

**Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**  
**Karadeniz Technical University Journal of The Faculty of Divinity**  
**ISSN: 2148-5011 | e-ISSN 2618-611X**  
**KTÜİFD, cilt / volume: 5, sayı / issue: 1**  
**(Bahar / Spring 2018): 241 - 254**

**Muhyiddîn İbn Arabî'de Sûfî Dilin Mertebeleri**  
The Levels of Sufi Language in Muhyiddîn Ibn' Arabî

**Çev.: Davut Ağbal**

Dr. Öğr. Üyesi, Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı  
Assistant Professor, Amasia University, Faculty of Theology, Department  
of Tafsir.

Amasya, Turkey

e-mail: davutagbal@hotmail.com

**ORCID ID:** orcid.org/0000-0002-0955-5155.

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Çeviri / Translation

**Geliş Tarihi / Date Received:** 28 Nisan/ April 2018

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 17 Mayıs / May 2018

**Yayın Tarihi / Date Published:** 15 Haziran / June 2018

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Haziran / June

**Atıf / Citation:** Abdulkâdir b. İzzet, *Muhyiddîn İbn Arabî'de Sûfî Dilin Mertebeleri*, çev. Davut Ağbal, KTÜİFD 5, sy. 1, (Bahar 2018): 241-254

web: <http://dergipark.gov.tr/katuidf> | <mailto:ktuifd@gmail.com>

Copyright © Published by Karadeniz Teknik Üniversitesi, İlahiyat  
Fakültesi. Karadeniz Technical University, Faculty of Theology,  
Trabzon, 61080 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Muhyiddîn İbn Arabî’de Sûfî Dilin Mertebeleri\*

Abdulkâdir b. İzzet\*\*

çev.: Davut Ağbal

### Öz

Muhyiddin İbn Arabî’nin kendi oluşturduğu lafzî çerçeve aracılığıyla dile bakışı, onu kişi, dil ve dili sorgulama çabası arasındaki ilişkiyi yeniden kurgulamaya sevk etmektedir. Bu, sadece sûfî söylemin eğilimi ve amacını açıkça anlamak için değil, problematiğin genel yapısını da yeniden kurmak içindir. İbn Arabî’nin bu yeni tasavvuru, dinin toplumla ilişkisini gözlemlediği müddet zarfında ortaya koyduğu marifete dayalı soruya dayanmaktadır. Onun bu gözlemleri toplumun siyâsî ve kültürel yönünde olduğu gibi şiirsel tecrübesine ait varlık şekline de uzanmaktadır. Bahsedilen şiirsel tecrübe, sûfî söylemin farklı metin uygulamalarıyla birlikte daha da derinleşmektedir ki İbn Arabî onu daha sonra zaman ve mekânda özel bir çerçeveye nispet edecektir. Fakat o, buna yaratıcı bir şekilde çaba gösterecek yahut ihtimal ve sonsuzluk fikrine dayanmak suretiyle sûfî söylemi bu zaman ve mekâna dirençli kılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** *Sûfî söylem, İbn Arabî, Sûfî Dil, Şiir, Din.*

### The Levels of Sufi Language in Muhyiddîn Ibn’ Arabî

#### Abstract

The vision of Muhyiddin Ibn ‘Arabî about the language through the literary framework that he put for himself, invited him to arrange the relationship between the person, language, and the effort to question the language. This is not only to clearly understand the tendency and purpose of Sufi discourse, but also to reconstruct the general structure of the problematic. The new vision of Ibn ‘Arabî is based on the question of knowledge, which he reveals during the period in which he observes the religion’s relation to society. His observations are in the political and cultural aspect of the society as well as they stretch through the universal image of the poetic experience which has been firmly established with the various scriptural practices of the sufi discourse which Ibn ‘Arabî ascribes to his own circle of the place and time. But he will try to work creatively on it or being based on this idea of possibility and eternity, he will make sufi discourse resistant to this time and place.

**Key Words:** *Sûfî discourse, Ibn ‘Arabî, Sûfî Language, Poetry, Religion.*

\* Abdulkâdir b. İzzet, “Müsteveyâtü’l-luğati’ş-şüfiyye ‘inde Muhyiddîn İbn ‘Arabî”, *Havliyyâtü’t-turâs*, 10 (2010): 41-51.

\*\* Dr. Tilimsân Üniversitesi, Edebiyat ve Dil Fakültesi, Dr. University of Tlemcen, Faculty of Languages and Literatures.

“Sûfî dil, yaygın iletişim dilini aşmaktadır. Çünkü yaygın iletişim dili, sûfînin bakış açısında yaşanan makamlara ve hallere cevap vermemekte ve nefisteki gizli hususları ifade edememektedir. Onlara göre, bu dilin bizâtihi bir perdeye dönüşmesi zorunludur. Bundan dolayı sûfî söylem, ilk dil -ki bu dil, sembol ve işâret dilidir- içerisinde ikinci bir dil oluşturma eylemini sürekli olarak gerçekleştirmektedir.”<sup>1</sup>

Sembolik dil, sûfî söylemin içerisinde hayâle dayalı bir denklik çıkarıcı olgudur. Bu, sûfî tecrübenin aynı anda kişi(nin kendisine) ve Allah'a doğru yolculuğu aracılığıyla varlık ve marifet anlayışında temeyyüz etmesine işâret etmesi içindir. En yetkin formuna da hicrî altıncı yüzyılda Muhyiddin İbn Arabî ile birlikte ulaşmıştır. O, lugavî ve semantik birikimlerin tamamını aşmaktadır. Ayırt edici bir üslup ve ıstılahî dokuyu onlara yükledikten sonra da bu üslûbu söylemine giydirmektedir. Bu durumu, lafzî bir boyuta sahip gurbet/nadir kullanımlar söylemi olarak ele almanın iki nedeni vardır:

Konusal neden: Alışlagelen dilin, sûfî söylemin barındırdığı ince ve derinlikli mânâlara yeterli düzeyde delâlet edememesidir.

Kişisel neden: İşâretlerin inceliği ve mânâların derinliğini muhafaza etmek için, lugavî üslup ve kavramların tekdüzeliğini bir kenara bırakmaktır. Böylece bu söylem, onun inceliklerine vakıf olmayan genel halk kitlesi (avâm) tarafından anlam karışıklığına yahut anlama yönelik bir inkâra maruz kalmayacaktır.

### 1. Kişi Ve Dil Düzeyi

İbn Arabî'nin “ulemâyı rusûm” olarak isimlendirdiği kişilerden (sözü edilen anlamlar) gizlendiği için lafız, bizâtihi amaç değildir. Kendisine ait *Istılâhu's-sûfîyye* adlı risâlenin mukaddimesinde bu konudan bahsetmektedir. Orada şöyle söylemektedir: “Bütün ilim erbabının âdeti üzere, bizim ittifak ettiğimiz ve kendileriyle birbirimizi anladığımız lafızları bilmemelerine rağmen...”<sup>2</sup> Bu hususu Kuşeyrî, *Risâle*'sinde şu ifadeleriyle tekit etmiştir: “Onlar, kendi aralarında bir takım lafızlar kullanmaktadırlar ve o lafızlarla hem nefislerindeki anlamları açmayı hem de kendi yol-

1 Ali Ahmed Saïd Edunîs, *eş-Sâbit ve'l-mutehavvel*, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1970), 67.

2 Bk. Muhyiddin İbn Arabî, *Istılâhu's-şûfîyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 169.

larında bulunmayan kişilere o anlamları örtmeyi ve kapalı hale getirmeyi amaçlarlar ki onların kullandığı lafızlar, yabancılara kapalı olsun.”<sup>3</sup> İşte mânâların sembolik ifadeler altında gizlenmesini hedeflemek, Tevhîdî’yi şu ifadeleri dile getirmeye sevk etmiştir: “Bu topluluğun sözünü bize açıklayacak bir mantık âlimine ne kadar da ihtiyacımız var!”<sup>4</sup> Açıkçası alışıl-gelen dil, ifade ve üslûplarıyla sûfî söylemdeki vecd hallerini [*mevâcid*] beyân edememekte ve açıklayamamaktadır. Dolayısıyla tasavvuf dilini anlamayanların akıllarına yerleşmeyen sembol ve işaretler bu sözlerde geçmektedir.

Böyle olunca biz, kişi ile ilişkisini belirlemek ve onun başkalarıyla iletişimini açıklamak için nesir ve şiir dilinin yeniden inşa edilmesi ameliyesi ile karşı karşıyayız. Bu hitabın rahminden doğan ikilikleri yaratmak için oluşan ilk tohum; lafzın nâdir kullanımları [*gurbetu’l-lafz*] ve hitabın sembolizmi vasıtasıyla kişinin, başkalarıyla kurduğu ilişkidir.

İbn Arabî’nin kendi oluşturduğu lafzî çerçeve aracılığıyla dile bakışı, onu kişi, dil ve dili sorgulama çabası arasındaki ilişkiyi yeniden kurgulamaya sevk etmektedir. Bu, sadece sûfî söylemin eğilimi ve amacını açıkça anlamak için değil, problematiğin genel yapısını da yeniden kurmak içindir. İbn Arabî’nin bu yeni tasavvuru, dinin toplumla ilişkisini gözlemlediği müddet zarfında ortaya koyduğu marifete dayalı soruya dayanmaktadır. Onun bu gözlemleri toplumun siyâsî ve kültürel yönünde olduğu gibi şiirsel tecrübesine ait varlık şekline de uzamaktadır. Bahsedilen şiirsel tecrübe, sûfî söylemin farklı metin uygulamalarıyla birlikte daha da derinleşmektedir ki İbn Arabî onu daha sonra zaman ve mekânda özel bir çerçeveye nispet edecektir. Fakat o, buna yaratıcı bir şekilde çaba gösterecek yahut ihtimal ve sonsuzluk fikrine dayanmak suretiyle sûfî söylemi bu zaman ve mekâna dirençli kılacaktır.

Zeki Mübarek, Mekke-i Mükerrerme’de bir genç kıza aşık olmasını İbn Arabî’nin diliyle şu şekilde sunmuştur: “Kız, ruhunun derinliklerinde ona hükümrân oldu ve onunla karşılıksız aşkın patikalarında yürüdü ve yalnızca dert ve özlemden paramparça olmuş bir halde geri döndü.”<sup>5</sup>

3 Kuşeyrî, *er-Risâletu’l-Kuşeyriyye*, thk. Abdulhalim Mahmud b. Şerîf, (Kâhire: Dâru’l-Kütübî’l-Hadîse), 1: 218.

4 Ebu Hayyân et-Tevhîdî, *el-Beşâir ve’z-zehâir*, nşr. Ahmed Emin, Ahmed Sakr, (Mısır: Lecnetü’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1953), 48.

5 Zeki Mübarek, *et-Taşavvufu’l-İslâmî fî’l-edeb ve’l-ahlâk* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye

Sonra şu sözüyle genç kızı niteleyen bu adamı kendi hâline bıraktı: “Güzel bir bahçe olan ahlâkıyla, âlimler arasında bir güneş, edipler arasında bir bostan, mühürlü bir kutu/hokka, değerli mücevher, zamanının yetim ve yüce kızı, cömertlik sunan, himmeti âlî... Bu kısımda zikrettiğim bütün isimleri ondan (genç kız) kinâye yapmaktayım. Yas tuttuğum bütün evlerle onun evini kastetmekteyim.”<sup>6</sup> Zeki Mübarek, genç kızı tanımlamasında İbn Arabî için bir çıkış bulmayı istediği için şöyle dedi: “İbn Arabî, duygu ve arzularına yenik ve hissî lezzetlere mahpus bir adamdır. Dolayısıyla bu, onu zorluk ve güzelliği olan aklî yolculuklarla o kızın etrafında dönmeye sevk etti... Bu, duyular meydanında arzularını kaybeden her arzulu kişi için korku vericidir.”<sup>7</sup>

Zeki Mübarek, sûfilerin ahlâk dünyasında yerin gökyüzüne yakın olduğunu düşünüyor. Dolayısıyla zâhirî durumlar, arzî bağın kuvvetini kesin olarak ifade ederken; bâtinî durumlar gökyüzüyle olan bağlara bi-tişiktir. Ne var ki böyle bir tasavvur ortaya koymak, geleneksel ve bilinen dilden, bilinmeyen dil [*lugatu'l-gurbe*] kullanımlarının sırrına geçiş çerçevesinde mümkündür. İbn Arabî bizzat şu sözüyle bu nitelemesini sürdürmemiş midir? “Bu bölümde yazdığım ifadelerimde ilâhî vâridâtlara îmâda bulunmanın, rûhânî tenezzülâtın ve yüksek irtibatların üzerine bir eklemede bulunmadım. Bu hususta emsalsiz yöntemimizi [*tarîka*] takip ettim. Çünkü son [*âhiret*] bizim için ilkten [*ûlâ*] daha hayırlıdır. Çünkü o (bayan) -Allah kendisinden razı olsun- işaret ettiğim hususu bilmektedir. Her şeyden haberdar olan gibi kimse sana haber veremez. Allah, bu divanı okuyanı, yüce nefislere layık hususiyetlere ve semâvî işlerle ilişkili âlî himmetlere karşı ön yargılı olmaktan korusun.”<sup>8</sup>

O, sûfî söylemin uzak duramayacağı sembol ve işaret dilini kullanmıştır. Çünkü bu, vecd ve rûhî halleri, -daha önce geçtiği ve kendisine işaret ettiğimiz üzere- herhangi bir maddî tasavvurdan uzak bir şekilde dile dökmektir. Çünkü bu alışılmış dil, İbn Arabî'nin bakış açısında bu derin tecrübeleri idrâk etmekten acizdir. “Dışarıya aktarmak istediğimiz bâtinî durumla, bu duruma kendisiyle işaret etmeyi yeğlediğimiz algılanabilir

ye, 2006), 1: 116.

6 Bk. *Şerhu divâni tercümânî'l-eşvâk*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Kürdî (Mısır, 1968), 7.

7 Zeki Mübarek, *et-Taşavvufu'l-İslâmî fî'l-edeb ve'l-ahlâk*, 1: 118.

8 Bk. *Şerhu divâni tercümânî'l-eşvâk*, haz. Halil İmran Mansur (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye), 9.

şeyler arasındaki denkliğin yetkinliği ölçüsünde sembolik dil amacını gerçekleştirmiştir.”<sup>9</sup> Bundan dolayı bilinmeyen, kendisi için semboller kullanılan ve soyut bir vizyonda ortaya çıkan gayb âleminin gizli durumlarını bilmek, hisler âleminden soyutlanmış şekiller ve işaretlere sığınmaya ihtiyaç duymaktadır. Ancak onlar, zâhirinde görünenden daha derin şekilleri göstermektedir. Nitekim bunu İbn Arabî’de görmekteyiz: “Ârifler, duygularını başka insanlara tamamen aktaramazlar. Onların yapabildikleri sadece bu duyguları, için başında olanlara sembolize etmektir.”<sup>10</sup>

## 2. Yaratma ve Dil Düzeyi

İbn Arabî’nin telif yöntemini takip edip, kişi ve dilin birbirini cezbettiği lafzî sembolik çerçeveden ayrılmayan kişi, garib bir yönelime sahip olur. Çünkü o, ilhâm hâlinin altına, hatta onun da aşağısına düşer. Nitekim kendisine bir şey yazdırılsa, yarı bilinçli [*fî şibhi gaybûbeh*] bir durumda yazacaktır. İbn Arabî kendisindeki alışkın olunmayan bu yaratıcı aktivitenin nasıl gerçekleştiğini şöyle açıklamaktadır: Bizim bu ve diğer eserlerimiz, müelliflerin takip ettikleri usûle göre değildir. Çünkü her müellifin -her ne kadar tercihinde mecbur da olsa- kendi seçimi yahut husûsî olarak öğrendiği bir bilgisi vardır. Dolayısıyla da dilediği şeyi ortaya koyar, istediğini de kendinde tutar. Veya bilginin verdiği ve ele aldığı ve hakîkati ni ortaya koymayı amaçladığı konunun hükmettiği hususları ortaya koyar. Biz ise eser telif ederken böyle değiliz. İşte bunlar sadece ilâhî makamın kapısına kapanmış ve o kapının kendisine açılmasını gözetleyen, fakir ve kendisinde hiçbir ilmin bulunmadığı kalplerdir. Şayet bu makamda, bir şeyi sorulursa hislerini yitirdiği için sorulanı duymaz. Ne zaman ki ona bu perdenin arkasından bir şey parıldarsa, ona itaat etmeye koyulur ve kendisine gösterildiği ölçüde bu duruma yakınlık kazanır (bu durumu algılar).<sup>11</sup> Bu yüzden yaratıcı kişiliğin, sûfî söylemi oluşturma noktasında her durumda kendisini kuşatan atmosferi -bu atmosfer her ne kadar yüce de olsa- aydınlatmak için yardım aldığı bir dili kendisi için yaratması gerekir. Bunu da bahsi geçen söylemdeki mesajların alıcıya ulaştırılmasında karşılaştığı bir hatta birçok krizin onu sürüklediği alanı göz ardı ederek

9 Mahmud Zeki Necîb, “Tarîkatu’r-remz ‘inde Muhyiddin İbn Arabî”, *Kitâbu’t-tizkârî Muhyiddin İbn Arabî* (Kâhire, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1969), 69.

10 Nicholson, *eş-Şûfiyye fi’l-İslâm*, trc. Nuruddin Şerîbe (Kâhire: Mektebetu’l-Hancî, 1951), 101.

11 Bk. Ali Abdulcelîl Râdî, *er-Rûhâniyye ‘inde İbn Arabî* (Kâhire: Mektebu’n-Nahda).

yapmalıdır. İbn Arabî gibi sembolik söyleminin kendisini ardışık dilsel şifrelere sevk ettiği bir mutasavvıf dahi -ki bu dil onunla iletişimde kapalılık oluşturmaktadır- bu musannifin (kitaplarına yazdığı) başlık(lar)la başlamaktadır. Kitabında tıpkı *el-Futûhâtu'l-Mekkiyye*, *Fusûsu'l-hikem* ve divanı *Tercümânu'l-eşvâk*'ta olduğu gibi, çoğunlukla yüce kaynaklara ve o ulvî kaynakların kendisine tecellisine işâret etmektedir. Bu, bize onun kitaplarının İlâhî kaynaklı olduğunu açıklamaktadır. Hatta ona göre kitabının bölümlerinin tertibi de İlâhî dikte ile oluşmuştur.

Hakkında şu ifadeleri kullandığı *Fusûsu'l-hikem* adlı kitabını delil olarak sunabiliriz: “Şam’ın korunaklı bir yerinde Allah Rasûlü’nü [sallallâhu ‘aleyhi ve sellem] rüyamda gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana: “Bu, *Fusûsu'l-hikem* kitabıdır. Bunu al ve insanlara aktar, onlar bundan faydalanınsın.” dedi. Ben de: “O’nun bize emrettiği üzere, Allah’ı, peygamberini ve bizden olan emir sahiplerini dinler ve itaat ederiz.” dedim. Böylece ben arzusunu gerçekleştirdim ve niyetimi halis kıldım. Amacımı ve himmetimi, Rasulullah’ın [sallallâhu ‘aleyhi ve sellem] bana belirlediği gibi herhangi bir fazlalık ve noksanlık olmadan bu kitabın ortaya çıkarılması için arındırdım.”<sup>12</sup>

Ancak sûfî söylemin kanallarında kişi ile dil arasında cereyan eden mücadele bizi ilgi çekici bir yol ayrımının önüne getirmektedir. Çünkü sembolizm bu kitapta zirveye ulaşmaktadır. Öyle ki bu kitabı ele alan kişinin onun amacını ve ifadelerinin künhünü kuşatması zordur. Fakat İbn Arabî’nin bizzat ortaya koyduğu lafzî sembolizm çerçevesi kendi çıkış yollarını kapatmaktadır. Onun berzâha yönelik fikirlerinin şifrelerini kitabı ele alan kişi tarafından çözebileceğini düşün! Nicholson bu gibi faraziyeleleri şu sözleriyle eleştirmektedir: “İbn Arabî’nin bu kitaptaki fikirlerini ve nazariyelerini anlamak zordur. Bundan daha zoru da onları şerh ve tefsir etmektir. Çünkü bu fikirlerin istilâhî dili özeldir. Çoğu zaman da mecâzî ve çetrefillidir ve herhangi bir harfî tefsir bunların anlamını bozar. Sonrasında ise kitabı anlamak, fikir ve anlamlarına ulaşmak imkânsız hâle gelir.”<sup>13</sup> Divanı *Tercümânu'l-eşvâk*'ta beliren şiir yönüne gelince, (İbn Arabî) şiirsel sembolizmle onu ağırlaştırmaktadır. Öyle ki tenkit aynasının ışığında o, iki tezahürü açıklamaktadır: I. Harfî dilsel tezâhür, kitabı ele alan kişiye

12 Muhyiddin İbn Arabî, *Fuşûşu'l-hikem*, thk. Ebu'l-'Alâ 'Affî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî), 47.

13 Nicholson, *eş-Şûfiyye fi'l-İslâm*, 104.

nezih bir gazelin denizindeki dalgalarda hayâl gücüyle yüzmesi için bir alan açmaktadır. II. Sûfî sembolik tezâhür, metnin birçok şifresini kapatmakta böylece te'vil İbn Arabî'nin şiir dünyasına nüfuz etmek için tek çıkış noktası olmaktadır. Hilmi Mustafa, bu divanında yolculuk yapmayı tercih etmesinden ve sırlarını gizlemesinden dolayı onun sembol türettiği görüşündedir. Bunu da o sırlara layık olmayanın ne onlara ulaşması ne de o sırları tatması için yapmaktadır.<sup>14</sup>

Onun divanında gazele ve kadınlara iltifata götüren birçok te'vil vardır. Bu, şiirin zâhir medlûlüdür. Fakat o, bundan daha uzağa gitmektedir. İbn Arabî'nin yaşadığı gurbete yönelik dilsel ve lafzî boyut onu, gizlediği konuları arkasında saklayan semboller kullanmaya sevk etmektedir. O, bunlarla kendi vecd hallerini açıklamak ve hâlini inkâr eden bazı münkirlerin görüşlerini def etmek istemiştir. Bu sembolik dairenin duvarında bir menfez açmak için İbn Arabî, bazı sembolleri beyânî ve irfânî yönüyle açmaya çalışarak divanını şerh etmeye mecbur kalmıştır. Bu konuda şunları dile getirmektedir: “Mekke-i müşerrefede Recep, Şaban ve Ramazan aylarındaki umrem esnasında yazdığım gazel beyitlerini şerh ettim. Bu beyitlerle rabbânî marifetlere, ilâhî nurlara, rûhânî sırlara, aklı ilimlere ve şer'î teşbihlere işâret ettim. Bu konulardaki ifadelerimi insanların bu tür ifadeleri sevmesi dolayısıyla gazel ve (kadınlara) iltifat diliyle gerçekleştirdim. (Bir takım) nedenler de bu hususa dikkat etmemi temin etti. O da her ince, ruhânî ve latif edîbin dilidir.”<sup>15</sup>

İbn Arabî, kendisinin gazel alanına girdiğini, onun sebebini açıklayarak vurgulamaktadır. O da insanların gazel ve aşk şiirlerine meyiletmesinden ilham almasıdır. Fakat ifadesindeki dikkat çekici nokta, kendisini “ince edîb” olarak nitelemesi ve akabinde “ruhânî latif” sıfatını getirmesidir. Bu durum kendisindeki yaratıcılık ameliyesinin -ki kişi ve dil arasındaki mücadeleyi temsil etmede zirvededir- iki parçaya bölündüğü fikrini çıkarmaya sevk etmektedir. (Birincisi) yaratıcı şair insan, (diğeri ise) sembolize etme gücüne sahip mutasavvıf, ârifdir. Ne var ki o, bu iki parçayı hüznün, arzunun, özlemle yüklü gurbetin eşliğinde toplamaktadır. İbn Arabî divanında şöyle söylemektedir:<sup>16</sup>

14 Hilmi Muhammed Mustafa, *el-Hayâtu'r-rûhâniyye fi'l-İslâm* (Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1945), 142.

15 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fi şerhi tercümâni'l-esvâk*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Kürdî (Kâhire: 1968), 26.

16 Muhyiddin İbn Arabî, *ed-Dîvân* (Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1969), 96.

*Perdelerini indirince gece karanlığında yürüdüler,  
Ona dedim ki: Kara sevdalı garip ve kimsesiz(im).*

Bu beyti şu sözüyle açıklamaktadır: سروا (yürüyün): “İsrâ” demektir ve sadece gece vakti yürümeyi ifade eder. Nitekim peygamberlerin miraçları sadece gece vakti olmuştur. Çünkü gece sırların, gizlemenin ve açığa vurmamanın yeridir. ظلام الليل (Gecenin karanlığı) ise; gayb perdesidir. O, kesif cismin varlığı olan perdesini aşağıya salmıştır. Dolayısıyla o, bu hayvânî (canlı/bedensel) yaratılışın gecesidir. Çünkü bu yaratılış, içinde taşıdığı rûhânî letâiflere ... değerli ilimlere örtüdür. Onun yanından oturan kişi buna yönelik ibâre ve işâretten sonra onları idrak eder. Diğer bir ifadeyle, onun sırrı bedenî ameller ve nefsî arzularla birliktedir. Bu da hikmetin onun kalbinden (gece vakti) yürüyüp gitmesinden dolayıdır ki o, onu kesif âleminin bir kısmını bu durumu düzenlemeyle meşgul etmektedir.”<sup>17</sup>

*Tercümânû'l-eshvâk* isimli divanını incelediğimizde, karga [غُرَاب] kelimesinin O'nun (Allah'ın) istediği tecellilerin kendisine görünmesi için gurbet ve uzak olmak anlamına işâretle sembolik olarak kullanıldığı görülmektedir. İbn Arabî şöyle söylemektedir:<sup>18</sup>

*Öyle ki, karga onların ayrıldığını haber verdi,  
Tâ ki mahzun kişinin özleminde, ayrılığı açığa vurdu.*

Bu beyti şu sözüyle açıkladı: “İnâyet, bu makam sahiplerinin bir kısmına geldiğinde ve kendisine tecellî eden bu manzaralar ile arasına girdiğinde, o kendisine ulaşan bir boşlukta yahut en yüce hikmet olan ilâhî vârid ile bunlara baktığında ... Karga, ayrılığı gerektiren bir sebeptir. Seslenmek, ol! [كُنْ] makamında fehvâniyyeden<sup>19</sup> bir sesleniştir.”<sup>20</sup> Sembol ve işârete zıt bu sembolik delâlet, karga [غُرَاب] ile gurbet [غربة] kelimesi arasında açık bir şekil verme işlemini [naht] ortaya çıkarmaktadır. Karga kelimesi, uğursuzluk, gurbet ve ayrılık için bir sembol kabul edilmiştir.

17 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fî şerhi tercümânî'l-eshvâk*, 24.

18 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fî şerhi tercümânî'l-eshvâk*, 24.

19 “Fehvâniyye: فِهْوَانِيَّة Arapça, misal âleminde Hakk'ın doğrudan hitapta bulunmasına denir.” Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 208. [Mütercim]

20 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fî şerhi tercümânî'l-eshvâk*, 26.

İbn Arabî'ye göre "O, ayrılık ve gurbetin uğursuzluğunu gidermektedir."<sup>21</sup> Çünkü karga ona göre yas sebebini temsil etmemekte ve topluluğun bölünmesinde de bir etkisi bulunmamaktadır. Zîrâ ona göre hakikatler tecellî ettikten sonra gizli olmamayı, yazıya geçirildikten sonra da kalpte yok olmamayı sağlamaktadır. Bu (karganın ayrılıkla alakası) bağlamında lafzî sembolik tecellilerin peşi sıra urûc ve rûhânî âleme yolculuk konusu gelmektedir. Çünkü ayrılık, rûhânî âleme ulaşmak için bir kafilenin bir topluluğu geride bırakmasıdır. İbn Arabî şöyle söylemektedir:<sup>22</sup>

*Çobanın onları sürüp götürdüğü âni unutamıyorum,  
Ayrılığı ve ebrâk'a doğru gitmek istercesine.*

*Onların arasından bir ayrılık kargası öttü,  
Allah göstermesin, bir daha ötmesin bu karga.*

İbn Arabî bu iki beyti şöyle şerh etmektedir: "Allah için bizim aynı mecliste bulunduğumuz bu yüce rûhânîler Hakk tarafından davet edildikleri için, Hakk davetçisi O'na yükselişte o rûhânîleri alıp götürmüştür. *يبغي أبرقا* (ebrâk'ı istercesine) sözü, onları, kendilerine Hakk Teâlâ'nın müşahedesinin gerçekleştiği mekâna geçirmektir. İbn Arabî şimşegin parlamayı çabucak kaybolmasından mütevellit bunun bir yarı müşâhede olmasını dikkate alarak onu, *ebrâk* diye isimlendirildi. Bu ifadeyi, şimşek dolayısıyla müşahedenin gerçekleştiği yere ve makama kinaye yaptı. Diğer bir deyişle şimşegin ortaya çıktığı mekândır. Nitekim *أعرية العين* (ayrılık kargası) ifadesiyle de onlarla birlikte ebrâk'a doğru yükselmesinden sonra gelen durumlara kinaye yapmaktadır."<sup>23</sup>

O, birçok beyti bu minval üzere şerh etmektedir. Çünkü o, makamlardan menziller edinmiştir. Ona göre lafzî sembolizm, çoğunlukla sûfî makamları içeren menzillerden ayrılan kişiye benzemektedir. Tıpkı harabe konakları seyreden kişideki ayrılığın ve ıstırabın şiddetlenmesi gibi... İşte İbn Arabî, ârifler tarafından terk edildikten sonra ruh makamlarını ve o makamların etkisini seyretmekte ve bu konuda şunları dile getirmekte-

21 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fî şerhi tercümâni'l-esvâk*, 23.

22 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fî şerhi tercümâni'l-esvâk*, 43.

23 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fî şerhi tercümâni'l-esvâk*, 75.

dir:<sup>24</sup>

*Menzillerde dur ve harabelere yas tutuver,  
Ve silinip gitmiş şehirlere bir soru sor.*

Sonsuz seyirleri içerisinde Allah'ı bilenlerin [*el-ârifun billâh*] konakladığı menziller, sana onların buldukları hallerin âdâbını ve yıllarını haber verecektir. Bir edep ve bilgi vermeyi içermesi sebebiyle bu durumu *دَرسَات* (ders veren)<sup>25</sup> olarak isimlendirmiştir. Çünkü menzillerin durumu, orada daha önce konakladığındaki durumdan farklıdır. “Konaklayanlar ayrıldıktan sonra, onların gitmesinden dolayı menzillere ünsiyet de gider. Çünkü onların menzil olarak var olmaları sadece orada konaklayan kişilerle söz konusudur.”<sup>26</sup> İşte bu, sûfî tecrübedeki dilin boyutlarının, onların sembolüne kadar uzadığını ortaya koymaktadır. Bu, sûfî söylemin dış dünya ile irtibatının husûsî bir nitelikle öne çıkmasıdır. Sözü edilen hususiyet onu, fikir/düşünce ve araç konusunda normal söylemde bulunan sembolden farklılaştırmaktadır. Fikir/düşünce bakımından normal söylem âlemin varlığını, ilkâ eden ve alan kişiden ayrı bir şekilde tasvir eder. Bunun yanında, etkileme ve etkilenme ilişkisine dahil etmektedir. Bunu da benzerlik yahut yeniden kurgulama veya ona yönelik toplumsal şuuru değiştirmeye çalışarak gerçekleştirmektedir. Ancak sûfî söylem, kişisel varlığında âlemin reddedilmesine sevk eden bir kısım delâletleri taşımaktadır. Böylece âlemin kendisinden en uzak bir hakikatin sâbit olmayan bir gölgesi olmasını dikkate alarak onu yok etmeye çalışır. Sözü edilen bu hakikat ona göre amaçlanmaya ve kendisine yönelmeye en lâyıf olandır.

Araç olması ise normal söylemi taşıyan ve bu söylemin kendisine taşıdığı kişidir/araçtır ki bu ikisi âlemin incelik ve sırlarını tanımaya güç yetirebilecek ölçüde duyularını keskinleştirir. Sûfî söylemdeki araç ise, âlemin incelik ve sırlarını keşfetmek için bütün duyuları âtil bırakmaya çalışmaktadır. Çünkü bu araç beşeriyete mensuptur. “Ve beşeriyetin bekâsı başka bir şeydir. İnsan ne vakit başkasını görmezse, kendini de

24 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fi şerhi tercümâni'l-eşvâk*, 67.

25 Beyitteki tercümede kelimenin diğer anlamı olan “yok olmak, silinmek” aktarılmıştır. Burada ise öğretmek anlamına işaret edilmektedir. [Mütercim]

26 Muhyiddin İbn Arabî, *Zehâiru'l-a'lâk fi şerhi tercümâni'l-eşvâk*, 88.

göremez.”<sup>27</sup> Şurası açıktır ki; fikrin araç’a bağıllığı, edebî tecrübe ile sûfî tecrübe arasında görüş ayrılığı figürünü sunmaktadır. İlk grup daha kısıtlı bir çerçevede ve realiteyi bilginin esası olarak kabul edip oradan yola çıkmak sûretiyle dildeki eyleme; ikinci grup ise bilginin esası olarak ruhtaki eyleme dayanmaktadırlar.

### 3. Sözüün Özü [Faslu’l-Makâl]

Edebî söylemde bilgi, birikimsel yönelimlere dönüyorsa -ki bunun anlamı bilginin, sonra gelenin öncesine göre daha da derinleştiği kimi zaman da öncesini geçersiz kıldığı tecrübelerle sürekli olarak eklenmesi olgusuna dayanmasıdır- işte bu, her iki durumu, bilgiyi aşamalardan geçerek biriken bir olguya ek olmanın dışına çıkarmaz. Diğer taraftan sûfî söylemin taşıdığı tecrübe sabit bir şekilde kalır. Bunun anlamı, onun hazır bir keyfiyet, benzersiz olması ve gerçekleşirken insanın bilgi birikiminin oluşturduğu hissî tecrübeleri sürekli bir şekilde silmeyle kendini kayıtlamasıdır. Sanki edebî söylem hissî çabasında, kendisinin dışında bulunan bir bilgiye doğru gitmek istemektedir. Fakat sûfî söylem, dönüş noktasına konulan tecrübe ipini içindeki bilgiye taşımaktadır. Onu keşfetmek için maddî âlemin unsurlarından mütevellit üzerinde biriken şeylerle sürekli paslanan kalp aynasını cilâlamak yeterlidir. Zîrâ “İnsanın O’nu bilmeye bir yolu yoktur.”<sup>28</sup> Bundan dolayı Hucvîrî, nefsi incelemeyi tavsiye etmektedir. Çünkü sen onu bilersen, yolun amacına ulaşırsın. O yol da, Allah Teâlâ’nın mekân ve zaman içinde araştırılmaktan münezze olmasıdır.<sup>29</sup> Bu açıdan edebî ve sûfî söylemin her birinin birtakım sırlar taşıdığını söylemek mümkündür. Fakat “İrfân sahibinin aklî olmayan sırları ile edîb ve âlimin aklî ve duygusal sırları arasındaki fark, (edîbin) sanki hâlihazırda kendilerinden cahil olduğu şeylermiş gibi sırlarıyla etkileşimde bulunur. Belki bu sırları yarın ilmi, akli ve duygusuyla çözecektir. Diğer taraftan irfân sahibi, sanki tek başına mutlak bir bilgiyle onları biliyormuş gibi sırlarıyla etkileşimde bulunur. Bir sonraki aşamada bunların kendisi için sır olduğunu değil belki başkaları için sır olduğunu düşünür.”<sup>30</sup> Hâl böyle

27 Ebu’l-Hasen Ali b. Osman el-Hucvîrî, *Keşfü’l-maḥcûb* (Kâhire: Dâru’t-Turâsi’l-Arabî, 1976), 49.

28 Nicholson, *eş-Şûfiyye fi’l-İslâm*, 83.

29 el-Hucvîrî, *Keşfü’l-maḥcûb*, 148.

30 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Bünyetu’l-‘aklî’l-‘arabî* (Mağrib: el-Merkezu’s-Sakafî el-‘Arabî, Dâru’l-Beydâ, 1986), 386.

olunca sembolün bütün bu hususlarda irfân, kişi ve dil bakımından bir rolü bulunmaktadır. Çünkü bunları hissetmek; sırları bilme, araştırma hatta ifade etme noktasında kişiyi daha fazla takviye etmektedir. Bunu, o sırların kendisinde sınırlı bir bilgi olduğunu dikkate alarak yapmaktadır. Sözü edilen bilgi, bir öğrenim ve edinim kaynaklı değildir. O sadece, lafız ve dil kanalları vasıtasıyla irfâna ulaşmak için gerçekleşen mekânsal bir ayrılıktan doğan gurbet duygusu dâhilinde vicdânî ve içsel bir idrâk sâyesinde meydana gelmektedir. Tecrübenin işâretleri içerisinde sembolik bir boyuta sahip olan lafzî gurbet/nadir kullanımlar bulunmaktadır. Dolaysız vicdân idrâki ise sûfî söylem vasıtasıyla gerçekleşir. “O, keşf ve müşâhede-den kaynaklanan bir tür ilhâmdır. O, mutasavvıfın ıstırap çektiği bu vicânî hallerin bir neticesidir. Mutasavvıflar genellikle bu tür bir idrâki ifade etmek için *keşf* (intuition) kelimesini kullanırlar. Keşf ise, yakînî bilgiye ulaşma yöntemlerinden biridir.”<sup>31</sup>

### Kaynakça

Câbirî, Muhammed Âbid. *Bünyetu'l-'aqlî'l-'arabî*. Mağrib: el-Merkezu's-Sakafî el-'Arabî, Dâru'l-Beydâ, 1986.

Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.

Edunîs, Ali Ahmed Saîd. *eş-Sâbit ve'l-mutehavvel*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-'Avde, 1970.

Hucvîrî, Ebu'l-Hasen Ali b. Osman. *Keşfü'l-maḥcûb*. Kâhire: Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, 1976.

İbn Arabî, Muhyiddin. *ed-Dîvân*. Beyrut: Dâru's-Sâdır, 1969.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fuṣûṣu'l-ḥikem*. thk. Ebu'l-'Alâ 'Affî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

İbn Arabî, Muhyiddin. *İştîlâhu's-şûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Zehâiru'l-'alâk fî şerḥi tercümânî'l-eşvâk*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Kürdî. Kâhire: 1968.

Kuşeyrî. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud b. Şerîf.

31 Ebu'l-Vefâ et-Teftazânî, “el-İdrâku'l-mübâsir ‘inde's-şûfiyye”, *Mecelletu 'ilmi'n-nefs, Külliyyetu'l-âdâb, Câmi'atu'l-Kâhire*, 3 (Nisan 1964): 370.

Çev.: Davut Ağbal

Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse.

Mustafa, Hilmi Muhammed. *el-Hayâtu'r-rûhâniyye fi'l-İslâm*. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1945.

Mübarek, Zeki. *et-Taşavvufu'l-İslâmî fî'l-edeb ve'l-ahlâk*. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2006.

Necîb, Mahmud Zeki. "Tarîkatu'r-remz 'inde Muhyiddin İbn Arabî". *Kitâbu't-tizkârî Muhyiddin İbn 'Arabî*. Kâhire, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1969.

Nicholson. *eş-Şûfiyye fi'l-İslâm*. trc. Nuruddin Şerîbe. Kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1951.

Râdî, Ali Abdulcelîl. *er-Rûhâniyye 'inde İbn Arabî*. Kâhire: Mektebu'n-Nahda.

*Şerhu divâni tercümâni'l-eşvâk*. haz. Halil İmran Mansu. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye.

*Şerhu divâni tercümâni'l-eşvâk*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Kürdî. Mısır, 1968.

Teftazânî, Ebu'l-Vefâ. "el-İdrâku'l-mübâşir 'inde eş-şûfiyye". *Mecelle-tu 'ilmi'n-nefs, Külliyyetu'l-âdâb, Câmi'atu'l-Kâhire*, 3 (Nisan 1964).

Tevhîdî, Ebu Hayyân. *el-Beşâir ve'z-zehâir*. nşr. Ahmed Emin, Ahmed Sakr. Mısır: Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1953.