

# YOĞUN TASAVVUFÎ TECRÜBELERE İLİŞKİN SÖYLEMİN İMKÂNI ve İŞLEVSELLİĞİ

M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU\*

## Özet

Bu makalede, yoğun/vahdete dair tecrübelerin ifade edilme imkânı ve işlevi problemini ele almaya çalıştık. Araştırmacılar tarafından birçok kez tahlil edilen farklı türde mistik deneyimlerin olduğu bir gerçektir. Özellikle zirve ya da yoğun mistik tecrübeler hakkında uzun yıllar boyunca pek çok şey yazılmıştır. Ancak yokluk ve hiçlik duygusu veren bu tür tecrübelerin yanı sıra, mutlak güzelliğe ilişkin huzur ve zevk veren, pozitif derin tecrübeler de hayli dikkat çekicidir. Tasavvufi literatürde, bu gibi müşahedeye dayalı tecrübeler hakkında da oldukça önemli tasvirler vardır. Bu tür tecrübelerle ilişkin dil, teolojik olmaktan çok görünür surette tecelliye (theophany) dayalıdır. Her ne kadar, tasavvufta ve diğer kültür ve dinlerden hemen her mistik gelenekte müşahedeye dayalı tecrübeler hakkında detaylı tasvirler mevcut bulunsa da vahdete ilişkin yoğun tecrübeler evrensel olarak ifade edilemez görülürler. Özellikle mistisizm üzerine uzmanlaşanlar tarafından yazılan mistik literatürün çoğu bu tür yoğun tecrübeler üzerine odaklanırlar. Tasavvufî bir tecrübeyi ifade etmedeki yol ve yöntemler, tecrübenin doğası ve olağanüstülüğü ile sufinin kişiliği ve haline göre değişir. Vahdete ilişkin tecrübelerin ifade formları genellikle sembolik, paradoksal ve şathiâne, yani vecd halinde bir haykırış şeklindedir. Bütün farklı formlarıyla tasavvufî söylem aslında, bizzat tecrübenin kendisini doğrudan ve bütünüyle ifade etmede yetersizdir. Her ne kadar bu tarz bir söylem doğrudan tecrübenin yerini almasa da, bütün bu ruhani tecrübeler ifade edilirken, bir taraftan insan zihninde onun hakkında bir izlenim oluşturulur ve diğer taraftan da zorunlu olarak mütemadiyen “ifade edilemez” olarak kalana dikkat çekilir.

**Anahtar Kelimeler:** İfade etme, ifade edilemezlik, vahdet tecrübeleri, müşahedeye dayalı tecrübeler, paradoksal dil.



## The Possibility and Functionality of The Discourse on The Peak/Void Sufistic Experiences

### Abstract

In this essay, we tried to deal with on the problem of the possibility and functionality of expressing the peak/unitive-experiences. It is a fact that there are dif-

\* Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı,  
mcakmaklioglu@erciyes.edu.tr.

ferent kinds of mystical experiences that is analyzed many times by scholars. Especially many things about the zero or peak-mystic experiences has been written over many years. But as well as such nihilistic experiences, some most beautiful, blissful, positive and profound experiences also are quite remarkable. There are also quite important descriptions about the such vision-type experiences in sufi literature. Here the languages of this experiences are theophanical rather than theological. Although, detailed descriptions about such vision-type experiences are available in sufism and in mysticism arised from any other cultures and religions, the unitive experiences are universally acknowledged as ineffable. Most of the mystical literature which was written especially by analysts of mysticism focus on the such unitive experiences. The ways and means for expressing a sufistic experience differs according to the nature and extraordinariness of the experience, the personality and circumstances of the Sufis. The expression forms of the unitive experiences are paradoxical, symbolic and in the form of ecstatic ejaculations (shath) in general. Sufi discourse, with all different forms of its, would actually fail to directly and completely express the experience itself. Although this discourse can not replace the experience directly, while expressing all these spiritual experiences, on the one hand it is created an impression about it in human mind and on the other hand, attention is drawn to that which is bound to remain "inexpressible" for ever.

**Key Words:** expression, ineffability, unitive experiences, vision-type experiences, Paradoxical language.

### Giriş

Tasavvufî tecrübe ile bilgisel içeriğinin hususi bir söylem bütünlüğü içinde takdim edilmesinin beraberinde getirdiği zorluklar tarih boyunca sufiler tarafından farklı şekillerde dile getirilir. Her şeyden önce, manevi tecrübe sahibi bir sûfî her hangi bir nazariyeyi sistemli bir şekilde temellendirmeye çalışan bir filozof ya da âlim gibi analitik olarak düşünüp tahlil ettiği mantıkî çıkarımlarını değil, zahiri hislerinin de ötesinde bizzat ruhsal olarak tecrübe edip müşâhede ettiği halleri ve doğrudan kalbine doğan manayı ifade etmeye çalışmaktadır. Söz konusu bu tecrübeler çoğu zaman aklın sınırlarını zorlamakta ve yerleşik paradigmaları alt üst etmektedir. Bu noktada sûfîler yaşadıkları engin derûnî tecrübelerle bunları ifade etme arasındaki gerilimi sürekli yaşarlar. Bu sorun tarih boyunca sûfîler tarafından, "Tasavvuf, kâl ilmi değil, hâl ilmidir",<sup>1</sup> "Sûfî ibâreden de işâretten de men edilmiştir"<sup>2</sup>, "Bizim ilmimiz

<sup>1</sup> Tasavvufun nazari olmaktan çok tatbikî bir ilim oluşunu ifade eden bu tür sözlere ilişkin izâhât için bk. Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (Dergah Yay.), İstanbul 1985, s. 130; Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (Ataç Yay.), İstanbul 2011, s. 36, 37.

<sup>2</sup> Bk., Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1996, s. 115.

işaret ilmidir, söze dönüşürse gizli kalır”<sup>3</sup> ya da “Ârif söylediğinin fevkindedir”<sup>4</sup> şeklindeki ifadelerle dile getirilmiştir. Bu tür ifadelerle onlar, bir yandan tasavvufun temelde tecrübî bir ilim oluşuna vurgu yaparken diğer taraftan aşadıkları yoğun deneyimlerin kelimenin tam anlamıyla sarıh bir söyleme dönüştürülemeyeceğini, dilin sınırlılığını ve doğrudan tecrübenin yerini alamayacağını vurgulamaya çalışmışlardır.

Hiç şüphesiz bu sorun, tasavvufi literatürde *fenâ*, *sekr*, *cem’* vs. gibi kavramlarla karşılanan ve en genel ve nihâî anlamıyla vücudda izafî olanın hiçliğini/yokluğunu ve buna mukabil birliğin bir şekilde tecrübesini ifade eden yoğun zirve deneyimlerle alâkalıdır. Bu tür tecrübeler açık ve hissi tasvirlerden bütünüyle uzak ve yoksun olup genellikle hiçlik, yokluk, birlik, hayret, acziyet, huzur ve sükûnet gibi kavramlarla ifade edilirler. Tasavvufî tecrübenin farklı şekillerini düşündüğümüzde, bu tür deneyimlere mukabil yüce Allah’ın sonsuz güzelliğini ve rahmetini ifade eden cemâlî ve buna mukabil kahr ve gazabını ifade eden celâlî tecellilerle alâkalı müşâhede ve ru’yetler de söz konusudur. Bu tür tecrübelerle ilişkin detaylı tasvirlerin en güzel örneklerini sufilerin kendi müşâhedelerinden bahsettikleri eserlerinde ve özellikle de dîvânlarında bulmaktayız. Bunlarda daha çok yakınlığı, ünsiyeti ve tecelliyi ifade eden müspet bir dil kullanılır, açık tasvirlerle ve zengin hissi imajlara yer verilir. Bu söylem tarzı içinde söz gelimi, 10. yüz yıl Irak sûfîlerinden Abdulcebbâr en-Nifferî (ö. 354/965) belirli makamlarda yüce Allah’ın huzuruna erdiğini (*evkafenî/vakfe*) ve O’nun hitabını açık bir şekilde işittiğini (*kâle lî/muhâtaba*) ifade ederken<sup>5</sup> yine aynı minvalde İbn Arabî (ö. 638/1240) O’nun tecellilerini müşâhede edip (*eşhedenî*) hitabını işittiğini (*kâle lî*) söyler.<sup>6</sup> Yine Ruzbehân Baklî (ö. 606/1209) de bizzat kendi tasavvufî tecrübelerine yer verdiği otobiyografik eseri *Keşfu’l-Esrar*’da farklı müşâhedeler esnasında O’nu bin bir çeşit güzellikler içinde gördüğünü (*raeytuhû*) ve gayb âle-

<sup>3</sup> Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma’*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Mektebetü’s-Sekâfetü’d-Dîniyye), Kahire 2002, s. 414.

<sup>4</sup> Kuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risaletü’l-Kuşeyriyye*, h. Halil Mansur, (Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye) Beyrut 2001, s. 346.

<sup>5</sup> Bk., en-Nifferî, Muhammed b. Abdulcebbâr b. Huseyin, *Kitâbu’l-Mevâkıf*, (*Kitâbu’l-Muhâtabât* ile birlikte) thk. Arthur J. Arbery, (Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye), Kahire 1934.

<sup>6</sup> Bk., İbn Arabî, Muhyiddin, *Meşâhidü Esrâri’l-Kudsîyye*, Süleymâniye Ktp., Es’ad Efendi No: 3633, v. 80a, 81b, 85b ve devamı.

minden kendisine hitap edildiğini söyler.<sup>7</sup> İşitme ya da görme şeklinde farklı hissî tasvirleri muhtevi bu tür tecrübeler de tasavvufî şuur açısından oldukça önemlidir.

Bunun da ötesinde tasavvufî literatür içinde sarıh, açıklayıcı, olağanüstü tasvirleri muhtevî çok sayıda eserle karşılaşmaktayız. Zîrâ her ne kadar doğrudan tecrübenin yerini alamasa da belirli bir söylem tarzı geliştirme (*kâl*) her ilimde olduğu gibi tasavvuf için de kaçınılmaz olmuştur. Nitekim sûfler öğretilerini ifade etmede nesir ve nazmın en güzel örneklerini sunarak olağanüstü zengin yazılı bir gelenek oluşturmuşlardır. En eğitici olanından, en şiirsel ve muvazeneli olanına doğru bir çeşitlilik arz eden ve genellikle ilâhî aşk, cemâl ve irfân temasını işleyen eserlerin yanı sıra muhtelif biyografiler, menâkıbnâmeler, hikâyeler, sohbetler, mektuplar; vasiyet, vaaz ve nasihatları muhtevî risaleler ve veciz hikemî eserler bu gelenek içerisinde kaleme alınmıştır. Diğer taraftan yine didaktik amaçlı fakat daha formel ve ilmî eserler, sözlükler, ansiklopedik eserler, metafizik ve doktriner boyutu ağır basan kitaplar tasavvufî literatür içerisinde yerini almıştır.<sup>8</sup>

88 | db

Şiir söz konusu olduğunda ise, umûmiyetle ilâhî aşkı konu edinen muhteşem divânlara rastlamaktayız. Özellikle manevî günlükler şeklinde nitelendirebileceğimiz vâkıât türü eserler de seyr u sülûk esnasında yaşanan hallerin, karşılaşılan durumların ifadesi anlamında hayli önemi haizdir. Sufilerin sözü mutlak anlamda değersiz bulmadıklarının<sup>9</sup> açık bir kanıtı olan bütün bu zengin kül-

<sup>7</sup> Bk., Ruzbihan Baqlî, *The Unveiling Secrets, Diary of A Sufi Master*, trans. Carl W. Ernst, (Parvardigar Press), Chapel Hill, 1997, s. xii, xiii; Ernst, Carl W., *Ruzbihan Baqlî, Mysticism and Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, (Curzon Press), Surrey 1996, s. 18, 24.

<sup>8</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufilikte Şiirden Hikâyeye", *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sâdık Kılıç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002, s. 203-206. Tasavvufî literatürün üslup ve muhteva bakımından bütün bu çeşitliliği ve zenginliği içerisinde detaylı bir tahlili ve tanımını için bk., Hanefi, Hasan, *Mine'l-Fenâ ile'l-Bekâ, Muhâveleti'n li İâdeti Binâi Ulûmi't-Tasavvuf*, I-II, (Dârü'l-Medâri'l-İslâmî), Bingazi 2009. Bu hususta ayrıca bk, Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (İz Yay.), İstanbul 2006.

<sup>9</sup> Mevlânâ, "sözün bir değeri yoktur" diyenlerin bu iddialarını yine bir söz ile temellendirmelerine, dolayısıyla bunun kendi kendini nefyeden bir ifade olduğuna dikkat çeker. Bk. Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev., Ahmed Avni Konuk, haz., Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul 2003, s. 71. Sufilerin, sözü (*kâl*) mutlak anlamda değersiz bulmadıkları, aksine onun güç ve değerinin farkında olduklarının kanıtı olarak Mevlânâ'nın bu ifadelerine farklı kaynaklarda yer verilir. Meselâ bk., Katz, Steven T. "Mystical Speech and Mystical Meaning", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992, s. 3; Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, (İnsan Yay.), İstanbul 2009, s. 32.

liyâtın zuhurunu sağlayan ve onu diğerlerinden ayıran şey tasavvufî duygu ve düşüncelerdir. Bütün bu eserlerde, bir iletişim aracı olarak dilin farklı ifade imkânlarını, tüm esnekliğini içerisinde kullanma noktasında sufilerin temelden bir problemle karşılaşmaları ya da bu noktada dilden şikâyet etmeleri söz konusu değildir. Tam aksine sufilerin, gerek sözlü gerekse yazılı olarak lisanı çok etkileyici ve mahirâne bir şekilde kullandıkları şüphe götürmez bir gerçektir. Tasavvufî tecrübeye ilişkin bütün bilgi ve tahlillerimiz de onların bu tür tecrübeleri hakkındaki tasvirlerine dayanmaktadır. O halde bu noktada sufilerce sıkça dile getirilen bütün bu sözler, mutlak bir acziyeti ve imkânsızlığı ifade etmez. Hiç şüphesiz, bütün bu literatür içerisinde yer alan bu tür ifadelerin bir kısmı açık ve izah edici olsa da diğer bazıları yine sembolik, veciz ve muammalıdır. Özellikle cemâl/lütuf ve celâl/kahr gibi farklı tecellilere ilişkin tasvirler açık ve detaylı olsa da yine doğrudan tecrübenin yerini alamaz. Ama bu tasvirler içeriği (cemaal ya da celâl) hakkında bize bir izlenim verir ve biz bu ifadelere istinaden bunları bir birinden ayırt ederiz.

İfade noktasında asıl problem, her türlü çokluk ve ayrışmanın ortadan kalktığı ve “boşluk”, “hiçlik”, “birlik” şeklinde tecrübe edilen nihâî, zirve deneyimlerle<sup>10</sup> alâkalı olarak gündeme gelmektedir. Bu tür tecrübeler söz konusu olduğunda ise genelde negatif (*selbî*), paradoksal, sembolik bir dil kullanılır ve kelimelerle ifade edilemezlikten (*ineffability*), ibarelerin sınırlılığında bahsedilir. Sûfîler, kullandıkları sözcük ve ifadelerin yaşadıklarını, demek istediklerini söylemediğini ve aslında bütün sözcüklerin doğal olarak bunu yapamayacağını bildiklerinde<sup>11</sup> ise kaçınılmaz bir şekilde sükûta yöne-

<sup>10</sup> Yoğun mistik tecrübelerin genel olarak bu şekilde isimlendirilmesi hakkında meselâ bk., Paper, Jordan, *The Mystic Experience, A Descriptive and Comparative Analysis*, (State University of New York Press), Albany, NY 2004, s. 5. Aslında bu tarz bir isimlendirme, bir yönden, geçmişte ve günümüzde bir çok araştırmacının, detaylı canlı tasvirler ve hissi imajlar ile ifade edilen müşahedeye dayalı tecrübelerin mistik şuurun daha bayağı ve değersiz seviyelerini ifade ettiği ve gerçek mistik deneyimlerle karıştırılmaması gerektiği yönündeki ön yargılarını hissettirir. Bu kanaatte olanlar, gerçek mistik deneyimin ya da yüksek seviyedeki gelişmiş en önemli, en tipik formlarının açık tasvirlerden, görüntü ve ses şeklindeki hissi imajlardan zorunlu olarak uzak olması gerektiği fikrindedirler. (Meselâ bk., Stace, Walter T., *Misticizm ve Felsefe*, çev., Abdullatif Tüzer (İnsan Yay.), İstanbul 2004, s. 45-49.) Ancak bu iddialara temelden karşı çıkanlar da vardır. Mesela Bk., Hollenback, Jess Byron, *Mysticism, Experience, Response and Empowerment*, (State University Press), Pennsylvania 1996, s. ix.

<sup>11</sup> Stace, *Misticizm ve Felsefe*, s. 282.

lirler. Hal böyle olunca asıl problem daha çok bu tür zirve deneyimlerin ifade edilmesiyle ilgilidir.

Buradaki temel sorunu şu şekilde özetlemek mümkündür: Sıradan deneyimlerin çok ötesinde derûnî, rûhânî olan ve en nihayetinde de “sonsuzluğa”, “mutlaklığa” ve vücûdda her türlü ayırımın ve çokluğun ortadan kalktığı “vahdete” ilişkin bir tecrübe, sınırlı dil kalıplarıyla ifade edilebilir mi? Böyle bir söylem ne derece mümkündür ve ne gibi bir işlevselliğe sahiptir? Semboller, paradokslar, şathiyane ifadelerle örülü ve en nihayetinde tam alarak dile getirilemeyenin ifadesi olarak sûfiyâne söylemin bütün bu çeşitliliği içerisinde detaylı bir şekilde tahlil edilmesi tasavvufi tecrübenin mahiyetine ilişkin bize ne gibi ipuçları verir? Yaşadığı tecrübeyi tam olarak tasvir edemediğini düşünmesine rağmen sufi nasıl oluyor da dili etkili bir şekilde kullanabilmekte ve buna bağlı olarak da zengin bir tasavvufî literatür ortaya çıkmaktadır? Sorunun bütün uzantılarına yazımızın kapsam ve sınırı bakımından değinme imkânımız elbette yoktur. Biz burada sadece bu problem etrafında ortaya çıkan bazı soru(n)lara cevap aramaya, özellikle sarıh bir izah dili olmasa da yoğun tasavvufi tecrübelerle ilişkin paradoksal ifadelerin anlaşılma ve yorumlama sorununa dikkat çekmeye çalışacağız. Ayrıca bu tür tecrübelerle ilişkin bir söylemin ne derece mümkün olduğunu ve muhatapları açısından ne gibi bir işlevi olduğunu ele almaya çalışacağız.

90 | db

### I. Dilin Sınırı ve Tasavvufî Tecrübenin İfade İmkânı

İnsanın düşüncelerini, his ve hayallerini muhatabına aktarmadaki en etkili ve vazgeçilmez aracı hiç şüphesiz dildir. Coşkular, tutkular, duygular ve hatta en soyut tepkilerin bile, dilin mahiyetinden kaynaklanan sembolik hususiyetine uygun tezahürleriyle karşılaşmak mümkündür.<sup>12</sup> Bu yönüyle dil, insanı her yönden kuşatan vazgeçilmez bir gerçekliktir. Diğer taraftan sufilerin varlık, insan ve âlem tasavvurlarına uygun düşen bir anlayışa göre dil, sadece tesâdüf ve teâmüllere dayalı olarak toplum içerisinde iletişimi sağlayan sıradan bir işaretler sistemi ve bir araç olmaktan çok, kâinâta düzen veren ezeli bir ilkenin, evrensel bir aklın (*ide*, *logos*) yansıması, mutlak ve ilâhî bir özün tezâhürüdür.<sup>13</sup> Bu yönüyle dil, insana has çok özel bir melekedir ve hatta “Tanrı’nın

<sup>12</sup> Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, Yazılar, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1989, s. 102.

<sup>13</sup> Buman, Waltraud, “Dil Felsefesi”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1997, s. 514, 515.

bir elçisi” olarak değerlendirilir.<sup>14</sup> Ancak, her ne kadar vazgeçilmez bir iletişim aracı olarak dil, sosyal ilişkilerinden dînî yönelişlerine, soyut düşüncelerinden hislerine ve mahiyeti itibarıyla farklı derûnî tecrübelerine kadar insanı bütünüyle sarsa ve ayrıca evrensel, ilâhî bir yönü olsa da dilin sınırları hiçbir zaman beşerî tecrübelerin nihâî sınırı anlamına gelmez.<sup>15</sup>

Sûfiler varlık, insan ve özellikle de ilâhî hitaba ilişkin anlayışlarına paralel olarak dili genelde iki düzeyde ele alırlar: (1) Söz ya da yazı olsun her hangi bir şeklî formla alâkası olmayan, maddeden mücerret kelâm ve (2) şeklî formlara, maddî unsurlara, kısaca lafızlara bürünmüş kelâm. Maddeden mücerret olan asıl kelâm nefste, kalpte hâsıl olur; lafızlar, rumuzlar, rakamlar ya da işâretler bu kelâm-ı nefsiye delâlet edip ona tercümân olan zâhirî sembollerdir. Bu açıdan bakıldığında dil, zahiri itibarıyla temelden sembolik bir yapıya sahiptir ve bu veçhesi itibarıyla onda bir dolaylılık söz konusudur. Hatta bu yönüyle dil, hakikatte, kalpte hâsıl olan manayı tercüme etme, zahiri bir dil formuna aktarma faaliyetinden başka bir şey değildir.<sup>16</sup> Bir diğer ifadeyle, anlama, tasvir ve iletişim aracı olarak dil, gerçeklikleri, insanın içinde var olduğu dünyayı soyut kavramlara dönüştürme ve dile getirmekten ibarettir.<sup>17</sup> Hal böyle olunca zahirî boyutuyla dil, varlığın, soyut birer gösterge ve işâret olarak söze dönüştürülmesidir. Bu anlamda dilin anlattığı gerçek ancak, insan zihninin süzgecinden geçmiş bir gerçektir. O halde, varlığı soyut işaretlere aktaran dil ya da kavramlar, gerçeği doğrudan gösterip onun yerini alamadığı için tecrübeyle mukayese edildiğinde aynı zamanda bir dolaylılığı ifade eder. Diğer taraftan insan, gerçekleri kendince algılamakta ve bu gerçekleri anadilinde oluşmuş kavramlarla anlatmakta, kısaca, dünyayı kendi dilinin

<sup>14</sup> Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 2004, s. 155.

<sup>15</sup> el-Câbiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1999, s. 54, 55.

<sup>16</sup> İbn Arabî, *Meşâhidü Esrâri'l-Kutsiyye*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi Blm., No: 3633, v. 82b; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Hz. Ahmed Şemseddin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1999, c. V, s. 160, 418. (Sonraki atıflarda *Fütûhât* (byr.) şeklinde kısaltıldı); ayrıca bk., Ebuzeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâsetün fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muh-yiddin İbn Arabî*, III. Baskı, (Darü't-Tenvîr), Beyrut 1993. s. 264.

<sup>17</sup> Uygur, Nermi, *Dilin Gücü, Denemeler*, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 1994, s. 58 ve devamı; Göktürk, *Sözün Ötesi*, s. 187.

penceresinden görmekte olduğu için dil aynı zamanda bir şartlanmışlığı da ifade eder.<sup>18</sup>

Hal böyle olunca zahiri anlamda lisan, doğrudan tecrübeye nispetle bir sembol, bir işâret ya da tasavvufi bir ıstılah ile söyleyecek olursak bir “hicap” olmaktan öteye gidemez. Tecrübeye ilişkin ifadeler, tasvirler ya da açıklamalar ise, yalnız tecrübeler üzerine giydirilen kavramsal yorumlardan başka bir şey değildir.<sup>19</sup> Dilin bu yönünü Abdulcebbâr en-Nifferî şu şekilde ifade eder: “Konuşılmaya başlandığı andan itibaren her şeyin nutku onun hicabıdır.” Nifferî’nin bu vecizesini şerh ederken Affüddin Tilimsânî’nin ifade ettiği üzere, konuştuğu zaman insanın konuşmasına dair bir bilinci olması gerekir. İnsanın nutkunu kendine nispet etmesi de benliğinin sübutuna delalet ettiği için hakikatte bir hicaptır.<sup>20</sup> Bu durumda kişi, tecrübe ettiği şeyle değil de kendisiyle baş başadır. Kısaca, ne kadar sarîh ve fasîh, ne kadar belâgatlı ve tesirli olursa olsun hiçbir lafız doğrudan tecrübenin yerini tutamaz. Aslına bakılırsa, sadece zahiri ifadeler değil, kavramsal düşünce de salt tecrübeye, varoluşsal anlamda doğrudan yaşanmışlığa nispetle bir şekilde dolaylılığı ifade eder. Binlerce beyitlik eşsiz şiirleriyle âdetâ söz üstâdı konumunda olan Mevlânâ’nın çok güzel ifade ettiği gibi “söz insanı ancak talebe sevk eder; yoksa Matlûbu hâsıl edemez.”<sup>21</sup> Bu tür ifadelerinden de anlaşıldığı üzere sufilerin nihai gayesi ve temel bir esas olarak merkeze aldıkları şey bizatihi kendi yalnız tecrübeleridir. Onlara göre bu aslî gayenin dışında her şey, hatta doğrudan yaşanmışlığının ötesinde bu tecrübelerine dair bilgileri ve buna bağlı olarak zuhur eden ibare ve nazariyelerinin hepsi tecrübenin doğrudan kendisine nispetle bir dolaylılığı ve engeli ifade eder. Dolayısıyla dil de bu tür bir dolaylılıktan hâlî değildir.

Genel olarak tasavvufî tecrübe, tıpkı aktüel deneyimde olduğu

<sup>18</sup> Dilin bu hususiyeti hakkında detaylı açıklamalar için bk., Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (TDK. Yay.), Ankara 2000, c. I, s. 71; A. mlf., *Anlam Bilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1978, s. 33; A. mlf., *Türkçenin Sözvarlığı*, (Engin Yay.), Ankara 1996, s. 8; Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, (TDV. Yay.), Ankara 1998, s. 4, 5.; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 19, 20; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî’de Marifetin İfadesi*, (İnsan Yay), İstanbul 2011, ss. 237-253.

<sup>19</sup> Mistik deneyim ve yorumu arasındaki ayırım hakkında bk., Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, ss. 29-31.

<sup>20</sup> Tilimsânî, Affüddîn, *Şerhu Mevâkifi’n-Nifferî*, thk. Cemal Merzûkî, (Hey’etü’l-Misriyye), Kahire 2000, s. 342, 343.

<sup>21</sup> Bk., Mevlâna, *Fîhi Mâ Fih*, s. 225.



gibi bir anlamlandırma ve okuma olarak yorumlanabilir. Ancak bu anlamlandırmadan sonra deneyimle ilgili bilgi verilebilmekte, sûfiyâne söylem imkânına kavuşabilmekteyiz. Deneyimin ifadelendirilmesi bir ölçüde bir yorumdur, birazcık da değiştirmedir.<sup>22</sup> Sûfiyâne söylem söz konusu olduğunda ise, tecrübenin bizâtihi kendisine nispetle, aslî, tecrübî bağlamdan uzaklaşma, yorumlama ve değiştirme daha da artmaktadır. Bu durum daha çok tasavvufî tecrübenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Zîrâ tasavvufî tecrübe aktüel, zihinsel ve mantıkî olarak idrak edilen durumlardan çok insanın ruhunun derinliklerinde hissettiği bir tecrübedir. Her şeyden önce bu tecrübe esnasında sûfi, beşerî lisanını şekillendirip oluşturduğu maddî tecrübe alanından uzaklaşmakta ve daha sonra tekrar aktüel deneyimine döndükten sonra bu maddî kalıplarla yaşadığı tecrübeyi bir söylem tarzına dönüştürmeye çalışmaktadır. Tecrübe anındaki bazı ifadelerin ise farklı, paradoksal bir mahiyet arz ettiğini de hatırdan çıkarmamak gerekir. Diğer taraftan insanın iç dünyasında yaşayıp hissettiği şeyleri anlatabilmesi için muhatabın en azından benzer durumları yaşaması ve ondan haberdar olması gerekmektedir. İyi bir musikî eserinin hakkını ancak iyi bir müzik kulağı olan kimseler tam anlamıyla takdir edip anlayacaklardır. İşte tasavvufî hâl ve tecrübelerin en önemli özelliği, insanın bütün benliğini kuşatan son derece gerçek bir tecrübe olmasına rağmen târifi hayli zor bir ruh hali olmasıdır.<sup>23</sup>

Sûfiler, adına müşâhede, mükâsefe ya da tecellî her ne dersek diyelim ansızın, kendi derûnlarında hissettikleri rûhânî etkiyi, yaşantıyı yorumlayıp kavramlaştırarak aktarmak durumunda kalacaklardır. Sûfi tecrübenin; aklî, mantıkî bir dizge haline sokulup kavramlaştırılarak dile getirilmiş halini de bir tercüme, bir yorum, bir işâret olarak anlamak durumundayız. Ama onlar, kendi içlerindeki ansızın buluverdikleri anlam ve yaşantıdan emindirler. Sembollere ve işaretlere dayalı dolaylılık, tecrübe soyut kavramlarla ifade edilmeye başlandığında söz konusudur. Zîrâ bizzat kendi ifadeleriyle onlar, ilimlerini kitaplardan ya da başka insanların ağzından dolaylı olarak değil; bizâtihi yaşayarak, vecd ve fenâ halinin kendilerini kuşatması sonucu doğrudan tecrübe ederek elde

<sup>22</sup> Weil, Simon, "Okuma Kuramı Üzerine Bir Deneme" çev. S. Öncü, *Felsefe Tartışmaları II. Kitap*, İstanbul 1992, s. 149.

<sup>23</sup> Emile, Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (MEB. Yay.), Ankara 1947, s. 177, 178.

ederler.<sup>24</sup> Yine hakikat üzere bulunan sûfler için, bu tecrübeleri hususunda ibâre ve ifadelerden, mecâz ve sembollerden ya da işâretlerden kaynaklanan bir kapalılık ve dolaylılık söz konusu değildir.<sup>25</sup> Onlar, tecrübenin bizatihî kendisinden ve dilin doğasından kaynaklanan zorunluluğun yanı sıra, kendi içlerinde emin oldukları hakikatin yorumlanıp karşıdakine aktarılması ve anlaşılması noktasındaki endişeleri sebebiyle bunları çeşitli vesilelerle irâdî olarak da gizlemeye ya da bir takım karmaşık ifadeler şeklinde sunmaya çalışırlar.

Yaşanan derin tasavvufî hâl esnasında sûfler bu tecrübelerinden bahsetmeye güç yetiremezler. Bu esnâda dillerinden gayrı irâdî bazı sözler dökülse de bunlar açıklayıcı olmaktan çok paradoksal, anlaşılması güç sembolik ifadelerdir ve çoğu zaman da bir haykırış şeklindedir. Bazı derûnî hakikatler bir birine zıt gerçeklikleri ihtiva etmesi ve tasavvufî haller de ansızın vuku' bulup hemen kaybolması sebebiyle tasavvuru zor olduğu için sarîh ibâreler bütün bunları tasvir etmede yetersiz kalabilir.<sup>26</sup> Bu sebeple hemen bütün sûfler, sûfiyâne tecrübelerini ve müşâhedelerini başkalarına anlatmada dili yeterli ve zengin bulmazlar ve tecrübelerini tam anlamıyla tavsif etmenin mümkün olmadığı gerçeğine vurgu yaparlar. Bu durum sadece sufilere has değildir, genel olarak bütün mistikler aynı şeyden yakınır. Buna istinaden de tasavvufî ya da genel anlamda mistik tecrübenin açıkça ifade edilemez, betimlenemez (*ineffability*) oluşu, konuyla ilgilenen çoğu araştırmacı ve düşünür tarafından mistisizmin bütün kültürlerdeki ortak ve genel özelliği olarak zikredilir.<sup>27</sup>

Her hâlükârda tasavvufî tecrübenin ifade edilemeyişi ya da ancak îmâ yoluyla dolaylı olarak ifade edilebiliyor oluşu bütün mistik sistemlerin genel bir özelliğidir. Özellikle salt tecrübe

<sup>24</sup> İbn Arabî, *Kitâbü'l-Mesail, Resâil* içinde, thk.: Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, tarihsiz, s. 383.

<sup>25</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk.: Osman Yahya-İbrahim Medkur, (el-Hey'etü'l-Mısriyye), I-XIV, Kahire 1985, c. I, s. 251. (Sonraki atflarda *Fütûhât* (*thk.*) şeklinde kısaltıldı.)

<sup>26</sup> İbn Arabî, *Fütûhât* (*byr.*), c. III, s. 325.

<sup>27</sup> Bk., James, William, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature* (The Modern Library), New York 1929, s. 371; Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, (The University of Chicago Press), Chicago, 1994, s. 2, 3; Katz, Steven T., "Mystical Speech and Mystical Meaning", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (Oxford University Press), New York 1992, s. 3; Matilal, Bimal Krishna "Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language", *Mysticism and Language*, s. 143, 144; Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 42, 43, 281, 282.

esnasında ifadeden acziyet, sadece sufilerin değil, farklı din ve kültürden hemen her mistiğin ısrarla vurguladığı bir husustur. Plotinus bu durumu şu şekilde ifade eder: “Bu (mistik) kavrayışta, onun hakkında bir şeyler söylemeye ne gücümüz ne de zamanımız vardır. Hemen arkasından onun üzerine akıl yürütebiliriz” Zira kavramlar ancak çokluğun veya hiç olmasa ikiliğin olduğu yerde olanaklıdır. Hiçbir farklılığın ve ayrışmanın olmadığı “birlik” içerisinde her hangi bir şeyin kavramına sahip olamayız.<sup>28</sup>

O halde tasavvufî tecrübe esnasında bazı sûflerin dilinden irade dışı bazı sözler taşsa da, bunlar açıklayıcı olmaktan çok bir sesleniş ya da haykırış şeklindedir. Tecrübe edilen mânevî hâl ya da tecellî kaybolup sûfî normal bilinç düzeyine döndüğünde ifadeler daha açık ve açıklayıcı niteliktedir. Fakat bu sefer de normal bilinci aşan şuur ötesi bir halin sıradan bilinç düzeyinin kavramlarıyla ifadesi sorunu ortaya çıkmaktadır. Zîrâ tasavvufî tecrübe esnasında ulaşılan saf bilinç hali ile normal bilinç arasında her hangi bir müştereklik söz konusu değildir. Bu sebeple de bu saf bilinç hali sıradan bilinç halinin alışıldık ıstılâhâtıyla doğrudan ifade edilemez.<sup>29</sup> Bundan dolayı da sûfiler, olağan üstü bazı tecellîlerin tesiri altında kimi zaman söz ve yazıyı terk ederler, hatta söylediklerini ve yazdıklarını anlamsız, saçma sapan ve aşırı bulurlar. Tecellî anında değil, tecellînin etkisi kaybolduktan sonra yazmaya tekrar döner ve bu tecellîlerden bahsederler.<sup>30</sup> Dolayısıyla tecrübe esnasında hisler ve aklî meleke güçlü bir metafizik tesir altında olabilir, bu sebeple de bu anda sûfiden bazı anlaşılması güç, maksadını aşan, paradoksal, tasavvufî terminolojiyle söyleyecek olursak şathiyâne ifadeler zuhûr edebilir. Fakat bu mânevî tecrübe sona erip sûfî eski tabî haline döndüğünde yaşadığı hali kendi tâkâtî ve tabîî dilin imkânları ölçüsünde kavramlaştırmaya ve ifadelere dökmeye çalışır. Tıpkı uykusundan uyanan bir kimsenin rüyasından bahsetmesi gibi. Bu da, ister bizâtilhî tasavvufî tecrübe anındaki açıklayıcı nitelikte olmaktan çok haykırışa benzeyen paradoksal ifadeler olsun, ister aktüel deneyime döndükten sonra sûfiyâne tecrübeye ilişkin dolaylı ifadeler olsun kaçınılmaz olarak yorumlamayı gerektirir.

<sup>28</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 301.

<sup>29</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 285.

<sup>30</sup> İbn Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 293, 294; Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, hz. Abdalbaki Gölpınarlı, (Kültür Bakanlığı Yay.), Ankara 2000, c. III, s. 247, b. 2320.

Aslında dilde sembolizm ve dolaylılık, buna bağlı olarak da te'vil dilin bizâtihi tabiatından kaynaklanır. Çünkü hiçbir söz, işâret ettiği gerçekliğe doğrudan katılmaz, zihnî bir soyutlamadan ibâret olarak sadece ona işâret eder ve “şey”leri soyut birer işâretlere dönüştürür.<sup>31</sup> Semboller ya da sözlü tasvirler ne kadar etkileyici ve şiirsel olursan olsun doğrudan tecrübenin yerini tutamaz. Bir sembol açığa vurduğu kadar gizler de; sözcükler ancak hakikat hakkındadır, hakikatin bizzat kendisi değil. Bu sebeple sözcükler ancak bir harita gibi yol gösterir, doğrudan tecrübenin ve gerçekliğin yerini alamazlar.<sup>32</sup> Bu, sâdece doğrudan ifade edilmesi zor olan dînî ve tasavvufî tecrübeler için değil, insanın bütün tecrübeleri için geçerlidir. Zîrâ sıradan günlük iletişimimiz için en elverişli bir araç olan dil, bazen bu alanda bile yetersiz kalmaktadır. Çoğu zaman hissettiğimiz ya da bildiğimiz ile söyleyebildiğimiz şey arasında büyük bir uçurumun olduğunu fark ederiz. Söz gelimi bir mûsikî âletinin nasıl bir ses çıkardığını tecrübe eder ve biliriz, fakat bu sesin ondan nasıl çıktığını ifade edemeyiz. Çünkü buna ilişkin bilgi, dilin sıradan kalıpları ve yapısı içerisinde uygun bir şekilde tasvir edilebilir türden bir şey değildir.<sup>33</sup> Bu anlamda dilin kendisi, işâretler, semboller ya da göstergelerden ibâret olan sözcüklerden kurulu bir bütün olarak sembolik iletişimin bir türüdür. Tıpkı bir haritanın gösterdiği bölgeden farklı olması gibi, bütün sözcükler ya da dil de işâret ettiği şeyden farklıdır.<sup>34</sup>

96 | db

## II. Yoğun Tasavvufî Tecrübelerle İlişkin Söylemin Değeri ve İşlevi

Her ne kadar dil, tecrübeye nispetle bir dolaylılığı ifade etse de tasavvuf tarihi içerisinde farklı ruhani tecrübelerle ilişkin olarak veciz, muammalı ve paradoksal da olsa zengin bir söylemin geliştiğini biliyoruz. O halde, kimi zaman kaçınılmaz bir şekilde oluşan

<sup>31</sup> Bk., Huxley, Aldous, *Algı Kalıpları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, (İmge Yay.), Ankara 2003, s. 63.

<sup>32</sup> White, John, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002, s. 20.

<sup>33</sup> Bk., Izutsu, Toshihiko, “Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde 'Mistisizm' Ve 'Çok-Anlamlılık' Dilsel Problemi”, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yay.), İstanbul 2001, s. 116.

<sup>34</sup> Bk., Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, (İnsan Yay.), İstanbul 2003, s. 131. Dilin işâret, sembol ya da göstergelerden oluşan bir sistem oluşu hakkında Bk., De Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (Multilingual Yay.), İstanbul 1998, s. 46, s. 108 ve devamı; Palmer, Frank Robert, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, (Kitâbiyât Yay.), Ankara 2001, s. 16, 39.

böyle bir söylem ne gibi bir işlevselliğe sahiptir? Sûfilerin dil hakkındaki negatif ifadelerini nasıl yorumlamalıyız? Aslında bütün bu soruların cevapları, paradoksal bir şekilde yine sufilerin sözlerinin satır aralarından okunmaktadır. Her şeyden önce, söz konusu bu ifadeler doğrudan tecrübenin yerini almasa da bu tür tecrübelerin mahiyetine ilişkin bazı ipuçları üzerinden tahliller yapma imkânı sunmaktadır. En azından, bu ifadelerden yola çıkılarak yapılan tahlillerle farklı din, kültür ve coğrafyalarda karşılaşılan bu tür tecrübelerin ortak bazı özelliklerinden bahsedilebilmektedir.<sup>35</sup> Sufilerin ya da genel olarak mistiklerin sözleri yaşadıklarına ilişkin olarak hiçbir tasvir, delâlet ya da işaretle bulunmasaydı bu tür değerlendirmeler kaçınılmaz bir şekilde sonuçsuz kalırdı. Ayrıca, Allah insan münasebeti noktasında, vahdet, kurbiyet ve vuslat esasına dayanan farklı perspektifler tasavvufi gelenek içerisinde bu tür ifadelerle özgün bir şekilde takdim edilmektedir. Dolayısıyla sufiler, dilin sınır ve acziyetine vurgu yaparken ifade noktasında mutlak bir imkânsızlığı dile getirmezler. Buradan hareketle artık, tasavvufi tecrübeye ilişkin paradoksal veya sembolik ifadelerin, söz konusu tecrübeler hakkında genel ya da dolaylı da olsa hiçbir tasvir ve delâlette bulunamayacağı fikrinde olmadığımızı söyleyebiliriz.<sup>36</sup>

Bir örnek vermek gerekirse, tasavvufi literatürde sıkça karşılaştığımız “sekr”, “mahv”, “gaybet”, “fenâ”, “vecd” veya “cem”<sup>37</sup> vs. gibi kavramların sahip olduğu anlam çerçevesinden hareketle, en azından bu tür tecrübelerin, insanın maddi âleme yönelik aktüel bilincini ve zahiri hislerini aşan, aklî melekelerinin sınırlarını zorlayan sıra dışı bir bilinç düzeyinde gerçekleştiği ve sufinin bu esnada bir şekilde “yokluk”, “hiçlik” ve “vahdeti” tecrübe ettiğine dair bir izlenim elde ediyoruz. Bir diğer ifadeyle, bu kavram ya da ifadeler, bu tür tecrübeler esnasında en genel anlamıyla, vücûdda izafi ve geçici olanın sufinin şuur düzeyinde yok olduğuna ve sufinin artık vahdeti, vuslatı, tek ve mutlak vücudu tecrübe ettiğine dair teorik bir bilgi sunmaktadır. Ayrıca, söz konusu kavramların hemen peşi sıra zikredilen “sahv”, “isbat”, “huzur”, “bekâ” ve “fark” gibi kavramlar, bir taraftan yaşanan hallerin değişkenliğine ve geçiciliğine atıfta bulu-

<sup>35</sup> Bu tür tecrübelerin genel niteliklerine ilişkin farklı yaklaşımlar için bk., Stace, *Misticizm ve Felsefe*, s. 42, 43.

<sup>36</sup> Bu hususta, hiçbir ifadenin mistik tecrübenin objesi hakkında genel de olsa bir tasvirde bulunamayacağı yönünde aşırı yaklaşımların dile getirildiğini de ifade etmeliyiz. Bk., Alston, William P. “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience”, *Mysticism and Language*, s. 81, 82.

<sup>37</sup> Tüm bu kavramlar hakkında bk. Kuşerî, *Risâle*, ss. 96-110.

nurken diğer taraftan da mutlak ve sürekli olan vücûdun ya da sıfatların suffiye galip gelmesiyle onda sıfatlar ve şuur düzeyinde bir dönüşüm ve yükselişin gerçekleştiği<sup>38</sup> yönünde bazı tasavvurları zihnimizde oluşturmaktadır. O halde bütün bu kavramlar söz konusu bu tecrübelerin doğrudan yerini almasa da zihnimizde teorik düzeyde de olsa bir anlayışın oluşumunu sağlamaktadır. Ancak tasavvufi tecrübenin objesi günlük hayatta doğrudan karşılaşılabılır bir mahiyet arz etmediği için, sufi bu “farklı” âlemlere ilişkin “sıra dışı” bilincini dilin imkânlarını olabildiğince genişleterek ifade etmek durumunda kalır. Bu ise genel, ortak dil ve terminoloji içerisinde yeni bir “üst dil” oluşturma anlamına gelir.

Diğer taraftan sufilerin nazarında dil, her ne kadar doğrudan tecrübenin yerini almasa da, istîdatlı olan taliplerin kalplerinde talep ve şevk uyandırma, bunun da ötesinde daha ileri mertebelerdeki siddıkların kalplerinde muhabbet kıvılcımları meydana getirme ve kalbin güçlenmesi, yolda sebat, talebi sürekli canlı tutma gibi bir işlevselliğe sahiptir.<sup>39</sup> O halde doğrudan yoğun bir tasavvufi tecrübe yaşamayan ya da kendisine teknik anlamda sufi demediğimiz kimseleri de genel olarak iki kategoride ele almak durumundayız. (1) Fıtratı itibarıyla tasavvufi tecrübeye meyyâl olmayan, böyle bir istidada sahip olmayan, tabiri caizse ruhani anlamda “kör” olanlar. Böyle bir kimseye ruhani bir tecrübeyi anlatmanın olanaksızlığı, doğuştan kör olan birine rengin ne olduğunu anlatmanın imkânsızlığına benzetilir.<sup>40</sup> (2) Her ne kadar kendisine kelimenin tam anlamıyla sufi ya da mistik denmese de bu tür tecrübeler istidatlı ve arzulu olanlar. İşte tüm zengin çeşitliliği içerisinde tasavvufi ifadeler bu ikinci gruba, çağrıştırmaya düzeyinde de olsa bir şeyler söylemektedir. Söz gelimi derin bir mûsikî zevki bulunan ve bu anlamda mûsikîden aldığı tesirle ya da yaşamış olduğu beşerî aşk sebebiyle, hislerinin yoğunlaştığı zamanlarda çevresine kayıtsız kalan biri, hiç tasavvufi tecrübe yaşamamış olsa da sufilerin bu anlamdaki sözlerinden bir izlenim elde edebilir. O halde sūfiyâne şuurun sūfi olmayanlara, kullanılan kelimelerden hâsıl olan vicdânî tesir

<sup>38</sup> Bk., Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, (University of Notre Dame Press), İndiana 1997, s. 83; Bedevî, Abdurrahman, *Şatahâtu's-Sūfiyye*, (Vekâletü'l-Matbûa), Kuveyt 1978, s.18.

<sup>39</sup> Dâye, Necmüddin, *Mirsâdü'l-İbâd, Sūfîlerin Seyri*, çev. Hakkı Uygur, (İlk Harf Yay.), İstanbul 2013, s. 49, 51.

<sup>40</sup> Mistiklerin tecrübelerini mistik olmayanlara anlatamamasının nedenleri bağlamında dile getirilen “ruhsal körlük kuranı” ve buna yöneltilen eleştiriler hakkında bk, Stace, *Misticizm ve Felsefe*, s. 287, 288.

vasıtasıyla aktarılması imkânsız değildir. Meselâ W. James, doğrudan mistik bir his ve şuura sâhip olmamasına rağmen, bir başkasından bu anlamda bir söz işittiğinde ruhunun derinliklerinde bir şeyler hissettiğini ve bunlarda hakikat payı olabileceğini, içinden bir şeyin buna karşılık verdiğini söylemektedir. Bir mistik konuştuğu zaman insanların çoğu ruhlarının derinliklerinde idrak edilemeyen gizli bir ses duyarlar.<sup>41</sup>

Bu sebeple sûfilerin kendilerine mahsus sembolik ifade tarzlarıyla sûfiyâne şuurlarının bir yansımasını başkalarına, özellikle de uygun fıtratta olanlara nakletmeleri imkânsız değildir. Söz konusu tecrübelerle ilişkin ifadelerin de karşısındaki hiçbir şey çağrıştırmaması mümkün değildir. İnsanların mizaç, meşrep ve yaratılışlarına ilişkin yukarıda yapmış olduğumuz genel ayırımdan hareketle tekrar söyleyecek olursak, hiç şüphesiz bazı kimseler mistik tecrübeye tamamıyla kapalı olabilir, ondan bir şey hissetmeye ya da hayâl etmeye elverişli olmayabilir. Aynı şeyi mûsikî ya da genel anlamda estetik tecrübe için de söyleyebiliriz. Fakat bundan bu tür tecrübeler aleyhine bir delil çıkartılamaz.<sup>42</sup> Bunun yanı sıra bizzat bir sûfi ya da mûsikîsinaş olmasa da tasavvufî ifadelerden ve mûsikîden derûnlarında bir şeyler hissedilenler de vardır. Aksi taktirde tasavvufî tecrübeyi yaşamayanların bu zevklerin değerini hissedip tasavvufa yönelmeleri imkânsız olurdu. Affî, tasavvufî tecrübenin, en azından bir his, bir şuur uyandırma anlamında aktarılmasının mümkün olmasını, bu gerçekliğin aslında insan benliğinde gömülü olduğunun delili olarak görür.<sup>43</sup>

db | 99

Hiç şüphesiz, lafızlarla tasavvufî tecrübenin derinliklerine inilemeyeceği için bu tecrübeleri doğrudan tahlil etmek imkânsızdır, yapılan en iyi tahliller bile sınırlıdır. Bu anlamda sözcükler bizi muazzam bir ummanın ancak kıyısına kadar götürebilmektedir.<sup>44</sup> Bütün detaylarıyla izah etmekten ziyâde sembollerle telmihte bulunan tasavvufî söylemin, hakikatin ya da tecrübenin doğrudan yerini almaktan ziyade teşvik edici, hatırlatıcı, tesir ve şuur uyandırıcı bir

<sup>41</sup> Bk., Bergson, Henri-Louis, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, (MEB: Yay.), Ankara 1949, s. 340, 341; Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye, Dirâsetün Felsefiyyetün fî Müşkilatî'l-Ma'rife*, (Dârü'l-Cil), Beyrut 1992, s. 247.

<sup>42</sup> Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, s. 341.

<sup>43</sup> Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, çev: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, *İslamda Mânevî Hayat*, (İz Yay.), İstanbul 1996, s. 212.

<sup>44</sup> Schimmel, Annemarie, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 1999, s. 23.

işlevi vardır. İfadelerin, ruhani tecrübelerin objesine ilişkin hiçbir tasvirde bulunamayacağını ve dolayısıyla da bu noktada tam bir imkânsızlığı savunanlar bile, sufilerin sözlerinin muhatapta, tesir uyandırma, çağrıştırma, hatırlatma ya da tecrübenin donuk, sönük de olsa bir yansımasını oluşturma gibi bir işlevinden bahsederler.<sup>45</sup>

Yoğun ruhani tecrübeleri anlama bağlamında yapılan “teorik anlama” ve “varoluşsal anlama” ayırımı tasavvufi söylemin işlevselliği noktasında hayli önemlidir. Zîrâ bu tür ifadeler, her ne kadar tecrübeyi bilfiil yaşama anlamına “varoluşsal anlama”yı sağlamasa da tecrübeye ilişkin izâhâtın aklen kavranması anlamına “teorik anlamayı” sağlayabilir.<sup>46</sup> Bunun da ötesinde yine bu tür ifadeler ve buna bağlı olarak gelişen sağlıklı bir “teorik anlama” çoğu kez “varoluşsal anlama”ya götüren önemli bir basamağı da oluşturabilmektedir. Tam tersi ise, yani sözden, bir şekilde izahtan ve teorik anlamadan, buna bağlı olarak da literatürden mutlak anlamda yoksunluk ise tam bir subjektiflik anlamına geldiği için tasavvufu zaten üzerinde hiçbir şekilde konuşma imkânına sahip olmadığımız bir alan olma hüviyetine büründürceği gibi, onu tahrife, asıldan uzaklaşmalara karşı hayli korunaksız bir hale de getirecektir. Zîrâ tasavvufa dair ilk dönem pek çok klasik eser, tasavvufu batıl ve sapkın itikatlardan temizleme, bu işin gerçek ehlinin hallerini ve tasavvuf anlayışlarını ve dayandıkları düşüncenin gerçek yüzünü ortaya koyma gibi bir gayeye matuf olarak kaleme alınmıştır.<sup>47</sup> O halde ifadelere yönelmenin, bir diğer ifadeyle ıstılâhât ve kitâbiyât yoluyla teorik bir çerçeve, bir nazariye oluşturmanın bu şekilde önemli bir işlevselliği de vardır.

Temelde varoluşu ve Allah-insan münasebetini dile getirmenin bir aracı olarak da sûfilerin dili, sembol, metafor, paradoks, imaj ve kelime oyunları ile örülü bir şekilde daha çok betimleyici ve şiirsel bir karakterdedir. Üstelik bütünüyle ihata ve idrak edilemeyen, bu sebeple de tamamen söylenemeyen ve izah edilemeyen Mutlak’a, Sonsuz’a veya en azından buna ilişkin bir tecrübeye atıfta bulunan

<sup>45</sup> Alston, “Literal and Nonliteral in Reports”, s. 82; ayrıca bk., Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, s. 33.

<sup>46</sup> Söz konusu bu ayırım hakkında bk., Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm*, s. 35.

<sup>47</sup> Bu hususta meselâ Kuşeyrî’nin meşhur eseri *Risâle*, söz konusu gayeye istinaden farklı İslam beldelerindeki sufilere hitaben yazılmıştır ve eserin adının da îmâ ettiği üzere bu hususta âdetâ bir mektup (*risâle*), bir “manifesto” niteliği taşımaktadır. Bk., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 8, 9. Bu hususta ayrıca bk., Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, s. 81, 82; Sührverdî, Ebu Hafs Ömer, *Avârifü’l-Meârif*, thk. Semîr Şems, (Dâru’s-Sâdir), Beyrut 2010, s. 14.



bir dildir. Bu yönüyle de bir izah dili olmaktan çok bir aşk dilidir. Sonlu ve sınırlı olan ibare, lafız ya da hitabın, Sonsuz'u göstermesi ise kaçınılmaz bir şekilde işârî ve sembolik olacaktır. Bu yönüyle de bu dil, okuyucuya sufilerin ufukları hakkında bir perspektif verir, bu hususta bir görüş sahibi olurlar ancak sadece ibarelerin zahirini esas alan okurlar onu bütünüyle anlaşılmaz ve hatta saçma bulurlar. Bir başka ifadeyle, salt ibarelerle, detaylı açıklamalar yoluyla sufilerin dünyasına girme imkânına sahip değiliz. Bu dünyaya ancak tüm bu telmih, tasvir ve semboller bir şekilde bir şuur oluşturduktan sonra girilebilir. Bu yönüyle sufilerin dili, hüküm koyan ya da belirleyen fıkhn dilinden farklıdır. Zira sembolizmden arınmış bir dilde bir şey ancak kendisini temsil edebilirken remizlerle örülü sufi dilinde bir şey hem kendisini ve hem de aralarındaki bir benzerlikten dolayı başka şeyleri de temsil edip gösterebilir. Gül, su, şarap, deniz, güneş, ay, arz, ayna, ağaç vs. fiziki, zahiri yalın bir gerçekliğe işaret edebileceği gibi deruni, manevi ve hatta metafizik gerçeklikler için de bir sembole dönüşebilir.<sup>48</sup> Sufilere göre bütün bunlar sıradan benzetmeler olmayıp yine varlığın hakikatinden kaynaklanır. Bir diğer ifadeyle bu durum, sufilerin, varlığın farklı mertebeleri arasındaki aslî vahdet anlayışlarından ve âlemdeki her bir varlığın mutlak manada bir birinden bağımsız olmadığı, aralarında sıfat, özellik ya da mahiyet açısından muhakkak bir benzerlik, mütekâbiliyet ve ilişkinin olduğu yönündeki tasavvurlarından kaynaklanmaktadır.<sup>49</sup>

Ancak şunu da ifade etmeliyiz ki, bir biriyle ne kadar ilişkili olursa olsun sembollerle ya da ibârelerle bizzat tecrübenin kendisi değil, onun hakkında insanın tahayyülüne nakşolunan ses ve harf gibi hayâlî sûretlere dair mânâ nakledilir. Bu îtibârla zevk ilmi olarak vasıflandırılan sūfiyâne ilimler ibâreleri kabul etse de karşdakine doğrudan nakledilemezler. Bu tecrübenin söz ve ibârelere dökülmesi işitende bizzat tecrübenin kendisinin değil, bu tecrübe hakkında bir anlayışın husûle gelmesini sağlar. Tasavvufî tecrübenin doğrudan nakledilemez oluşu, bizzât zevken idrak

<sup>48</sup> Bk., Adonis, *Sufizm ve Sürrealizm*, çev. Nurullah Koltaş, (İnsan Yay.), İstanbul 2012, s. 18, 19.

<sup>49</sup> Bu hususta özellikle insan ile âlem arasındaki benzerlikten hareketle âlemdeki farklı isim ya da sıfatın insan için kullanılmasının zengin örnekleri hakkında meselâ bk., İbn Arabî, *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919. Bu hususta ayrıca bk, Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz/et-Tedbirâtü'l-İlahiyye fî Islâhı Memleketi'l-İnsâniyye", *Tasavvuf*, yıl: 7, sayı: 17, temmuz-aralık 2006, ss. 294-297.

edildiği şekliyle lafız ve istülahlara dönüştürülemeyeceğinin farkında olan bir kimsenin bir tecrübe hakkında hiç bir anlayışa sâhip olamaması anlamına değildir. Diğer bir ifadeyle, tecrübeye ilişkin ibâreler her ne kadar doğrudan tecrübenin yerini alamasa da faydadan bütünüyle hâlî değildir. Zîrâ tasavvufî tecrübe hakkındaki bu söz ve ibâreler muhatapta bir tür uyarıcı ve hatırlatıcı olma işlevselliğine sahiptir.<sup>50</sup> Onda bazı hisler ve düşünceler uyandırabilir. Nitekim sûflerin sözlerinin bizzat sufi olmayanlara da bir şeyler hissettirdiği bir gerçektir. Bu sebeple tasavvufî deneyimin ifade edilememesi mutlak anlamda değildir. Aksi taktirde sûfî müelliflerce geleneksel olarak oluşturulan tasavvufî zengin külliyâta bu gün sâhip olamazdık.

Özellikle nâmeleriyle, vezinleriyle, ifadelerindeki âhenk ve sembolik üslûbuyla tasavvufî kasideler sûfînin hissettiklerini dinleyene aktarması bakımından oldukça önemlidir. Bu kasideler mûsikî eşliğinde zikir meclislerinde okunduğu zaman etkisi daha da artmaktadır.<sup>51</sup> Makam ve nağme ile okunan şiirleri, dînî metinleri ya da zikri dinleyip bunların tesiriyle coşup deverân etmeden ibâret olan semâ,<sup>52</sup> Hakk'tan gelen ve insanları Hakk'a çağırın bir mesaj olarak sûfî olmayanları da etkilemektedir. Şu var ki, yaratılıştan gelen ve insanın benliğinde gömülü olan veriler, çeşitli rûhî âmillerin tesiriyle gelişirken, bazen de şartların veya karakterin imkân vermemesi sebebiyle gelişmeden kalırlar. Tasavvufî tecrübenin vicdânî tesir yoluyla aktarılmasında, hayâl ve vicdan aracılığıyla akla ulaşın, kalbe de doğrudan temas eden sembolizmin de etkisi vardır.<sup>53</sup> Bu vicdânî tesir, bazı şiirlerin ve sanat eserlerinin sanatkâr ya da şair olmayan kimselerde uyandırdığı hisse benzer. Sanatkâr ya da şair olmayan bir kimse incellekle söylenmiş bir şiir ya da muhteşem bir sanat eseri karşısında ruhunun derinliklerinde estetik duyguyu hissedebilir. Fakat bu onu şair yapmadığı gibi bir sanatkâr da yapmaz. Tıpkı bunun gibi sûfler de şiirleriyle, etkili vaaz ve nasihatlarıyla, vecd halinde söylenmiş muammalı ifadeleriyle muhâtaplarının vicdanlarında bir tesir bırakabilirler. Fakat bu hiçbir zaman karşıdakinin sûfînin yaşadığı şeyleri aynen idrak ettiği anlamına

<sup>50</sup> Bk., *Fütûhât (byr)*, c. VI, s. 229.

<sup>51</sup> Nicholson, Reynold A., *Fî't-Tasavvufî'l-İslami*, çev: Ebu'l-Alâ Afifi, İskenderiye 1946, s. 96.

<sup>52</sup> Bk., Serrâc, *el-Luma'*, s. 338 vd.; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 97.

<sup>53</sup> Afifi, *Tasavvuf*, s. 212.

gelmez. Bu sebeple de bir sūfiyi hakikî mânâda ancak başka bir sūfi anlar, hattâ eğer makamları farklı ise, her biri kendine has bir yol tuttuğu için bazen bir sūfiyi diğer bir sūfi de anlayamaz.<sup>54</sup>

Hiç şüphesiz burada asıl problem yoğun tasavvufi tecrübenin dil kalıpları içerisinde sunulmasıdır. Yoksa tasavvufi edep, ahlak vs. gibi konular her hangi anlama ve yorumlama problemini ve buna bağlı olarak da tartışmaları beraberinde getirecek tarzda ifade edilmezler. Sufilerin bu hususlardaki ifadeleri ve bunlara ilişkin eserleri sarıh ve izah edicidir. Aktüel deneyimlerimizin ötesinde yoğun olarak yaşanan hallerin ifadesi ise bir o kadar kapalı ve muammalıdır. İşte tam bu noktada ifadelerin, konuşmanın ya da yazılı metnin bütünlüğü ve akışı içerisindeki bağlamının ötesinde psikolojik/rûhânî bağlam sözün ihtiva ettiği hakikatin anlaşılmasında önemli bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna bağlı olarak da sūfi yazarken ya da söz söylerken bu ifadeleriyle neyi kastetmektedir sorusunun yanı sıra artık o, hangi ruhani hal ya da makam üzere bu sözleri söylemektedir sorusu önem kazanmaktadır. Bu noktada ifadelerin söz konusu bu psikolojik bağlamı itibarıyla da ayrıştırılması ve buna göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Sufiler kendi manevi miraçlarının ya da manevi gelişimlerinin aşamalarına, tasavvufi ıstılah ile söyleyecek olursak hal ve makamlara ilişkin çok farklı tasnifler yaparlar ve söz konusu bu aşamalarda sufinin yaşadığı hallere dikkat çekerler.<sup>55</sup> Bunun tasavvufî söylemin imkânı açısından da bir yansıması vardır. Zira bazı, özellikle ilk mertebelerde sarıh, açıklayıcı ifadelerle imkân varken diğer bazılarında ise özellikle de nihai mertebelerde böyle bir ifadeye imkân kalmaz. Bu noktada sufi hep günlük dilden ya da farklı disiplinlerden aldığı, hatta bizzat tasavvufi gelenek içerisinde oluşan ıstılahatın anlam çerçevesini zorlamakta ve sınırlarını genişletmektedir. Ya da yoğun bir şekilde sembolizme başvurmaktadır.

Tasavvuf tarihi içerisinde farklı sufi, ekol ya da tarikatlarca insanın manevi seyrinin ya da hakikat arayışı esnasında nefis ve şuur düzeyinde, bir diğer ifadeyle psikolojik düzeyde ortaya çıkan gelişmenin aşamalarına ilişkin yaygın olarak farklı sınıflandırmala-

<sup>54</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 248, 70 numaralı dipnot.

<sup>55</sup> Haller ve makamlara ilişkin olarak tasavvuf tarihi içerisinde on, yüz hatta binli tasnifler yapılmaktadır. Bu hususta detaylı bilgi için bk., Avde, Emin Yusuf, *Tecelliyâtü's-Şi'ri's-Sûfi*, *Kurâetün fi'l-Ahvâl ve'l-Makâmât*, (el-Müessesetü'l-Arabiyye), Beyrut 2001, ss. 21-59.

rın yapıldığını biliyoruz. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Şeriat, tarikat, marifet, hakikat.
- İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn.
- Fark, cem', cem'u'l-cem'.
- Tevâcüd, vecd, vücüd.
- Tabiat, nefis, ruh, sır.
- Kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ.
- Nefs-i emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, razıye, merziyye, kâmile.
- İlim, marifet, ru'yet/vakfe

Bütün bu tasnifler sufinin yaşamış olduğu manevi miracına paralel olarak nefis ve şuur düzeyinde elde ettiği kemali, arınmayı, vüs'ati ve zahirden bâtına doğru ilerleyişi ifade eder. Bu farklı tasnif ve tasvirler içerisinde ifade edilen bu yolculuğun başlangıcı ile “sonu” arasında, yaşanan tecrübe ya da elde edilen marifet ile bütün bunların dil kalıpları içerisinde ifade edilmesi arasında tam ters bir orantı vardır. Bir diğer ifadeyle bu manevî miraç içerisinde “nihai hedefe” doğru yaklaştıkça tecrübe daha yoğun bir hal alır, tasavvufi istilâh ile söyleyecek olursak müşahede ya da ru'yet genişler, fakat buna mukabil bu tecrübeleri bir söylem tarzına dönüştürme o nispette daralır. Bu hakikati Nifferî şu vecizesiyle ifade eder:

“Ru'yet genişledikçe ibâre daralır. İbâre bir perdedir, kendisine tevdî edilen şey nasıl (bir hicap) olmasın?”<sup>56</sup>

Dolayısıyla yukarıda zikri geçen ve bizzat yine Nifferî'nin yapmış olduğu tasnif bağlamında söyleyecek olursak, ilim mertebesinden ru'yet ya da kendisine has bir kavram olarak kullandığı “vakfe” mertebesine geçiş sürecinde, ru'yet, müşahede genişler fakat buna mukabil ifadelerde tedricî bir daralma söz konusu olur. Bu, doğal ve mantıkî bir sonuçtur, zîra lafızlar yoğun duyguları ve gaybî manaların inceliklerini taşımaktan acizdirler. Bunun da ötesinde bu tedricî yükseliş neticesinde yüce Allah'ın tecellîleri tecrübe edildiği için, O'nun dışında her şey sufinin gözünde artık değerini, önemini, hatta varlığını yitirmiştir ve tasavvufi bir istilâh olarak “sivâ” kavramı altında değerlendirilir. Lisan da bundan hali değildir, o da “siva”nın bir kısmı, bir türünden başka bir

<sup>56</sup> Bk., Tilimsânî, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferî*, s. 283.

şey değildir. Daha yaygın bir kullanımıyla ifade edecek olursak “mâ sivâ” kapsamına giren her şeyin ise, Hakkın bizzat kendisine dâir her hangi bir tecrübesi asla söz konusu olamaz. Bu şekilde mutlak, sırf Hakikate yönelik bir ru’yet de lügate ihtiyaç duymaz, burada gerekli olan eksiksiz bir sükûttur.<sup>57</sup> Zîrâ sufinin, az önce zikri geçen hakka’l-yakîn, cem’u’l-cem’, vücûd, ya da ru’yet/vakfe gibi nihai mertebeleri tam tahkik edebilmesi için lisan, hitap ya da lafız da dâhil her şeyden, tüm “sivâ”dan uzaklaşması gerekir. Öyleyse, söz konusu bu manevi miraca bağlı olarak gerçekleşen dildeki bu tadrîcî daralma süreci içerisinde ilk mertebelerde sarîh ve açıklayıcı olan ibareler artık paradoksal, veciz, sembolik ya da şatahât kabilinden olmak durumundadır ve nihayet ibare yerini kaçınılmaz bir şekilde sükûta bırakır.

Yaşadığı yoğun tecrübesiyle ondan bahsetme arasında kaçınılmaz bir durumda kalan sufi âdetâ bir kaşık yardımıyla ummanı taşımaya çalışan bir kimse durumundadır. Vecd halinde söylenen paradoksal sözler için hususi bir ıstılah olan “şataha” kelimesinin, Arapçada “dar bir nehir yatağından suyun taşması”<sup>58</sup> anlamına kullanılmasının da çağrıştırdığı gibi bu durumda sufi artık, zihninin dar kanallarına aniden çok yoğun bir sel, muazzam bir dalga gelmiş gibidir. Bu “taşma”, sûfînin meşreb ya da fitratına göre, hareket ve sözlerine hemen yansıyabileceği gibi buna dair zahiri bir belirti onun üzerinde hiç hissedilmeyebilir de.<sup>59</sup>

Aslında bu durum temelde, bu tür tecrübeler şuurun farklı âlem ya da düzeylere yükselmesiyle ve bu düzeyde sahip olduğu vüs’atle ters orantılı olarak normal şuur düzeyinde yaşanan daralma ya da tam bir fenâ haliyle alakalıdır. Bu hakikate sufiler, “Rabbimi bulduğumda kalbimi kaybettim, kalbimi bulduğumda Rabbimi kaybettim”<sup>60</sup> şeklindeki sözleriyle ya da “kurbiyyet” ve “vuslat” ile alakalı muhtelif metaforlarla işaret ederler. Yine bu manevi yolculuğun ilk aşamaları, şeriat dilinin de temelde öngörüp tasdik ettiği şekliyle Allah ile kul arasından tam bir ayrılık ve uzaklığı (fark/sahv/bekâ) ifade ederken son menzileleri tedrici bir yakınlığı, vuslatı ve vahdeti (cem’/sekr/fenâ) ifade eder. O halde yaşanan

<sup>57</sup> Yusuf, Sami Yusuf, *Mukaddimetün Li’n-Nifferî, Dirâsetün fî Fikri ve Tasavvufî Muhammed b. Abdu’l-Cebbâr en-Nifferî, (Dâru’l-Yenâbî)*, Şam 1997, s. 57, 58.

<sup>58</sup> Bk., Serrâc, *Luma’*, s. 453.

<sup>59</sup> Meşhur sufilerden Ebû Muhammed el-Cerîrî ile Cüneyd-i Bağdâdî arasında geçen buna dâir bir diyalog hakkında bk., Kuşeyri, *Risâle*, s. 97.

<sup>60</sup> Kuşeyri, *Risale*, s. 98.

tecrübe yoğun bir hal aldıkça ibarelerin paradoksal bir hal alması kaçınılmaz bir durumdur. Zîrâ bu yoğun tasavvufî tecrübeler zaman ve mekân ötesinde akıl-üstü tecrübelerdir ve ancak zamana bağlı mantığın sınırlarını zorlayan ya da reddeden birtakım ifadelerle anlatılabilirler. Sıradan dilbilgisi ve mantık anlayışımıza göre çözümlenmeye çalışıldığında da anlaşılmazlar.<sup>61</sup> Kısaca, sufinin ya da genel anlamda mistiğin ifade noktasında çektiği sıkıntı, sadece hissi yoğunluktan değil mantikî zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Zîrâ, dili kendi özel amaçları için şekillendiren akıl, tasavvufî tecrübeyi ele almaktan acizdir.<sup>62</sup>

Yazımız boyunca yer yer ifade etmeye çalıştığımız gibi, tasavvufî tecrübeyle aktüel bilinç ve buna bağlı olarak da ibare arasındaki bu çelişki mutlak bir imkânsızlığı ifade etmez. Zaten böyle olsaydı bu tür tecrübeler hakkında hali hazırda hiç konuşmuyor olurduk. Diğer taraftan, yoğun tasavvufî tecrübelerin bütün açıklığıyla ifade edilemez oluşu gerçeğiyle temelde paradoks sergileyecek tarzda, Hallâc, Nifferî, Attâr, Senâi, İbn Arabî, Mevlânâ, Şebusterî vs. gibi seçkin mutasavvıfların aynı zamanda büyük bir söz üstatları olduklarını ve dili âdeta büyüleyici bir tarzda kullandıklarını biliyoruz. Bu hakikat Nifferî'nin şahsında şöyle dile getirilir: "O (Nifferî), ifade bakımından çok kudretlidir. Öyle ki âdeta lafızları büyüler de onlar ona zorla değil isteyerek gelirler."<sup>63</sup> Yukarıda Nifferî'den iktibas ettiğimiz vecizede ibarenin bir hicap/perde şeklinde ifade edilmesi de buna işaret etmektedir. Zira tasavvufî literatürde "hicap" kavramı sadece mutlak bir engel olarak değil, aynı zamanda Hakka/hakikate götüren yol ya da menfez şeklinde de görülür.<sup>64</sup> Dolayısıyla, her ne kadar ibare, tecrübeye kıyasla bir perde, bir engel teşkil etse de, söz konusu tecrübeyi doğrudan yaşamayanları bu hakikate götüren yol, ya da menfezdür. Mahmud Şebusterî bu yönüyle sözü, varlık denizinin kıyısına, harfleri sedefe, manayı da bu sedef içinde muhafaza edilen inciye

<sup>61</sup> Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 176.

<sup>62</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 300.

<sup>63</sup> Yusuf, *Mukaddimetün Li'n-Nifferî*, s. 57.

<sup>64</sup> "Hicab, perde ve engel anlamına geldiği gibi Hakk'a götüren tek yoldur, zîrâ Allah ancak perde arkasından görülür, perde arkasından konuşur. Dolayısıyla insanı Allah'tan ayıran fakat aynı zamanda onu Allah'a götüren her şey "hicâb"tır." Bk., Hakim, Suad, *el-Mu'cemu's-Süfî*, (Daru'n-Nedra), Beyrut 1981. s. 314; Chittick, William C., *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İz Yay.), İstanbul, 2003, s. 277.

benzetir.<sup>65</sup> Hâsılı lisan, bir taraftan, içindeki inciye/mânâya ulaşılmadığı sürece bir hicap olurken diğer taraftan manayı muhafaza eden ve ona götüren yol, ya da kapı konumundadır. Klasik tasavvufî literatürün oluşum süreci içerisinde, ilk dönem kaynaklardan birçoğunun müellifinin, âdetâ eserlerinin yazılış gayesini ifade edercesine, hakikatin artık gerçek velilerin sedefinde/şahsında, tabir caizse ete kemiğe bürünmüş bir şekilde korunamıyor oluşundan yakınmaları<sup>66</sup> da belki bu bağlamda değerlendirilebilir. Zîrâ bu ilk dönem sufileri ve teorisyenleri asıldan uzaklaşmanın verdiği tahribatı, manayı ibarelerle kayda geçirmek suretiyle muhafaza ederek en aza indirgemeye çalışmışlardır. Dolayısıyla sûfiler nezdinde ibâre ya da ifadeden şikâyet bizzat tecrübeye nispetlidir yoksa mutlak anlamda değildir.

Tasavvufî düşüncede tekâmülün psikolojik merhalelerinin ontolojik karşılıkları vardır ve insan şuurunun muhtelif düzeyleri (Psikoloji) ile varlık (Ontoloji) arasındaki bu mütakâbiliyet<sup>67</sup> sufilerin vücûd nazariyeleri, özellikle de merâtib-i vücûd bağlamında dile getirilir. Zira seyr u sülûku ile rûhânî bir mîraç yaşayan sûfî, şuur düzeyindeki yükselişe paralel olarak varlığın farklı mertebelerini, farklı âlemleri tecrübe etmekte ve aşama aşama zâhirden bâtına, rasyonel akıl ve zahiri hislerle idrak edilebilir olandan artık bu algı vasıtalarıyla ihata edilemeyeceğine doğru yükselmektedir. Tasavvufî tabir ile söyleyecek olursak, sufi önce mülk/şehadet âlemini tecrübe etmekteyken artık tevhidin hakikati üzere melekût âleminde tevhid tecellilerini müşahade etmektedir.<sup>68</sup> Hal böyle olunca bu tür tecrübeleri yaşayan, ru'yeti genişleyen sûfilerle, tecrübî düzeyde henüz böyle bir vüs'ate sahip olmayanlar arasındaki bilinç düzeyinde, buna bağlı olarak da ortak kavramlar kullanma noktasında daha önce gerçekleşmiş olan müşâreket ya da uzlaşım ortadan kalkmıştır. Bir diğer ifadeyle, bu tür yoğun tecrübelerle has kavramlarımız olmadığı için, her ne kadar hitap esnasında ortak kavramlar kullanılsa da bu ortak kavramlar, medlûlü hususunda her iki bilinç düzeyine aynı şeyi

<sup>65</sup> Şebüsteri, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, (MEB. Yay.), İstanbul 1972, s. 47, 48.

<sup>66</sup> Bu hususta meselâ bk., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 8, 9; Hucvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 81, 82; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, s. 14.

<sup>67</sup> Detaylı bilgi için bk., Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (Sufi Yay), İstanbul 2009, s. 236 vd.

<sup>68</sup> Hüdâyî, Azîz Mahmûd, *Vâkıât (I. cild)*, thk. Mustafa Bahadıroğlu, UÜSBE, (Basılmamış Doktora tezi), Bursa 2003, s. 25, 77, 85.

işaret etmemektedir. Söz gelimi sufi için “ben” ve “Hak” kelimeleri artık sıradan çağrışımlarının ötesinde bazı anlam sevilerine sahiptir. En genel anlamıyla burada artık izafi ve ezeli benlik ayırımının yanı sıra sıfatlarıyla tecelli eden Hak tasavvuru söz konusudur. Temelde de Allah ile insan/âlem arasında mutlak bir ayrışmayı ifade eden bir kabul değil, bir yönden vuslatı ve vahdeti ifade eden bir anlayış vardır. Zahiri hislerimizle algıladığımız, bildiğimiz şeyler, sonsuz mânâ âleminin bir gölgesi mesabesinde olduğu ve bu mânâ da ancak tam anlamıyla “zevk” ile hâsıl olacağı için, sufiler tecrübe ettikleri bu mânâları ancak bir benzeriyle anlatırlar.<sup>69</sup>

Bu noktada sufiler, bir taraftan, tasavvufi tecrübeye âşinâ olmayanlara, eserlerine yaklaşmamaları gereği noktasında uyarılarda bulunurken diğer taraftan da kendi “sırdaş”larına sırrı fâş etmemek, kargaşaya sebebiyet vermemek için sükûta yönelme, sadece yâran ile paylaşma ya da en azından te’vil ya da sembolizme başvurarak dolaylı ifade etme noktasında açık uyarılarda bulunurlar. Zîrâ bilgiye ulaşma noktasındaki metodik farklılık ve farklı âlemleri tecrübe etme sebebiyle artık aralarındaki iletişimin kopmuş olduğunu söyleyebiliriz. En azından sufilerin söylemlerinde özellikle de şiirlerinde sıkça geçen “aşk”, “şarap”, “meyhâne”, “vuslat” vb. gibi sembollerin medlûlü noktasında bir ittifak söz konusu olmayacaktır. Bu anlamda bir örnek vermek gerekirse meselâ üzüm suyundan yapılan şarabın verdiği sarhoşluk ile âşıkların bahsettikleri şarap ve sarhoşluk arasında çok fark vardır. Zîrâ, “*sultânu’l-âşkîn*” lakabıyla anılan İbn Fârız’ın ifade ettiği üzere âşıklar, “henüz üzüm ya da asma çubuğu yaratılmazdan önce ezeldeki sarhoşluktan”<sup>70</sup> bahsederler. Bu itibarla bu tür şiirler, ilk bakışta dünyevî bir şarabı ve beşerî bir aşkı terennüm eder görünür. Halbuki sûfilerin bu tür tasvirleri onların bizzat kendi dini/rûhânî tecrübe ve inanç dünyasından bağımsız değildir. Özellikle, zahiri itibarıyla beşerî aşk ve güzellikle alâkalı tasvirler ve semboller, “ezel”, “eynemâ”, “men aref”, “bezm-i elest”, “belâ”, “küntü kenz”, “vahdet” gibi İslam’ın aslî kaynaklarından alınarak sembolleştirilen ifadelerle iç içe verilir.<sup>71</sup> Böylece, henüz ilk mısra’dan itibaren şiire manevi, ruhani hatta metafizik bir hava hâkim olur ve

<sup>69</sup> Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, s. 60.

<sup>70</sup> el-Kayserî, Dâvûd, *Aşk Şarabı ve Hayat, Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, trc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, (İnsan Yay.), İstanbul 2011, ss. 51-53

<sup>71</sup> Bu hususta meselâ bk., Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Hâce Muhammed Lütfî’nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşahedesinin Yansımaları”, *Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, c. 8, sayı: 1, Tokat 2013, s. 95 vd.



burada asıl kastedilen güzelliğin hakiki Sevgilinin mutlak Cemâli olduğu, aşk ya da sarhoşluğun da bundan kaynaklandığı okuyucuya hissettirilir. Aslında burada ön plana çıkan bu sembolizm ya da mecaz yine yaşanan tecrübenin doğrudan ifade edilemez oluşuyla alâkalıdır. Cemâl-i İlahiyi ya da ilâhî aşkı resmetmek, tasvir etmek mümkün olmadığı için yaşanan rûhânî tecrübelerin tam tasvirini sunmak da mümkün değildir. Böyle bir kudret insanda olmadığı için ancak onu insan zihnine biraz olsun yaklaştırma düşüncesiyle farklı tecrübelerinden semboller kullanılarak tasvir edebilmektedir.

R. A. Nicholson, özellikle tasavvufî şiirde karşılaşılan bu sembolizmin işaret ettiği bazı hakikatlere şu şekilde dikkat çeker: “Sevgilinin gül yanağı, sıfatlarıyla tezahür eden ilâhî Hüviyeti temsil eder. O’nun siyah saçlarının bükümleri kesretle perdelenmiş Bir’i işaret eder. ‘Nefsinden kurtulman için şarap iç’ derken ‘ilâhî temaşanın cezbesi içerisinde maddi varlığını terk et!’ demek ister.”<sup>72</sup> Bu sembolizmin doğru anlaşılmadığı durumlarda, bir diğer ifadeyle muhataplarıyla aralarındaki iletişimin koptuğunu hissettiklerinde sûfiler, bizzat kendi şiirlerinin ve kullandıkları sembollerin, Rabbânî marifetler ve hakikatler ihtiva ettiğini izah etmek üzere şerhler de kaleme almışlardır.<sup>73</sup>

db | 109

Bütün bu semboller, söz konusu tecrübeye ilişkin bir tasavvurun zihnimizde oluşmasını sağlar, ancak bunların tam sırrına vâkıf olmak bizzat tecrübe etmeyi gerektirir. Niyâzî-i Mısırî’nin ifade ettiği üzere, nebevî remizleri ancak sırlara tecrübî olarak vâkıf olanlar anlayabilirler.<sup>74</sup> Hal böyle olunca, tam bir iletişim için sufilerin sembollerini, salt kitaplarını okuyarak sadece zahiren bilmek de yetmeyecektir. Bu sebeple “sûfilerin kitapları havâs (seçkinler) için iksir, sıradan mümin için zehirdir” denilmiştir.<sup>75</sup> Bu noktada sufiler, bazı sözlerinin sufi olmayanlarca garipsemesini, tenkit edilmesini ve hatta bazı sufilere derin bir öfke ve buğz duyulmasını, aralarındaki benzerliğin, ortak noktanın kaybolmasına bağlar ve bu hakikati şu şekilde ifade ederler: “İnsanlar, şeriat ve tarikat mertebelerindeki sâliki severler. Ancak marifet ve hakikat mertebelerine intikal ettikten sonra aralarındaki mücâneset kaybolduğu için onlara buğz

<sup>72</sup> Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, (Schocken Books), New York 1975, s. 103, 104.

<sup>73</sup> Bk., İbn Arabî, *Zehairu’l-Âlâk Şerhu Tercümânî’l-Eşvâk*, Hz. Halil İmran Mansur, (Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye), Beyrut 2000.

<sup>74</sup> Emre, M. Efdal, *Niyâzî-i Mısırî Divânı ve Şerhi*, (Gelenek Yay.), İstanbul 2012, s. 417.

<sup>75</sup> Schimmel, *Tanrı’nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 175.

ederler. Çünkü onlar bir âlemedirler, o ise başka bir âlemde.”<sup>76</sup>

### III. Tecrübelerini İfade Etme Noktasında Sufilerin Yönelimleri

Tecrübe ettiklerini başkalarına aktarıp-aktarmama, bir şekilde aktarmaya karar verdiğinde ise nasıl bir dil ve üslup kullanacağı hususunda sufinin önünde belli bazı seçenekler vardır. Problemin bu yönü itibarıyla genelde şu gibi sorular gündeme gelir. Yaşadıkları ile ifade ettikleri ya da ifadelerinden belirli bazı hüküm çıkaranların anlayışları arasında derin bir farklılık hisseden sûfi nasıl bir metot izler? Yaşadıklarını ifade edip etmeme noktasında önünde ne gibi seçenekler vardır? Ya da, kelimenin tam anlamıyla söylenmesini mümkün görmediği şeyleri neden söylemeye yeltenir? Son sorudan başlayacak olursak, kimi zaman bu durum sufinin bizzat kendisi için de kaçınılmaz bir durum olabilir ve yaşadığı halin tesiriyle iradesizce, kendisine rağmen bu şekilde bir ifadeye yönelir ki genellikle *şatahâta* böyle bir durum söz konusudur.<sup>77</sup> Zîrâ, Hallâc'ın ifade ettiği gibi, aşk ve sarhoşluk, sükûta yöneleni, sır saklamaya çalışanı da konuşurur.<sup>78</sup> Diğer taraftan, hemen bütün mistik geleneklerin ortak özellikleri sadedinde zikredildiği üzere, bu tür hallerin akılla alâkalı, bilgisel (*noetik*) bir niteliği olması<sup>79</sup> ve bu yönüyle de zihnin daha önce araştırmadığı hakikatin derinliklerine nüfûz eden irfânî bir yönünün olması da sufiyi kendine has bir söylem oluşturmaya sevk edecektir. Hal böyle olunca sufi, yaşadığı halin tesiri üzerinden kaybolduktan sonra uygun bir ortam ve muhatap bulduğunda, önünde sonunda irfanından bahsedecek ve onu kendi ilmî donanımına göre uygun bir dil ve ıstılah ile bir nazariyeye dönüştürecektir.

Sufilerin yaşadıkları tecrübeyi ifade etme noktasında önlerinde genel olarak iki seçenek vardır. (1) Hiçbir şekilde ifadeye yeltenmeme ve mutlak anlamda sükûtu tercih etme. (2) Sınırlı da olsa farklı üslup ve yöntemleriyle ifade araçlarını, kullanarak bir şekilde tecrübesinden bahsetme. Bu seçenekleri de daha çok sufinin kendi meşrebi, önceliği, genel ilmî müktesebâtı ve belki en önemlisi de

<sup>76</sup> Hüdâyî, *Vâkıât*, s. 134.

<sup>77</sup> Bu hususta detaylı bilgi için bk., Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Hallâc'ın “Ene'l-Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf*, yıl: 6, sayı: 15, Ankara 2005, s. 213 vd.

<sup>78</sup> Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *Ahbârü Hallâc*, ed. Louis Massignon, (Librairie Philosophique), Paris 1957, s. 117.

<sup>79</sup> Meselâ bk., Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 42.

ruhani açıdan imkân, vüs'at ve istîdâdı belirler. Yaşadığı tecrübesi kendisini her yönden kuşatan ve bu hali süreklilik arz eden sufiler genelde tecrübelerini bir ilme ve ibarelere dönüştürme imkânı bulamadıkları için<sup>80</sup> vazgeçilmez bir şekilde sükûtu tercih ederler. Üstelik bunu paradoksal bir şekilde sırrî bir iletişim aracı olarak ortaya koyarlar. Zîrâ asıl kelâmın kalpte olduğu anlayışı sufileri, yaşadıkları tecrübelerinin de tesiriyle “kalbin dili”nden ve en nihayet sükût üzere her hangi bir zahiri dil formunun aracılığı olmaksızın iletişim kurmaktan bahsetmeye kadar götürmüştür. Kalp aracısız konuştuğu için sufi, kalbinde zuhur eden manayı, bazen düşünüp tartmaksızın kendiliğinden ve hatta kimi zaman iradesizce ifade ederken konuştuğu dili bilmeyenler üzerinde de bir tesir ve şuur uyandırabilir.<sup>81</sup>

Bu şekilde mutlak sükûtu tercih edenlerin tecrübeleri hakkında bir şeyler söyleme imkânımız hiç şüphesiz yoktur. Klasik tasavvufi eserlerde sükûta (*es-samt*) bir başlık olarak yer verildiğini ve bazı sufilerin sükûta yöneldiğini veya en azından sükûtu tavsiye ettiklerini biliyoruz. Sufilere göre sükûtun temel iki gerekçesi vardır: Her şeyden önce sufi yalan, gıybet, dedikodu vs. gibi yerilen ve insanı helake götüren özelliklerden korunmak için ahlâki kaygıyla sükûta yönelir. Diğer taraftan sufi yaşamış olduğu bazı hallerden, kendisini bütünüyle istîlâ eden tecellilerden dolayı sükût eder ki bu ikisi arasında çok fark vardır.<sup>82</sup> Konumuzla alakalı olan bu ikincisi, yani sufinin yaşadığı hali doğrudan ya da bütün açıklığıyla yansıtacak bir iletişim vasıtasına sahip olmadığı için sükûta yönelmesidir. Öyle ki bu da sufiyâne söylemin en nihayetinde bir dile getirilemeyen söylemi olduğunun açık işaretidir.

İkinci seçeneği tercih eden sûfi ise bir şekilde ibarelere başvuracak ancak, tecrübesiyle dil arasında tam bir örtüşme söz konusu olmadığı için semboller, mecazlar, muammalı, paradoksal ifadeler veya kelimelerin anlam çerçevelerini semantik açıdan genişletmek yoluyla dilin imkânlarını zorlayacak ve genişletecektir. Tasavvufi literatürde bunların hemen her türüne rastlamaktayız. Diğer taraftan genel olarak dildeki umumi uzlaşım içerisinde daha üst,

<sup>80</sup> Bu sufiler genelde, cezbe ve cünûn sahibi sufiler, yaşadığı hal üzere kalıp, bir ilim oluşturarak ibare ve ifadeyle insanlara geri dönemeyenler anlamında vâkıfîn şeklinde isimlendirilirler. Bk., Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rîfetin İfadesi*, ss. 365-368.

<sup>81</sup> Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, s. 157, 158.

<sup>82</sup> Kuşeri, *Risâle*, s. 156, 157.

hususî bir uzlaşımı ifade etmesi hasebiyle bütününü tasavvuf ıstılâhâtının temelinde bir anlam değişmeleri ve bunun bir çeşidi olarak anlam genişlemeleri söz konusudur. Bunun da ötesinde bazı sufiler, artık tasavvufî açıdan da çerçevesi çizilmiş bazı ıstılâhâtın da anlam çerçevesini kendi manevî miraçları ve irfanları doğrultusunda genişletirler. Bu hususta en mahir olan hiç şüphesiz İbn Arabî'dir. Onun zengin külliyyâtı içerisinde, tıpkı sūfinin rūhen tekâmülû gibi kelimeler de medlûlleri itibarıyla sürekli tekâmül ederler, hep aynı, belirli ve sınırlı bir mânâya işâret etmezler, daha düşük anlam seviyelerinden daha yüksek ve latîf anlamlara işâret edecek şekilde yükselirler.<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî ıstılâhâtına dair kapsamlı bir sözlük hazırlayan Suâd Hakim ıstılâhâtın bu şekildeki anlam genişlemelerine tasavvufî terminolojiye uygun düşecek şekilde "mi'racü'l-keleme" der.<sup>84</sup> Zîrâ beşerî bütün tecrübelerin bir gereği olarak, sâlikin eşyaya bakışını ve onu algılayışını bütününü değiştiren mânevî yükseliş zorunlu olarak dilden anlaşılan mefhumun da genişleyip yükselmesini gerektirir.<sup>85</sup> Gelenek boyunca kabul görmüş terminolojik mânâsı olan birçok ıstılah, işte bu anlayış çerçevesinde İbnü'l-Arabî tarafından tamamen metafizik bir mânâya delâlet edecek tarzda, tabir caizse ontolojik, metafizik boyutlar kazandırılmak suretiyle irfânî meseleleri ifade etmede kullanılmaktadır.<sup>86</sup>

112 | db

Yaşadığı halin yoğunluğu ile ibarelerin yetersizliği arasında kalan sufînin önündeki bir diğer seçenek de yoğun bir şekilde sembolizme başvurusudur. Zîrâ, görünmez ve müphem olan bir gerçekliği, bir düşünceyi görünebilir kılan ya da algılanması imkânsız olanı tüm detaylarıyla izah etmese de çağrıştıran somut bir işâret<sup>87</sup> olarak sembolizm şuuru genişleyen sufiye tecrübe ettiklerini ifade etme noktasında geniş bir kapı aralar. Bu sembolizmin en yoğun ve en eşsiz halini açık bir şekilde tasavvufî şiiirde müşahede etmekteyiz. İnsanın vazgeçilmez iletişim aracı olan dilin temel yapı taşlarını oluşturmasının yanı sıra semboller, sadece

<sup>83</sup> Bk. Hakim, *Mu'cem*, s. 19; Azzâm, Muhammed Mustafa, *el-Mustalahu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat 2000s. 11. (Tâhâ Abdurrahmân'ın takdimi).

<sup>84</sup> Bk. Hakim, *Mu'cem*, s. 19.

<sup>85</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 145.

<sup>86</sup> Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, çev., Atila Ataman, (Gelenek Yay.), İstanbul 2003, s. 214. Bu hususta detaylı bilgi için bk., Çakmaklıoğlu, İbn Arabî'de Marifetin İfadesi, ss. 405-420.

<sup>87</sup> Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, (İnsan YAY.), İstanbul 1998, s. 9.

tasavvufi tecrübenin değil din, metafizik, kutsal ya da sanatın somut ifadeleri olarak beşerî tecrübenin hemen her alanıyla alakalıdır. Filozof, sûfî veya mistikler kadar şair, ressam ve sanatkârlar da varlık, insan, kâinat ya da metafizikle ilgili en derin düşünce ve inançları semboller vasıtasıyla somutlaştırarak ifade etmeye çalışmışlardır. Bunun da ötesinde her hangi biçim altında olursa olsun belirli bir sembolü ihtiva etmeyen dini tezahür pek azdır.<sup>88</sup> Bir kere teolojinin konusu temelde Tanrı'nın bize yönelik tezahürleridir ve bu tezahürlerin ifadesi de dini sembollerdir.<sup>89</sup> Kı-saca, din ve metafizikte sembolizm oldukça geniş bir alanı kapsar.

Sûfîlerin iç dünyalarında hissettikleri derin duygu ve hakikatlerin ifadesi genellikle örtülü, belirsiz, karmaşık bir yapı sergiler ve bu tür ifadeler ancak işârî bir anlam taşır. Bu sözlerin zahiren söylediklerinin çok ötesinde derin anlamları vardır. Mutlak Vücûd'da, Mutlak Güzel'de eşsiz bir fena hali yaşadığı için sufi hakikatine erdiği gerçekliği insan ruhunda tesir bırakan sanatlı bir dil ile etkileyici ve esrarlı bir üslûpla ifade eder.<sup>90</sup> Diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derunî bir ilim olan tasavvufun kendine has bir terminolojisi vardır. Mutlak vücudun sırrı aklî ve entelektüel terminolojiye sığmaz. Onun içindir ki sufiler bu hali ifade etmede genellikle semboller vasıtasıyla ima ile yetinirler.

Sembolizm ve ima ne derece yoğun bir hal alırsa işaret edilen mana da o derece yücedir. Bir diğer ifadeyle metafizikten ya da rûhânî tecrübelerden bahsedilirken konunun seviyesi ve derinliği arttıkça kelâmı tasarruf ve ifadede sembollere başvurma zorunlu bir hâl alır. Bu gerçeği daha önce, tecrübe yoğun bir hal aldıkça ondan bahsetmenin o derece zorlaşacağı ve ibarelerin daralacağını söyleyerek ifade etmiştik. Bu durum sadece tasavvufa has olmayıp din, felsefe ve edebiyat için de geçerlidir. Çünkü genel olarak dil ile tecrübe arasında tam bir örtüşmeden söz etmek imkânsızdır; yani dilin sınırları tecrübenin son sınırları demek değildir. Dolayısıyla dille ifadesi imkânsız olan, dilin erişemediği hakikatlerin başka türlü anlaşılma ve kavranma şekilleri bulunabilir. Sanat ve edebiyatta olduğu gibi teoloji alanında da nesnel, soğuk ve katı

<sup>88</sup> Kılıç, Sadık, "Kabe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *İslam'da Sembolik Dil*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 58.

<sup>89</sup> Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 59.

<sup>90</sup> Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İnsan Yay.), İstanbul 2004, s. 164.

gerçekliğe dayanan bir dil yerine bireye hakkını veren, sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dil, bu imkânı bize verebilir. Sözelimi, yüce Allah ile kul arasındaki ilişkinin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Sufilerin bu anlamdaki sözleri ünsiyet, yakınlık ve vuslatı ifade eder, ayrışma ya da uzaklığı değil. Bu yönüyle de onların bu ifadelerinin sezgisel ve hissi boyutu ağır basar. Bu bakımdan Allah'a teveccüh ve ibadetlerimiz nasıl sembolik bir özellik arz ediyorsa O'nun hakkında kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır. Bu durum özellikle yoğun tasavvufi tecrübelerin ifadelerinde açık bir şekilde gözlemlenmektedir. Bu yönüyle tasavvufi söylem içerisinde en üst düzeyde karmaşık bir yapıya sahip olan şatahât, tümüyle kulun Allah'a yönelişi ve vuslatı neticesinde zuhur ettiği için salt metafizik bir tecrübeye dayalı ve metafiziğe yönelik sembolik ifadelerdir. Bu tarz bir tecrübeyi, dili sözlük anlamlarıyla kullanarak anlatmak imkânsızdır. Kısaca sūfiyâne tecrübeyi ifade eden dil sezgisel, sembolik, veciz ve paradoksal olmak durumundadır. Bu itibarla da sufiler yoğun bir şekilde dini, felsefi ve edebi birçok sembol kullanırlar. Öyle ki tasavvuf ilmini tarif ederken dahi genel olarak diğer insanlarla ortak oldukları tat alma veya zevk sembollerini kullanırlar.<sup>91</sup> Kimi zaman bu sembolizm öyle yoğun bir hal alır ki adeta yeni bir sembolik üst dil oluşur.<sup>92</sup>

114 | db

Esasında sembollerden yoksun sade bir dil, dolaylılık nispeten aza indirildiği, açıklayıcılık ön plana çıkartıldığı için didaktik açıdan daha elverişli olmakla birlikte daha dayanıksızdır ve aynı anda faklı birçok anlam katmanını ifade etmeye elverişli sembollerden soyutlandığı ölçüde de derinlikten yoksundur. Bundan dolayı bütün düşünce ve öğretisini yalın, tek boyutlu, düz bir dille anlatan bir din, felsefe veya ekol uzun süre yaşayamaz. Sembolik dil, doğrudan idrak edilemeyen soyut gerçekliklere, somut göstergeler vasıtasıyla işarette bulunarak insanın idrakine yaklaştırma fonksiyonu itibarıyla insan ile hakikat arasında bir vasıta konumunda olmasının yanı sıra, insanın şuur altına tesir ederek birçok fikir ve duygu da uyandırır.<sup>93</sup> Zira sembolik dilin zâhir ile bâtını birleştiren paradoksal yapısı ona birçok yönden yorumlanma imkânı tanımaktadır. Bu itibarla sembolik dil

<sup>91</sup> Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdi*, (Sönmez Neşriyat), İstanbul 1969, s. 75.

<sup>92</sup> Bu hususta mesela bk. Hakim, Suad, *İbn Arabi ve Müvellidü Lügati Cedide*, (Camia-tü'd-Dirasât ve'n-Neşr), 1. Baskı, Beyrut 1991.

<sup>93</sup> Kılıç, Sadık, *Kur'an Sembolizmi*, (Kılıç Yay.), Ankara 1991, s. 16-17.

doğrudan ifadenin aksine bir yönden ifade edip açıklarken diğer yönden de başka anlamları gizlemekte ve bu cihetle de bir *hicâb* işlevi görmektedir.

Sûfilerin yaşadıkları halleri, müşâhedelerini ifade etmede sembollere yönelmeleri öncelikle dilin ve tasavvufî tecrübenin mahiyeti ile alakalıdır. Ayrıca tarihi, siyasi, sosyolojik ya da didaktik başka pek çok sebepten de bahsedebiliriz. Farklı idrak düzeylerine hitap etme amacıyla kıssa ve hikâyelerin sembolizmine de başvurulduğu bir gerçektir. Anlaşılması zor olan hakikatler kimi zaman, benzer tecrübeler yaşamayan ve bu gibi ince sırların künhüne vakıf olamayanların zihninde bir kargaşa yaratıp onları fitneye sürüklemesi endişesi sufileri sembolik dile yöneltmiştir. Tasavvufî eğitimin tecrübi mahiyetine uygun düşecek tarzda, vecîz, sembolik ifadelerle önce icmalî tarzda bir idrak sağlayıp sonra bu tür ifadelerdeki gizli, derûnî hakikatlerin mülâhaza, tahkik ve zevk yoluyla elde edilmesi sağlamak amacını da önemli bir didaktik sebep olarak zikredebiliriz. Tasavvufî tecrübenin mahiyetiyle alakalı kaçınılmaz bir durumun yanı sıra sûfilerin, çok değerli buldukları bu hikmetleri ehil olmayanların inkâr, karalama, saygısızlık ve tahriflerinden korumak amacıyla ve hikmetin hakkına riayet etmek için ehlinden başkasının anlayamayacağı bir şekilde müphem, imalî bir sembolik dil ya da ıstılahât ile ifade etmeye kasti olarak yöneldiklerine dair bilgilere de tasavvufî literatürde sıkça rastlamaktayız.<sup>94</sup> Bir diğer ifadeyle sufiler, sırrî bir bilgi, ince bir hakikatle şuur düzeyinde henüz hazır olmayanların karşılaşmaları ile buna ehil olanların mahrum kalması arasındaki sonuçları bakımından her iki taraf için de sakıncalı olan<sup>95</sup> bu istenmeyen durumu sembolik dile müracaat etmek suretiyle aşmaya çalışmışlardır.

Bütün bu sebeplerin yanı sıra sûfilerin sembolik dile yönelmelerinin temel sebebi bizzat tasavvufî tecrübenin kendisidir. Tasavvufî tecrübenin temel karakteristiği böyle bir dile yönelmeyi

<sup>94</sup> Bu hususta meselâ bk., Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhari, *et-Ta'arruf li Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, h: Mahmud Emin en-Nevâvî, (Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1980, s. 107; es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 414; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 89; İbn Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 169; c. VIII, s. 215; Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tsh. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1968, s. 122.

<sup>95</sup> Sözelimi İbn Arabî, bir hadise istinaden, hikmetin, ehli olmayanlara verilmesi kadar ehil olanlardan gizlenmesini de eşit derecede zulüm sayar. Bk., İbn Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 106.

zorunlu kılmaktadır. Ferdî, içsel, varoluşsal ve manevi hazza dayalı karmaşık bir yapısı olması bu tür tecrübelerin doğrudan aklî ve mantikî düzlemde sarıh ifadelerle dile getirilmesini zorlaştırır. Bu sebeple sufi, kalbin ve hayalin işaret ettiği ilâhî aşk dilinin sembolizmine yönelir. Sûfilerin ilâhî sevgi, vecd ve hallerini bu üslupla anlatmalarının sebebi tasavvufî tecrübenin sanatsal tecrübelerle fazlaca benzemesidir.<sup>96</sup> Hattâ sûfiyâne tecrübe ile sanatsal tecrübe arasındaki bu yöndeki bir yakınlığa binaen tasavvufî eserler eşsiz müzik bestelerine benzetilmektedirler.<sup>97</sup> İşte tam bu noktada sufiyâne dilin işlevselliği meselesi gündeme gelmektedir. Hem tasavvufî tecrübe hem de sanatsal tecrübe, vicdani hâl ve hislerin zuhur ettiği durumları ifade etmede kesin, doğrudan ifadeler yerine semboller kullanır.<sup>98</sup> Bu yönüyle sûfiyâne söylem, özellikle de yoğun tasavvufî tecrübelerin yansıması olan ifadeler, olayları zaman ve mekân sınırları içerisinde literal olarak tasvir ve tarif eden, doğrudan bilgilendiren bir dil olmaktan çok insanda belirli bir his ve şuur uyandıran estetik bir dildir.<sup>99</sup>

116 | db

Sufilerin sembolik ya da paradoksal ifadelerle yönelmeleri veya dilin imkânlarını genişletmeleri sadece edebî ya da didaktik bir gayeye matuf değildir. Bu tür ifadeler, muhatapı durup düşündürme, dikkatini konuya teksif etmesini sağlama, duygu ya da düşünceleri çarpıcı, etkileyici tarzda söze dökme amacına matuf edebî ve retorik bir araç olarak da kullanılabilir. <sup>100</sup> Fakat sufilerin dilinden zuhur eden bazı paradoksal ifadeler, bizatihi tasavvufî tecrübenin kendisinin paradoksal bir mahiyete sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Zira sadece sûfiler değil, genel anlamda mistikler paradoksları sözü güzelleştirmek veya güçlendirmek için değil zorunlu oldukları için kullandıklarını söylerler. Kısaca, söz konusu paradokslar dil düzeyini aşar, tecrübenin derinliklerine kadar iner.<sup>101</sup> Aynı şey sufilerin kullandığı diğer ifade tarzları için de geçerlidir. Nitekim semantik açıdan anlam genişlemeleri ya da sembollere müracaat etmeye sevk eden tek faktör de günlük dilin yeter-

<sup>96</sup> Affî, *Tasavvuf*, s. 213, 214.

<sup>97</sup> Myers, Gerald E., *William James, His Life and Thought*, (Yale University Press) London 1986, s. 470.

<sup>98</sup> Mahmud, Zeki Necib, "Tarikatü'r-Remz inde İbn Arabî fi Dîvanı "Tercümânî'l-Eşvâk", *Kiyem mine't-Tûras* içinde, (Darü's-Şürûk), Kahire 2000, s. 49.

<sup>99</sup> Gale, Richard M. "Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, Ed., Steven M. Cahn-David Shatz, (Oxford University Press), Oxford 1982, s. 117.

<sup>100</sup> Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, s. 258.

<sup>101</sup> Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, s. 38.



siz kalması veya didaktik, edebî ya da retorik bir amaca hizmet etme değildir. Zira bu, onların temelde varlık ve insan tasavvurlarıyla da alakalıdır. Sufilerin nazarında vücut mutlak ayrışmaya dayalı parçalı bir mahiyet arz etmediği için varlıktaki her şey sırrî bir şekilde bir diğeriyle ilintilidir. Dolayısıyla bir şey başka bir şey için çok kolay bir şekilde bir sembole dönüşebilir. En nihayetinde, yukarıda da ifade edildiği gibi, sufilerin nazarında dil de bâtını îtibârıyla inkişâf eden bir şey olduğu için anlam genişlemelerinin de yine dilin mahiyetiyle alakası vardır.

Kısaca, sözler zevkten hâsıl olan manayı hakikati üzere ifade edemediğinden gönül ehli bu manaları bir benzeriyle söyler, anlatırlar. Duygularımızla anladığımız, bildiğimiz şeyler mana âleminin gölgesi gibidir. Dolayısıyla sözler yaşanan manevi hallerin, zevk ile idrak edilen anlamların gölgelerinden ibarettir ve onların hakikatlerine sadece îmâ ve işarette bulunurlar. Mahmut Şebusterî'nin çok güzel ifade ettiği gibi, sözü bütünüyle manaya benzetme imkânı olmadığından, manaya bütünüyle uygun bir söz aramaktan vazgeçilmesi gerekir.<sup>102</sup>

### Sonuç

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, sūfîlerin dilden şikâyet etmeleri daha çok yoğun tecrübeler bağlamındadır ve tasavvufî tecrübenin doğrudan yaşanması gereğini, ne kadar eşsiz olursa olsun sözün doğrudan tecrübenin yerini alamayacağını ifade etmek içindir. Yoksa her disiplin ve ilim için kaçınılmaz olan kavramlaştırma ya da söylemi mutlak anlamda reddetmek anlamında değildir. Diğer taraftan sufilerin sözleri tecrübelerinin mahiyetine ilişkin bazı ipuçları vermekte ve bunlar üzerinden bazı tahliller yapma imkânı sunmaktadır. Sufilerin bu sözleri, yaşadıklarına ilişkin genel ya da dolaylı hiçbir tasvir ya da delâlette bulunmasaydı onların tecrübelerine ilişkin değerlendirmeler kaçınılmaz bir şekilde sonuçsuz kalırdı. Dolayısıyla sufiler, dilin sınırlılığından bahsederken ifade noktasında mutlak bir imkânsızlığı dile getirmezler. Farklı üslûbuyla zengin tasavvufî literatür bunun açık kanıtıdır.

Kendine has ıstılâhât ve üslûbuyla tasavvufî söylem, tecrübenin doğrudan yerini almasa da zihnimizde teorik düzeyde de olsa bir anlayışın oluşumunu sağlamaktadır. Zîrâ tasavvufî gelenek boyunca zengin bir şekilde oluşan bu söylem, her ne kadar tecrübenin bilfiil

<sup>102</sup> Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, s. 60, 61.

yaşanmasını sağlamasa da tecrübeye ilişkin izâhâtın aklen kavranmasına, teorik anlamaya imkân tanıyabilir. Bunun da ötesinde yine bu tür ifadeler ve buna bağlı olarak gelişen sağlıklı bir teorik anlama çoğu kez varoluşsal anlamaya götüren önemli bir basamağı da oluşturabilir. Tam tersi ise, yani sözden, bir şekilde izahtan ve buna bağlı olarak da literatürden mutlak anlamda yoksunluk ise tam bir subjektiflik anlamına geldiği için tasavvufu zaten üzerinde hiçbir şekilde konuşma imkânına sahip olmadığımız bir alan olma hüviyetine büründürecektir. O halde, ibâreler her ne kadar doğrudan tecrübenin yerini alamasa da faydadan bütünüyle hâlî değildir. Zîrâ tasavvufî tecrübeye ilişkin bu söz ve ibâreler muhatapta bir tür uyarıcı ve hatırlatıcı olma işlevselliğine sahiptir. Onda bazı hisler ve düşünceler uyandırabilir. Nitekim sûflerin sözlerinin bizzat sufi olmayanlara da bir şeyler hissettirdiği bir gerçektir.

Sıradan tecrübelerimizin ötesinde yoğun olarak yaşanan hallerin ifadesi sarih ve açıklayıcı olmayıp veciz ve muammalıdır. Bu durum, yaşanan hal ile doğrudan alakalı olduğu için, ifadenin bütünlüğü ve akışı içerisindeki somut bağlamının ötesinde psikolojik/rûhânî bağlam sözün ihtiva ettiği hakikatin anlaşılmasında önemli bir husustur. Dolayısıyla hangi ruhani hal ya da makam üzere konuşulduğu ya da yazıldığı bilmesi sözlerin anlaşılmasında hayli önem arz eder. Yoğun tasavvufî tecrübelerle ilişkin sözler etrafında ortaya çıkan tartışmalar da genel olarak bu psikolojik bağlamın dikkate alınmaması veya ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Söz konusu bu ifadelerin, karmaşık sembolik ve paradoksal örgüsünün dikkate alınmasının yanı sıra psikolojik bağlamı itibarıyla da ayrıştırılması ve buna göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Zira sufi, manevi yolculuğu esnasında birçok hal yaşar ve bu hallerin onun üzerinde farklı tezahürleri olur. Bu farklılıklar onun ifadelerine de yansır. Duygusal yoğunluğun arttığı durumlarda kullanılan ifadelerin kendine has bir yapısı vardır, katı mantıkî ve literalist bir yaklaşımla bu ifadeleri tahlil etmek sağlıklı bir sonuç vermez.

Söz konusu bu manevi yolculuğun ilk aşamaları, şariat dilinin de temelde öngörüp tasdik ettiği şekliyle Allah ile kul arasından tam bir ayrılık ve uzaklığı ifade ederken son menzileleri tedrici bir yakınlığı, vuslatı ve vahdeti ifade eder. O halde yaşanan tecrübe yoğun bir hal aldıkça ibarelerin paradoksal bir hal alması kaçınılmaz bir durumdur. Zîrâ bu yoğun tasavvufî tecrübeler zaman ve mekân ötesinde akıl-üstü tecrübelerdir ve ancak zamana bağlı man-

tığın sınırlarını zorlayan ya da reddeden birtakım ifadelerle anlatılabilirler. Sıradan dilbilgisi ve mantık anlayışımıza göre çözümlenmeye çalışıldığında da anlaşılmazlar. Kısaca, sufinin ya da genel anlamda mistiğin ifade noktasında çektiği sıkıntı, sadece hissi yoğunluktan değil mantıkî zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Zîrâ, dili kendi özel amaçları için şekillendiren akıl, tasavvufi tecrübeyi ele almaktan acizdir. O halde, özellikle yoğun tasavvufi hal ve tecrübelerle ilişkin ifadelerin yer aldığı tasavvufi literatür bu perspektifle ele alınmalıdır.

### Kaynakça

- Adonis, *Sufizm ve Sürrealizm*, çev. Nurullah Koltaş, (İnsan Yay.), İstanbul 2012.
- Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev., Atila Ataman, (Gelenek Yay.), İstanbul 2003.
- Affî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, çev: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, *İslamda Mânevî Hayat*, (İz Yay.), İstanbul 1996.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil, Ana Çizgileriyle Dilbilim*, (TDK. Yay.), Ankara 2000.
- \_\_\_\_\_, *Anlam Bilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1978.
- \_\_\_\_\_, *Türkçenin Sözvarlığı*, (Engin Yay.), Ankara 1996.
- Alston, William P. "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992.
- Aşkar, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (İz Yay.), İstanbul 2006.
- Ateş, Süleyman, *Cüneyd-i Bağdâdî*, (Sönmez Neşriyat), İstanbul 1969.
- Avde, Emin Yusuf, *Tecelliyâtü's-Şi'ri's-Sûfî, Kurâetün fi'l-Ahvâl ve'l-Makâmât*, (el-Müessesetü'l-Arabîyye), Beyrut 2001.
- Azzâm, Muhammed Mustafa, *el-Mustalahu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat 2000.
- Bede'vî, Abdurrahman, *Şatahâtü's-Sûfîyye*, (Vekâletü'l-Matbûa), Kuveyt 1978.
- Bergson, Henri-Louis, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, (MEB: Yay.), Ankara 1949.
- Buman, Waltraud, "Dil Felsefesi", *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, (İnkılâp Kitabevi), İstanbul 1997.
- el-Câbiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1999.
- Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rîfetü's-Sûfîyye, Dirâsetün Felsefiyyetün fi Müşkilati'l-Ma'rîfe*, (Dârü'l-Cil), Beyrut 1992.
- Chittick, William C., *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İz Yay.), İstanbul, 2003.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *İbn Arabî'de Marîfetin İfadesi*, (İnsan Yay), İstanbul 2011.
- \_\_\_\_\_, "Klasiklerimiz/et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye fi İslâhı Memleketi'l-İnsâniyye", *Tasavvuf*, yıl: 7, sayı: 17, temmuz-aralık 2006.
- \_\_\_\_\_, "Hâce Muhammed Lütfî'nin (Alvarlı Efe) Şiirlerinde Cemâl Müşahedesinin Yansımaları", *Gazi Osman Paşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, c. 8, sayı: 1, Tokat 2013.
- \_\_\_\_\_, "Hallâc'ın "Ene'l-Hakk" Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu", *Tasavvuf*, yıl: 6, sayı: 15, Ankara 2005.
- Dâye, Necmüddin, *Mirsâdü'l-İbâd, Sûflerin Seyri*, çev. Hakkı Uygur, (İlk Harf Yay.), İstanbul 2013.

- De Saussure, Ferdinand, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, (Multilingual Yay.), İstanbul 1998.
- Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, (İnsan YAY.), İstanbul 1998.
- Ebuzejd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vîl: Dirâsetün fî Te'vîli'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbn Arabî*, III. Baskı, (Darü't-Tenvîr), Beyrut 1993.
- Emile, Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (MEB. Yay.), Ankara 1947.
- Emre, M. Efdal, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi*, (Gelenek Yay.), İstanbul 2012.
- Ernst, Carl W., *Ruzbihan Baqlî, Mysticism and Rhetoric of Sainthood in Persian Sufism*, (Curzon Press), Surrey 1996.
- Gale, Richard M. "Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, Ed., Steven M. Cahn-David Shatz, (Oxford University Press), Oxford 1982.
- Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi, Yazılar*, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1989.
- Hakim, Suad, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, (Daru'n-Nedra), Beyrut 1981.
- \_\_\_\_\_, *İbn Arabî ve Müvellidü Lügati Cedide*, (Camiatü'd-Dirasât ve'n-Neşr), 1. Baskı, Beyrut 1991.
- Hallâc, Hüseyin b. Mansûr, *Ahbâru Hallâc*, ed. Louis Massignon, (Librairie Philosophique), Paris 1957.
- Haneî, Hasan, *Mine'l-Fenâ ile'l-Bekâ, Muhâveletün li İâdeti Binâi Ulûmi't-Tasavvuf*, I-II, (Dârü'l-Medâri'l-İslâmî), Bingazi 2009.
- Hollenback, Jess Byron, *Mysticism, Experience, Response and Empowerment*, (State University Press), Pennsylvania 1996.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1996.
- Huxley, Aldous, *Algı Kalıpları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, (İmge Yay.), Ankara 2003.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd, *Vâkıât (I. cild)*, thk. Mustafa Bahadıroğlu, UÜSBE, (Basılmamış Doktora tezi), Bursa 2003.
- Izutsu, Toshihiko, "Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde 'Mistisizm' Ve 'Çok-Anlamlılık' Dilsel Problemi", *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yay.), İstanbul 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddin, *Meşâhidü Esrâri'l-Kudsîyye*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi No: 3633.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, haz. Ahmed Şemseddin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1999.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk.: Osman Yahya-İbrahim Medkur, (el-Hey'etü'l-Mısriyye), I-XIV, Kahire 1985.
- \_\_\_\_\_, *Kitâbü'l-Mesail, Resâil* içinde, thk.: Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, tarihsiz.
- \_\_\_\_\_, *et-Tedbîrâtü'l-İlahîyye*, nşr. H. S. Nyberg, Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919.
- \_\_\_\_\_, *Zehairu'l-Â'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, haz. Halil İmran Mansur, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2000.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature* (The Modern Library), New York 1929.
- Katz, Steven T. "Mystical Speech and Mystical Meaning", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992.
- Kayaalp, İshâ, *İletişim ve Dil*, (TDV. Yay.), Ankara 1998.
- el-Kayserî, Dâvûd, *Aşk Şarabı ve Hayat, Kasîde-i Hamriyye Şerhi*, trc. Turan Koç-Mehmet Çetinkaya, (İnsan Yay.), İstanbul 2011.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Ta'arruf li Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, h: Mahmud Emin en-Nevâvî, (Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1980.
- Kılıç, Mahmut Erol, *Şeyh-i Ekber, İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (Sufi Yay), İstanbul 2009.
- \_\_\_\_\_, *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İnsan Yay.), İstanbul 2004.

- Kılıç, Sadık, "Kabe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme", *İslam'da Sembolik Dil*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, *Kur'an Sembolizmi*, (Kılıç Yay.), Ankara 1991.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b Hevâzin, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, h. Halil Mansur, (Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye) Beyrut 2001.
- Mahmud, Zeki Necib, "Tarikatü'r-Remz inde İbn Arabi fi Dıvanı 'Tercümâni'l-Eşvâk'", *Kiyem mine't-Türas içinde*, (Darü's-Şürûk), Kahire 2000.
- Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, (University of Notre Dame Press), İndiana 1997.
- Matılal, Bimal Krishna "Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language", *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, Oxford University Press, New York 1992.
- Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev., Ahmed Avni Konuk, haz., Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul 2003.
- \_\_\_\_\_, *Dîvân-ı Kebîr*, hz. Abdülbaki Gölpınarlı, (Kültür Bakanlığı Yay.), Ankara 2000.
- Myers, Gerald E., *William James, His Life and Thought*, (Yale University Press) London 1986.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufflikte Şiirden Hikâyeye", *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sâdik Kılıç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.
- en-Nifferi, Muhammed b. Abdulcebbar b. Huseyin, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, (*Kitâbu'l-Muhâtabât* ile birlikte) thk. Arthur J. Arbery, (Dârü'l-Kütübî'l-Mısıriyye), Kahire 1934.
- Nicholson, Reynold A., *Fi't-Tasavvufi'l-İslami*, çev: Ebu'l-Alâ Afifi, İskenderiye 1946.
- \_\_\_\_\_, *The Mystics of Islam*, (Schocken Books), New York 1975.
- Palmer, Frank Robert, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, (Kitâbiyât Yay.), Ankara 2001.
- Paper, Jordan, *The Mystic Experience, A Descriptive and Comparative Analysis*, (State University of New York Press), Albany, NY 2004.
- Ruzbihan Baqlî, *The Unveiling Secrets, Diary of A Sufi Master*, trans. Carl W. Ernst, (Parvardigar Press), Chapel Hill, 1997.
- Schimmel, Annemarie, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 2004.
- \_\_\_\_\_, *İslamın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 1999.
- Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, (The University of Chicago Press), Chicago, 1994.
- Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye), Kahire 2002.
- Stace, Walter T., *Mistisizm ve Felsefe*, çev., Abdullatif Tüzer (İnsan Yay.), İstanbul 2004.
- Sühreverdî, Ebu Hafs Ömer, *Avârifu'l-Medârif*, thk. Semîr Şems, (Dâru's-Sâdır), Beyrut 2010.
- Şebüsteri, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, (MEB. Yay.), İstanbul 1972.
- Tilimsânî, Affüddîn, *Şerhu Mevâkifi'n-Nifferi*, thk. Cemal Merzûkî, (Hey'etü'l-Mısıriyye), Kahire 2000.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (Ataç Yay.), İstanbul 2011.
- Uluç, Tahir, *İbn Arabî'de Sembolizm*, (İnsan Yay.), İstanbul 2009.
- Uludağ, Süleyman, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, (Dergah Yay.), İstanbul 1985.
- Uygur, Nermi, *Dilin Gücü, Denemeler*, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 1994.
- Weil, Simon, "Okuma Kuramı Üzerine Bir Deneme" çev. S. Öncü, *Felsefe Tartışmaları II. Kitap*, İstanbul 1992.
- White, John, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002.
- Wilcox, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, (İnsan Yay.), İstanbul 2003.

Yusuf, Sami Yusuf, *Mukaddimetün Li'n-Nifferî, Dirâsetün fî Fikri ve Tasavvufi Muhammed b. Abdu'l-Cebbâr en-Nifferî*, (Dâru'l-Yenâbî), Şam 1997.  
Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tsh. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1968.

