etki bıraktı." Constantin Constantinus, Berlin'deki tekrarlar serisine önceden keyif aldığı bir lokantada devam eder. Burada bir an, sanki tekrarın mümkün olduğu düşüncesine kapılır: "Her zaman aynıydı, aynı şakalar, aynı nezaket kelimeleri, aynı dostluk iadeleri; her yanıyla yöresellik aynıydı, kısaca aynılıktaki aynılık". Fakat bu izlenim çok uzun sürmeyecektir. Zira ertesi gün yine aynı tiyatroya gittiğinde, *tekrar eden tek şeyin tekrarın imkansızlığı olduğunu* bir kere daha anlayacaktır. Tuhaf bir keşif olarak adlandırdığı bu duruma, Berlin'de artık tekrar diye bir şeyin olmadığına, "tekrarlayarak kendini ikna etmeye çalışır." Ve sıkılır Constantin Constantinus, *tekrar evine geri dönmek* ister. Ümidi oradadır. Evinde her şeyi tekrar eski haliyle bulacağını düşünür. Zira çok muhafazakar bir insandır ve büyük değişikliklerden hoşlanmaz, ve bu sebeple temizlikçiye "hiçbir şeyi değiştirmemesi yönlü" talimatlarını vermiştir. Ama yine nafîle, çünkü evdeki her şeyi uşağı "yerli yerlerinde" olmadığını düşünerek değiştirmiştir. Artık katiyen tekrar diye bir şey olmadığına Constantin Constantinus kanaat getirir.⁸

Özetlemeye çalıştığımız bu olay, Kierkegaard okurlarına tanıdık gelecektir. Kierkegaard'ın takma adla yazdığı bu metnin birçok yorumu var. Bu yorumlardan en kolay olanı meseleyi onun otobiyografisi ile ilintilendirenidir. Nişanlısı, Regine Olsen'den ayrılan Kierkegaard için eski nişanlısına kavuşmanın bir yoludur, *tekrar*. Tekrar vasıtasıyla eski mutluluğunu yakalamak ister. Eğer Berlin'de yaşanan anıların tekrarı yoksa Regine de yok demektir. Bu açmazın, tekrarın imkansız oluşunun bütün bir Kierkegaard felsefesini gölgelediği düşünülmüştür. Daha ileri bir yorum, *dinsel metafizikle* alakalıdır. Eğer tekrar yoksa İsa ve onun getirdiklerinin de bir anlamı yok demektir. Bu takdirde, bütün o kutsal olaylar, bir defalığına olmuş ve tarihin sayfalarına kapanmış demektir. Oysa söz konusu olaylar bütününün tekrar edilebilirliği, gerçekte din denilen şeyi mümkün kılar.

Kinesis: Kierkegaard ve Metafiziğin Çöküşü", *İnsan Bilimlerine Prologomena*, derleyen ve çev.: Hüsamettin Arslan, İst., Paradigma Yay., 2002, s. 126 vd.

8 Kierkegaard, "Tekrar Mümkün Değil", s. 48-49.

Kierkegaard, yukarıda yer alan yorumlardan birini diğerine seçmeyecek kadar zeki ve o ölçüde ironisttir. Onun vereceği en net yanıt tekrarın hem mümkün hem de mümkün olmadığı şeklinde olacaktır. Antik dünya bilgeliğine özgü bu tutum, bizi, yine bu bilgeliğin uzağında olmayan İbn Arabî'ye geri götürür.

b. Mükerreren yaratılış: İbn Arabî

Henüz yeterince irdelemediğimiz, düşüncelerini felsefe sahnesine taşıyamadığımız İbn Arabî bize nasıl bir bilgelik sunar? Onun şu cümleleri tartışmaya açmak istediğimiz sorunla alakalı bir giriş olabilir:

Hak, bir bakımdan yaratıkların siperi olduğu gibi, kul da bir bakımdan Hakk'ın siperidir. O zaman, *oluş hakkında* istediğini söyleyebilirsin: Dilersen onun halk [yaratılmış], dilersen Hak, dilersen Hak ve halk, dilersen her bakımdan Hak olmadığı gibi her bakımdan halk da değildir dersin. Dilersen, bu konuda hayreti de dile getirebilirsin.⁹

İbn Arabî, burada bize, nasıl çoklu söylemin bir arada anılabileceğini, aslında her şeyin bir başka şeyin tezahürü olduğunu, *aynı* nedenle de eşyanın "hem kendinin aynı hem de gayrı olduğunu" söylemiş olur. O, bu tavrının, katı rasyonaliteye meftun olmuş kimseyi hayrete duçar edebileceğin de farkındadır. Bu açıdan bakıldığında İbn Arabî için "tekrar var mıdır?" şeklindeki bir sorunun yanıtı "hem var hem yok" olacaktır. Bu "hem ... hem de" tutumu çok temelli bir biçimde bütün antik dünya bilgeliğine sirayet etmiş bir tutumdur. (Derrida'nın da, kendisine yöneltilen sorulara benzer bir jestle yanıt verdiği çokça örnek bulmak mümkündür, ama konumuz bu olmadığından biz işaretle yetinelim.)

İbn Arabî, tartışmaya açmak istediğimiz tekrar sorunuyla ilgili kendinden öncekileri yineleyen ve de yenileyen düşünceler serdetmiştir. Onda, konunun daha teolojik bir bağlamda ele alındığını görüyoruz. İbn Arabî'ye göre, tekrar hem yok hem vardır. Tekrar yoktur çünkü, alem her an yenilenen ilâhî tecellîler bütünüdür.¹⁰ Bir başka deyişle yaratma, Hakk'ın geçmiş zamanda bir defada yapıp, sonra bitirdiği bir iş değildir; yaratma, *sürekli ve ezeli bir harekettir*, varlık, her anda yeni bir kisvede bu hareketten zuhûr eder. İbn Arabî'ye göre, Yaratan ezeli ve ebedî bir cevherdir, bu cevher, her anda sayısız varlıkların sûretlerinde zuhur eder. Yaratılan, kendiliğinde kâim olamayan değişen ve başkalaşan bu

9 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çeviri ve şerh: Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yay., 2006, s. 118.

10 Ebu'l-Ala Afîfî, *Fususu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev.: Ekrem Demirli, İst., İz Yay., 2000, s. 50.

fâni sûrettir. Varlığın bu sonsuz denizinde, varlıklar her anda yeni sûretlerde başkalaşırlar veya İbn Arabî'nin ifâdesiyle yeniden yaratılırlar.¹¹ Varlığa bürünme, sonu olmaksızın kendini yineler durur. Her anda yeniden-yaratılış ve yok oluş süreci tekrarlanır. Bu, belirli anda hem sonsuz sayıda nesne ve hem de sonsuz sayıda özellik, varlık kazanır ve hemen bunu izleyen anda ise bunlar başka bir sonsuz sayıdaki nesne ve özellekle ikame edilmek üzere yok olurlar. Buna göre, iki farklı anda aynı alemleri iki kere yaşamamız olası değildir. Bununla birlikte, bu müebbet değişim öylesine düzenli ve belirli yapılarla uyumlu olarak vuku bulmaktadır ki, biz, etrafımızdaki alemin hep aynı alem olduğunu hayal eder dururuz.¹²

İbn Arabî, bu düşüncesinde öncesiz değildir. Kendisinin de bir şekilde yakın olduğu Eş'ari kelam okulu da bu paralelde fikir serdetmiştir. Buna göre Eş'ariler, hâdis olan arazların iki zamanda bâkî de olmadıkları için sürekli yaratılıp yok edildiklerini düşünürler. Bir *anda* var olan arazlar yok olmakta, ikinci *anda* onların benzerleri yaratılmaktadır. Onların sürekliliği, bu yenilenme için-

11 Afîfî, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 334-336.

12 İzutsu, *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, s. 293. İbn Arabî aynı meseleyi Belkîs'in tahtı olayında da tartışır. İbn Arabî'ye göre, yeniden yaratılış hakkında zikredilen hususu anlatan kimsenin Belkîs'in tahtının Süleyman'ın yanında bulunması meselesini de, diğerlerine göre son derece müşkil olan bu konuyu da, anlayacağını söyler. "Söylediğimiz [yeniden yaratma] meselesini anlatan kimse [bilir ki]: Taht bir mesafe kat etmemiştir, yeryüzü onun [ulaşması] için düzlenmemiştir veya [taht] yeryüzünü aşmamıştır. (...) Belkîs, aradaki uzun mesafeyi ve o müddet zarfında kendi yanına taşınmasının imkânsızlığını biliyorken tahtını görünce, 'Sanki benim tahtım' demiştir. 'ne aynı ne de gayrı' Bu ifadeyle Belkîs, benzerlerin yenilenmesi hakkında söylediğimiz şeyi doğrular. Taht, o tahttır ve iş gerçektir. Nitekim varlığının yenilenme zamanında insan önceki zamandaki insanın aynıdır.", İbn Arabî, *Fusûsul-Hikem*, s. 169; "Asıf'ın sözünü söyleme vaktiyle fiilinin gerçekleşme vakti aynıydı. Süleyman da tam o zamanda Belkîs'in tahtının yanında yerleşik olarak bulunduğunu görmüştü. Tahtın Süleyman'ın yanında yerleştirilmiş olmasının nedeni, *yer değiştirme olmaksızın bulunduğu yerden tahtı gördüğünü zannetmemesini sağlamaktır*. Gerçi, bize göre aynı zamanda yer değiştirme yoktur. Söz konusu olan, Allah'ın öğrettiklerinin dışında kimsenin farkında olmadığı yönden, yok etme ve var etmedir. Bu ise, 'Onlar yeniden yaratma hakkında kuşku içindedir' ayetinde dile getirilir. Onlar, gördükleri şeyi görmedikleri bir vakit geçirmemişlerdir. Durum belirttiğimiz gibidir. *O halde, Belkîs'in tahtının kendi mekânından yok olma zamanı Süleyman'ın yanında bulunma zamanıydı ve bu durum, her nefes yaratmanın yenilenme sayesinde gerçekleşmişti. Hiç kimsenin bu miktar hakkında bilgisi yoktur. Bilakis insan, her nefeste olmayıp sonra olduğunu kendisinden fark edemez*. Buradaki 'sonra' edatının aralık gerektirdiğini düşünme. Böyle bir şey, doğru değildir. Araplara göre sonra edatı, belli yerlerde nedensellik mertebesinin önceliğini bildirir. Burada [neden olan] hareketlendirme zamanı, hiç kuşkusuz, [nedenli-nin] hareket etme zamanıdır. Bu iki hareket arasında sonra edatı gelmiştir ve arada bir süre yoktur. Her nefeste yaratmanın yenilenmesi de böyledir. Yokluk zamanı, benzerin var olma zamanıdır."; İbn Arabî, *Fusûsul-Hikem*, s. 168; Vakıa böyle midir değil midir, bu soru en azından şimdilik konumuz değil. Bu söylenenler İbn Arabî'nin söylediklerini anlamak için güzel bir örnektir. Ayrıca özgün yorumlarıyla dikkat çeken bir düşünürün, bir konudaki yaklaşımını nasıl bir başka alan üzerine taşıyabildiğine de dikkat çekmek isteriz.

deki tekrar, yeniden yaratılma ile mümkün olmaktadır. Bunun adı “teceddüd-i emsâl”dir. Fakat mesele bununla sınırlı değildir, zira İbn Arabi onların konunun bir yönünü anladıklarını, ancak bunu sonuna kadar devam ettiremedikleri için de bir başka yönüyle isabet etmediklerini söyler. Eş’ari kelam okulunu yarıltan husus, onların, bir şeyin cüz’ü hakkında kabul ettikleri bir hususu onun geneli hakkında kabul etmeyişleridir. İbn Arabi’ye göre Eş’ariler, *bütün âlemin arazların toplamı* olduğunu, yani onun her anda değişmekte olduğunu anlayamadı. Onların yorumuyla kendi başına bilfiil var olamayan şeylerin toplamından (arazlar) kendi başına bilfiil var olan bir şey (alem) gelmiştir. Bu şeylere mekan oluşturan cevherler de, mekan oluşturma nedeniyle arızidirler: *Arazları kabul etmesi de cevher için özünden kaynaklanan bir tanımdır. Hiç kuşkusuz, [bir arazı] kabul etmek bir arazdır. Çünkü araz, tek başına bilfiil var olamayacağı için, ancak bir kabul edicide bulunabilir. (...) Yerleşme ise, yerleşende bulunabilecek bir arazdır. Dolayısıyla o da, kendi başına bilfiil var olamaz.* Bu yönüyle onlar, içlerinde buldukları çelişkili durumun farkında değillerdir. Keşif ehli ise, İbn Arabi’ye göre, Allah’ın her nefeste tecelli ettiğini ve tecellinin tekrarlanmadığını görür. Aynı zamanda, her tecellinin yeni bir yaratma getirip başka bir yaratmayı götürdüğünü gözler: *Yaratılışın birisinin gitmesi, diğer tecellinin verdiği şey nedeniyle tecellide fenâ ve bekânın ta kendisidir.*¹³

İbn Arabi’nin, tekrar sorununu ele alışında özellikle dikkat çekilmesi gereken noktalar bulunmaktadır. O, eş zamanlı olarak Yunan felsefesindeki sofistlerle İslam Kelamı içinde yer alan ve kendisinin de bir şekilde yakın olduğu Eş’ariler’in şeylerin yeniden yaratılması konusundaki düşüncelerini haklı görür. *Fusus*’ta yer alan o, zorlu ve güzel metin anılmaya değer:

Eş’ariler, bazı varlıklarda yaratmanın yenilenmesinin bilgisine ulaşmıştır. Sözüünü ettiğimiz şey, [iki anda bâki kalmayan anlamundaki] araz’dır. Sofistler ise, âlemin bütünü hakkında bu gerçeği öğrenmiştir. Yine de bütün akılcılar, onları bilgisiz ilan etmiştir. [Gerçeği kısmen saptasalar bile] Fakat her iki grup da, yanılmıştır: Sofistlerin hatası, bütün âlemin değiştiğine dair düşüncelerinin yanında, bu sureti [âlemin suretini] kabul eden yegâne cevherin varlığını öğrenemeyişlerinden kaynaklanmıştır. Bu suretler, ancak söz konusu cevher ile var olduğu gibi aynı zamanda onun sayesinde bilinebilirler. Bunu kabul etselerdi, bilgide kesinlik derecesini elde etmiş olurlardı.¹⁴

İbn Arabi’nin sofistlerin haklılığına dikkat çekmesi niçin önemlidir? İlk burada, tarihsel sıçrama denilen şeyin bir örneğini İbn Arabi’nin kendisinin

13 İbn Arabi, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 134.

14 *Aynı eser*, s. 134.

verdiğini görmekteyiz; ikinci olarak bu atıf aynı zamanda bizim Derrida'ya referansımızın da temelini oluşturur. Derrida'nın "sofistlerin çağdaş temsilcisi" olduğunu söyleyen eleştirmenleri de düşünürsek ulaşmak istediğimiz sonuç anlaşılacaktır. Bunu zaten az sonra ele alacağız. İbn Arabî'ye göre, her iki grupta da, yani Eş'ariler ve Septikler, gerçeğin bir yönüne temas etmiş olmakla birlikte, hatalıdır. Eşari'ler, alemleri hakîkatıyla idrâk edememişlerdir, yani bir bütün olarak alemin arazlardan ve zat-ı ilâhiyye'den ibaret olan bir tek cevherin ayakta tuttuğu olgulardan ibaret olduğunu bilememişlerdir. Bu zatın yanında, varlıkları olmadığı halde başka cevherlerin ya da cevherin varlığını kabul etmişlerdir. Septikler ise, his ile idrak olunan ve sürekli başkalaşma içindeki bu olguların ötesinde his ile algılanamayan, değişmeyen, zâtında bölünme kabul etmeyen bir cevher bulunduğunu idrâk edememişler, böylece hakîkati mâhiyeti açısından değişen ve duyuyla algılanan bir şeyle sınırlanmışlardır. Halbuki bu değişen şeyler, sadece sûretlerdir; bunlar, kendilerini ayakta tutan ve duyu ile idrâk edilemeyen bir cevher vardır.¹⁵

c. Yenilenme imkanı: Yinelenebilirlik: Derrida

Derrida, çoğunlukla dikkatlerden kaçmış olan konulara yönelmede, onları yeniden felsefi tartışma alanına dahil etmede son derece başarılı olmuş bir isimdir. Gerek başlıkta gerekse metin içinde işaret edildiği üzere, biz, İbn Arabî'nin şeylerin yeniden yaratılması olarak adlandırdığı felsefi tavrının, Derrida'nın, "tekrar edilebilirlik (repeatability) alıntılanabilirlik (citationality) ya da yenilebilirlik (iterability)" şeklinde tartıştığı konuya ilişkilendirilebileceği düşünüyoruz. Başka bir anlatımla ya da Derrida'nın diliyle, bu her iki mesele yeni bir berzaha "tekrar edilebilir, alıntılanabilir veya Şeyhi Ekber'in diliyle yeniden inşa edilebilirler. Burada konunun anlaşılabilmesi için Derrida'nın, bu her üç terimle ne anlatmak istediğinin, eğer böyle bir şey mümkünse, açıklanması gerekmektedir.

Derrida için, zikredilen her üç kavram da aynı şeye işaret ederler: bir yazının, bir başka bağlamda yinelenebileceğine, ama tam da bu yineleme nedeniyle artık yenilenmiş olduğuna, onun eski yazı olmadığına vurgu yapar. Şimdilerde klasik bir makale hüviyeti kazanmış olan Signature, Event, Context adlı metinde, Derrida bu noktaya tekrarlama kelimesinin Latince kökeni üzerinden işaret eder: iter, etimolojik olarak itara'dan gelir ve bu kök Sanskritçe'de öteki other anlamı taşır.¹⁶ Kısaca Derrida için tekrar mümkündür, ama tekrarda hem tekrar

15 Afifi, *Fususü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, s. 259-260.

16 Jacques Derrida, "Signature, Event, Context", trans.: S. Weber-J. Mehlman, *Margins of Philosophy*, trans.: A. Bass, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, s. 315.

edilenle bağıny koruyan bir özdeşlik hem de bu bağı koparan bir fark vardır. Batı metafiziğinin hep sile geldiğı bu fark, İbn Arabi açısından da önemlidir. Hatırlanacağı üzere, onun için de bir şeyin bir andan bir başka ana aynı şekilde geçmesi mümkün değildir, bu durum şeyin özdeşliğini böler, bir fark yaratır; ancak anlar arasındaki yaratılış öylesine süreklidir ki, bu yenilenme bir devamlılık olarak görünür.

Derrida'nın düşüncelerini açmaya devam edelim. Derrida, bir yazının, yazı olarak anılabilmesi için, yazarının yokluğunda bile görevini yerine getirebiliyor olması gerektiğini düşünür. Bunu sağlayan şey de *yeniden söylenebilirliktir*. Yazıyı kimin yazdığı, hangi niyetle yazdığı bilinse bile söz konusu yazı *yeniden okunabilir ve tekrar edilebilir* olmalıdır. Bir yazıyı, *sonsuz sayıdaki bağlamlar içinde yeniden tırnak işaretiyle alıntılayabilmeliyiz*. Derrida için her gösterge ya da işaret, asıl anlamından ve bağlamından koparıldığında bile, ona görevini yerine getirme olanağını veren metinsel aktarım olanağına, alıntılanabilirliğe, sahiptir. Bunun bir başka anlamı da şudur: her gösterge tırnak işaretleri içine alınabilir, belirli bir bağlamdan koparılabilir ve sınırsız sayıda yinelenir.¹⁷ İlk aşamada bu durumda itiraz edilebilir bir şey olmadığı zannedilebilir; fakat Derrida açısından *tam da bu imkan, tekrarın imkanını yok eder*. Zira alıntılanan artık bir başka bağlamda gerçekleştiğinden, bu durumda o şey eski bağlamla olan özdeşliğini koparmasa bile belli bir ölçüde lekelenmiş ya da bozulmuş olur. Artık bu durumda işaretin gösterdiği şey, *"hem eski bağlamın aynı hem de onun başkası"* olmuş olur. Derrida aynı noktayı *alıntılanabilirlik* dediğı şeyle açar. Yani bütün metinler ya da cümleler yeniden, farklı bağlamlarda tırnak içine alınarak anılabilirler:

Her işaret, -linguistik ya da linguistik olmayan, yazı ya da sözlü, büyük ya da küçük bir ünite olsun- alıntılanabilir, alıntılama işaretleri arasına konulabilir; şu halde o verili olan her bağlamla bağıny kırabilir, asla taşmaksızın, sonsuzca yeni bağlamlara taşınabilir. Bu, işaretin bağlam dışında geçerli olduğu anlamına gelmez, aksine mutlak bir ankaj merkezi olmaksızın sadece bağlamların olduğunu gösterir. İşaretin bu alıntılanabilirliği, bu katlanma ya da katlanılabilirliği, bu tekrar edilebilirlik, arızı ya da anomali bir özelliğı değildir, aksine bu olmaksızın, işaret "normal" olarak adlandırılan görevini yapamaz.¹⁸

Şu halde, bir sözcüğün, onun anlamını tayin edecek matematiksel kesinlikte bir bağlamı yoktur. O nedenle de bir ifadenin, onu dile getiren kişinin maksudından bağımsız olarak anlaşılma olanağı her zaman mevcuttur. Buradaki

17 Abdülkadir Güneytepe, J. R. Searle ve J. Derrida'da Anlam Sorunu: "Olağan/Asalak Sözcelem Ayırımının Geçersizliği", Basılmamış Master Tezi, Ankara, 2003, s. 148.

18 Derrida, "Signature, Event, Context", s. 320-321.

bağımsızlık, bağlamsızlık anlamında değil, sonraki sınırsız sayıdaki bağlamlardaki alıntılanabilirliği ifade eden bir şeydir. Aynı durum yazı için de geçerlidir; yani yazı, onu kaleme alan kişinin yokluğunda, yazarının, yazdıkları üzerinde denetiminin olmadığı mutlak yokluk durumunda bile görevini yerine getiriyor olmalıdır. Bu açıdan metnin anlaşılması demek, yazarının ona yüklediği anlamın anlaşılması değildir. Şu halde her okuma, yazının yazarının niyetine göre anlaşılması hali değil, aksine yazının içinde taşıdığı olası anlamlardan birinin seçilmesi halidir. Böylelikle yazı, asıl bağlamından uzaklaşmış ve yeni bir bağlamda yeniden alımlanmış olur. Derrida için yazının bu temel özelliği konuşma için de geçerlidir. Konuşma da başka bağlamlarda başka suretlerle alıntılanabilir. Sözcelem onu söyleyen kişinin yokluğunda yinelenebilir ve o bağlamın dışında, yeni bir bağlamda anlaşılabilir.¹⁹ Metindeki varlık ve yokluk oyunu, metnin dışındaki sonsuz sayıdaki farklı bağlamlar, onun nasıl okunacağını sürekli olarak değiştiren bağlamlar vesilesiyledir ki, semantik olarak belirlenemezdir. Metin okurdan okura, farklı dinleyiciler için farklı sonuçlarla, bağlamın değiştiği her defasında farklı anlamlar edilerek, kendini tekrar eder. Derrida için tekrarın imkansızlığı, metnin yeniden ve yeniden okunabileceği sonsuz sayıdaki farklı bağlamlardan kaynaklanır.²⁰

Burada şöyle bir sorun ortaya çıkar: eğer, her yazı alıntılanabilir, yeni bağlamlara taşınabilir ve tekrar edilebilirse, bu durumda, onun özdeşliğini sağlayan şey nedir? Ya da bir özdeşlik var mıdır? Derrida'ya göre, *bir şey yinelenildiğinde, bu şeyin bir başka örneği varolur*. Onun yinelenebilir olması hem özdeşliği hem de ayrımı gösterir. Bir ögenin yinelenebilirliği kendi özdeşliğinin daha baştan bölünmesi anlamına gelir. Yeniden söylenebilirlik bir göstergeyi içinde üretildiği bağlamdan ve yönelimden koparır, onu böler. Şu halde burada anlamın konuşmayla eş zamanlı olması gibi bir durum artık söz konusu olamaz. Yeniden söylenebilirlik dolayısıyla gösterge, artık onunla özdeşleşebilecek bağlamdan uzaklaşmış olur. Konuşmada da yazıdaki gibi sözceleme uygun bağlam düşünülemez. Çünkü yeniden söylenebilirlik tam bir bulunuşu baştan olanaksız kılmaktadır. Burada artık tüm göstergeler bir yazı birime dönüşür. Yeniden söylenebilirlik, bir sözcelemin yinelenebilirliğini; ancak bu yinelenişle birlikte anlamsal birliğin de kırılmış olacağını ifade eder. Metinsel aktarımla da, bir sözcelemin, onun anlamını değiştirecek farklı bağlamlarda da anılabileceği

19 Güneytepe, J. R. Searle ve J. Derrida'da Anlam Sorunu, s. 140-141.

20 Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn Arabi*, London, Routledge, 2004, s. 20-21.

ni ifade etmiş olur.²¹ Yeniden söylenebilirlik, aynı olanın özdeşliğinin yinelenibilir ve tanılanabilir olması için, en alt düzeyde bir kalıntı varsayar. Çünkü yeniden söylemenin yapısı hem özdeşliği hem de yarığı gösterir. Yeniden söyleme, öznedede, onu yeniden söyleme olarak yapılandırılan aynılığın ayrımını içerir. Bir ögenin yeniden söylenebilirliği onu a priori olarak böler. Burada bulunmuş yokluk karşıtlığına indirgenemeyecek olan bir yapı söz konusudur. Bu durum bir olumsuzluk değildir elbette, bir işaretin oluşması için gerekli olan olumsuzluktur.²² “Bir olayın yapısını betimlemek son derece zordur, aynı zamanda o, mutlak bir tekillik ve biriciklik, buna rağmen o tekrar edilme olasılığını da içinde taşır.”²³

d. Sonuca doğru

Bütün bu aktarımlardan ve alıntılardan nasıl bir sonuca ulaşmak istiyoruz? İbn Arabi, evrendeki her şeyin, bir yönüyle, bir defalığına varıldığını söylerken; Derrida da, bir metnin iki defa okunamayacağını, bir dahaki okumanın hep yeni bir okuma olacağını, bağlam denilen şeyin de sabitlenebilir bir yapı olmadığını söyler. Eğer maksadını aşmayacaksa, şunu rahatlıkla ifade edebiliriz ki, İbn Arabi'nin bütün bir evren için dillendirdiği şeyi, Derrida yazı özelinde söyler görünür. Ya da, İbn Arabi'nin sisteminden Derrida'nın ulaştığı sonuçlara ulaşmak olasıdır, benzer şekilde Derrida'nın görüşlerinden İbn Arabi'ninkilere ulaşabileceği gibi. Bu, cüzden külle (ya da tersi) gitmeye benzer. Diğer yandan İbn Arabi'nin, Eşariliği eleştirisi de yine Derrida'nın fonosentrik metafiziği yapışökümü ile paralellik taşır görünmektedir.²⁴ İbn Arabi gibi bir ismin sofistlerin haklı olduğunu söylemesi, bir açıdan da olsa, son derece önemlidir, İslam metafizik geleneğinin sofistlik eleştirisi üzerine yashı olduğu düşünüldüğünde vurgu daha anlaşılır bir hal alacaktır. Hatırlanacağı üzere, bazı Derrida eleştirmenleri, onu çağdaş bir sofist olmakla nitelemişlerdir. Derrida'nın, bazı açılardan sofistlere hak veren İbn Arabi sistemi içinde yer alabileceğini söyleyebiliriz. Elbette bu durum tek yönlü değildir. Benzer şekilde, mistik geleneklere hayranlığını gizlemeyen Derrida için de, şayet kendisini tanıma fırsatı olmuş olsaydı,

21 Güneytepe, J. R. Searle ve J. Derrida'da Anlam Sorunu, s. 129, aynı meseleyi ele alan bir başka çalışma için bkz. Levent Aysever, “Derrida ve Söz Edimleri Kuramı”, *Cogito*, 47-48, 2006, s. 310 vd.

22 Güneytepe, J. R. Searle ve J. Derrida'da Anlam Sorunu, s. 164.

23 Derrida, “On the Gift: A Discussion Between Jacques Derrida and Jean-Luc Marion”, *God, the Gift and Postmodernism*, ed. John D. Caputo, M. J. Scanlon, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 1999, s. 67.

24 Daha ileri okumalar için bk. Almond, *Sufism and Deconstruction*, s. 20.

İbn Arabî, referans kaynağı olurdu diye düşünüyoruz. Onun istekliliği, epigrafta dile getirilen nüktede, dekonstrüksiyonun Müslümanlarca zaten yüz-yıllardır biliniyor olmuş olabileceği varsayımında gayet açıktır.

Kanaatimizce, bu iki düşünürü tarihin bambaşka bir uğrağında bir araya getiren şey onların antik dünya bilgeliği denilen şeyle olan yakın bağlarıdır. Bu her iki düşünürün tekrara yönelik içgörülerini, burada dikkat çekmeden geçemeyeceğimiz iki önemli nokta için de açılım sağlayıcı niteliktedir. İlkin, henüz düşüncelerini yeterince felsefe sahnesine taşıyamadığımızı düşündüğümüz İslam geleneği içinde yer alan düşünürleri, özellikle *alıntılanabilirlik ve yinelenebilirlik* yoluyla bu sahneye taşıma eş zamanlı olarak da Batı düşüncesini bu evren içine almak ve böylelikle de bir *berzah oluşturmak* mümkündür. Oluşan bu berzaha eski düşünürler, *eski halleriyle* yer alamayacaklarından, yeni, ama yenilenerek tekrar edilmesi gereken bir izlek oluşur. Mutlak tekrarın olmayışı, sabit, dondurulabilir özdeşlik tasavvurunun yapı sökümü anlamına gelir ve bu durum mütekebbir metafizikler için de tehdit unsuru oluşturur. Bu, sufilerin "*ben, ben değilim*" makamıdır. Evet, onlar bunu söylerken "ben" de bulunan daha üst düzey bir gerçekliğe işaret etmiş olurlar; ama o gerçekliğin bizzat kendisi olduklarını söylediklerini düşünmek de yanıltıcıdır. *Hal-i hazırda*, başkalarını tekrar ederek yenilenme uğraşısı veren ya da hal için mazide yer açan zihinlerimiz yapı sökümü uğratılmalıdır, zira ne geçmişin ne de başkalarının tekrarı mümkündür, hem geçmişini hem de başkalarını yenileyerek tekrar etmedikçe. Şahidimiz İbn Arabî:

İnsan olmada Ali Mehmet'in aynıdır. Halbuki burada insanlık [hakikati] tekrarlanmamıştır. İnsanlık tekrarlansaydı, çoğalmış olurdu. Halbuki insanlık, tek bir hakikattir. Bir ise, kendiliğinde çoğalmaz. Biliyoruz ki: Ali şahıs olmada Ömer'in aynıdır. Ancak Ali'nin şahsı Ömer'ininki değildir. Bununla birlikte, şahsiyet olması bakımından şahsiyet ikisinde de gerçekleşmiştir. Halbuki duyu düzleminde şöyle diyoruz: 'Bu benzerlik nedeniyle insanlık tekrarlanmıştır.' Doğru yargıda ise tekrarlanmadığını söyleriz. *O halde bir açıdan tekrarlanma söz konusuysen bir açıdan yoktur. Aynı şekilde, bir bakıma karşılık vardır, bir bakıma yoktur. Çünkü karşılık da, mümkün de mümkünün hallerinden birisidir.*²⁵

25 İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 100; ayrıca krş. "Bir şeriatta yasaklanmış şey, başka bir şeriatta helal olabilir. Kast edilen, surette haram ve helalliktir. Gerçekte ise, helal olan şey, geçmiştekinin aynı değildir. Çünkü oluş, yeniden yaratmadır ve [varlıkta] tekrar yoktur. Bu nedenle dikkatini çektiğimiz, İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 222.; [Allah hakkındaki bilgilerde yükselişle ilgili] En garip işlerden birisi, insanın sürekli yükselme halinde olduğu halde bunun farkında olmayışıdır. Bunu fark edemeyişinin nedeni ise, [aradaki] perdenin inceliği, hassaslığı, 'Benzerler verildi' ayetinde olduğu gibi suretlerin benzeşmesidir. [Gerçekte] Hiçbir perde diğerinin aynı değildir. Arife göre iki benzer, gerçekte farklı olan iki benzerdir. Kesin bilgiye ulaşmış kişi ise, çokluğu birde görür. Bu durum -hakikatleri farklı ve çok olsa bile- ilahi isimlerin

Bu çalışmanın okurunun, artık tarihsel sıçramalara alıştığını düşünerek, bu metni bir *kere* de Derrida'nın şu ifadeleriyle okuyalım:

Tanım gereği yazılı bir imza, onu imzalayanın yokluğunu ima eder. (...) [Ama] imzanın etkileri dünyadaki en alışıldık şeydir. *Bununla birlikte bu etkilerin imkanının koşulu, onların imkansızlığının, katı bir saflığın imkansızlığının koşuludur.* Bu işlerlik için, o okunabilir olmalıdır, bir imza, tekrar edilebilir, yenilenebilir, taklit edilebilir bir formda olmalıdır, o, üretimindeki özel ve fiili maksadından bağımsızlaşabilmelidir. Onun aynılığı, özdeşliğini ve tekliğini bölen şeydir.²⁶

Aynı metni, okurun sabrını taşırmayı da göğüsleyerek, bir de antik dünya bilgeliği içinde yer alan, İzutsu'nun alıntılamaı sevdiği şu metinle okumayı tekrar edelim:

Şurada karşımızda, sözgelimi Zeyd, Amr, Hâlid ve Bekir olmak üzere dört ayrı kişiyi görerek ve onların insan olmak bakımından aynı olduklarını gözlemleyerek onların bir tek kişi oldukları sonucuna varan aptal bir kişinin bulunduğunu varsayalım. Herkesin onun bu aptallığına güleceği kesindir. Ancak, tam anlamıyla gelişmiş bir akıl ve zekâ ile donanmış kişiler bile dünyanın varlığı konusunda tamamen buna benzer bir hatâ işlemektedirler. Hatta, işlenen hatanın saçmalığını fark edenler bile azdır.²⁷

Konuyu başladığımız yere bağlayarak bitirelim. Antik dünya bilgeliği açısından zaman, geçişler ve sıçramalar için bir engel değildir, zira her şey aynı olduğu düşünülenin *yeniden* tekrarıdır. Bu bilgeliğin uzağında düşünmediğimiz İbn Arabi ve Derrida için durum bundan başka türlü değildir. Evet, onlar, aynı şeyi tekrar etmişler, ama tekrar olmadığı için de yenilemişlerdir. Benzer şekilde, bu iki ismi bir berzaha düşünüyor oluşumuz, onları birbirine indirgediğimiz ya da dönüştürdüğümüz anlamına gelmemelidir. Derrida'nın söylediği üzere, her türden işaret sonsuz sayıdaki bağlamlarda alıntılanabilir. Bu alıntılama onların *yeniden* yaratımıdır. Sonuçta Derrida ve İbn Arabi'yi karşılaştırmanın teorik zemini, yani bu çalışmanın meşruiyeti, yine onların bu düşüncesinden gayrı değildir.

gösterdikleri şeyin tek hakikat olduğunu bilmesine benzer. O halde söz konusu olan, kendiliği bakımından tek olan bir şeydeki akledilir çokluktur, İbn Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 132.

26 Derrida, "Signature, Event, Context", s. 328-329.

27 Hemadani'den alıntılanan yer, Toshiko İzutsu, "İslam Tasavvufu ve Zen-Budizmi'nde 'Sürekli Yaratma' Kavramı", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ramazan Ertürk, İstanbul, Anka Yay., 2001, s. 174.