

Taştan Gemi*

Claude Addas trc. Derya Baş

Derya Baş**

İbnü'l-Arabî ve okulu hakkındaki yayınlarda son yirmi otuz senede büyük bir artış gözlemlenmiştir. İbnü'l-Arabî Derneği'nin (The Muhyiddin Ibn Arabi Society) envanteri de bu alanda önemli bir ilerleme kaydedildiğini göstermektedir¹: Makale ve tercümelelerde kayda değer artışlar görülmekte.. İbnü'l-Arabî'nin öğretisi yorumlandı, analiz edildi ve konuya bağlı olarak bazen başarılı, bazen daha az başarılı bir biçimde tahlil edildi. Fakat izaha muhtaç sebeplerden dolayı ilmî canlılığın bu kısa süren rüzgarı İbnü'l-Arabî külliyyatının devâsa alanından kaçındı. Neticede İbnü'l-Arabî'nin şiirsel çalışmasını bir bütün olarak ele alan bir araştırmaya henüz teşebbüs edilmediğini teslim etmek gerekir. Elbette Nicholson 1911'de, Londra'da *Tercümânü'l-Eşvâk*'ın tercümesini yayına hazırladı ve yayınlandı. Ve yakın zamanda birkaç akademisyen İbnü'l-Arabî'nin *Divân*'ını Bulak'ta yayınlamaya teşebbüs ettiler.² Fakat hasat edilmesi gerekenler düşünüldüğünde bu cesur adımlar çok az şey ifade etmektedir. Her ne kadar başarılı olmuş olursa olsun şiirin İbnü'l-Arabî'nin eserinde işgal ettiği yüksek mevki idrak edilememiş, şiirin onun öğretilerine sağladığı büyük katkının anlaşılmasında yeteri ölçüde başarı sağlanamamıştır. Benim buradaki niyetim bu boşluğu doldurmak değil; amacım, daha ziyade, basitçe ve alçakgönüllülükle, bu keşfedilmemiş toprakların ve ihtiva ettiği zenginliğin muhtasar bir tanıtımını yapmaktır.

* Bu makale *The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* (1996) dergisinin XIX., "Kalbin Yolculuğu" başlıklı özel sayısında yayınlanan makalenin tercümesidir. Ayrıca bkz. <https://ibnarabisociety.org/articles/> Makale velayet ile şiir dili arasındaki ilişkiyi konu edinmektedir.

** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (derya.bas@istanbul.edu.tr)

¹ Bkz. M. Notcutt, *JMIAS*, III, 1984, 55-64 ve IV, 1986, 65-74, Ayrıca bkz. İbn Arabî konulu ilk uluslararası konferansta sunulan tebliğ, Mürsiye 1990: "İbn 'Arabi in Print", published in *Muhyiddin Ibn 'Arabi*. Ed. S. Hirstenstein and M. Tiernan, Shaftesbury, Dorset, 1993, s. 328-39.

² Bkz. R. Austin, "İbn al-'Arabi, Poet of Divine Realities", in Hirstenstein and Tiernan, *Muhyiddin Ibn 'Arabi*, s. 181-90; R. Deladrière, "Le *Divân* d'Ibn Arabî", in *JMIAS*, XV, 1994, 50-6; ve Sami-Ali, *Le Chant de l'Ardent Désir*, önsöz. Ve *The Turjumân al-ashwâq*, Paris, 1989 tercümesinden seçmeler.

Yolculuk sūfiler için yinelenen bir temadır. Bu temayla ilgili sūlūk, tarīk, mi'râç, mevkīf gibi birçok terim, tasavvuf ıstılahları içinde neredeyse gözden kaçırılmıştır. Bu kelimelerin tamamı esas olarak Cenâb-ı Allâh'ı aramayı tasvir ve temsil eder: "Sâlik"i, uzun ve döngüsel olsa da, varoluşunun karanlık ve dar labirentinde sürükleyen ve nihayetinde eşsiz Bir'in göz kamaştırıcı ışığına doğru yönlendiren bir yolculuk (seyr ü sūlūk). İbnü'l-Arabî'ye göre bu yolculuk fikri her zaman ve her yerdedir.³ *Fütühât*'ın 560 bölümü; gönüllü olarak deruhte etmeye ve zâten ister istemez yapmak zorunda olduğumuz şeye, her sayfada tekrarlanan bir dâvetten başka bir şey değildir: Innâ lillâh ve innâ ileyhi râciûn. (Allâh'a âidiz ve O'na döneceğiz). Bütün mahlûkat istesin ya da istemesin kendi menşelerine (orijin) doğru bir yoldadır. Fakat İbnü'l-Arabî'nin birçok farklı vesileyle vurguladığı gibi bu dönüşün bir bitiş noktası yok! Çünkü insan ister bu dünyada isterse öteki dünyada olsun, ontolojik olarak sonsuza dek yolculuğa yazgılıdır.⁴ Bu, bedenin, halden hâle, aralıksız olarak doğumdan ölüme doğru ilerleyen bir yolculuğudur. Tecelliden tecelliye, durmaksızın yeni topraklara doğru ilerleyen kalbin yolculuğudur. Doğum, ölüm, diriliş, hesap, Cennet ve Cehennem, hiçbir şekilde, bir geçitteki önemli adımlardan başka bir şey değildir; bu yolculuğa önderlik edenin sūretinde asla bilinemez ve asla son bulmaz. Bu yolculuk, yolculuğun sebebini unutanlar için yakıcı ve acı verici bir evredir. Diğerleri için ise bir ibadet ânından diğerine, kendilerini uzaklaştıran helezonik hareketler tarafından nazıkçe yönlendirildikleri soluk kesici manevi bir yolculuktur.

İbnü'l-Arabî'nin anlattığı birçok yolculuk arasından bizi celbeden, burada odaklanmak istediğim, *Fütühât*'ın "Arzu'l-hakikat"a, yani Âdem'in balçığından geriye kalanlarla yaratılmış olan gerçeklik dünyasına tahsis edilen sekizinci bölümdeki yolculuktur.⁵ İbnü'l-Arabî arzu'l-hakika âlem-i hayâle aittir demektedir. Hayalî dünya berzahın bir parçasıdır. Gerçekliğin bütün nizamını bitıştiren berzah, ariflerin vizyonlarının görüldüğü bir sahnedir. Burası rüyaların yer aldığı, Hesap Gününü beklerken ruhların ikamet ettiği yerdir. Şehadet âleminde olanın hilâfına bu ruhani âlemde bedenler latif ve idrak edilebilir bir suret kazanır. Bu dünyaya sadece ruh aracılığıyla nüfuz edilebilir. Hayâl

³ İbnü'l-Arabî'de yolculuk kavramı hakkında bkz. *Fütühât*, II, Bölüm 189, 190, 191, 380-4, ve the *K. al-isfâr 'annatâ'ij al-asfâr*, kritik edisyon: D. Gril, Combas, 1994.

⁴ Gril, *K. al-isfâr*, s. 5-6; *Fütühât*, II, 383.

⁵ *Fütühât*, I, 126-31.

gücü ile karıştırılmamalıdır. Çünkü hayâl gücü sadece hakikat olmayı vücuda getirmeye kabiliyetlidir. Özetlenen bu ön bilgi Zünnûn-ı Mısrî gibi bu muhteşem dünyayı ziyaret etme ayrıcalığına sahip manevi seyyahların ilk elden açıklamalarından izlenebilir: Altın, gümüş, safran ve misk şehirleri, eşsiz tadı olan meyveler, suları birbirine karıştırmaksızın birbirlerine temas eden kıymetli madenlerin okyanusları. Bu açıklamaların 'fantastik' karakteri yanlış anlaşılmalıdır. Arzû'l-hakîka manevi olmasına rağmen üzerinde yürüdüğümüz zeminden daha az gerçek olan mitik bir krallık değildir. Her şeyden önce Cenâb-ı Allah'a sunulan en saf kulluğun arzıdır. Bu Cenâb-ı Allah'ın âlemdir. İbnü'l-Arabî başka bir yerde bunu şöyle açıklar:

“O, Cenâb-ı Allah'ın huzurunda hakiki kulluğu gerçekleştirenin yaşadığı arzıdır. Cenâb-ı Allah onu kendisine kattı ve Ona dedi ki: 'Ey inanan kullarım, benim arzım geniştir, öyleyse bana ibadet edin.’⁶ Ben 590 yılından bu yana o arzda Cenâb-ı Allah'a ibadet ediyorum; şu anda 635 yılındayız. Bu beka yurdudur; değişim kabul etmez. Cenâb-ı Allah bu sebeple onu kullarına mesken ve Kendisine ibadet mahalli kılmıştır.”⁷

Şüphesiz bu bize şu temel gerçeği hatırlatmak içindir: İbnü'l-Arabî daha sonra o âlemde, kisvesi kaldırılmış bir Kâbe gördüğünü ve orada tavaf edenlerle konuştuğunu, onlara manevi bilgiler verildiğini belirtmiştir.

Fakat bunu takip eden ifadelerinde İbnü'l-Arabî bizi, sür reel tabloları hatırlatan garip hayalî suretler âleminin içine daldırır:

“Bu âlemde neredeyse su gibi akışkan bir kum denizi gördüm. Demir ve mıknaş gibi birbirini çeken irili ufaklı taşlar gördüm; nasıl ki biri demiri mıknaştan ayırdığında mıknaşın tutunması mümkün değilse, onlar da bir araya geldiklerinde, herhangi biri müdahale etmeden birbirlerinden ayrılmıyorlar, belli bir mesafede birbirlerine yapışmaya devam ediyorlardı. Hepsi birleştiğinde bir gemi şeklini alıyordu. Ben çift kasnaklı küçük bir tekne gördüm. Bu şekilde bir tekne inşa edildiğinde, yolcular denize atlıyor ve sonra istedikleri yerde tekneye biniyorlardı. Teknenin üst kısmı, özel bir şekilde lehimlenen kum veya toz tanelerinden yapılmıştı. Kum okyanusunda yüzen bu taş tekneler

⁶ Ankebût 56.

⁷ *Futûhât*, III, 351, 224.

kadar muhteşem bir şey görmedim. Bütün tekneler aynı şekle sahipti. Teknenin iki bordası ve arkada adam boyundan yüksek iki büyük sütun vardı. Geminin kıç denizle aynı seviyedeydi; içeriye tek bir kum tanesi girmeden denize açılıyordu.”⁸ “⁹

İlk bakışta okuyucu bu metinde Arap edebiyatının acâibü'l-mahlûkatının tipik bir örneğini gördüğünü düşünür; bu bakış, söylem biçimi dikkate alınmaksızın, *Fütûhât* müellifinin okuyucunun dikkatini dağıtmayı değil, tam tersine onu esasa getirmeyi amaçladığı gerçeğini görmezden gelir. Aynı zamanda yazarın bu bölümde kullandığı kelimelerin dikkatle okunması, bu garip hikâyede İbnü'l-Arabî'nin öğretisindeki ince bir noktanın gizlendiğini fark ettirir. Bu, söz konusu anlatının basit bir alegori olduğu anlamına gelmez. Hayâl âlemi bir karenin yuvarlak olabileceği veya küçük bir şeyin büyük bir şeyi içerebileceği bir yerdir. İbnü'l-Arabî kesinlikle bu oldukça özgün okyanus yolculuğuna hayretle tanık oldu. Ancak onun bu tecrübeyi hikâye etmesi bizi hayrete düşürmeye vesile olmaktan ziyade tarif ettiği sahnenin somut ifadesiyle bize seyr ü sülûkun prensibini ince bir

⁸ *Fütûhât*, I, 129

⁹ Mütercimnin notu: Makâlenin bu en önemli pasajının orijinal metni şudur:

ورأيت في هذه الأرض بحرًا من تراب، يجرى مثل ما يجرى الماء. ورأيت حجارة صغارًا و كبارًا، يجرى بعضها الى بعض كما يجرى الحديد الى المغناطيس؛ فتتألف هذه، ولا ينفصل بعضها من بعض بطبعه، ألا إن فصلها فاصل مثل ما يفصل الحديد عن المغناطيس، ليس في قوته أن يمتنع. فإذا تُركت (حجارة هذه الأرض) وطُبعه جرى بعضها الى بعض، على مقدار، من المساحة مخصوص، فتتألف هذه الحجارة، بعضها الى بعض، فينشأ منها صورة سفينة. ورأيت منها مركبا صغيرا وشيئين فاذا التأمَت السفينة أو الشئين من تلك الحجارة، رما بها بحر التراب وركبوا فيها وسافروا حيث يشتهون من البلاد. غير أن قاع السفينة من رمل أو تراب، يُلصق بعضه ببعض بلصق بعضه ببعض لوصق الخاصية. فما رأيت، فيما رأيت، أعجب من جريان هذه السفن في ذلك البحر. وصورة الإنشاء، في المراكب، سواء غير أن لهم في جناح السفينة، مما يلي مؤخرها، أسطوانتين عظيمتين، تعلو المراكب أكثر من القامة وأرض المراكب، من جهة مؤخره، ما بين الاسطوانتين، - مقوِّحٌ، متساوٍ مع البحر، ولا يدخل فيه من رمل ذلك البحر شيء أصلاً بالخاصية. وهذا شكله:

Bkz. Muhyiddin b. Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, el-He'y'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1985 thk. Osman Yahyâ, tasdîr ve mürâcaat: İbrahim Medkûr, II, 267-68.

Ekrem Demirli'nin tercümesinde bu pasaj şu şekilde tercüme edilmiştir:

“Hakikat arzında, su gibi akan topraktan bir deryâ (bahr) gördüm. Demirin mîknatısa akıp ana yapışması gibi birbirlerine akan (çekilen) küçük ve büyük taşlar gördüm. Demirin mîknatıstan ayrıştırılması örneğindeki gibi, bir ayırıcı tarafından ayrılmadığında –ki bunu engelleme gücüne sahip değildir- doğaları gereği birbirlerinden ayrılmıyorlardı. Bu yerin taşları ve doğaları baş başa bırakıldığında belirli bir mesafe ölçüsünde birbirlerine akıyordu. Böylece bir taş diğereine eklenir ve bir gemi sureti meydana gelirdi.

Onlardan (meydana gelmiş) küçük binekler ve iki sandal gördüm. Gemi ya da sandal bu taştan oluştuğunda (kaynaştığında), toprak denizine atıyorlar ve ona binip diledikleri şehirlere gidiyorlardı. Şu var ki, geminin tabanı toprak ya da kumdan idi ve parçaları özel bir şekilde birbirlerine bağlanmıştı. Bütün gördüklerim içinde, o gemilerin denizde yüzüşünden daha tuhafını görmedim. Bineklerin yapılış tarzı aynıydı. Şu var ki geminin arka bölümündeki iki kanatta iki büyük silindir vardı ki boyu gemiden yüksekti. Bineğin yeri, arka bölümden iki silindir arasındaki yere kadar açıktı ve denizle eşitti. Denizin kumu o açık yerden içeri giremiyordu.” *Fütûhât-ı Mekkiyye*, Litera Yay., İstanbul 2006, I, 386.

biçimde öğretme amacını taşır.¹⁰ Ayrıca, hikâyeyi kurgulamak üzere bilinçli bir şekilde Arap diline has özel bir lügate başvurduğu da gayet açıktır: Bahr, okyanus için yaygın olarak kullanılan bir kelimedir. Ama aynı zamanda Arapça şiir dilinde bir şiir ölçüsünü ifade eden bir kelimedir. Aynı şekilde normalde kum anlamına gelen remel klasik Arapça vezin tekniğinde (aruz) on altı şiir vezninden biridir.¹¹ Arapça şiir dilinden ödünç alınan kelimeleri kullanması tesadüfi değildir. Bu açıdan bakıldığında bir kum denizi üzerinde yelken açan taş gemilerin hikâyesinin çılgınca bir aklın rüya haliyle hiçbir ilgisi yok! Gemi (sefine) klasik Arap şiiri olan kasideyi temsil eder. Ayrılmaz taşlar da kelimeleri; bir araya geldiklerinde dizeleri oluşturan, birlikte düzenlendiklerinde şiiri oluşturan kelimeler.. Teknenin iki bordası şiirin her bir satırının yarım mısralarıdır; iki sütun Arapça şiir vezninin iki sütununa, direğine (veted/vetid) işaret eder. Her ne kadar manevi hakikatler doğası gereği suret ötesi olsa da, İbnü'l-Arabî kısmen şifreli bir dille, bize şiirin, hakikatleri barındıran “Hayâl âlemi”nde seyahat etmenin ayrıcalıklı bir yolu olduğunu gösteriyor.

Bazıları haklı olarak, *Fütûhât*'tan bu garip pasaj hakkında sunduğum yorumdan ikna olmayabilir. Şu halde onları İbnü'l-Arabî'nin diğer metinlerini keşfetmeye, zaten biliyorlarsa yeniden keşfetmeye dâvet ediyor ve henüz yayınlanmamış *Dîvânü'l-Maârifî'l-Îlâhiyye*'ye ve daha spesifik olarak İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde takdim ettiği önsöze yönlendiriyorum. Söz konusu *Dîvân*'ı, Osman Yahya tarafından kaydedilen üç el yazmasını baz alarak¹² başka bir yerde tanıttım.¹³ Araştırmamda ulaştığım birçok sonuçtan sadece şunu belirtmek isterim: Metnin başında söylediğine göre, Şeyhü'l-Ekber'in *Dîvânü'l-Maârifî* yazmaya başladığında niyeti, yazmış olduğu mısraların toplamını, yazılı kopyalarını ve hatırladıklarını bir Summa Poetica'da bir araya getirmektir. Bununla birlikte, bütün zamanını ayıramadığı bu

¹⁰ Bu arada, bu pasajda İbnü'l-Arabî'nin kullandığı ifadeye benzer bir ifadenin, “kum denizi” ya da “çakıl denizi” ifadelerinin Rahip John Krallığı'nın – ki kuşkusuz hayâl âlemine aittir - Ortaçağ Hristiyan betimlemelerinde bulunduğu belirtilebilir. Karşılaştır J. Delemeau, *Une Histoire du Paradis*, Paris, 1992, s.103, 109.

¹¹ Karşılaştır *Encyclopedia of Islam*, new edn, Leiden, 1960-, “Arûd” (maddesi).

¹² *Histoire et Classifé de l'Oeuvre d'Ibn 'Arabi*, Şam, 1964, no.: 101; bu üç el yazması arasında, 239 varaktan oluşan Paris'inki BN 2348 (v. 35-273) en eksiksiz olanıdır. Türk el yazmasında (Fatih 5322, v. 213-214b) sadece *Dîvânü'l-Maârifî*'in önsözü yeniden oluşturulmuştur. Berlin el yazması 7746, spr. 1108, gerçekte, sadece İbnü'l-Arabî şiirlerinin bir tür antolojisidir ve muhtemelen daha sonraki bir zamanda derlenmiştir.

¹³ C. Addas, 'A propos du *Dîvân al-ma'arif* d'Ibn 'Arabi', in *Studia Islamica*, 81, 1995, 187-95.

devasa projenin tamamlanması birkaç yıl aldı.¹⁴ Bu Summa'nın kısmî kopyaları proje devam ederken dolaşıma girmeye başladı. Kısmî kopyaların bir kısmı eserin ilk bölümleridir. Bunlar şu an bildiğimiz *Dîvânü'l-Maârif*'tir. Diğerleri ise devamıdır; Bulak'ta *Dîvânü's-Şeyhi'l-Ekber* olarak basılan şiirlerdir. Araştırmamın sonuçları şu ana kadar iki ayrı eser olarak kabul edilen bu koleksiyonların gerçekte *Dîvânü'l-Kebîr*'in, yani İbnü'l-Arabî tarafından planlanan Büyük *Dîvân*'ın iki ana kısmı olduğunu gösteriyor.¹⁵

Umarım, *Dîvânü'l-Maârif*'in önsözünden hareketle yapacağım analiz, her iki araştırmacı ve Arap mistik şiirinin bu anıtını yeniden inşa etmek için çabalarını birleştiren İbnü'l-Arabî öğretisine bağlı olanlar için orada ne kadar fayda ve tesir olduğunu açıkça gösterecektir.

“İnsanı açık bir şekilde yaratan ve ona miktarları ve ölçüleri verene hamdolsun..”

Bu önsözün hamdele girişinin ilk satırlarından itibaren,¹⁶ İbnü'l-Arabî, Arap şiirinin dayandığı kuralların İlâhî Hikmet'ten kaynaklandığını ve bu kuralların da gören gözleri olanlar için yaratılıştaki her yerde bulunduğunu kanıtlamaya çalışır. Ona göre (Nasıl ki) “Cenâb-ı Hak kâinatı inşa etti”; beytû's-şiirin, şiirin mısralarının çerçevesini biçimlendirenler de aynı ilkelere bağlı kaldılar;¹⁷ Bir şiir, âlem gibi iki sebebe (sebebe; Arapça şiir vezninin ana öğelerinden biridir) dayanır: Bunlardan biri nurdur; bu manevî âlemdir. Diğer keşiftir; bu cismanî dünyadır. Aynı şekilde iki sütun (vetid; vezindeki ikinci önemli unsurdur) onu korumaktadır. Birincisi eşyanın yaratılışı ve oluşumu

¹⁴ *Dîvânü'l-Maârif*'de h. 627 de yazılmış olan *Fihrist*'te zikredilmesi (h. 627) İbnü'l-Arabî'nin bu zamana kadar yazmaya başladığını kanıtlar. Öte taraftan h. 636'da tamamlanan *Fütühât*'in ikinci versiyonuna yapılan atıflar, 629 ve 630'da İbnü'l-Arabî'nin bazı şiirleriyle ilgili notlar (varak, 43, 141b) İbnü'l-Arabî'nin *Dîvânü'l-Kebîr*'inin yazılması ile tamamlanması arasında birkaç yıl geçtiğini göstermektedir.

¹⁵ İbnü'l-Arabî'nin *Fihrist* (Ms. Yusuf Aga, 5623, f. 383) *İcâze ile'l-Mâlik el-Muzaffer* (ed. A. Badawî, in *Al-Andalus*, 1955, XX, fasikül 1, 184) isimli otobiyografik eserlerinde *Dîvânü'l-Maârif*'in zikredildiğini hatırlamalıyız.

Bu eserde İbnü'l-Arabî şöyle söyler: *Dîvânü'l-Maârif*'-İlâhiyye ve hüve *Dîvânü'l-Kebîr* (*Dîvânü'l-Maârif*'-İlâhiyye *Dîvânü'l-Kebîr*'dir. Ayrıca divanın yazmaları *Dîvânü'l-Kebîr* ismiyle Bulak'ta basılmıştır. Krş. Yahia, *Histoire*, no.: 102.

¹⁶ ... Yazma. Bibliotheque Nationale (BN.) 2348, v. 35b.

¹⁷ Arapça vezin tekniğinde, şiirin beyti (beytû's-şiir), aslını söylemek gerekirse, “kıldan çadır”ı ifade eden “beytû's-şar’ ile, yani çadırla karşılaştırılabilir. Arapça arüzün temel unsurlarının iki bileşenli ismi çadırın yapısını oluşturan elemanlardan alınmıştır: iki kordon (sebebe) ve iki sütun (veted), iki bölüm (fâsıla). Bu konu hakkında bkz. Bresnier, *Cour de Langue Arabe*, Paris, 1855, s.507-10.

iken (kevn), diğeri ise onların ayrışma ve dağılmasıdır (fesâd). Özetle, Şeyhü'l-Ekber, dünyanın kâfiye ve ritim ile donatılmış bir eser olduğunu gözlemler. Dahası, Cenâb-ı Allah manevi bilginin mücevherlerini ve Rabb'in sırlarını "dil" e yerleştirmiştir. Daha sonra bu hazineyi ariflere emanet etmiştir. Ârifler bu hazinenin yağmalanmasından korktukları için sırları şiir perdesi altına sakladılar ve onları üstü kapalı ve sembolik terimlerle gizlediler. Ve hepsinden öte İbnü'l-Arabî'nin bu sıra dışı hutbenin sonunda belirttiği gibi, Hz. Peygamber dilin efendisi ve cevâmiu'l-kelim olarak adlandırılmamış mıdır? Bu pasajda iki ana fikir ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, İbnü'l-Arabî belirsizliğe yer bırakmayacak bir şekilde, aslî prensipleri ilâhî biçimde tayin edilen şiirin hikmet ve ilâhî tasarrufla ilişkisini ve ikinci olarak şiir dilinin manevi ve ilâhî bilginin imtiyazlı taşıyıcısı olan arifler tarafından sürekli olarak kullanıldığını açıklar.

İbnü'l-Arabî bunu sadece meşruiyet meselesi olarak değil, aynı zamanda mistiklerin şiirsel dile başvurmasının gerekliliğini kendi *Dîvân*'ında gerçekleştirerek ortaya koyar. Bunu ilk başta, bu şiir koleksiyonunun, tamamıyla ilâhî ilhamdan kaynaklandığını ve kurgunun bunda bir rolü olmadığını vurgulayarak genel bir biçimde yapar. Sonra daha detaylı bir biçimde, farklı türde bilgi, makam ve derecede olan, farklı kategorilerdeki manevi kişilerle ilgili, bir şekilde *Dîvân*'ın içindekiler tablosu olarak işlev gören bir dizi teknik terim listeler. Şeyhü'l-Ekber müphem olan bu terimlerin, her disiplinin kendine has sahip olduğu bir tür şifre olduğunu; velilerin, seyr ü sulûka dâhil olmamış kimselerin bu türlü bilgiye ulaşmasını engellemek istediklerinde kasten bu iletilmiş şifreyi kullandıklarını bize hatırlatır.

İbnü'l-Arabî bu ön açıklamaların ardından kişisel sebeplerini ana hatlarıyla ortaya koyar: Birincisi şiiri yazmak; sonra beytin doğaçlama gelen satırlarını (mürtecelât) tek bir koleksiyonda bir araya getirmek. Gerçekte bu deruni murakabe bize temeldeki doktrinal ve otobiyografik imaların deşifre edilmesini sağlayarak *Dîvânü'l-Maârifî'l-İlâhiye*'yi nasıl okuyacağımızın anahtarını verir.

Şeyhü'l-Ekber'in söylediğine göre, şiire yeteneğinin temelinde birkaç yıl aralıkla gerçekleşmiş üç farklı rü'yet vardır. Bu üç inisiyatik rüyadan ilki¹⁸, kelimenin tam anlamıyla, Endülüs sülûflerinin dönüşümünde çok önemli bir safhayla ilgilidir. Bir cahiliyet döneminden sonra -

¹⁸ Yazma, BN, v. 36b.

Fütûhât'in müellifi, neyin gerçek bilgi neyin gerçek bilgi olmadığını tefrik edemediği dönem için en sık “fî câhiliyye” ifadesini kullanır – Cenâb-ı Allah ona inayet bahşetti.

“Rahman rahmet bakışını üzerime çevirdi. Ben uyurken Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'yı bana gönderdi. Hz. İsa beni zühde ve kendimi gereksiz aidiyetlerden arındırmaya teşvik etti. Hz. Mûsâ bana “güneş kursu”nu verdi ve tevhit ilimlerinden olan ledünnî ilmi¹⁹ alacağımı haber verdi. Hz. Muhammed bana “Dayan, güvende olacaksın!” diye buyurdu.”

Şeyhü'l-Ekber'in seyr ü sülûkunda önemli çok sayıdaki rü'yetten (vizyon) üç peygamberin müdahalesinden bahsetmeyi seçmesi sadece seyr ü sülûkunun başlangıcının altını çizmek için değildir.²⁰ Manevi hayatındaki diğer müşahedeye dayalı karşılaşmaları en az bunun kadar etkili olmuştur. Bunlardan en dikkat çekici olanlardan biri de 586 yılında, Kurtuba'da, Hz. Âdem'den bu yana zuhur etmiş bütün peygamberlerin huzuruna çıkarılmasıdır. Zannedirim bu hâdisenin en önemli rüyalardan biri olmasının sebebi, Muhammedî velâyet mührüne atfedilen misyonun aslî veçhesine ışık tutmasıdır. Bu yüzden İbnü'l-Arabî bu konuyu *Divânü'l-Maârif*'in önsözüne dâhil etmeyi uygun görmüştür. İbnü'l-Arabî'nin önüne gelip ona yardım eden üç peygamberin, İbrâhimî gelenekten gelen üç ana dinin temsilcileri olduğu unutulmamalıdır. Dahası İbnü'l-Arabî'nin menkıbelerinin bize sunduğu perspektifinden, Hatmü'l-velâyet'in bütün peygamberlerin ve bu sebeple bu üç peygamberin mükemmel vârisi olduğunu anlıyoruz.²¹ Zannedirim bu rü'yet, peygamberlerin ve hassaten Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'nın vârisi olması bakımından Hatmü'l-velâyet'in statüsüne işaret etmektedir. Fakat aynı zamanda, ihtiyatlı bir biçimde, onun, bu üç peygamber tarafından temsil edilen üç dîni cemâatin - Müslüman, Hristiyan ve Yahûdî – vekâleti ile bilhassa ilgili olduğu hissini uyandırmaktadır. Her şey sanki İbnü'l-Arabî'nin gözüyle şöyle gerçekleşmiştir: Hatmü'l-velâyet ile görevlendirilmesinin anlamı - bu üç

¹⁹ “Bende olacak olan ilim” Kâdir'in sahip olduğu ilimdir ki, Hz. Mûsâ ile Kehf sûresindeki (18:65) Kur'ânî diyalogdaki/sahnedeki mükâlemesidir; ve efrâdı sembolize eder. Bu konuda bkz. M. Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, Paris, 1986, Bölüm 7 (Velâyet Mührü, Cambridge, 1993).

²⁰ İbnü'l-Arabî'nin daha sonraki hayatında bu rü'yetin sonuçları ve halleri hakkında bkz. C. Addas, *Ibn 'Arabîu Qûte du Soufre Rouge*, Paris, 1989, s. 61-3 (Red Sulphur Quest, Cambridge, 1993, s. 41-2).

²¹ Bu konu, Chodkiewicz'in *Le Sceau* adlı eserinde derinlemesine tartışılmıştır; bu çalışmamız bu esere çok şey borçludur. Özellikle bkz. 9. Bölüm.

peygamberin ona verdiği desteğe bağlı olarak - özellikle öğretisi aracılığıyla, bağlı oldukları geleneklerin esasları olan temel ve değişmez hakikatleri koruyarak bir bir bu peygamberlerin ümmetlerine yardımcı olmaktadır.

Bu üç peygamberin müdahalesi, başka bir yerde de belirttiğim gibi, 580'den önce gerçekleşir. Aşağıdaki satırlarda anlattığına göre, bu durum İbnü'l-Arabî'yi, manevi üstatların yer aldığı bir sohbeteye katılmaya yönlendirmiştir.

Burada oldukça kısa ve öz bir şekilde belirtildiği üzere²², ikinci vakıa neredeyse yirmi yıl sonra gerçekleşmiştir; bunda İbnü'l-Arabî, kendisini gökyüzündeki her bir yıldız ve alfabedeki her bir harf ile nikâh merasiminde görür. O, Kitabü'l-bâ'da, bu garip merasimi uzun uzadıya anlatır.²³ Bu vakıanın 597 yılının Ramazan ayında Bicâye'de gerçekleştiğini ve rüyasını anlattığı bir tabircinin; "Bu dipsiz bir okyanustur. Bu rüyayı gören, cennete ait ilimler, ilm-i bâtın ve cennete ait esasların sırları hakkında kendi zamanındaki diğer herkesten daha büyük bir pay alacaktır" dediğini belirtir.

Bu vakıa İbnü'l-Arabî'nin kaderinde merkezî bir rol oynamaktadır: Endülü's'e veda eder; Tunus'a ve oradan da hayatının geri kalanını geçireceği Doğu'ya gider. Bir dizi önemli manevi karşılaşma onun için bu Batı döneminin bitmek üzere olduğunu göstermiştir: İbnü'l-Arabî 586'da, Kurtuba'da - Cendî'ye göre²⁴ - Muhammedî velâyet mührünü taşımaya tayin edilmiş olduğu için kendisini tebrik etmeye gelen peygamberlerin meclisinde hazır bulunur. Manevi hayatındaki önemli hâdiselerin geriye doğru izini sürdüğü uzun ve dikkat çekici bir şiirinde, 594'te Fas'taki bir rü'yette kendisinin seçilmiş olduğunun teyit edildiğini anlatır.²⁵ Sonra, Bicâye'de konaklamadan birkaç ay önce, 597 Muharrem'inde, ona göre teşrii nübüvvet makamından bir önceki makam olan kurbet makamına ulaşır.²⁶

İbnü'l-Arabî'nin çok açık anlamlar barındıran göksel / kutsal evliliği bu bağlamda yer almaktadır. Bu hikâyede yer alan göksel cisimler ve bu çerçevedeki harfler, İslâmî gelenekte ilm-i hurûf (harfler ilmi) ve ilm-i

²² Yazma, BN, v. 36b.

²³ *K. al-bâ*, Cairo, 1954, s. 10-11. Ayrıca bkz. *the K. al-kutub in Rasâ'il Ibn al-'Arabi*, Hyderabad, 1948, s. 49.

²⁴ *Sharh fusûs al-hikam*, Mashhad, 1982, s. 431.

²⁵ *Dîwân Ibn 'Arabi*, Bulaq, 1855, s. 332-7.

²⁶ *Futûhât*, II, 261.

nücüm (astroloji) olarak bilinen bâtını ilimlere ve ilâhî bildirimine dayanır. İbnü'l-Arabî ve onun gibi bazı başka sûfilere göre, evliyanın ilmi olan ilm-i hurûfun, esaslı bir haberleşme ve manevi tahakkuklarının doğruluğunun en kesin emarelerinden biri olduğu hatırdan uzak tutulmamalıdır.²⁷ Dahası İbnü'l-Arabî şiiirlerinden birinde, bir elçinin (rasul), verasetinin mahiyetini anlatmak için Sevilla'da onu görmeye geldiğini ve "İlm-i hurûf senin imam olduğunun bizim için bir kanıtıdır" dediğini kaydeder.²⁸ Bütün bu bağlantılı bilgiler, Bicâye'deki rû'yetin, İbnü'l-Arabî'nin seçilmesinin ilâhî kökenini tekrar teyit ettiğinin kanıtıdır. Ayrıca deruhte etmeye çağrıldığı görevin başka bir veçhesini daha bize gösterir: Hatm-i velâyet-i Muhammediyye kendisinden sonra kıyamete kadar gelecek olan velililere tam ve eksiksiz olarak aktarılacak olan kutsal bilimlerin mahzeni ve muhafızıdır.

Bicâye'deki vizyonla ilgili diğer metinlerde bulunmayan aşağıdaki bilgiler, beklenmedik bir şekilde bizi *Divânü'l-Maârif*'in hutbesinde tartışılan meselenin kalbine geri götürür. Evlilik merasimi esnasında İbnü'l-Arabî şöyle der:

"Cenâb-ı Allah, (insanın fiillerini kaydeden) sivri uçlu kalemin (Stylus) cızırtısını bana duyurdu. O, bitişme ve ayrılmalarına bağlı olarak ikili ya da üçlü ritimde bir melodiydi. "Bu nakarat nedir" diye sordum. Cevâbı; "Duyduğun şey (es-semâ) şiiirdir". "Şiiirin benimle ne ilgisi var?" Aşağıdakilerin hepsinin aslıdır: Şiiir dili aslı bir ilkedir (cevher-i sabit). Nesir ise onun fer'î bir neticesidir (fer'-i sabit)."

Bu coşkun diyalog, İbnü'l-Arabî tarafından, her zaman ve her yerde mevcut olan şiiir sanatının evrensel ve ilâhî karakterini vurgulamak için kullanılmıştır. O tabiatta düzenli, ritmi olmayan bir ses ve ustalıkla düzenlenmemiş bir mimari olmadığını söyler. Kesinlikle. Fakat birinin diğeri ile ne ilgisi var? Şiiir dilinin hakiki doğası ve Hatm-i velâyet-i Muhammedî'nin hassası/ işlevi ile İbnü'l-Arabî'nin, yıldızlar ve alfabenin harfleriyle birleşmesinde benim gördüğüm ilgi..

²⁷ Bu mesele hakkında bkz. D. Gril, 'La Science des lettres', in *Les Illuminations de la Mecque*, ed. M. Chodkiewicz, Paris, 1989, 8. Bölüm, s. 385-487.

²⁸ *Divân Ibn 'Arabi*, s. 348.

*Dîvânü'l-Maârifin*²⁹ önsözünde bahsi geçen üçüncü ve son rü'yetin aktarımında, tamamen bu beklenmedik konu dışı sözün açıklığa kavuşturulması amaçlanmaktadır. İbnü'l-Arabî şöyle açıklar:

“Beni şiir söylemeye (telaffuz) iten³⁰ sebep rüyamda bana, beyaz bir nur getiren bir melek görmemdi; o nur sanki güneş ışığından bir parçaydı. “Bu nedir?” diye sordum. “Şuarâ sûresi” denildi. Onu yuttum ve göğsümden boğazıma ve sonra ağızıma kadar uzanan bir kıl (şar) hissettim. Baş, dili, gözleri ve dudakları olan bir hayvandı. Baş, Doğu ve Batı'nın iki ufkuna ulaşana dek yükseldi. Sonra tekrar büzüşüp göğüs kafesime girdi. O anda sözlerimin Doğuya ve Batıya ulaşacağını fark ettim. Kendime geldiğimde hiç düşünmeden ve zihinsel bir seyir izlemeden şiirler söylemeye başladım. O zamandan beri bu ilham devam etti. Bu olağanüstü/yüce temaşa sayesinde hatırlayabildiğim bütün şiirleri topladım. Fakat unuttuğum çok şey var! Bu derlemenin /koleksiyon içindeki her şey, Cenâb-ı Allah'a şükürler olsun ki, ilâhî tecelli (nin meyvelerinden), kutsal ve manevi bir ilhamdan, ilâhî/göksel bir mirastan başka bir şey değildir.

İbnü'l-Arabî'nin dikkatli bir okuyucusu için bu metinde hemen göze çarpan bir kelime var: Şar; *Fütûhât*'in en meşhur bölümlerinden birinde; başyapıtının girişinde, İbnü'l-Arabî'nin, Mekke'de 598'de, bizzat Hz. Muhammed'in kendisine Muhammedî velâyet mührünü verdiği rü'yeti tarif ettiği yerde bulunur. Bu merasim esnasında Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “İçinde benden uzak kalmaya tahammül edemeyen bir “kıl”ım var; en deruni hakikatine hükmeden de odur”³¹ Tesadüf mü? Eğer aynı kelime *Fütûhât*'tan başka bir metinde de görülmemiş olsaydı, biri bu açıklamayı memnuniyetle kabul ederdi. Bu ayrıca Muhammedî mühür ile de ilgilidir. İbnü'l-Arabî 382. bölümde Allah Resulü ile ilişkisindeki konumunu da anlatır; bu bedeninin bir kılının bütün bedeniyle olan ilişkisi gibidir.³² – Sırası gelmişken *Fütûhât*'in 11. bölümünde geçen bu iki metni eklemeliyiz - Orada

²⁹ Yazma, BN, v. 37a.

³⁰ Bu ve diğer pasajdan (v. 35b) – ki bu pasajda İbnü'l-Arabî bu rü'yetten önce kendisini asla şiir yazmaya adanmadığını açık bir biçimde ifade etmiştir (Bu hadise h. 594'te geçmektedir) – Bu sebepten içinde birçok şiiri bulunan *Kitâbü'l-İsrâ*'nın derlenme tarihi en geç h. 594'tür. Bu İbnü'l-Arabî'nin ilk şiirlerinin ve dolayısıyla şiirsel serüveninin başlangıcını gösteren rü'yetin bu tarihten önce gelme ihtimalini bertaraf etmez.

³¹ *Fütûhât*, I, 3.

³² *Fütûhât*, III, 514.

İbnü'l-Arabî şa'r kelimesini, Peygamber'le zevk ettiği ince ilişkiyi göstermek için kullanır.³³

Böylece, üç farklı vesileyle, Şeyhü'l-Ekber, Hz. Peygamber'le ilişkisini sembolize etmek için “kıl” imgesine veya aynı şeyi ifade eden “Muhammedî mühür” imgesine tekrar döner.

İbnü'l-Arabî'nin şiir dilinin detaylı bir incelemesinde aynı kelimenin diğer türevlerinin ortaya çıkmasına hiç şaşırımam. Her hâlükârda anlattığı vizyondan tabîi olarak şu sonuç çıkar; kıl göğsünden çıkıp canlı bir varlık haline gelir; bedenine geri dönmeden önce iki ufku³⁴ kucaklayacak kadar büyür; kuşkusuz, bu, Muhammedî mühür ile küllî velâyetin kaynağı olan Hakikat-i Muhameddiyye arasındaki bağı temsil eder. Dahası, İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendi tespitine göre bu canlının büyümesi Şeyhü'l-Ekber'in öğretilerinin geleceğine işaret eder.³⁵ İbnü'l-Arabî'nin eserinin bütün tezahürlerden yayılacağını ilan eden bu vizyon, İbnü'l-Arabî'nin velâyetinin, yani Muhammedî velâyet mührünün, kesinlikle evrensel boyutunun şumulünü gösterir. Kur'ân-ı Kerîm'in 34/28 ayetine dayanarak, Müslümanların gözünde ve özellikle İbnü'l-Arabî'nin gözünde, evrenselliğin bu karakteristiği, Muhammedî risâletin, Hz. Peygamber'in misyonunun bir ayrıcalığıdır.

Hepsi bu kadar da değil! İbnü'l-Arabî'nin yuttuğu sûrenin adı olan Şu'arâ ve söz konusu sohbetten /paylaşımından ortaya çıkan kıl anlamındaki “şa'r” ile söz konusu rü'yetin ortaya çıkardığı “şiir” kelimeleri arasında kesin bir ilişki olduğu açıkça belirtilmelidir. Bütün bu kelimeler, “bilme”, “idrak etme” fikrini doğrudan ve genel bir biçimde ifade eden “şuur” kökünden gelmektedir. *Dîvânü'l-Maârif*'in başlığı, bu aslı anlamla açıkça ilgilidir.

İbnü'l-Arabî'nin farklı metinlerinin çapraz kontrolleri, bu morfolojik ilişkinin aynı anda semantik (anlamsal) olarak da gerçekleştiğini gösterir. Oldukça ince / zımnî olmakla birlikte, aynı zamanda hatm-i Muhammedî fikri ile ilgilidir. Yukarıda belirtilen *Fütûhât*'ın 382.

³³ *Fütûhât*, I, 106.

³⁴ Nûr sûresindeki “Ne Doğuda ne de Batıda olan” “Mübârek Ağaç” (24/35) analogisine dikkat edin.

³⁵ İbnü'l-Arabî bu terimi – en geç h. 594'te gerçekleşen bu rü'yetten sonra kullanmıştır. Bütün bunlar, M. Chodkiewicz'in söylediği gibi İbnü'l-Arabî için bir kelimenin seçilmesinin kesinlikle tesâdüfi olmadığını, bu yüzden tekrarının da az olduğunu gösterir. (krş. *Un Océan sans Rivage*, Paris, 1992, s. 105 (*An Ocean without Shore*, Albany, 1993, s. 79).

bölümündeki iddiayı izleyen açıklama daha fazla bilgi vermektedir. Hatm hakkında konuşmaya devam ederek şöyle der:

“Bu nedenle onu, Allah’ın o şeyi kendisine bildirdiği veya kimliğini açıkladığı kişi hariç icmalî olarak bilir, tafsilî olarak değil. (Yani onlar tafsilî olarak da bilirler). İncelikli sezgi şuurla ilgili bir biçimde ‘şa’r’ olarak tanımlanır. Sezmek kapalı bir kapının önünde dururken [...] ne tür bir canlı olduğunu bilmesek veya söyleyemesek de evin içerisinde bir canlının varlığını gösteren bir hareketi sezmeye benzetilebilir. [...] Onun kim olduğunu söyleyecek bir durumda olmasak da varlığını sezeriz. Bu gizli özelliği (hafâ) sebebiyledir ki incelikli sezgi, ilim olarak değil, şuur olarak isimlendirilir.”³⁶

Başka bir deyişle Muhammedî mührün bu dünyadaki mevcudiyeti, birinin parmakları arasındaki bir kılın fark edilmemesi gibi mutlaka gizli kalır. İbnü’l-Arabî’nin Şuarâ sûresi vizyonunun anlatımında öne çıkan satırlarda belirttiği gibi bu gizli karakter şiirde de içkindir: Hz. Peygamber’in şiirden men edilmesi şiirin bayağı, hor görülen bir şey olmasından değil, daha ziyade şiirin temelinde işârât ve sembollerin olmasıdır. Çünkü şiir şuûrdan kaynaklanmaktadır. Hz. Peygamber herkes için açık olmak, mümkün olduğunca dolambaçsız/ dosdoğru ifadeler kullanmakla yükümlüdür.³⁷ Burada İbnü’l-Arabî’nin şiirin gizli asaletini gösterme çabasında olduğu vurgulanmalıdır - önsözün ilk satırından başlayarak sürekli olarak gerçekten yaptığı şey -. İbnü’l-Arabî bir kez daha cârî olan ortak teolojik görüşe aykırı düşer. Şuarâ sûresi 224. ayet - bir anlamda İbnü’l-Arabî’nin şairane eserini doğuran ayet - şiirin tabiatı gereği saf olmayan ve sapkın bir sanat olduğunu ima eder. Diğer taraftan Şeyhü’l-Ekber’e göre şiirin övgüye mi, kınanmaya mı lâayık olduğunu belirleyen şey şairlerin onunla ne yaptığıdır.³⁸ Ve bu noktadan hemen sonra Şuarâ sûresiyle karşılaşmasını tasvir ettiği rü’yeti, ilâhî ilham ile şiirsel ilham arasında mutlak bir bağdaşmazlığın olmadığını açık bir kanıtı değil midir? Muhammedî mührün mevkiini, Peygamber’in gizli yüzünün - ki o mutlak velâyetdir - manifestosunu sembolize eden “kıl”, İbnü’l-Arabî’nin evvelce yutmuş olduğu bir süreden açığa çıkmıştır ve sonuç olarak onun varlığıyla tamamen bütünleşmiştir. İbnü’l-Arabî’nin bu vizyondan çıkardığı sonucu kabul

³⁶ *Futûhât*, III, 514; İbnü’l-Arabî’nin ilim ve şuur arasında yaptığı ayrım üzerine ayrıca bkz. III, 458.

³⁷ Yazma, BN, v. 37a.

³⁸ Bu konu hakkında 358. bölümünde, *Futûhât*., III, 262 geçen şiire bakınız.

edersek onun sözünün neticesi şudur; onun öğretisi – ki o öğretinin yağmuruna tutulmak âlemin kaderi olmuştur – tam anlamıyla Kur’an’dan beslenmiştir. Kur’an’ın 114 sûresinden 26. olan Şuarâ sûresi onun öğretisinin en önemli kısmının şiir olduğunu temsil eder. Bu başlı başına söz konusu şiirin dünyevî olmadığını gösterir.

İbnü’l-Arabî’nin başka metinleri, bu vizyonun onun geleceğinde büyük bir öneme sahip olduğunu görmemizi sağlar. Aynı zamanda şiir sanatının gelişiminde 26. sûrenin kritik önemini altını çizer. 26. Sûreye tekabül eden *Faslü’l-menâzil*’in 358. bölümünün başlığına atıfta bulunuyorum³⁹; *Fütûhât*’ın başındaki içindekiler tablosunda İbnü’l-Arabî’nin belirttiği gibi: “Üç gizli nûrun bilgisi üzerine”; bu menzilden ulaştığım halvetim esnasında şiir söylemeye başladım”.⁴⁰ *Divânü’l-Maârif*’in üç yazmasının birinden,⁴¹ Şuarâ sûresi rü’yetinin İbnü’l-Arabî halvete çekildiğinde gerçekleştiğini biliyoruz. Şüpheye yer bırakmayacak kadar açıktır ki, burada yirmi altıncı sûrenin makamına ulaştığı aynı halvet ile ilgileniyoruz.⁴² Dahası, bu metinde İbnü’l-Arabî’nin, meleğin ona getirdiği sûrenin ilk üç ayetini vurgulaması da dikkat çekicidir. Bunun anlamı İbnü’l-Arabî’nin rü’yette aldığı 26. sûreye tekabül eden makamın hakikatinin bu üç ayetle sentezlenmesidir / birleşmesidir. Buna dayanarak, *Fütûhât*’ın 26. sûreye karşılık gelen bölümündeki “üç sır” ile, bu hâdisenin özü olan üç âyet ve *Divânü’l-Maârif*’in önsözünde işaret ettiği üç rü’yet arasında bir ilişki görmemek mümkün mü? Üstelik Şuarâ sûresinin üç ayetinin ilki üç “nurani” harften (Tâ Sin Mim) meydana gelmektedir. Ve önsözde aktarılan üç rü’yetin ilki Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Mûsâ’nın olmak üzere üç alt bölüme ayrılmıştır.

Bu metinlerin çapraz kontrolleri, İbnü’l-Arabî’nin Muhammedî mührün işlevi ile şiirsel dilin işlevi arasında kurduğu paralelliği daha iyi göstermektedir. Görevi esasen insanoglunu tek bir Allah’a ibadet etmeye ve O’nun kurallarına uymaya dâvet olan peygamberler herkesin anlayabileceği bir dili kullanmak zorundadır. Tabiatı gereği sembolik ve imalı bir dile sahip olan ve dolayısıyla çelişik duygular içeren şiirin

³⁹ Bu Fasl’ın 114 bölümü ile Kur’an’ın 114 sûresi arasındaki mütakabiliyet için bkz. Chodkiewicz, Océan, 3. Bölüm.

⁴⁰ *Fütûhât*, I, 22.

⁴¹ Söz konusu yazma Berlin yazmasıdır; ondan istinsah edilen yazmanın 2. varlığında, iki yazmada bulunmayan ilave bilgilerle birlikte bu rü’yetin anlatımı mevcuttur. Antolojinin editörünün muhafaza ettiği önsözde bu pasajın bulunması dikkate değerdir.

⁴² İbnü’l-Arabî’ye göre Kur’an’ın 114 sûresi ile mânevî makamların sayısının aynı olduğu hatırlanmalıdır. Bkz. Un Océan, 3. Bölüm.

kullanımı şeklen böyle bir görev için uygun değildir. Öte taraftan Muhammedî mührün rolü daha müphemdir (derin, çapraşık).⁴³ Kâşânî'nin ifadesiyle; “Hazînenin muhafızı” nebevî vahyin altında yatan bilgeliği izlemeye ve zamanın sonuna kadar hayy ve bâkî kalmaya devam eder; böylece kalplerin ve ahlâkî değerlerin bozulmasını engeller ve umuma ifşadan saklar. Dilsiz olmadan sessiz, yok olmadan şeffaf / latif bir şekilde Muhammedî mühür, ona lâayık kalabilenlerin kullanımı için, kutsal hazinenin, eksiksiz aktarımını bu sayede güvenceye alır. Nasıl ki, uzay-zamansal bariyerlerle engellenmeksizin, yeraltı rotalarında, velâyet sahasında aracılık ediyorsa, öylece kendini imalar ve sembollerle ifade eder. Öyle ki iki ufkun evliyasını hedef alan hiçbir profan bakış bu gizli mesaja saygısızlık edemez. Esasen çelişkili şiirsel söylem, dilin diğer biçimlerinden daha çok dokunulmazlığı garanti eder: Sadece saf ruhlar onu besleyen sırlarını ve sembollerini deşifre etmeyi bilirler. Ancak şiirin yanlış ve hatta karalayıcı yorumlara açık olması iki anlamlı karakteristiğinden kaynaklanır. İbnü'l-Arabî kendi tatsız tecrübesi sebebiyle bunun bilincindedir ve okuyucusunu görünüşlerle/ suretlerle aldanmaması için uyarır. Önsözünün sonunda şöyle yazar:

“Bu Dîvân'da yer verilen aşk şiirlerinin, kadın övgülerinin ve isimlerini zikrettiğim kadınlara dair ifade edilen hiçbir şeyin şairlerin aşk şiirlerinde normalde kastettikleri şeyle bir ilgisi yoktur. *Zehâiru'l-A'lak*'da açıkladığım gibi söylediğim hiçbir şey ilâhî ilimlerden ve Hakîm'in sırlarından başka bir şeyle ilgili değildir;”⁴⁴

Böylece, kendisini kutsal bilimlerin muhafızı olarak tahkim eden İbnü'l-Arabî'nin Bîcâye'deki nikâhı ile aynı vesileyle inisiye olduğu şiirsel dilin sırları arasındaki ince mantığı açıkça görmüş oluyoruz. Velâyet mührü ile şiir arasında kesin bir ortaklık vardır. Her ikisi de aynı hassas statüye sahiptir. Her ikisi de aynı fonksiyonu paylaşır; çünkü ikisi de bu “Kutsal Hazîne'yi / Havuz”u muhafaza etmek için görevlendirilmiştir.

Dîvânü'l-Maârif'in başlangıcında yer alan bu üç anlatı hakkında önerdiğim okumalarda akıldan çıkarmamamız gereken önemli iki husus var. Birincisi, vizyoner deneyimlerin her biri Muhammedî

⁴³ Bu konu hakkında bkz. Chodkiewicz, *Le Sceau*, 9. Bölüm.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-A'lak*'ı, şiir koleksiyonunun karıştırdığı eleştirilerine cevap olmak üzere, *Tercümân*'ın şerhi olarak yazmıştır. *Tercümân*, *Dîvânü'l-Maârif*'in kapanış kısmıdır; *Zehâir*'in bir kısmını da barındırmaktadır. (Yazma, BN, v. 250-73b).

mührün işlevinin belirli bazı yönlerine ışık tutmaktadır. Aynı zamanda İbnü'l-Arabî'yi Sevilla'daki ilk fütûhâtından, 598'de Mekke'de velâyetin doruklarına çıkararak ruhani yolculuğunun belli bir merhalesine tekabül eder. M. Chodkiewicz'in işaret ettiği gibi ⁴⁵ İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî Mühür pâyesine yaklaştığının kendisine tebliğ edilmesiyle manevi ilimlerin bilgisini elde etmesi neticesinde bu yüksek makama tayini arasında bir ayırım yapılması gerekir. Belirtmek de fayda var ki; İbnü'l-Arabî'nin otobiyografik metinlerinin bazılarında pek çok defa belirttiği gibi, M. Valsan'ın deyişiyle bu yüksek merkeze tayinden sonra bile İbnü'l-Arabî'nin, 598'de seçilmesiyle ilgili başka rû'yetleri de oldu. ⁴⁶ *Dîvânü'l-Maârifte* bu konuda tamamlayıcı bilgiler bulunmaktadır; 141b. varakta, atıfta bulunduğu şiir üzerine yorum yapan İbnü'l-Arabî aşağıdaki detayları verir:

“Bu mısraın sebebi şudur, bil! Cenâb-ı Allah Fas şehrinde – zannederim 594'tü ⁴⁷ – Muhammedî mühür (sahibi) olduğumu bildirdiğinde, bu mührün damgasını omuzlarımın arasında bana gösterdi. ⁴⁸ Hem mührü hem de beni tebşir eden melekleri görebiliyordum. Bununla birlikte dünya üzerinde manevi güçle beni donattığı ferman hakkında bana hiçbir bilgi vermedi. Mamafih 630'da Şam'da Rebiyülevvel ayının ortalarında Perşembe gecesi, bu amaçla benim için yazdığı bu ferman hakkında beni bilgilendirdi. Böylece, bu tayinden sonra otuz yıl boyunca İbnü'l-Arabî, hâlâ, kendisine uygun görülen bu rol ve görevle ilgili ilhamların muhatabıydı. ⁴⁹ 598 rû'yeti, İbnü'l-Arabî'nin manevi yükselişindeki doruk noktasının açık işaretiyse de hâlâ görevinin son noktası olmaktan uzaktır.

⁴⁵ Chodkiewicz, *Le Sceau*, s. 169 (*Seal*, s. 134).

⁴⁶ Bu özellikle, 599'da, Mekke'de vuku bulan “İki Tuğla” hakkındaki rû'yetiyle ilgilidir. Bu konu hakkında bkz. Chodkiewicz, *Le Sceau*, s. 159-61 (*Seal*, s. 128-9).

⁴⁷ 594'ün bahsedilmesinden önce gelen tanımlayıcı ifade (ezunnu: zannederim) Chodkiewicz'in hipotezini doğrulamaktadır. (*Le Sceau*, s. 158 (*Seal*, s. 126)). Ona göre bu vizyon *Fütûhât*'da da görüldüğü üzere (II, 49) 595 tarihindedir. Sehven yazılmıştır.

⁴⁸ Söz konusu işaretten, İbnü'l-Arabî'nin *Dîvân*'ında (s. 332) yer alan bir şiirinde de bahsedilmiştir. Cendî'ye göre (*Şerh*, s. 236) Hz. Peygamber'in sırtında aynı noktada bulunan kabartma şeklindeki işarete muvâzî, ona uygun düşen bir çukur.

⁴⁹ Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin 78 yaşında vefat ettiğine dikkat etmek ilgi çekicidir. Bu, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta belirttiği gibi (I, 59) Kur'an'ın 29. sûresinin başında görülen “nürânî harflerin” sayısı ile aynıdır. Bir kul, sûrelerin kendilerine mahsus harflerinin her birinin esas gerçekliklerine vakıf olmadıkça, inancının surlarına tam anlamıyla muttali olamayacaktır. Bkz. Gril, *Les Illuminations*, s. 458-60.

İkincisi, Şeyhü'l-Ekber'in *Fütûhât*'ın 18. bölümünde örtülü lafızlarla ne ima ettiğini açıkça söylediği bu önsözde, hassaten şiire atfettiği inisiyatif fonksiyon ile ilgili bize hem yoğun ve hem de önemli bir açıklama sunar. İbnü'l-Arabî bu metnin tamamı boyunca, bazen dogmatik argümanlarla, bazen de kendi manevi tecrübesi aracılığıyla; hem bilgiye ulaşma aracı, hem de ifade aracı olması sebebiyle şiiri, mânevî bilginin imtiyazlı taşıyıcısı olarak göstermekte ısrarlıdır. Âlem-i hayâl formel tutarlılık ile birlikte saf bir anlaşılabilirlik sağlar. Kaynağı aynı âlem olan şiir, göz kamaştırıcı/ büyüleyici hakikatleri yakalamayı ve derhal onları yazılı ve sesli bir biçimde kaydetmeyi başarır. Kuşkusuz şiir dilinin, entelektüel anlatımın kaçırdığı/yakalayamadığı, tanımlanamaz doğası ve tanımlanamazlık hasiyetinden ötürü, önerilecek en uygun söylem aracı olduğunu düşünen tek Müslüman sûfî İbnü'l-Arabî değildir. İbnü'l-Fârız ve Rûmî gibi diğer sûfiler de şiir ritminin büyülü gücünü, uzay ve zamanın empirik sınırlarını – ki hakikatler onun ötesinde bulunmaktadır – silmede etkili olan ritmin/kafiyenin çınlayan yankısının meydana getirdiği istiğrak hâlini anlamışlardır. Ancak şiirin mükemmelliğini ve Beytü'l-velâye hazinesini barındıran gemi olduğunu vurgulu bir biçimde açıklamak ve o geminin yüzyılların fırtınalı denizlerinde seyahat etmesini sağlamak İbnü'l-Arabî'ye kalmıştır.