



e-ISSN: 2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Pamukkale University Journal of Divinity Faculty

Bahar/Spring, 2021, 8 (1), 444 - 468

**SÛFİLERİN ŞİİRLERİNDEKİ SEMBOL VE İŞARETLER: HİCRİ YEDİNCİ
YÜZYILA KADAR**

Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century

Mustafa İBİŞ

Dr. Öğrt. Üyesi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: mustafa.ibis@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5457-3697

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 16/04/2021
Kabul Tarihi / Accepted: 20/06/2021
Yayın Tarihi / Published: 30/06/2021
Cilt / Volume: 8
Sayı / Issue: 1
Sayfa / Pages: 444 - 468

Atıf / Cite as: İbiş, Mustafa. "Sûfîlerin Şiirlerindeki Sembol ve İşaretler: Hicri Yedinci Yüzyıla Kadar" [Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century]. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi-Pamukkale University Journal of Divinity Faculty* 8/1 (2021): 444-468.

Doi: <https://doi.org/10.17859/pauifd.917669>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, *iThenticate* intihal tarama programı ile taranmıştır. Ayrıca iki hakem tarafından da incelenmiştir. / This article has been scanned with *iThenticate* plagiarism screening program. Also this article has been reviewed by two referees.

www.dergipark.gov.tr/pauifd



2148-4899

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (PAUİFD), 8 (1) 2021: 444-468
**SÜFİLERİN ŞİİRLERİNDEKİ SEMBOL VE İŞARETLER: HİCRİ YEDİNCİ
YÜZYILA KADAR***

Mustafa İBİŞ**

Öz

Tarih, tasavvufa yön veren birçok önemli olaylara sahne olmuştur. Bunlar, aynı zamanda tasavvufu meydana getiren, geliştiren ve tekâmüle erdiren olaylardır. Bu anlamda, hicri yedinci yüzyıla kadar olan dönem, tasavvuf tarihi açısından önemlidir. Bu dönemde tasavvuf şiirleri üretkenliğiyle ön plana çıkmıştır. Özellikle Hallâc-ı Mansûr ile başlayan şiirdeki yenilik hareketi, sonraki sûfi şairlere örnek olmuştur. Bu yenilik, manaya yönelik olduğu kadar buna aracılık yapan dil ile de ilgilidir. Mutasavvıflar, kendilerini daha iyi ifade etmek için şiirlerinde birçok edebi üsluplara yönelmişlerdir. Başvurdukları ve fikirlerini en iyi anlatabildikleri araçlardan biri ise şiirdeki sembollerdir. Bu semboller, onların manevi hallerini ve ruh âlemini dışa yansıtan dil ile ilgili araçlardır. Bu çalışmada, mutasavvıfların kullandıkları bu işaretler, beş kategoriye ayrılmıştır. Bunlar; Kadın, şarap, tabiat, mekân ve sayı ile harf sembolüdür. Bu semboller, gerek tasavvuf ilmine ve gerek şiire derinlik kattığı gibi diğer bilimlere de farklı ufuklar açmıştır. Bu durum aynı zamanda İslâm kültürü açısından da bir zenginlik kaynağıdır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Şiir, Tasavvuf, Sûfi, Sembol

Symbols and Signs in the Poems of the Sufis: Hijri Until the Seventh Century

Abstract

History has witnessed many important events that shaped Sufism. These are the events that create, develop and complete Sufism at the same time. Therefore, the period up to the seventh century in hijri is important for the history of Sufism. In this period, the creative movement in poetry has an important place. The innovation movement in poetry, which started especially with Hallâc-ı Mansûr, set an example for later Sufism poets. This innovation is about the meaning as well as the language that mediates it. Sufis has turned to many arts in their poems in order to express themselves better. The means they refer to and express their ideas best are the symbols they use in poetry. These symbols are linguistic tools that reflect their spiritual state and spiritual world. In this study, these signs used by Sufis are divided into five categories. These; It is the symbol of woman, wine, nature, place and numbers and letters. These symbols added depth to both Sufism and poetry and opened different horizons to other sciences. This situation is likewise a source of wealth in the form of an invaluable treasure for Islamic culture.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Sufism, Sufist, Symbol

* Makalede *Etik Kurul İzni* gerektirecek herhangi bir unsur bulunmadığına dair yazarın yazılı beyanı bulunmaktadır.

** Dr. Öğrt. Üyesi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, e-Mail: mustafa.ibis@usak.edu.tr Orcid No: 0000-0001-5457-3697

Structured Abstract: Sufi poets mentioned many symbols and signs in their poems. Although these are seen as the continuation of the previous poems in terms of wording, they are completely different from them in terms of meaning. In this respect, the symbols mentioned by the Sufis in their poems are an example of innovation for the art of poetry. From now on, the symbols mentioned in the poems will be re-evaluated and the poems that they do not approve will be considered deficient in terms of meaning. This is an innovation and richness in terms of Islamic culture as well as adding depth to poetry. The symbols mentioned by the Sufis in their poems point to deep meanings. This situation has sometimes led to semantic confusion. However, these poems gave broad horizons to the addressee. The terms and symbols in the poems of the Sufis have changed over time in terms of both wording and meaning. For example, the life of the Companions who lived a life of asceticism in the first periods of the Hijra was different from the life of later people. The life of the Sufis who adopted the life of the Companions in the following period, the terms they used and the meanings they understood from them were different from them. Likewise, the terminology of the first period Sufis differs from the later ones. In the periods following the Hijra, the social and political lives of Muslims changed. Muslims have become fond of worldly goods, entertainment and comfort. Sensing this change, some Companions guided people to return them to the essence of religion. They chose pious and poor Companions as an example for them. These were the first pioneers of Islam, residing in the Prophet's mosque when he migrated from Mecca to Medina, as they had no place of refuge. Hz. The Prophet always chatted and consulted with these Companions. This movement, which started in towns such as Hijaz, Iraq and Damascus, preferred a life of asceticism for themselves. This lifestyle inspired them to turn to Allah, engage in worship, and not covet what people have. Creativity has an important place in Sufi poems, especially in the period starting with Hallâc-ı Mansûr and up to Ebü'l Hasan el-Şüsterî. The poems of this period represent the first examples of Sufi symbols. In addition, these symbols used have been handled and studied in different ways by many scholars. In this study, the symbols used by the Sufis in their poems were examined under five headings. These; Symbols of woman, wine, nature, place and numbers and letters. The Sufis of the first period left us a great wealth of knowledge. These concepts are terms that reflect the experiences of Sufism. They also represent the first symbols and signs of Sufism. In the third century of the Hijra, these symbols were opposed and this movement was interrupted for a while with the murder of Hallâc-ı Mansûr. But these signs and symbols could not be destroyed. On the contrary, the symbols used by the Sufis in the fourth and fifth centuries were re-examined and the demand for them increased. This popularity seemed to reward the sufis' repression in the third century. In the sixth century, both Sufism spread over wide geographies and many works were discussed. In a way, this period is a period of rearing in terms of Sufism. The Sufis and their followers in this period spread everywhere. In addition, these mystics contributed to the spread of Islam wherever they went. The contribution of Muhyiddin Ibn al-Arabi, who left his mark on this period, to Sufism and its principles cannot be denied. The Sufis accepted his discourses as an example for themselves. He has been a guide for both the mystics of his time and the sufis after him. In Sufism, how and for what purpose symbols are expressed is as important as how they emerge. This purpose also guides how symbols should be understood. The intended purpose of the symbols can sometimes differ from person to person. While some use these expressions to hide certain secrets, others use them to indicate deep and different meanings. The use of symbols by the Sufis of the first period had the purpose of expressing their feelings and thoughts and making themselves accepted. In the next Sufi understanding, however, this situation has changed. Their aim in using symbols was to reveal their methods rather than expressing their feelings.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Poetry, Sufism, Sufist, Symbol

GİRİŞ

Cahiliye döneminde yer alan Arap şiirlerindeki örnekler, şiirin o dönemde insanlar için ne derece bir edebî seviyeye ulaştıklarını göstermektedir. Bu dönemde şiir, kişilerin ve kabilelerin övünç kaynağını oluşturmaktaydı. Araplar bu dönemde, şiirlerinin sahip oldukları bu fesahat ve belagatlarıyla övünürlerdir.¹

Şiir, hitap, kitabe ve hâsılı edebiyatın en zirvede olduğu bir dönemde Kur'ân-ı Kerîm indirilmiş ve Arap dilindeki fesahati daha da ileriye taşımıştır. Kur'an, hayatın esaslarını belirleyen mesajlarla birlikte belagat ve fesahat anlamında da herkese meydan okumuştur. Sözler onunla şekillenmiş şiir ve kasideler onun rehberliğinde ele alınmaya başlanmıştır. Şiir bir müddet bocalama dönemi yaşasa da gerek Kur'an'ın gerekse de Hz. Peygamberin şiiri yasaklamaması şairlerin sönen cesaretlerini harekete geçirmiştir. Hz. Peygamberin zaman zaman şairleri bu konuda teşvik etmesi de şiirin canlılığını yitirmediğini göstermiştir.

Ka'b b. Züheyr'in (öl. 24/645) tövbesini ilan ederken söylediği meşhur "Banet Su'âd" kasidesi, şiirde kullanılan semboller bakımından türünün en güzel örneklerindendir. Ka'b, şiirinde birçok edebî sanatı mükemmel biçimde kullanmıştır. Onun bu kasidesi, özellikle şiirde aşkın betimlenmesini ifade eden örnek bir şiirdir. Gerek o dönemde ve gerekse sonraki dönemlerde bu beyitlerin ihtiva ettiği inceliklere işaret edilmiş ve bunların edebi sanat zevki açısından tahlili yapılmıştır. Çünkü Ka'b burada önemli bir mesajı edebi ve şiire ait kalıplarla ifade etmiştir.²

Asr-ı Saadet'i takip eden dönemlerde Müslümanların sosyal ve siyasî hayatları değişime uğramıştır. Müslümanlar dünya malına, eğlenceye ve rahata düşkün hale gelmişlerdir. Bu değişimi sezen kimseler, insanları tekrar asr-ı saadetteki dönemi örnek gösterip onlara rehberlik etmeye çalışmışlardır. Hicâz, Irak ve Şam gibi diyarlarda başlayan bu akım, kendilerine zâhidane bir hayat tercih etmişlerdir. Bu hayat tarzı, onlara, Allah'a yönelmeyi, ibadetle meşgul olmayı ve insanların elindekine tamah etmemeyi ilham ediyordu. Kendilerine yoksul ve gariban sahâbîleri örnek seçmişlerdi. Bunlar, Mekke'den Medine'ye hicret edildiğinde sığınacak yeri olmayan İslâm'ın ilk öncüleriydiler. Hz. Peygamber, kendilerine Mescid-i Nebevinin suffe köşesinden yer ayrılan bu sahâbîlerle sohbet edip istişare ederdi. İşte zühd hayatının en büyük temsilcisi bu sahâbîlerdi.³ Sonraki dönemlerde zühd hayatını tercih edenlerin örnek aldığı kimseler de bunlardı. Hicrî birinci yüzyılın sonundan itibaren

¹ Abdülazîz Atîk, *Târîhu'n-nağdi'l-edebî* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1391/1972), 18; bk. İbn Reşîk el-Kayrevânî, *el-'Umde fî mehâsini's-şîr ve âdâbihi ve nağdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981), 1/65.

² Huseyn Mişâra, "er-Remzu's-şîrî eş-şûfi: Neş'etuhû ve envâ'uhû ve ta'avvuruhû hattâ'l-karni's-sâbi' el-hicrî", *Mecelleltü 'Ulûmi'l-Luğati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 14/01 (Haziran 2018), 108; Âmine Bella'lâ, *Tahlîlu'l-heitâbi's-şûfi fî dev'i'l-menâhici'n-nağdiyye el-mu'âsıra* (Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009), 63.

³ Kâmil Mustafâ Şeybî, *Şafahâtun mukessefe min târîhi't-taşavvufi'l-islâmî* (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1418/1997), 8.

başlayan bu akımın en önemli isimleri şunlardır: Hasan el-Basrî (öl. 110/728), Fudayl b. İyâz (öl. 187/803), Şekîk el-Belhî (öl. 194/810), Ma'rûf el-Kerhî (öl. 200/815).⁴ İlk defa "sûfî" kelimesini kullanan ismin ise Ebû Hâşim el-Kûfî (öl. 162/779) olduğu rivayet edilmiştir.⁵

İlk dönem mutasavvıfların hedefinin, insanlarla çokça diyaloga girmek veya çekişmeye sebep olacak fikri metotlar ortaya koymak olmadığı söylenebilir. Fakat onların söylemleri bunun aksi yönünde geliştirmektedir. Kelamlarında kast ettikleri anlamlar edebi sanata yöneliktir. Bu da yazma ve okumanın temellerini oluşturmaktaydı.⁶ Çünkü yazma, içinde farklı okuma biçimlerini barındırmaktadır. Bu okumaların farklılaşması yazı şekillerini de değiştirebilmektedir. Tam tersini de düşünmek mümkündür. Yani okuma işi de yazma işiyle irtibatlıdır. Buna göre, yazanın kastı okuyanın anladığını aşabilir. Öyleyse burada önemli olan kasıttır. Dolayısıyla buna nihai bir mana vermek mümkün değildir.⁷

İlk dönem sûfilerinden bizlere, büyük bir bilgi ve kavram tevarüs etmiştir. Bu kavramlar, tasavvufun tecrübelerini yansıtan ıstılahî terimlerdir. Bunlar aynı zamanda tasavvuf ilminin ilk sembol ve işaretlerini temsil etmektedirler. Hicri üçüncü yüzyılda bu sembollere karşı çıkmış ve Hallâc-ı Mansûr'un (öl. 309/922) öldürülmesiyle bu hareket bir müddet sekteye uğramıştır. Fakat bu işaret ve semboller yok edilememiştir. Aksine dördüncü ve beşinci yüzyıllarda sûfilerin kullandıkları sembollerin şerh ve tevil edilmesiyle bunlara olan rağbet artmıştır. Bu rağbet adeta mutasavvıfların üçüncü yüzyıldaki baskılarını mükâfatlandırmıştır.⁸

İlk dönemde yaşamış mutasavvıfların kelamını şerh ve izah eden anlayışla birlikte farklı bir metot oluşmuştur. Bu yolla, bilgilendirme ve iletişimin sağlanması hedeflenmekteydi. Bu, aynı zamanda dil kanalı aracılığıyla bilgi hazinesini karşıya aktaran bir metottu. İletişimi sağlayan bu dil, mutasavvıfların ibare ve ifadelerinden ibaretti. Bunlara aynı zamanda sembol ve işaretler adı da verilmiştir. Onlara göre bu işaretler, iletişimi sağlayan kanallar olmalarından daha çok kişinin kastıyla irtibatlıdır. Bunun için marifet tecrübeyle elde edilir. İletişim sağlayan kanallar ise sadece işaret ve sembollerden ibarettir.⁹

İlk dönemlerde ortaya çıkan semboller, iletişim için yetersiz kalınca sonraki dönem mutasavvıfları farklı bir metot uygulamışlardır. O da iç âleme dönük birçok kapalı sembollerin kullanılmasıdır. Bu semboller son derece derin ve gizli işaretlerdir. Sonraki dönemlerde ortaya çıkan bu semboller önceki dönemlerden farklıdır. İlk dönemlerde kullanılan semboller hem mana hem de lafız açısından sosyal hayatla ve

⁴ Süheyb er-Rûmî, *et-Taşavvufu'l-islâmî* (Beirut: Mektebetu Beysân, 2007), 11-113.

⁵ Şeybî, *Târîhu't-taşavvufi'l-islâmî*, 7.

⁶ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfî*, 19.

⁷ William Ray, *el-Ma'na'l-edebe: Mine'z-zâhirâtiyye ila't-tefkîkiyye (Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction)*, trc. Yûl Yûsuf Azîz (Bağdat: Dâru'l-Me'mûn, 1987), 25.

⁸ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfî*, 61.

⁹ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfî*, 61.

önceki bilginlerin kelamıyla irtibatlıdır. Bu yüzden onların semboller barındıran kelimeleri kişiye hem mana hem de dilsel açıdan haz veriyordu. Fakat sonraki dönem sûfî metinleri bu hazı vermekten geri kalmışlardır. Bu durum aynı zamanda yeni bir edebiyat alanını işaret etmekteydi. Gelişen bu edebi sanatın adı, tasavvuf edebiyatıydı.¹⁰

Altıncı yüzyıl, tasavvuf için hem yayıldığı coğrafya hem de ele alınan eserler açısından bir şahlanış dönemidir. Bu dönemde sünnî tasavvuf diye de adlandırılan tasavvufun egemenliği hâkimdir. Bu dönemdeki tasavvuf, ilk dönemdeki zühhten çok farklı değildir. Tarikatlar ve bunlara müntesip kimseler her tarafa yayılmışlardır. Mutasavvıflar gittikleri veya buldukları her yerde İslamiyet'in yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Özellikle bu döneme damgasını vuran Muhyiddîn İbnü'l- Arabî'nin (öl. 638/1240) tasavvufa ve onun prensiplerine yaptığı katkı inkâr edilemez. Sûfler kelimelerini onun sözleriyle şekillendirmişlerdir. O, gerek kendi dönemindeki mutasavvıflara ve gerek kendinden sonraki mutasavvıflara örnek olduğu gibi İran fars tasavvufuna da yol gösterici olmuştur.¹¹

Şunu ifade etmek gerekir ki; ilk dönem mutasavvıflar tarafından söylenen hitaplarla sonraki dönemlerde söylenenler arasında fark vardır. Örneğin ilk dönemlerde sevgiyi ifade eden ifadelerle sonraki dönemlerde aşka dönüşen ifadeler arasında bir ilişki kurulabilse de bunların birbirinden ayrılan birçok yönüne şahit olmaktayız. İbnü'l-Arabî, metin ve bunun muhatabı alıcı arasındaki ilişkiyi daha net ifade etmek için farklı kavramlar dile getirmiştir. Bu kavram ve ifadeler sayesinde öncekilerin meramı ortaya çıkacaktır. Ayrıca sonraki mutasavvıflara göre iletişimi sağlayan dilsel ifadeler gerçek manada mutasavvıfın âlemini yansıtamaz. Öyleyse, iletişimi sağlayan bu özel ve yeni semboller, tasavvufun kendine has âlemine işaret edecektir.¹²

Seyrüsülûk içinde derinleşen anlamlar zamanla ifadelere yansımaya başlamıştır. Bu konunun şiirdeki ilk örneği Râbia el-Adeviyye'ye (öl. 185/801) aittir. O, şiirinde Allah'a olan aşkını şu mısralarla dile getirmektedir;¹³

وَحُبًّا لِأَنَّكَ أَهْلٌ لِدَاكَ	أَجْبُكَ حُبِّينِ حُبِّ الْهَوَى
فَشُغْلِي بِذِكْرِكَ عَمَّنْ سِوَاكَ	فَأَمَّا الَّذِي هُوَ حُبُّ الْهَوَى
فَلَسْتُ أَرَى الْكُونََ حَتَّى أَرَاكَ	وَأَمَّا الَّذِي أَنْتَ أَهْلٌ لَهُ
وَلَكِنْ لَكَ الْحَمْدُ فِي دَا وَدَاكَ	فَلَا الْحَمْدُ فِي دَا وَلَا دَاكَ لِي

¹⁰ Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 61-62.

¹¹ Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 62.

¹² Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 64.

¹³ Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 1674.

(Allah'ım!) Seni iki sevgiyle seviyorum. Biri, benim sana olan aşkımdan, diğeri, senin buna layık olmandandır.

Benim sana olan aşkım, senden başkasına yönelmememdir.

Senin sevgiye layık olman ise benim, dünyada senden başkasını göremez hale gelmemdir.

Öyleyse, hamd ve övgü her iki yönden de bana değil sana mahsustur.

Râbia el-Adeviyye bu mısralarında iki durumu ön plana çıkarmıştır. Birincisi, *حُبُّ الْهَوَى* dediği iki kişi arasında gerçekleşen aşktır. İkincisi ise kulun Rabbine olan sevgisi ve aşkıdır. Ayrıca şair burada, gerek hissi duygulardan uzak ve gerekse *كَلْبٌ* gibi hissiyata ait ifadeler kullanmıştır. Fakat beyitlerin sibak ve siyakına bakıldığında şiirin hissi anlamlardan uzak olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür ifadeler, şiire canlılık katsa tasavvuf ilmi açısından tartışmalara sebep olmuştur.

Sûfi çevrede derinleşen anlamlar, şiirden sonra onların fikri hayatlarına nüfuz etmiştir. Bunun ilk örneği ise velâyet ehlinde bulunan makâmât ve hallerin disiplininden bahseden Zünnûn el-Mısıri'de (öl. 245/859) görülmektedir. Daha sonra bu manaların fikri yansımaları Yahyâ b. Muâz er-Râzî (öl. 285/897), Cüneyd-i Bağdâdî (öl. 297/909) ve Ebû Saîd el-Harrâz (öl. 277/890) gibi isimlerde ortaya çıkmıştır. Bu isimler aynı zamanda ilim, amel ve tasavvufu bir araya getirmeye çalışan tasavvuf ekolünün öncü isimlerindedir.¹⁴

Tasavvufun ilk şathiye¹⁵ örneği ise Bâyezîd-i Bistâmî'de (öl. 234/848) ortaya çıkmıştır. Fakat şathiyelerin en bariz ve en kuvvetli durumları Hallâc-ı Mansûr'da görülmüştür. Bu durum İslam inancının esaslarına ters düştüğü gerekçesiyle reddedilmiştir. Yine Hallâc-ı Mansûr bu sözleri sebebiyle zamanın hükümeti tarafından yargılanarak idam edilmiştir. Bu dönemden başlayarak belli bir döneme kadar sûfi hareketi inkıtaa uğramış ve içe dönük bir durum halini almıştır. Sekteye uğrayan bu sûfi anlayış 4. Yüzyılın başından itibaren tekrar canlanmış ve 5. Yüzyılda en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Bu dönemde Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî /öl. 378/988), Ahmed b. Muhammed el-Kelâbâzî (öl. 398/1008), Ebû Tâlib Muhammed b. Atıyye el-Mekkî (öl. 386/996), Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi önemli şahsiyetler bu harekete canlılık veren en önemli isimlerdir. Bu kişilerin en önemli özelliklerinden biri tasavvufi terimleri Kur'an ve Sünnet'le ilişkilendirmeleridir.¹⁶

¹⁴ Huseynî Ma'addî, *Mevsû'atu's-şûfiyye* (Kahire: Mektebetu Kunûz, 1434/2013), 188; Abdülhakîm Hassân, *et-Taşavvufu fi's-şiri'l-arabî: Neş'etuhû ve taşavvuruhû hattâ ahiri'l-karni's-sâlisi el-hicrî* (Mısır: Mektebetu'l-Enculû el-Mısıriyye, 1954), 306.

¹⁵ Şathiye, sûfinin sekr (manevi duygularla sarhoş) halinde kendini kontrol edemeyip tasavvufi haller içinde söylediği aykırı sözler anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Memdûh Zübî, *Mu'cemu's-şûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1425/2004), 230-231.

¹⁶ Bella'lâ, *Taḥlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 49.

Sembollerin tasavvufla yoğrulması ilk olarak Zünnûn el-Mısırî'de (öl. 245/859) görülmektedir. O, gaybetten¹⁷ ve sekr¹⁸ terimiyle vecden¹⁹ bahseden ilk isimdir.²⁰ Bu durum daha sonraları Hallâc-ı Mansûr'la beraber daha da çeşitlenmiş ve somut bir hal almıştır. O, şekil ve çizgi sembollerle dil sembollerini bir araya getirmeyi başarmış biridir. Bu konuya işaretlerle şunları belirtir: İşaretlerimize riayet edip durmayan kimseyi, ibarelerimiz doğru yola ulaştırmaz.²¹

Sûfî sembollerin tarihi başlangıcıyla ilgili olarak zihinde oluşabilecek karışıklığı gidermek için şu sorulara cevap verilmesi yerinde olacaktır. Sûfî sembollerin ortaya çıkması neden Râbia el-Adeviyye'ye değil de sonraki mutasavvıflara nispet edilmiştir? Bir diğer soru ise Hallâc-ı Mansûr, söylediği sözler sebebiyle idama mahkûm edildiği halde nasıl tasavvufi sembollerin ortaya çıkmasında rol oynamıştır? Onun kullandığı semboller nasıl onun fikirlerini perdelemeye yetersiz kalmıştır veya onun kullandığı sembollerinin sanatsal değeri neden o dönemde karşı tarafta kabul görmemiştir?

Tasavvufla ilgili sembollerin ilk ortaya çıkma tarihinin Râbia el-Adeviyye ile değil de Zünnûn el-Mısırî ile başlatılması ve Hallâc-ı Mansûr'la devam ettirilmesi sembollerin edebî değerlerinin göz önüne alınmasıyla ilgilidir. Râbia el-Adeviyye'de görülen ilahi aşk, Arap dilinin edebî sanat gelenekleriyle uyumlu ve o minvalde söylenen ifadeler değildir. Çünkü onda zuhur eden aşk, beşeri aşkın manalarının ilahi aşkla iç içe girmesi şeklinde olmamıştır. Bilakis, onun şiirlerinde dile getirdiği aşk kendiliğinden, aşikâr ve doğrudandır. Bunları ifade ederken herhangi bir sanatsal vasıtaya ihtiyaç duymamıştır. Aynı şekilde onun Allah sevgisini konu eden sözleri ilk defa söylenen sözler değildir. Nitekim böyle ilahi aşka Kur'an'da da deliller olduğu ifade edilmiştir. Mutasavvıf düşünürler aşağıda zikredilen ayetin bu ilahi aşka işaret ettiğini vurgulamışlardır.²²

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler. Onlar müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdır; Allah yolunda cihat ederler ve hiç kimsenin kınamasından

¹⁷ Gaybet, sûfinin kalbine doğan manevi duygulardan dolayı kendini kaybetmesi anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 309.

¹⁸ Sekr, sûfinin kalbine tecelli eden manevi duygulardan dolayı yaşadığı manevi sarhoşluk anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 211, 212.

¹⁹ Vecd, Kişinin iradesi dışında kalbine doğan duygular sebebiyle beşeri sıfatlarından soyutlanması anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 425.

²⁰ Vadhâ Yûnus, *el-Ğadâyâ en-nakdiyye fi'n-nesri's-sûfi hatta'l-ğarni's-sâbi' el-hicri* (Dımeşk: Matba'atu İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, 2006), 106; Mişâra, “er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi”, 109.

²¹ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Hallâc ve ma'ahu aĥbâru'l-Hallâc ve kitâbu't-tavâsîn*, haz. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971), 160.

²² Mişâra, “er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi”, 109.

da korkmazlar. İşte bu, Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfu geniştir; O, her şeyi bilendir."²³

Hallâc-ı Mansûr, önceki mutasavvıfların aksine sûfide, vecd ve manevi hallerin oluşabilmesi için var gücüyle mücadele etmiştir. Bu da, lafızların manalara ağır yükler bindirmesine sebep olmuştur. Öyle ki, bu durum Hallâc-ı Mansûr'un manevi duygularla kendini kontrol edemeyip aykırı sözler denilen çeşitli şathiyeleri dillendirmesine neden olmuştur. Onun sekr halinde söylediği şathiyeleri insanlar arasında faydadan çok infiale neden olmuştur. İşte onu idama götüren neden de onun vecd halinde söylediği bu sözleridir.²⁴ Örneğin onun çok tartışılan şathiyelerinden biri aşağıda zikredilen şiidir;²⁵

نَحْنُ رُوحَانٍ حَلَلْنَا بَدَنًا	أَنَا مِنْ أَهْوَى وَمَنْ أَهْوَى أَنَا
تُضْرِبُ الْأَمْتَالُ لِلنَّاسِ بِنَا	نَحْنُ مُدْ كُنَّا عَلَى عَهْدِ الْهَوَى
وَإِذَا أَبْصَرْتَهُ أَبْصَرْتَنَا	فَإِذَا أَبْصَرْتَنِي أَبْصَرْتَهُ
لَوْ تَرَانَا لَمْ تُفَرِّقْ بَيْنَنَا	أَيُّهَا السَّائِلُ عَنِ فِصْنَتَا
مَنْ رَأَى رُوحِينَ حَلَّتْ بَدَنًا	رُوحُهُ رُوحِي وَرُوحِي رُوحُهُ

Seven de ben, sevilen de ben... Bir bedene girmiş iki ruhuz biz.

Biz ezelden beri aşk ahdimizden sapmamışız. İnsanların numune gösterdikleri âşıklar biziz.

Beni görsen onu da görmüş (gibi) olursun. (Aynı şekilde) O'nu görsen ikimizi de görmüş (gibi) olursun.

Ey hikâyemizi soran kimse! Şayet bizi görürsen, birimizi diğerinden ayıramazsın.

Onun ruhu bende, benimkisi ise ondadır. İki ruhun bir bedene girdiğini kim görmüştür (işte biz o haldeyiz)?

Hallâc-ı Mansûr yukarıdaki mısralarda yüce Allah'a ait sıfatları kula izafet etmiştir. Onun şiirinde zikrettiği ve kul ile Rabbi arasında geçen aşk sembolleri daha önce kullanılan ifadeler gibi görünse de burada mahlûk ve Halik'ı birbirine karıştırması insanların alışık olmadığı bir durumdur. Burada insana ait ifadeler kişileştirilerek Allah'a nispet edilmiştir.

Hallâc-ı Mansûr'un dile getirdiği bu semboller hem tasavvuf hem de dil açısından bir yeniliktir. Sûfi şiirlerinde görülen bu yenilikçi akım Hallâc-ı Mansûr'un öldürülmesiyle iki asır boyunca inkıtaâ uğramıştır. Tabi bu inkıtaâ gerçekte değil de sûreten olduğu sonraki dönemlerde ortaya çıkacaktır. Kendi içinde giderek büyüyen

²³ el-Mâide 5/ 54.

²⁴ Bella'lâ, *Tahîlîlû'l-ḥiṭâbi's-şûfi*, 30. Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi", 110.

²⁵ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânû'l-Ḥallâc*, 158-159.

bu fikir, altıncı yüzyıla gelindiğinde asıl yayılmayı gerçekleştirmiştir. Bu dönem aynı zamanda tasavvuf tarihinin en parlak dönemi sayılmıştır. Bu dönemin en ünlü mutasavvıfları Ebû Medyen Şuayb et-Tilmisânî (öl. 594/1198), Ömer b. Fâriz (öl. 632/1235), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah eş-Şüşterî (öl. 668/1269) gibi isimler oluşturmaktadır. Bunların şiirlerinde ele aldıkları semboller daha sonraki dönemlerde örneğin Mevlânâ Celâleddîn er-Rûmî (öl. 672/1273) ve Abdülganî en-Nâblusî (öl. 1143/1731) gibi mutasavvıflar tarafından işlenmiş ve daha da geliştirilmiştir.²⁶

Mutasavvıflarda sembollerin ortaya çıkmasının birçok amacı vardır. Bu amaçlar, hedeflenen anlamlar doğrultusunda birbirinden farklılaşmaktadır. Bunların en önemlisi, sır saklama hedefidir. Diğer bir amaç, şairin karşılaşmış olduğu baskılardan dolayı kendini ifade edebilme hedefidir. Başka bir amaç ise insanları memnun etme hedefidir. Şairde sır saklama niyetini ortaya çıkaran şey bizatihi konunun tabiatından kaynaklanabilmektedir. Örneğin sevenle sevilen arasında sır âleminde gerçekleşen aşk ve muhabbet, insanlardan gizlenmek istenebilir. Böyle bir durumda sırrın ifşası tasavvufta ihanet telakki edilmiştir.²⁷

Mutasavvıflarda sembollerin nasıl ve hangi amaçla söylendiği de önemlidir. Bu amaç aynı zamanda sembollerin gelişimini de ortaya koymuştur. Bu durum, gizleme kastı güdülen ve bu yüzden mana eksikliğine sebep olan durumdan başlamış ve sembollerin birçok manaya işaret ettiğini gösteren farklı okuma biçimleriyle gelişim sağlamıştır. Öyle ki, bu gelişim, okuyucunun sūfî'nin düşüncesine dâhil olma şartı ile veya bunu açıklamak için edebî sanat değerlerine sahip olma koşuluyla gerçekleşir. İlk dönem mutasavvıfların sembollerden kast ettiği ile sonrakilerin kastettikleri manalar birbirinden farklıdır. İlk dönem mutasavvıfları sembol ve işaretlere başvurmalarındaki hedefi, istediğini elde etmek bunları birer araç olarak kullanmaktır. Daha sonraki mutasavvıfların sembol ve işaretlere başvurmanın nedeni ise kişinin meşrebine en uygun metodu seçmek içindir. Önceki ile sonraki mutasavvıfların sembollerden kastettikleri şeyin aynı olmamasının nedenini sadece zamanın değişimiyle izah etmek doğru değildir. Aksine buradaki farklılık muhatapların farklı bilgi birikimleriyle ve onları farklı şekilde tevil etme imkânlarıyla ilgilidir.²⁸

Âlimler, sūfîlerin şiirlerindeki sembol ve işaretlerin çeşidi hakkında farklı görüşlere sahiptirler. Bazıları bunu üç türe indirgemıştır. Bunlar; Kadın, şarap ve tabiattır. Bazı âlimler de bu sayıyı aynı şekilde üç olarak belirlemişler fakat bunları; Kadın, tabiat ve harf şeklinde tasnif etmişlerdir. Bazı âlimler ise bunları farklı veya birçok isimle ele almışlardır.²⁹ Bu çalışmada, mutasavvıfların şiirlerindeki semboller;

²⁶ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 110.

²⁷ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 111.

²⁸ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 110-111; Bella'lâ, *Tahlîlu'l-ḥiṭâbi's-şûfî*, 84.

²⁹ Hamîde Sâlih Beldâvî, *Felsefetü't-tasavvuf fi's-şî'ri'l-Endülüsî mine'l-'ahdi'l-murâbiṭi ḥatta nihâyeti'l-ḥukmi'l-'arabî* (Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2011), 121-165; Atîf Cevde Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-İskenderiyye Dâru'l-Endülüs,

Kadın, şarap, tabiat, mekân ve sayı ile harf olmak üzere beş başlık altında incelenmiştir.

1. Kadın Sembolü

Sûfilerin şiirlerinde mevcut olan ve kadını tasvir eden sembollerin her açıdan tamamen eski Arap şiirlerinde dile getirilen aşkın bir uzantısı olduğu söylenemez. Mutasavvıfların kullandığı kadın sembollerin eski kullanımlarla olan bağı yüzeyseldir. Yani mutasavvıflar Arap şiirinde var olan bu sembolün sadece kendilerine gereken miktarını almışlardır. Denilebilir ki, ilk dönem şiirlerinde var olan kadın sembolü sûfîlerin şiirleriyle başka bir boyut kazanmıştır. Bu durum diğer tüm aşk şiirleri için de geçerlidir. İster bu aşk sembollerini, ilk dönem şiirlerinin başında zikredilen mekân kalıntılarına olan özlemi tasvir eden aşk şiirleri olsun isterse bir metinde zikredilen iffetli veya hovarda bir aşk şiiri olsun fark etmez. Bu tür şiirlerde zikredilen semboller şekilsel olarak birbirine benzese de mana olarak birbirine çok farklıdır.³⁰

İlk dönem Arap şairleri ile mutasavvıfların kadına bakış açıları tamamen farklıdır. Bu durum, kullanılan sembollerin anlamlarının da farklı olduğunu göstermektedir. İlk dönem şairleri kadını bedensel veya ruhsal bir imge olarak alırken mutasavvıflar onu fitri yaratılışındaki cinsiyetinden ve aşk objesinden uzak bir hakikatle ele almışlardır. Zaman ilerledikçe mutasavvıfların kadın hakkındaki görüşleri de değişmeye başlamıştır. İlk önceleri diğer milletlerde ve dinlerde olduğu gibi hümanist bir anlayışla ele alınmış ve ona aşırı bir değer yüklenmiştir. Öyle ki, bu sevgi ve aşk adeta dine bağlılığın simgesi haline gelmiştir. Sûfilerin kadın hakkındaki görüşleri daha sonraları antik dönemdeki filozofların öğretilerine doğru kaymıştır. Bu öğretiler üç değeri ön plana çıkarmışlardır. Bunlar; Hak, hayır ve güzellik mefhumlarıdır. Mutasavvıflar bunlara ışık tutacak bir diğer öğreti eklemişlerdir. O da sevgi ve aşk mefhumudur. Araştırmacılar, bu mananın diğer öğretilerin aksine Batı felsefelerinden alınmadığını bunun sûfî İslamî anlayıştan neşet ettiğini savunmuşlardır.³¹

Mutasavvıf şairler kadın sembollerini birçok farklı düşünce ve sanat maksadıyla ele almışlardır. Bir başka ifadeyle, kadını remzeden (işaret) sembollerin Allah'a olan aşka işaret ettiğinin gerekçesi ve edebî değeri hakkında söylenecek çok söz vardır. Araştırmacılara göre bunun gerekçesi, yüce âlem (Allah katında hakikatlerle dolu âlem) ile süflî âlem (bayağı ve aşağı mertebedeki dünya âlemi) arasındaki tezahürün tabiatıyla ilgilidir. Örneğin; Hakiki âlem dünyadaki herhangi bir şeyde tecelli edebilir. Tecelli ettiği varlığın çeşitliliği, tecellinin de farklılığını

1978), 123-427; Hamza Hammade, "er-Remzu beyne'r-ru'ye es-şûfiyye ve'l-ibdâ'î'l-fennî", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (Aralık 2014), 282-294; Hassân, *et-Taşavvufu fi's-şî'rî'l-'arabî*, 80-87.

³⁰ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 130-138, Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 111. Hammade, "er-Remzu beyne'r-ru'ye es-şûfiyye" 282-285; Yûnus, *el-Ğadâyâ en-nakdiyye fi'n-nesri's-sûfî*, 112, 113.

³¹ Zekeriyâ İbrâhîm, *Müşkiletu'l-hubb* (Mısır: Mektebetu Mısır, y.y.), 32.

gerektirmektedir. Buna göre; İlahi tecellinin kadında tecelli etmesi tecellilerin en mükemmelidir.³²

Tasavvuftaki kadın temasının şiire yansımalarının ilk örnekleri Râbia el-Adeviyye’de görülmektedir. Ona nispet edilmekle beraber daha çok İmâm Gazzâlî’ye nispet edilen beyitlerde bu tema şöyle dillendirilmiştir:³³

وَعُدْتُ إِلَى مَضْحُوبٍ أَوَّلَ مَنْزِلِ	تَرَكْتُ هَوَى لَيْلَى وَسُغْدَى بِمَعْرِزِ
مَنَازِلُ مَنْ تَهْوَى رُوَيْدَكَ فَانْزِلِ	وَنَادَتْ بِي الْأَشْوَاقُ مَهْلًا فَهَدِيهِ
لِعَزْلِي نَسَاجًا فَكَسَّرْتُ مِعْزَلِي	عَزَلْتُ لَهُمْ عَزْلًا رَقِيقًا فَلَمْ أَجِدْ

Leylâ ve Su’dâ’ya³⁴ olan arzu ve isteklerimi terk edip bıraktım.

Asli ve ilk evime (fıtratıma) (Allah’a) döndüm. Arzu ve özlemler, bana seslenip; dur! Bekle! Burası âşıklar diyarıdır in dediler.

Ben, onlara ince ve zarif bir örgü ördüm. Fakat benim için bir ören bulamayınca kirmanımı kırıp attım.

Şairin zikrettiği Leylâ ve Su’dâ gibi kadın isimleri aşkı temsil etmektedir. Kul ile Allah arasında gerçekleşen sevginin durumu, kadın sembollerle zarif bir biçimde somutlaştırılmıştır.

Şiirlerinde Kadın sembolünü kullanan önemli mutasavvıflarından biri de Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’dir. O, *Tercümânu’l-eshvâk* adlı divanında şunları der:³⁵

إِلَّا وَقَدْ حَمَلُوا فِيهَا الطَّوَاوِيسَا	مَا رَحَلُوا بَانُوا الْبُرْلُ الْعَيْسَا
تَحَالَهَا فَوْقَ عَرْشِ الدَّرِّ بَلْقَيْسَا	مِنْ كُلِّ فَاتِكَةٍ الْأَلْحَاظِ مَالِكَةٍ
شَمْسًا عَلَى فَلَكَ فِي حِجْرِ إِدْرِيسَا	إِذَا تَمَشَّتْ عَلَى صَرْحِ الرَّجَاجِ تَرَى
كَأَنَّهَا عِنْدَمَا نُحَيِّي بِهِ عَيْسَا	نُحْيِي إِذَا قُتِلَتْ بِاللَّحْظِ مُنْطِقَهَا

Güzel develerini yolculuk için hazırladıklarında ona sadece tavuslarını (kuşlarını) yüklediler.³⁶

³² Nasr, *er-Remzu’s-si’ri ‘inde’s-şûfiyye*, 222.

³³ Abdurrahmân Bedevî, *Şehîdetu’l-işki’l-ilâhî: Râbi’atü’l-’Adeviyye* (Mısır: Mektebetü’n-Nahda el-Mısriyye, 1962), 30; Ebü’l-Felâh Abdülhay b. el-İmâd el-Hanbelî, *Şezerâtü’z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*, thk. Abdulkadir el-Arnâut ve Mahmûd el-Arnâut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986), 6/22.

³⁴ Burada zikredilen, Leylâ ve Su’dâ, maşukta kullanılan kadın temalardır.

³⁵ Muhyiddîn b. Alî İbnü’l-Arabî, *Dîvân: Tercümânu’l-eshvâk*, thk. Abdurrahmân el-Mustâvî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1425/2005), 30, 31.

³⁶ Güzel develerden maksat zahiri ve batını amallerdir. Bu mana ayetten iktibas edilmiştir. Ayette şöyle bildirilmektedir: “Bütün güzel sözler ve salih ameller O’na yükselir.” bk. el-

Öldürücü (büyülü) bakışların ardında incilerle donatılmış arşın (tahtın) melikesi Belkıs vardır.³⁷

O, (Zemini) Camla süslenmiş köşkten yürüyünce İdris'in hücrelerinde, akıp giden yörüngedeki güneşi görür.

Bakışlarıyla öldürüp yok ettikten sonra³⁸ adeta (Hz.) İsa'nın ölümleri dirilttiği gibi konuşmalarıyla diriltir.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bu beyitlerinde, seyrüsülük halinde olan kimsenin durumunu tasvir ederken kadın sembolünden istifade etmiştir. Ona göre Belkıs ismi aşkı temsil etmektedir. Şiirde, zihinlerin aşına olduğu Belkıs'ın Kur'an'da geçen kıssasından iktibaslar (alıntılar) yapılmıştır. Ona göre bu isim bir hikâyenin kahramanı olmaktan çok aşkın sembolüdür.

İbnü'l-Arabî'nin beyitlerinde kadını işaret eden semboller, onun cinsiyete bürünmüş hali değildir. Zikredilen kadın sembolü, hakikatte sevginin objesi veya imgesi değildir. Burada kadın sembolü, Allah sevgisine götüren birçok değişik fotoğraflar arasında en iyi olanıdır.³⁹ Aynı şekilde diğer edebi tür ve şiirlerde ilahi aşka konu olan şeylerden kasıt bizatihi eşyanın kendisi değildir. Bunlar birer darb-ı mesel olup hakikati anlatmaya daha elverişli ve muhatabı etkilemede daha etkili tabirlerdir. Bu ifadeler sırlardan kinaye lafızlar olup duygu ve düşüncelere heyecan katmaktadır.⁴⁰

Kadın sembolleri, sûfilerin şiirlerinde farklı biçimlerde yer almıştır. Bu sembolü değişik ifadelerle kullanan isimlerden biri Ömer b. Fârız'dır. O, şiirinde şunları dile getirmektedir:⁴¹

مِنَ اللَّبْسِ فِي أَشْكَالِ حُسْنِ بَدِيعَةٍ	وَتَطْهَرُ لِّلْعُشَّاقِ فِي كُلِّ مَظْهَرٍ
وَأَوْنَةً تُدْعَى بِعِزَّةٍ عَزَّتْ	فَفِي مَرَّةٍ لِّبَنِي، وَأُخْرَى بُنْيَانَةٍ
وَمَا إِنْ لَهَا، فِي حُسْنِهَا، مِنْ شَرِيكَةٍ	وَلَسَنْ سِوَاهَا، لَا وَلَا كُنَّ غَيْرَهَا

Sevgili, âşıklarına muhteşem ve harikulade tüm halleriyle (bin bir türlü) tecelli (görünür) eder. (bu durum, hak ile batılın birbirine karışmasına sahne olur).

Fâtır 35/10. Tavuslardan kasıt ise taşınan ruhlardır. Yani amellerin, güzel ve makbul olabilmesi için salih amellerle süslenmiş olması gerekir.

³⁷ Yani Kul halvet durumlarında ilahi hikmetlerle karşılaştığında Allah'ın hikmetinden eriyip yok olmaktadır.

³⁸ Fenâfillâh, Allah'ın rahmet ve inayetinde yok olup benliğini bırakmak anlamında tasavvufta bir makama verilen addır. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 319, 320.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 30,31; Bella'lâ, *Tahhîlu'l-ḥiṭâbi's-sûfi*, 76, 77.

⁴⁰ Muhammed Mustafâ Hilmî, *İbnu'l-Fârız ve'l-ḥubbu'l-ilâhî* (Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 2008), 143-145.

⁴¹ Ömer b. Alî b. Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız* (Beyrut: Dâru Sâdr, y.y.), 70.

Bu sevgili, maşukuna bazen Lübnâ, bazen Buseyne ve bazen de Azze şeklinde görünür.

Fakat bu sayılanların veya bunların haricinde herhangi biri, benim sevgilime güzellik hususunda ortak olamaz.

İbn Fâriz ilahi aşkını, Lübnâ, Buseyne ve Azze gibi birçok kadın sembolü kullanarak ifade etmiştir. Bu isimler, o dönemde bilinen, güzellikleriyle ve aşklarıyla ün yapmış ve aşka darbimesel olmuş kimselerdir. Şair, aşkın farklı şekillerini birçok ismi anarak göstermeye çalışmıştır. Bu durum aynı zamanda kadın sembollerinin ne derece geniş bir çerçevede ele alınabileceğine de işaret etmektedir.

Sûfîler, şiirlerinde birçok farklı kadın semboller kullanmışlardır. Bunlar birçok manevi sırlarla doludur. Kullanılan bu semboller birer işaret olup asıl kastedilen bunların ardına gizlenmiş manalardır. Semboller bir anlamda kinaye lafızlar olup asıl anlamları bunların ikincil manalarıdır. Nitekim Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, kadını “yer (toprak)” makamı mesabesinde ele almıştır. Toprak nasıl su ve rüzgârla” aşılanıp bitkilerini filizlendiriyorsa aynı şekilde kadında nikâh sayesinde evladını doğuruyor.⁴²

2. Şarap Sembolü

Tasavvuf şiirinde, şarap sembolünün ilk örnekleri Râbia el-Adeviyye’de görülmektedir. Bu sembolün kullanımı Zünnûn el-Mısrî’yle beraber daha etkin bir hal almıştır. Zünnûn el-Mısrî’nin dile getirdiği sekr terimi bu konuyu ifade eden en önemli sembollerden biridir. Bu konu Hallâc-ı Mansûr’la birlikte çok daha belirgin bir hale gelmiştir. Râbia el-Adeviyye bu temayı ihtiva eden şiirinde şunları zikretmiştir:⁴³

وَأَنَا الْمَشُوقَةُ فِي الْمَحَبَّةِ: رَابِعُهُ	كَأْسِي وَخَمْرِي وَالنَّدِيمُ ثَلَاثَةٌ
سَاقِي الْمَدَامِ عَلَى الْمَدَى مُتَتَابِعَةٌ	كَأْسُ الْمَسْرَّةِ وَالنَّعِيمِ يُدِيرُهَا
وَإِذَا حَصْرْتُ فَلَا أَرَى إِلَّا مَعَهُ	فَإِذَا نَظَرْتُ فَلَا أَرَى إِلَّا لَهُ
تَاللَّهِ مَا أَذْنِي لِعَدْلِكَ سَامِعَةٌ	يَا عَاذِلِي إِنِّي أَحِبُّ جَمَالَهُ

Kadehim, şarabım ve meyhane arkadaşı... İşte bunlar üçtür. Ben ise aşkın maşukuyum ve bununla dört eder.

Sâkî (şarapçı), peş peşe sürekli mutluluk ve sevinç kadehlerini dolandırıp durmaktadır.

⁴² Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsuddîn (Beyrut: : Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010), 1/ 259, 260; Mişâra, “er-Remzu’ş-şi’rî eş-şûfî”, 112, 113.

⁴³ Bedevî, *Şehîdetu'l-işki'l-ilâhî*, 174.

Baktığımda ancak onu görüyorum. Kendime geldiğimde ise ancak onunla görüyorum.

Ey beni azarlayan! Ben onun cemalini seviyorum. Allah'a yemin ederim ki kulaklarım, beni azarlamanı işitmiyor.

Râbia el-Adeviyye bu mısralarında ilahi aşkını çok farklı biçimde ele almaktadır. Âşık ve maşukun durumunu şaraba, şarapçıya ve meyhane ortamına benzetilmiştir. Bu durum diğer şiirlerde rastlanılan bir durum olsa da sûfi şiirler için bir yeniliktir.

Hallâc-ı Mansûr kendisine nispet edilen şiirinde şunları dile getirmektedir.⁴⁴

إِلَى سَيِّئٍ مِنَ الْخَيْفِ	نَدِيمِي غَيْرُ مَنْسُوبٍ
فِعْلَ الصَّيْفِ بِالصَّيْفِ	سَقَانِي مِثْلَمَا شَرِبَ
دَعَا بِالنَّطْعِ وَالسَّيْفِ	فَلَمَّا دَارَتِ الْكَأْسُ
مَعَ التَّنِينِ فِي الصَّيْفِ	كَذَا مَنْ يَشْرِبُ الرَّاحَ

Meyhane arkadaşım kötü ve zalim biri değildir.

Misafirin misafire yaptığı gibi içti ve bana da içirdi.

Kadeh deveran edip dolanınca idam sehpasını ve kılıcı istedi.

Aynen yaz günü ejderhalarla şarap içen adam gibi...

Hallâc-ı Mansûr mısralarında, kulun Allah'a olan aşkını, içkiden ve bunun içildiği ortamı betimleyerek anlatmaya çalışmıştır. Ona göre şarap ve meyhane ne kadar kötüyse ilahi aşkın iksiri ve bunun verdiği haz da o derece iyidir.

Şiirlerinde şarap sembolü kullanan diğer bir mutasavvıf Ebû Medyen Şuayb et-Tilmisânî'dir. Hatta Tilmisânî, bu temayı en başarılı kullanan isim kabul edilmiştir. Meşhur *Kaside-i Nûniye*'sinde şunları zikretmiştir:⁴⁵

فَتَحْنُ أَنْاسٌ لَا نَعْرِفُ الْمَرْجَ مُدْ كُنَّا	أُدْرَاهَا لَنَا صِرْفًا وَدَعْ مَرْجَهَا عَنَّا
لَأَنَّا إِلَيْهَا قَدْ رُحْنَا بِهَا عَنَّا	وَعَنَّ لَنَا فَالْوَقْتُ قَدْ ظَابَ بِاسْمِهَا
إِلَى أَنْ بَهَا كُلَّ الْمَعَارِفِ أَتَكْرَنَّا	عَرَفْنَا بِهَا كُلَّ الْوُجُودِ وَ لَمْ نَزَلْ
وَلَمْ يَجْلُهَا رَاحٌ وَ لَمْ تَعْرِفِ الدَّنَا	هِيَ الْخَمْرُ لَمْ تَعْرِفْ بِكَيْزِمٍ يَخْضُهَا
وَ فِي كُلِّ سَيِّئٍ مِنْ لَطَافَتِهَا مَعْنَى	مُسْعَشَعَةً يَكْسُو الْوُجُوهَ جَمَالَهَا

⁴⁴ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Ḥallâc*, 181.

⁴⁵ Târik Zînây, *Muḥâdarâtun fi't-taşavvufi'l-islâmî* (Umman: Merkezu'l-Kitâbi'l-Ekâdimî, 2019), 214; Hanâse İbn Hâşim, *eş-si'ru'sşûfi beyne'r-ru'yeti'l-fenniyye ve's-siyâki'l-'irfânî* (Beirut: Kitâb-Nâşirûn, 2017), 52.

وَعُدْنَا كَأَنَّ لَحَضْرَتَنَا وَلَاغِبَتَنَا

حَضْرَتَنَا فَغَيْبَتَنَا عِنْدَ دُورِ كُؤُوسِهَا

Onu (şarabı), karıştırmadan saf haliyle bize sun! Karışık olandan verme! Bizler oldum olası karışık bilmeyiz.

Bize şarkı söyle! Çünkü zaman onun adıyla güzelleşti ve bizler onunla kendimizden geçtik.

Onunla bütün varlığı tanıdık. Yine onunla bütün bilinenleri inkâr ettik.

O, bağı (sapı) olmayan bir şaraptır. Onu ne bir şarap nede bir küp tanımış değildir.

O, parlaktır ve güzelliğini yüze yansıtır. Her şeye bir güzellik ve anlam kazandırır.

Kadehler deveran edip dolandırılınca kendimizden geçip kaybolduk. Kendimize gelince sanki ne o meclise gelmişiz nede oradan kaybolmuşuz.

Tilmisânî diğer şairler gibi kendisinde peyda olan ilahi aşkın durumunu, katışıksız sunulan şarap içen ve tüm benliğinden sıyrılan kimsenin haline benzetilmiştir. Ayrıca şair burada sûfî istilahında yüksek manevi makama işaret eden اِدْرَاهَا ifadesini zikretmiştir.

Mutasavvıflar, şiirlerinde işledikleri şarap sembolünden maksatları, kadın sembolünde olduğu gibi ardındaki manalarıdır. Ayrıca kullandıkları tabirlerden, lügat anlamlarından daha çok bunların istilahî anlamlarını kast etmişlerdir. Örneğin (الذير) ifadesi ve türevleri, manevi bakımından İsevî makama eren, irfan sahiplerine işaret eder. Yine şarap sembolünde kullanılan (الكرم) kelimesi tasavvufta varlıkların Allah ile kul arasında perde oluşturması anlamında “fark makamı”nı temsil etmektedir. Mutasavvıfların şiirlerinde kullanılan şaraptan maksat, sâlikin seyrüsülûk esnasında manevi duyguları (şarabı) yudumlaması ve ona kanmasıyla kendinden geçip sekr (sarhoşluk) durumuna düşmesidir. Bu sayede sûfî, Allah’tan başkası sayılan mâsivâdan (Allah’tan başkasından) kurtulur. Onlara göre bu şarap kulun kalbinden tüm hastalıkları söküp atar.⁴⁶

3. Tabiat Sembolü

İnsanoğlunun tabiatla olan bağı vazgeçilemez. Çünkü duygu ve düşüncelerin ardında olan ve onu somutlaştıran şey tabiattır. Arap şiiri ilk dönemlerden beri tabiatla olan bağı kuvvetlidir. Bu şiirlerde betimlemeler iki yönüyle dikkat çekmektedir. Birincisi, çöl ve onun etrafında kümelenen varlıklardır. İkincisi ise ticarete ve seyahat yoluyla civar beldelerden gözlemlenen tabiattır.⁴⁷

Sûfîlerin tabiatla ilgili şiirlerini ötekilerden ayıran şey, diğer sembollerde zikredildiği gibi hedefledikleri manalardır. Nasıl ki daha evvel şairlerin şarap ve kadından kastettikleri mana ile sûfîlerin kastettikleri mana aynı değilse tabiat

⁴⁶ Nasr, *er-Remzu’s-şi’rî ‘inde’s-şûfiyye*, 371-375.

⁴⁷ Nasr, *er-Remzu’s-şi’rî ‘inde’s-şûfiyye*, 287.

sembolü de bunun gibidir. Sûflerin tabiatla ilgili sözleri birçok gizemlerle doludur. Şiirlerinde işlenen tabiat, vahdet-i vücûdun⁴⁸ birer yansımasıdır. Tabiat önceki şiirlerde daha fiziki ve hissedilebilen durumken sûflerle beraber bu tabiat hakikatler ardına gizlenmiş hayali ve içgüdüselidir. Buna göre, tabiat sembolüyle zikredilen varlıklar kendi varlıklarıyla değil Allah'ın varlığıyla kaimdir.⁴⁹

Tabiatı, şiirinde zikreden şairlerden biri İbn Fâriz'dir. Bunu *et-Tâiyyetü'l-kübrâ*⁵⁰ adlı kasidesinde şöyle dile getirmektedir:⁵¹

تَأْمَلُ مَقَامَاتِ السَّرُوجِيِّ وَاعْتَبِرْ
بِتَأْوِينِهِ تَحْمَدُ قَبُولَ مَشُورَتِي
وَتَدْرِي الْيَتِيمَانَ النَّفْسِ بِالْحَسَنِ بَاطِنًا
بِمَظْهَرِهَا فِي كُلِّ شَكْلٍ وَصُورَةٍ

Harîrî'nin makâmât'ındaki (hayal kahramanı) (Ebû Zeyd) es-Serûcî'yi ve onun her türlü (renkli) kılığa girdiği durumu düşün.

(Bunları düşünürsen) O zaman nasihatimi takdir eder ve kişinin batını ve hissi anlamda birçok farklı surete girdiğini ve onunla karıştığını anlarsın.⁵²

İbn Fâriz'in bu beyitlerinde zikredilen nefis, vahdet-i vücud anlamındadır. Bu terim sûfî terminolojisinde artık bu anlamı sembolize etmektedir. Nefisten kastedilen kişilik zatı itibarıyla tektir. Fakat farklı suretlere bürünebilmektedir. Kişi hissi anlamda birçok surete girebildiği gibi vahdet-i vücûd kavramı da farklı şekillerde tezahür ve tecelli edebilmektedir.⁵³

Tabiatı, şiirlerinde işleyen diğer bir mutasavvıf İbnü'l-Arabî'dir. O, *Tercümânu'l-eşvâk* adlı divanında şunları zikreder:⁵⁴

أَلَا يَا حَمَامَاتِ الْأَرَاكِيَةِ وَالْبَابِ
تَرْفَعْنَ لَا تُضْعِفْنَ بِالشَّجْوِ أَشْجَانِي
تَرْفَعْنَ لَا تُظْهِرْنَ بِالنُّوحِ وَالْبُكَاءِ
خَفِيَّ صَبَابَاتِي وَمَكْنُونِ أَحْرَانِي
أَطَارِحُهَا عِنْدَ الْأَصْبِيلِ وَبِالضُّبْحَى
بِحَنَّةِ مُشْتَاقِي وَأَنَّةِ هَيْمَانِي
تَنَاوَحَتِ الْأَرْوَاحُ فِي غَيْضَةِ الْعَصَا
فَمَالَتْ بِأَفْتَانِ عَلَيَّ فَأَفْتَانِي
وَجَاءَتْ مِنَ الشُّوقِ الْمُبْرِحِ وَالْجَوَى
وَمِنْ طَرْفِ الْبَلْوَى إِلَيَّ بِأَفْتَانِي

48 Vahdet-i vücûd, kâinattaki varlığın birliği olup o da hakkın varlığı anlamında tasavvufi bir terimdir. bk. Zûbî, *Mu'cemu's-sûfiyye*, 427.

49 Nasr, *er-Remzu's-si'ri 'inde's-sûfiyye*, 289, 290.

50 Buna aynı zamanda Nazmü's-sülûk ismi de verilmiştir. bk. İbnü'l-Fâriz, *Dîvânu İbni'l-Fâriz*, 46.

51 İbnü'l-Fâriz, *Dîvânu İbni'l-Fâriz*, 108.

52 Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed el-Kayserî, *Şerhu tâiyeti İbni'l-Fâriz el-kübrâ*, haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 172

53 Nasr, *er-Remzu's-si'ri 'inde's-sûfiyye*, 291.

54 İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 58, 59.

Ey ağaçlara konmayı yasaklayan Erâke güvercinleri! Dertlerime dert katmayın, merhamet edin!

Feryat ederek ve ağlayarak gizli arzularımı ve üzüntülerimi ifşa etmeyiniz, Merhamet edin!

Ona sabah ve akşam hasretlinin ve kara sevdalının özlemi ve inlemesiyle cevap veriyorum.

Ruhlar, Ğadâ ağaçlarının çalılıklarında kaynaşıp dallarını bana doğru büktüler ve adeta yok oldum.

Bana ancak her yerden çeşitli işkence ve ıstıraplar getirdiler.

İbnü'l-Arabî yukarıda zikredilen mısralarda birçok tabiat sembolüne başvurmuştur. Burada erâke ağacından ve bunlara konan güvercinlerden, sabah ve akşam vaktindeki inlemesinden ve ğadâ ağaçları ile bunların dallarının bükülmesi gibi birçok tabiat sembolünü zikretmiştir. Şair burada özlem ve iştiyakını tabiat sembolleriyle somutlaştırarak muhatabı etkilemeye çalışmıştır.

Tasavvuf ıstılahında ve şiirlerinde zikredilen tabiat nesnelere ile diğer bilimlerde ve normal şiirlerde mülahaza edilen aynı nesnelere anlam bakımından farklı manalar çağrıştırmaktadır. Örneğin tasavvufta suya kanmış inekten maksat, hazırlığını tamamlayan ve ruhen yolculuğa hazır kimseyi sembolize ederken diğer bilimlerde böyle bir mananın anlaşılması mümkün değildir. Yine onlara göre siyah ve uzak kargadan maksat, kutsi âleme uzak olan küllî varlığı temsil eder. Bunun gibi sûfî şiirlerinde zikredilen tabiat simgeleri birçok manevi anlamlar barındırmaktadır. Bu dizelerde zikredildiği gibi Arap dilinde yaprak güvercinleri diye tabir edilen taklacı güvercinlerden maksat ise küllî varlığı temsil etmektedir.⁵⁵

4. Mekân Sembolü

Mekân sembolü gerek Arap şiirinde gerek tasavvufî şiirlerde sıkça kullanılan temalardan biridir. Mekân sembolünü bu denli önemli kılan şey, İnsanın ona verdiği önem ve onunla olan sıkı ilişkisiyle ilgilidir. Bu sembol, eski dönemlerden beri şairin tahayyülünde farklı şekillerde tezahür etmiştir. Sosyal ilişkilerin cereyan ettiği ve duygu ve düşüncelerin yeşerdiği yerler insan hayatına yön veren mekânlardır. Şairin ilk yaşadığı yerle olan irtibatı ve hayatının en masum dönemi ile gençlik yıllarını geçirdiği yerler, mekân sembolünü ortaya çıkaran ve onu özel kılan durumlardan bazılarıdır.⁵⁶

Tasavvufî düşünce, mekân temasına geniş ve derin anlamlar yüklemiştir. Mutasavvıflar göre, insanın ezelde Allah'ın ilminde var olduğunu ve bunun da yaratılmadan önceki bir merhaleye işaret etmektedir. Buna binaen, sûfler mekân ve makam arasında bir ilişki kurmuşlardır. Onlara göre insanın Allah'ın ezeli ilminde var olması kurbiyet (yakınlık) makamını temsil etmektedir. Sûfî için dünyada var olan yerler, Allah'a ulaştıran birer geçiş ve yükselmeye sebep mekânlardır. Onlara göre

⁵⁵ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 298.

⁵⁶ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 114.

mekân teması, asıl maksadına hizmet miktarı kadar önem taşımaktadır. Bu mekânlar Allah'ın tecelli sırları ile doludur. Aynı şekilde bu mekânların sahipleri evliyalar, arifler ve peygamberlerdir.⁵⁷

Mutasavvıf şairlerin şiirleri birçok mekân sembolleriyle doludur. Fakat onları en çok aşka ve galeyana getiren, Hicaz bölgesindeki mekânlardır. Buralar, manevi sırlarla doludur. Bu yerler onların duygularını coşturmuştur. Şimdi kısaca mekân temasının sûflerin şiirlerine nasıl yansıdığını örneklendirelim. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî mekân temasını şu ifadelerle dile getirmektedir:⁵⁸

رِيحُ صَبَاً يُخِزُّ عَنْ عَصْرِ صَبَاً
بِحَاجِرٍ أَوْ بِيَمِيٍّ أَوْ بِقَبَاً
أَوْ بِالنَّقَا فَالْمُنْحَى عِنْدَ الْحِمِّ
أَوْ لَعَلَّ حَيْثُ مَرَاتِعِ الطَّبَا

Sabâ rüzgârı Hâcir, Minâ, Kabâ'daki gençlik yıllarından haber verdiği vermektedir.

(Aynı şekilde bu Sâbâ rüzgârı) Zıbâ'nın meralarından Nakâ, yanı başındaki Himâ ve La'la'daki gençlik yıllarından da haber veriyor. (Kendini ona kaptıran kendisini ya ateşte veya onun alevleri arasında tutuşmuş bulur. Zira orası ceylanların otlak mekânıdır.)

İbnü'l-Arabî bu beyitlerde Hâcir, Minâ, Kabâ, Zıbâ, Nakâ, Himâ ve La'la gib birçok mekân isimlerini zikretmiştir. Bu mekânlar gerçek manada kullanılması ihtimali olsa da bunlar daha çok mutasavvıfların literatüründeki makamlara işaret etmektedir.

Ömer b. Fâriz ise bu sembolü şu ifadelerle değinmektedir:⁵⁹

وَإِذَا وَصَلْتَ أَثْيَلِ سَلْعٍ، فَالِنَّقَا،
فَالرَّقْمَتَيْنِ فَلَعَلَّ فَشَطَاءِ
وَكَذَا عَنِ الْعَلَمَيْنِ مَنْ شَرَفِيهِ
مِلْ عَادِلًا لِلْحَلَّةِ الْفَيْحَاءِ

Üseyl, Sal' (denilen ağaççıklara), Nakâ, Rakmeteyn⁶⁰, La'la' ve Şezâ'ya vardığında...

Aynı şekilde doğusunda (yanı başında) yer alan ve bilinen iki yeri de (nişaneleri) geçtiğinde, doğruca (sevgilini bulman ve orada inmen için) geniş vadideki Hille'ye yönel.⁶¹

⁵⁷ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi", 114.

⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 131, 132.

⁵⁹ İbnü'l-Fâriz, *Dîvânü İbni'l-Fâriz*, 118; Bedreddin Bûrînî – Abdülğanî b. İsmâil Nablusî, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, haz. Rüseyd b. Gâlib (Kahire: Matba'atu'l-Hayriyye, 1289/1872), 2/ 16-17.

⁶⁰ Rakmeteyn, iki vadinin olduğu yer veya iki bahçe ismi verilen bir mekân adıdır. bk. Bûrînî – Nablusî, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 2/ 16-17.

⁶¹ Bûrînî – Nablusî, *Şerhu dîvâni İbni'l-Fâriz*, 2/ 16-17.

İbn Fârız, yukardaki beyitlerde Üseyl, Sal', Nakâ, Rakmeteyn, La'la', Şezâ' ve Hille gibi birçok mekân ismi zikretmiştir. Şair, bu mekân sembollerle seyrüsülûk arasında ilişki kurmuş ve böylece olayları muhatabın gözünde daha müşahhas hale getirmeye çalışmıştır.

Yukarıda zikredilen her iki şiirde de birçok mekân ismi verilmiştir. Mutasavvıfların nazariyelerinde her iki beyit mana itibariyle birbirine yakındır. Zikredilen mekân adlarından birçok şey kast edilmiş olmakla beraber bazı lafızlar tasavvuftaki özel anlamlara taşınmıştır. Örneğin her iki beyitte de zikredilen النَّقَّ ve لَعْلَعٌ terimleri özel anlamlara hamledilmiştir. النَّقَّ terimi Allah'ın yüksek makamdaki kullarına tecelli etmesini ifade etmektedir. لَعْلَعٌ terimi ise kulun, Rabbine olan aşk durumuna işaret etmektedir. Nitekim Ömer b. Fârız'ın beyitlerinde zikrettiği ifadeleri Abdülganî en-Nâblusî şöyle açıklamıştır: النَّقَّ ifadesi salikin tasavvuftaki derecesini belirtmektedir. Dolayısıyla bu lafız Muhammed-i makamdan kinaye edilmiştir. Aynı şekilde لَعْلَعٌ terimi de Muhammed-i makamdan kinaye edilmiştir.⁶² Mekânlar, temsil ettikleri durumlarla kıymet kazanırlar. Mekânların makamlarla ve makamların dini ritüellerle ilişkileri terimlere canlılık kazandırdığı gibi duygu ve düşüncelere de heyecan katmıştır.⁶³

5. Sayı ve Harf Sembolü

Sayı ve harf sembolü birbirinden farklı olsa da gerek bunların tarihi serüveni gerekse birbiriyle olan sıkı irtibatından dolayı aynı başlık altında incelenmesi uygun olacaktır. Bu sembollerin tarihi, çok eskilere ve farklı kültürlere dayanmaktadır. Bunların ilk temel düşüncelerinin yıldız burçlarına dayandığı ifade edilmiştir.⁶⁴ Bazı araştırmacılar, sayı ve harf sembollerinin Yahudilerin öğretilerinden alındığını söylemişlerdir. Çünkü bu dönemde felsefi ve dini bakış açısıyla derlenen Kabala kitapları bu gibi sembolik sırlarla kaleme alınmıştır. Bu kitaplar büyü söz, tılsım, işaret, tablo, kehanet, sayı ve harf gibi sembollerle doludur. İbranice yazılan bu harflerin ve sayıların her birinin ardında farklı manalar vardır. Garip ve karmaşık biçimde ebcet hesabıyla birbirine bağlanan bu kelimeler çok derin manaları işaret etmektedir. Sonraki dönemlerde başta Şiiler olmak üzere bunlarla beraber mutasavvıflar da sayı ve harf sembollerine gereğinden fazla mana yüklemeye çalışmışlardır. Hurûfilik adıyla da zikredilen bu akım gün geçtikçe sayı ve harfleri daha karmaşık anlamlarda kullanmışlardır. Özellikle Şiilerin cifir hesabı denilen bu sembollerini kullanarak ortaya attıkları imametle ilgili görüşlerini bu çerçevede ele almak mümkündür. Gerek Yahudilerin ve gerekse Müslüman sûflerin sembollerden kastettikleri manalar metafizik bir boyuta ulaşmıştır.⁶⁵

Bazı araştırmacılar sayı ve harf sembolünün sanatsal bir değer taşımadığı kanaatine varmışlardır. Buna gerekçe olarak da bu sembollerin, sayılanı (ma'dudu)

⁶² Bûrînî -Nablusî, Şerhu dîvâni İbni'l-Fârız, 2/ 17.

⁶³ Mişâra, "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfî", 115.

⁶⁴ bk. Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 388.

⁶⁵ Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 390- 396.

olmadan herhangi bir değer taşımadığı savını ileri sürmüşlerdir. İleri sürdükleri diğer bir gerekçe de sayı ve harf sembollerinin teolojik ve metafizik barındıran yapısından dolayı sanatsal değere haiz olmadığıdır.⁶⁶

Sûfiler, sayı sembolüyle ilahi varlığın farklı suret ve mertebelerdeki tecellilerini kastetmişlerdir. Bu tecelli haddi zatında tek bir cevherden (varlıktan) tezahür etmektedir. Örneğin bir sayısı başka bir sayıyla birleşip tezahür ettiği gibi bu tek varlık da farklı biçimde tezahür etmektedir. Bir sayısı sayıların başlangıç noktasını oluşturduğu gibi zat-ı ilahi de varlığın ana başlangıcıdır. Tasavvuf teriminde bir sembolü Allah'ı işaret etmektedir.⁶⁷ İbnü'l- Arabî bu konuyu şöyle ifade etmektedir: Her şey birle vardır. İki, üç, dört, on, yüz bin ve sonsuza kadar olan sayılar aslında birdir. Bu sayılara gerçek manada bakarsan birden başka bir şey göremezsin. Çünkü iki sayısı birin farklı düzeyde ortaya çıkmış halidir. Bu bir, üç farklı düzeyde ortaya çıkarsa buna üç ismi verilir. Bu üçe bir ilave edersek dört, bir tane daha bir ilave edersek beş olur. Şayet bunlardan bir tane bir eksiltirsek istenilen sayıyı yakalayamayız.⁶⁸

Mutasavvıflar, şiirlerinde bir ve tek ilâhî varlığa işaret eden birçok sayı sembollerden bahsetmişlerdir. Hallâc-ı Mansûr bu sembolü şiirinde şöyle işlemiştir.⁶⁹

حَاشَاكَ حَاشَاكَ مِنْ إِيْتَابِ إِيْتَابِينَ	أَنْتَ أَمْ أَنَا هَذَا فِي إِلَهَيْنِ
كُلِّي عَلَى الْكُلِّ تَلْبِيسُ بَوَجْهَيْنِ	هُوَيَّةٌ لَكَ فِي لَائِيَّتِي أَبَدًا
فَقَدْ تَبَيَّنَ ذَاتِي حَيْثُ لَا أَيْتِي	فَأَيَّنَ ذَاتَكَ عَيِّي حَيْثُ كُنْتُ أَرَى
فِي بَاطِنِ الْقَلْبِ أَمْ فِي نَاطِرِ الْعَيْنِ	فَأَيَّنَ وَجْهَكَ مَقْصُودًا بِنَاطِرِي
فَارْزُقْ بِلُطْفِكَ إِنِّي مِنَ الْبَيْنِ	بَيْنِي وَبَيْنَكَ إِنِّي يُنَارِعُنِي

Buradaki İki Tanrıdan, sen mi yoksa ben mi? Haşa, Haşa! Seni ikilikten tenzih ederim.

Varlığın, benim ebedi yokluğumdadır. Tüm giysiler (varlıklar) çift taraflıdır.

Öyleyse, benim kendimde gördüğüm zatın nerede? Varlığımın kaybolduğu yerde zatım ortaya çıktı.

Bakışlarımın hedefi olan yüzün, kalbin içinde mi yoksa gözün önünde mi?

Benliğim, benimle senin arana engel olmakta (perdelemekte). (İlahî!) Kereminle aramızdaki benliğimi kaldır.

⁶⁶ Nasr, *er-Remzu's-ş-i'rî 'inde's-şûfiyye*, 425.

⁶⁷ Nasr, *er-Remzu's-ş-i'rî 'inde's-şûfiyye*, 400; Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî, *Fuşûşü'l-ḥikem*, haz. Ebü'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'Arabî, y.y.), 76-78.

⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *Fuşûşü'l-ḥikem*, 76-78. Abdurrazzâk Kâşânî, *Şerhu fuşûş-i'l-ḥikem* (Kum: Matba'atu Emîr, 1370/1951), 79-80.

⁶⁹ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Ḥallâc*, 57.

Hallâc-ı Mansûr şiirinde bir ve bunun zıttı gördüğü iki sayı sembollerini zikretmiştir. Ona göre bir ve iki sayısı zat-ı ilahiye ve bunun zıttı olan mahlûkata karşılık gelmektedir. Mutasavvıflara için, bir ne kadar mukaddes ise ikide o derece istenmeyen bir durumdur. Buna göre hedeflenen durum, ikilikten sıyrılıp bire ulaşmaktır.

Bu sembolü şiirinde işleyen diğer bir isim ise Ömer b. Fârız'dır. O, bu sembolü şu ifadelerle dile getirmektedir:⁷⁰

فَلَوْ وَاجِدًا أَمْسَيْتَ أَصْبَحْتَ وَاجِدًا مُنَازَلَةً مَا قُلْتُهُ عَنْ حَقِيقَةٍ

Şayet her şeyden (bütün dünyevi ve uhrevi arzularından) hali gecelersen,

Bahsettiğim hakikat (fenâfillâh) olan münâzele⁷¹ makamıyla sabahlarsın (ona erersin).

İbn Fârız bu mısralarında kulun varlık âleminde bir tek varlığı (Allah'ı) hedeflemesi gerektiğine işaret etmek amacıyla bir sayı sembolünü kullanmıştır. Ona göre birin dışında kalan her şey, ona ulaşmaya bir engeldir.

Harf sembolüne gelince, bu sembol çoğu zaman sayı sembolüyle birlikte işlenmiştir. Çünkü Araplar, henüz sayılar müstakil anlamda kullanımları meşhur değilken bunların yerine harfleri kullanılmışlardır. Örneğin geliştirdikleri ebced hesabına göre birin yerine ا harfini, ikinin yerine ب harfini, üç yerine ج harfini, dört yerine د harfini ve bin yerine ع harfini kullanmışlardır. Yunan mistisizmin önemli karakterlerinden Hermes'in sayı ile harf sembolü arasındaki ilişkiye ayrı bir önem verdiği rivayet edilmiştir. Bu olay Kabala kültüründe gematria adıyla anılmıştır.⁷²

Müslüman mutasavvıflar harf ve sayı sembolü arasındaki ilişkiyi daha bilinçli ele almışlardır. Bu düşünce, harflerin bütün boyutlarıyla ilgili bir durumdur. Öyle ki harflerin uzatılması, kısaltılması, noktalanması veya noktalanmaması farklı durumlara işaret eden sembollerdir. Tasavvuftaki harf sembollerinin ilk yansımalarını Hallâc-ı Mansûr'da görmekteyiz. *Kitâbü't-Tavâsîn* adlı eserinde harfleri çok derin manalarda ve farklı sembollerle ele almıştır.⁷³

Harf sembollerini şiirlerinde kullanan mutasavvıflardan biri Ömer b. Fârız'dır. O şiirinde ba harfindeki noktayı şöyle tasvir etmiştir.⁷⁴

لَوْ كُنْتُ بِی مِنْ نُقْطَةِ الْبَاءِ خَفِضَةً رُفِعْتُ إِلَى مَالِمٍ تَتَلَّهُ بِحِيلَةٍ

Şayet bana karşı ba'nın (harfinin) noktası gibi mütevazı olursan,

⁷⁰ İbnü'l-Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız*, 68.

⁷¹ Münâzele, kulun Allah'a en yakın olduğu durumu ve makamı ifade eden bir tasavvuf terimidir.

⁷² Nasr, *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*, 116.

⁷³ Hallâc el-Mansûr, *Dîvânu'l-Hallâc*, 93-117

⁷⁴ İbnü'l-Fârız, *Dîvânu İbni'l-Fârız*, 55.

Mücadele ederek kavuşamadığın mertebelere yükselirsin.

İbn Fâriz mısralarında harf sembolünü zikretmiştir. Burada zikrettiği ب (ba) harfine derin anlamlar yüklemiştir. Ona göre bu harf tevazu, enâniyetten kurtulma ve ilahi iradeye teslim olma gibi birçok anlama gelmektedir.

Ba harfi gibi diğer harflerle ilgili de birçok şiir kaleme alınmıştır. Örneğin elif harfi hakkında Muhyiddîn İbnü'l-Arabî şunları söylemiştir:⁷⁵

لَكَ فِي الْأَكْوَانِ عَيْنٌ وَمَحَلٌّ	أَلِفَ الدَّاتِ تَنَزَّهَتْ فَهَلْ
حَرْفٌ تَأْبِيدٌ تَصَمَّمْتُ الْأَزَلْ	قَالَ لَا غَيْرَ الْبِقَاتِي فَأَنَا
وَأَنَا مَنْ عَزَّ سُلْطَانِي وَجَلَّ	فَأَنَا الْعَبْدُ الضَّعِيفُ الْمُجْتَبَى

Allah'ın zatına delalet eden elif harfi⁷⁶, bütün mâsivâyı Ondan tenzih etmiştir. Öyleyse, senin için (elif) bir yer ve mekân tahsis edilebilir mi?

Dedi ki: Hayır! Ben hiçbir şeye muhtaç değilim. (zatımla kaimim). Ebediyetten gelmiş ve ezeliyeti kuşatmışım.

Ben, Rabbinin yardımına muhtaç zayıf bir kulum. Ben, saltanatı yüce olanım.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî bu beyitlerinde ا (elif) harf sembolünü kullanmıştır. Ona göre bu harf, zat-ı ilahiye işaret etmektedir. Buna göre kul, aczini itiraf ederse mukaddes varlığın himayesine girmiş olur. Mutasavvıf şairlerin bu tür sembollere başvurmalarındaki temel gayeleri olayları muhataba daha etkili biçimde sunmaktır.

SONUÇ

Sûfî şairlerin, şiirlerinde zikrettikleri sembol ve işaretler, lafız itibariyle daha önceki şiirlerde var olan anlayışın devamı gibi görülse de mana itibariyle bunlardan tamamen farklıdır. Bu bakımdan, sûflerin şiirlerinde zikrettikleri semboller şiir sanatı için birer yaratıcılık örneğidir. Bundan böyle artık şiirlerde zikredilen semboller tekrar değerlendirilecek ve onların kıstasından geçmeyen şiirler mana itibariyle eksik kabul edilecektir. Bu durum, şiire derinlik kattığı gibi İslam kültürü açısından da bir yenilik ve zenginliktir.

Mutasavvıfların şiirlerinde zikrettikleri sembollerin derin manalara işaret etmesi her ne kadar bazı durumlarda anlam karmaşasına yol açsa da bunların muhataba kazandırdığı geniş ufuklar inkâr edilemez. Mutasavvıfların şiirlerinde yer alan terim ve semboller zamanla hem lafız hem de mana yönünden değişime uğramıştır. Örneğin asr-ı saadet döneminde züht hayatı yaşayan ashab-ı suffe ile sonraki dönemde bunu yol ve mezhep olarak benimseyen mutasavvıfların kullandıkları terimler ve bunlardan anladıkları manalar birbirinden farklıdır. Aynı

⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 106.

⁷⁶ Eliften kasıt, lafzatullahın başında elif şeklinde yazılan fakat hemze olarak okunan harftir.

şeklîde ilk dönem mutasavvıfların ıstılahları da sonrakilerden farklılık arz etmektedir. Hallâc-ı Mansûr'dan Ebü'l Hasan el-Şüşterî'ye kadar olan dönem sûfî şiirlerinde yaratıcılık konusu önemli bir yere sahiptir. Bu dönemdeki şiirler özellikle tasavvuf sembollerinin ilk örneklerini temsil etmektedir. Kullanılan bu semboller birçok âlim tarafından farklı kategorilerde ele alınmıştır. Bu çalışmada, sûfîlerin şiirlerinde kullandıkları semboller beş başlık altında incelenmiştir. Bunlar; Kadın, şarap, tabiat, mekân ve sayı ile harf sembolleridir.

Tasavvufta sembollerin ne şekilde ortaya çıktığı kadar bunların nasıl ve hangi amaçla ifade edildiği de önemlidir. Bu amaç aynı zamanda sembollerin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da yol göstericidir. Sembollerden hedeflenen amaç kişiden kişiye değişebilmektedir. Kimisi bu ifadeleri, ardındaki sırları gizleme amacıyla kullanırken kimisi bunları derin ve farklı manalara işaret etmek amacıyla kullanmıştır. İlk dönem sûfîlerin, sembollerini kullanmaları, düşüncelerini ifade etme ve kendilerini kabul ettirme maksadı taşırken sonraki sûfî anlayışında bu durum yerini meşrep farklılığını ortaya koyma hedefi taşımıştır.

KAYNAKLAR

- Atîk, Abdülazîz. *Târîhu'n-naqdi'l-edebî*. Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1391/1972
- Bedevî, Abdurrahmân. *Şehîdetu'l-işki'l-ilâhî: Râbi'atü'l-'Adeviyye*. Mısır: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 1962.
- Beldâvî, Hamîde Sâlih. *Felsefetu't-tasavvuf fi's-şi'ri'l-Endülüsî mine'l-'ahdi'l-murâbiâtî hattâ nihâyeti'l-ḥukmi'l-'arabî*. Beyrut: Dâru'l-'Arabiyye, 2011.
- Bella'lâ, Âmine. *Tahlîlu'l-ḥitâbi's-sûfî fi dev'i'l-menâhici'n-naqdiyye el-mu'âşıra*. Medûha-Tîzîvuzû/Cezayir: Dâru'l-Emel, 2009.
- Bûrînî, Bedreddin – Nablusî, Abdülganî b. İsmâil. *Şerhu dîvânî İbni'l-Fârîz*. haz. Rüşeyd b. Gâlib. 2 Cilt. Kahire: Matba'atu'l-Hayriyye, 1289/1872.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.
- Hammade, Hamza. *er-Remzu beyne'r-ru'ye es-şûfiyye ve'l-ibdâ'î'l-fennî*. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 40 (Aralık 2014), 275-297.
- Hassân, Abdulhakîm. *et-Taşavvufu fi's-şi'ri'l-'arabî: Neş'etuhû ve taşavvuruhû hattâ ahîri'l-ḥarnî's-sâlisi el-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Enculû el-Mısriyye, 1954.
- Hilmî, Muhammed Mustafâ. *İbnu'l-Fârîz ve'l-ḥubbu'l-ilâhî*. Kahire: Dâru'l-Ma'arif, 2008.
- İbn Hâşim, Hanâse. *eş-şi'ru'sşûfî beyne'r-ru'yeti'l-fenniyye ve's-siyâki'l-'irfânî*. Beyrut: Kitâb-Nâşirûn, 2017.
- İbn Reşîk, Hasan el-Kayrevânî. *el-'Umde fi meḥâsini's-şi'r ve âdâbihi ve naqdih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1401/1981.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *Dîvân: Tercümânu'l-eşvâk*. thk. Abdurrahmân el-Mustâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1425/2005.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsuddîn. 9 Cilt. Beyrut: : Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn b. Alî b. Muhammed el-Arabî. *Fuşûşü'l-ḥikem*. haz. Ebü'l-Alâ Affî. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-'Arabî, y.y.
- İbnü'l-Fâriz, Ömer b. Alî b. Fâriz. *Dîvânu İbni'l-Fâriz*. Beyrut: Dâru Sâdr, y.y.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Abdulkadir el-Arnâut ve Mahmûd el-Arnâut. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1406/1986.
- İbrâhîm, Zekeriyâ. *Müşkiletu'l-ḥubb*. Mısır: Mektebetu Mısır, ts.
- Kâşânî, Abdurrazzâk. *Şerhu fuşûşi'l-ḥikem*. Kum: Matba'atu Emîr, 1370/1951.
- Kayserî, Dâvûd b. Mahmûd b. Muhammed. *Şerhu tâiyeti İbni'l-Fâriz el-kübrâ*. haz. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Ma'addî, Huseynî, *Mevsû'atu's-şûfiyye*. Kahire: Mektebetu Kunûz, 1434/2013.
- Mansûr, Hallâc. *Dîvânu'l-Ḥallâc ve ma'ahu aḥbâru'l-Ḥallâc ve kitâbu't-tavâsîn*. haz. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- Mişâra, Huseyn. "er-Remzu's-şî'rî eş-şûfi: Neş'etuhû ve envâ'uhû ve taṭavvuruhû ḥatta'l-ḳarnî's-sâbi' el-hicrî". *Mecelleltü 'Ulûmi'l-Luġati'l-'Arabiyye ve Âdâbihâ* 14/01 (Haziran 2018), 107-119.
- Nasr, Atif Cevde. *er-Remzu's-şî'rî 'inde's-şûfiyye*. Beyrut: Mektebetu'l-İskenderiyye Dâru'l-Endülüs, 1978.
- Ray, William. *el-Ma'na'l-edebî: Mine'z-zâhirâtiyye ila't-tefkîkiyye (Literary Meaning: From Phenomenology to Deconstruction)*. trc. Yûil Yûsuf Azîz. Bağdat: Dâru'l-Me'mûn, 1987.
- Rûmî, Süheyb. *et-Taşavvufu'l-islâmî*. Beyrut: Mektebetu Beysân, 2007.
- Şeybî, Kâmil Mustafâ. *Şafaḥâtun mukeşsefe min târiḫi't-taşavvufi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1418/1997.
- Yûnus, Vadhâ. *el-Ḳaḍâyâ en-nakdiyye fî'n-nesri's-sûfi ḥatta'l-ḳarnî's-sâbi' el-hicrî*. Dimeşk: Matba'atu İttihâdi'l-Kitâbi'l-Arab, 2006.
- Zînây, Târik. *Muḥâḍarâtun fi't-taşavvufi'l-islâmî*. Umman: Merkezu'l-Kitâbi'l-Ekâdimî, 2019.
- Zûbî, Memdûh. *Mu'cemu's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1425/2004.