

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF)  
ANABİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE DİL-HAKİKAT  
İLİŞKİSİ  
MARİFETİN İFADESİ SORUNU**

**Doktora Tezi**

**M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU**

**ANKARA-2005**

**T.C.  
ANKARA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF)  
ANABİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE DİL-HAKİKAT  
İLİŞKİSİ  
MARİFETİN İFADESİ SORUNU**

**Doktora Tezi  
M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU**

**Tez Danışmanı  
Prof. Dr. Ethem CEBECİOĞLU**

**ANKARA-2005**

**T.C.**  
**ANKARA ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (TASAVVUF)**  
**ANABİLİM DALI**

**MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE DİL-HAKİKAT**  
**İLİŞKİSİ**  
**MARİFETİN İFADESİ SORUNU**

**Doktora Tezi**

**Tez Danışmanı:**

**Tez Jürisi Üyeleri**

**Adı ve Soyadı**

**İmzası**

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

.....

Tez Sınav Tarihi .....

## İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	VII
KISALTMALAR.....	XI
GİRİŞ.....	1
I-TEZİN ÖNEMİ VE METODU .....	1
II-TEZİN KAYNAKLARI .....	3
III-MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ .....	7
<i>A-Hayattı:</i> .....	7
1. Âilesi .....	10
2. Doğumu ve Gençlik Yılları .....	14
3-Tahkik Yoluna Girişi ve İlk Hocaları .....	15
4-Seyahatleri.....	28
5-Vefatı.....	32
<i>B- Eserleri:</i> .....	32
1-İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Üslûp .....	34

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBNÜ'L-ARABÎ'DE MÂRİFET: (KAVRAMSAL ÇERÇEVE)

I-İBNÜ'L-ARABÎ'DE BİLGİNİN KAYNAĞI VE SINIRI .....	63
<i>A-Duyumlar</i> .....	68
<i>B-Akıl</i> .....	70
<i>C-Tasavvufî Tecrübe ve Bilgi: Keşf/Mârifet</i> .....	89
1-Kalp .....	110
2-Hayâl .....	119
a-Hayâlin Mahiyeti ve Hayâlî İdrak .....	121
b-Bitişik ve Ayrık Hayâl .....	134
c-Hayâl (Misal/Berzah) Âlemi .....	138
II-MÂRİFETLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR .....	140
<i>A-Vahiy ve İlham</i> .....	144
<i>B-Tecellî</i> .....	150
<i>C-Keşf/Mükâşefe</i> .....	156
<i>D-Şuhûd/Müşâhede</i> .....	159
<i>E-Fetih: Mânevî Açılım</i> .....	164
<i>F-Yakîn</i> .....	173

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE DİL VE DİL-VARLIK İLİŞKİSİ

I-DİLİN KAYNAĞI VE KAPSAMI .....	176
II-DİLİN UNSURLARI .....	190
<i>A-Harfler</i> .....	190
<i>B-Lafzın (Sözcük) Kısımları</i> .....	192
<i>C-Kelâm (Cümle) 'ın Kısımları</i> .....	193
1-Zât: (İsim) ve Hades: (Fiil) .....	193
2-Rabîta: Harf.....	195
a-Küçük Harfler: Harekeler.....	195
III-İBNÜ'L-ARABİ'DE DİL-VARLIK İLİŞKİSİ .....	196
<i>A-Ontolojik Bir Varlık Olarak Dil</i> .....	204
<i>B-Harfler ve Varlık Arasındaki Paralellik</i> .....	206
1-Varlığın Kaynağı Olarak Harfler .....	215
2-Harfler İlmi .....	216
a-Harflerin Bâtînî Yorumlarından Bazı Örnekler: .....	221
IV-İLÂHÎ KELİMELER OLARAK VARLIKLAR.....	225
<i>A- el-Kelime (İnsan)-Kelime/Kelimât (Bütün Mahlûkât)</i> .....	225
<i>B-Kur'an</i> .....	236
1-İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı Yorumlama Metodu.....	241
2-Lafzî Boyutu ve Zâhirî Anlam/ Ezeli Boyutu ve Bâtînî Anlam .....	256

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE MÂRİFETİN İFADE İMKÂNI VE TASAVVUFÎ SÖYLEMİN MAHİYETİ

I- MÂRİFETİN İFADE İMKÂNI .....	265
<i>A. Mârifetin İfadesi Noktasında Sûfîlerin Yaklaşımları</i> .....	267
<i>B. Dilin Kapsamı ve Mârifetin İfade İmkânı</i> .....	271
<i>C-Farklı Tasavvufî Tecrübeler ve Mârifetin İfade İmkânı</i> .....	277
<i>D-Sûfîlerin Farklı Meşreb ve Halerine Göre İfade İmkânı</i> .....	282
II-LAFİZ-ANLAM İLİŞKİSİ.....	284
<i>A-Delâlet</i> .....	284
1-Lafz, İşaret, Yazı ve Hâl ile Delâlet.....	286
<i>B-Çok Anlamlılık</i> .....	287
1-Semantik ve Sentaktik Açından Çok Anlamlılık .....	288
<i>C-Kavramlaştırma: Marifeti İfade Etmede Kullanılan İstîlâhât</i> .....	294
1-İstîlâhâtının Menşei.....	297
2-İbnü'l-Arabî'nin Oluşturduğu İstîlâhât .....	306
a-A'yânı-ı Sâbite .....	306
b-İlâhu'l-Mu'tekadât/İlahu'l-Mahlûk/İlahu'l-Mec'ûl .....	309

c-Fehvâniyye: .....	312
3-Kelime ve Kavramlardaki Anlam Genişlemeleri: Mi'râcü'l-Kelime .....	314
III-TASAVVUFÎ SÖYLEMİN MAHİYETİ.....	327
A-Tasavvufî Söylemin Apophatic Karakteri: Söylenemeyenin Söylemi.....	334
B-Paradoksal İfadeler .....	340
1-Tenzih/Teşbih.....	342
2-Vahdet/Kesret: Hakk/Halk.....	348
3-Aynılık/Gayrılık .....	355
4-Perde (Hicâb)/Görme (Müşâhede-Ru'yet) Paradoksu .....	359
C-Şatahât .....	364
1-Tanımı ve Sûfîlerin Yaklaşımları.....	364
2-Şatahâtı Gerektiren Haller.....	375
D-Veciz ve Muammâlî İfadeler .....	379
E-Sembolik Dil.....	384
1-Sembol ve İşaret.....	385
2-Sembolik Dil Kullanımının Sebepleri.....	403
a-Tasavvufî Tecrübenin Mahiyeti ve Epistemolojik Sebep .....	404
b-Dilin Sınırlılığı .....	405
c-Avâm-Havâs Ayırımı ve Mârifetin Anlaşılması Problemi .....	407
d-Siyâsî Sebep .....	411
3-İbnü'l-Arabî'nin Mârifeti İfade Etmede Kullandığı Bazı Semboller.....	412
F-Şiir Dili ve Sembolizmi.....	416
G-Sözsüz İletişim: Sükût .....	427
<b>SONUÇ .....</b>	<b>431</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>437</b>

## ÖNSÖZ

Tasavvufî düşünce, İslam Düşünce Tarihi içerisinde diğer disiplinlerden farklı yapısıyla dikkat çekmektedir. Bu düşüncenin genel seyri içerisinde, varlık, alem, insan, bilgi ve dil gibi konulara farklı bir perspektiften yaklaşmış ve bu doğrultuda eserler kaleme alınmıştır. Tasavvufî bilgi sayesinde bilginin imkânı, sahası ve kaynakları genişletilmiş, bilginin kaynaklarına kalp de eklenerek mârifet teorisi geliştirilmiştir. Mahiyeti ve konusu gereği farklı bir epistemolojik sistemde hareket edilmesi, farklı terminoloji ve ifade şekillerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu sebeple de, kültür tarihimiz içerisinde felsefe, sanat, ahlak, psikoloji... gibi farklı alanları içine alan ve üslûbu açısından bambaşka bir özellik arz eden, oldukça zengin bir literatürle karşılaşmaktayız. Bu eserlerin anlaşılması ve yorumlanması, İslam'ın derûnî boyutunun anlaşılması yönünden oldukça önemlidir. Dolayısıyla, tasavvufî içerikli eserlerde kullanılan dilin mahiyeti, kullanılan kavramların anlam çerçeveleri ve bu disiplin içerisinde geliştirilmeye çalışılan dil teorileri büyük önem arz etmektedir.

Tasavvufî bilgi, mahiyeti itibârıyla felsefî, analitik bilgiden oldukça farklı olduğu için doğrudan sûfinin kalbine atılan anlamlardan ibâret olan mârifetin ifadesi de farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla sûfî, analitik olarak düşünüp sistemleştirdiği bilgilerini değil, yaşadığı, müşâhede ettiği halleri ve doğrudan kalbine doğan anlamları, kısacası kalp aynasına yansıyan hakikatleri lafız kalıplarına dökmektedir. Bu noktada sûfiler, yaşadığı engin, derûnî tecrübeyle bu tecrübelerini sınırlı vasıtalarla ifade etme arasındaki gerilimi sürekli yaşarlar. Bu sorun, tarih boyunca sûfilerce, “Tasavvuf, kâl ilmi değil, hâl ilmidir” şeklinde formüle edilmiştir. Buradaki temel sorunu şu şekilde özetlemek mümkündür: Derûnî ve rûhânî olan bir

tecrübe kelimelerle nasıl ifade edilebilir? Rûhânî, sınırsız ve sonsuz olan, maddî, geçici ve sınırlı olanla nasıl yansıtılabilir? Kısacası kâinatın bütününe sirâyet etmiş olan mânâ ve hakikat, kelimelerle nasıl ifade edilebilir? İşte, farklı bütün çeşitleriyle sûfiyâne söylemde bu soruların cevapları yatmaktadır. Sûfiyâne tecrübelerin ifadesi mahiyeti gereği hayli zor olduğu için, tasavvufta diğer disiplinlerden farklı olarak geneli itibarıyla sembolizmi esas alan bir ifade üslûbu kullanılmaktadır ki bu üslûba felsefede de rastlamaktayız. Bu doğrultuda tasavvufî literatürde sadece teorik ve pratik yönden uzmanlaşmış kişilerin anlayabileceği teknik terimler geliştirilmiş, sembolik ve paradoksal ifadelerle yer verilmiştir. Ayrıca sembolik bir anlatım aracı olarak şiire de sıkça başvurulmuştur. Dolayısıyla tasavvufî düşüncüyü anlatan eserlerin doğru anlaşılması, bu disiplindeki söylem tarzının mahiyeti ile kullanılan terim ve sembollerin hangi anlamları taşıdığına bilinmesine bağlıdır. Genel olarak tasvir etmeye çalıştığımız bu probleme tezimizde İbnü'l-Arabî örneğinde cevap aramaya çalışacağız.

Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabi (ö. 638/1240), Tasavvuf Tarihi içerisinde ortaya atılan önemli teorilerin geliştirilmesi açısından oldukça önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Kendisinden önceki bazı sûfiler tarafından sekr ve vecd hallerinin terennümleri olarak ifade edilen düşünceleri geliştirmiş ve kendinden sonra gelen bir çok sûfiyi etkileyerek bir geleneğin oluşmasını sağlamıştır. Özellikle tasavvufî düşünce açısından hem nazım hem de nesir türünde önemli bir çok eser kaleme almış bulunan İbnü'l-Arabi, mârifetin ifade edilebilmesi noktasında oldukça velûd bir müellif olmasının yanısıra bu problem hakkında aydınlatıcı bilgiler de vermektedir. Bu sebeple tezimizde ele almaya çalışacağımız sûfiyâne söylemin mahiyeti, mârifetin ifade şekilleri vs. gibi konuların tahlil edilmesi bakımından İbnü'l-Arabî'nin eserleri hem kemiyet hem de keyfiyet açısından iyi bir örnek teşkil etmektedir. İleri sürdüğü kapsamlı fikirleri ve orijinal telakkîleri bakımından her zaman dikkat çekmiş olan İbnü'l-Arabi, Doğu'da, Batı'da ve ülkemizde farklı yönleriyle çalışılmıştır. Ülkemizde İbnü'l-Arabi'nin varlık ve bilgi anlayışı, îtikâdî görüşleri, hadis anlayışı... gibi konular akademik bazda çalışılmıştır. Batı'da da özellikle entelektüel düzeyde her zaman ilgi kaynağı olan İbnü'l-Arabî'nin, eserlerinin ilmî neşri ve tercümelerinin yanısıra, özellikle hayatı, eserleri, tasavvuf felsefesi, marifet ve hayal anlayışı gibi mevzûlar ilmî çalışmalara konu olmuştur.



Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla konumuzla doğrudan alâkalı bir çalışma mevcut gözükmemektedir. Konuyla doğrudan alâkalı olmasa da tezimize ışık tutacak önemli çalışmalar vardır. Bu çalışmalara tezin kaynakları bölümünde dikkat çekmeye çalıştık. Kısacası İbnü'l-Arabî'nin, varlık, bilgi, ahlak ve tasavvufî tecrübe konularında olduğu kadar, marifetin ifadesi sorunu hakkındaki düşüncelerinin, marifetini ifade etmede kullandığı farklı ifade şekillerinin ve dil telakkîsinin tespiti de, tasavvuf disiplinin doğru anlaşılıp yorumlanması bakımından hayli önemi hâizdir.

İbnü'l-Arabî'nin dil konusuna yaklaşımından ve tasavvufî tecrübesini ifade şekillerinden bahsederken onun mârifet anlayışından da bahsetmek zorundayız. Çünkü bu konu sûfilerin bilgi anlayışları ile doğrudan alâkalıdır. Fakat biz burada İbnü'l-Arabî'nin epistemolojisinden bahsederken keşfi bilginin mahiyeti, bilgi felsefesi açısından değeri ve istidlâlî bilgi ile mukayesesi... gibi problemlere sadece araştırma konumuz çerçevesi içerisinde değinmeye çalışacağız. Dolayısıyla bu araştırmamızda mârifet teorisini, konuya temel oluşturması bakımından ve ifade edilebilmesi açısından incelemek suretiyle istidlâlî bilgi ile bu açıdan bir mukayeseye tâbî tutacağız. Yine İbnü'l-Arabî, diğer bütün görüşlerinde olduğu gibi dil konusunu da hep varlık anlayışı doğrultusunda, meselâ harfleri tekâbül ettikleri varlık mertebeleriyle birlikte açıklar. İnsanı, hattâ bütün kâinatı sonsuz ilâhî söylemin bir kompozisyonu addeder. Dolayısıyla çalışmamızda İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışına da yer vermek durumundayız. Fakat müstakil, kapsamlı bir araştırma konusu niteliğinde olduğu için, bu konuya da tezimizin sınırları çerçevesinde değinmeye çalışacağız. Bu doğrultuda “İbnü'l-Arabî'ye Göre Marifetin İfadesi Sorunu” konulu tezimiz, araştırmanın önem ve metoduyla, İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserlerinin konu edildiği Giriş Bölümü dışında üç ana bölümde şekillenecektir. Birinci Bölüm'de farklı bir bilgi anlayışı çerçevesinde sûfilerce geliştirilen mârifet teorisi, İbnü'l-Arabî özelinde ve kavramsal bazda ele alınmıştır. İkinci Bölüm'de İbnü'l-Arabî'nin varlık ve dil telakkîsi ile bu iki telakkî arasındaki paralelliğe yer verilmiştir. Yine bu bölümde, İbnü'l-Arabî'nin, sonsuz ilâhî söylemin farklı boyutlardaki kelimeleri olarak algıladığı İnsan-Varlık-Kur'an arasındaki paralellik ve onun bu temel esas çerçevesindeki te'vil metodu incelenmiştir. Üçüncü Bölüm'de ise tasavvufî tecrübenin ve bu tecrübe neticesinde hasıl olan mârifetin ifade edilebilmesi

imkânına, kullanılan ıstılâhât ile bu ıstılâhâtın semantik tahliline ve sûfiyâne söylemdeki farklı ifade şekillerine yer verilmiştir.

İbnü'l-Arabî tetkiklerinin zorluğu, Şeyhü'l-Ekber üzerine araştırma yapan hemen her araştırmacının ittifakla vurguladığı bir husustur. Biz bu zorluklara çalışmamızın Giriş Bölümü'nde, İbnü'l-Arabî'nin üslûbundan bahsederken kısmen değinmeye çalıştık. Burada da genel olarak ifade edecek olursak, farklı bir çok alandaki zengin külliyyatı ve bir o kadar da zengin ıstılâhâtının yanı sıra, ifadelerindeki yoğunluk bu zorluğun temel sebeplerdendir. Fakat geçmişle mukayese edildiğinde günümüzde bu zorlukların daha az yorucu bir hal aldığını söyleyebiliriz. Zîrâ Doğu'da, Batı'da ve ülkemizde bir çok araştırmacı değerli tetkikleriyle İbnü'l-Arabî'nin irfanına ışık tutmaktadırlar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ve külliyyatı üzerine yapılan ilk araştırmaların günümüzde yapılanlardan daha yoğun ve yorucu bir mesâî istediği bir gerçektir. Bu îtibârla burada, İbnü'l-Arabî ve ekberî gelenek üzerine yoğun mesâî harcayan ve Şeyhü'l-Ekber hakkındaki yeni çalışmaların zorluklarını kısmen hafifleten bütün değerli araştırmacılara öncelikle teşekkür ediyorum. Ayrıca, bu yorucu çalışmanın başlangıcından îtibâren engin tecrübesi ve görüşleriyle yol gösteren, her fırsatta değerli destek ve teşvikleriyle beni cesaretlendiren muhterem hocam Prof. Dr. Ethem Cebecioğlu'na en içten şükranlarımı arz ederim. Yine çeşitli vesilelerle görüşlerinden istifade ettiğim kıymetli hocalarım Prof. Dr. Mustafa Tahralı, Prof. Dr. Mahmut Erol Kılıç ve Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz'a müteşekkirim. Ayrıca bazı kaynakların temini hususunda yardımlarını esirgemeyen Doç. Dr. Mustafa Aşkar'a ve bu mütevâzı çalışmam boyunca her bir vesileyle yardımlarını gördüğüm herkese teşekkürü bir borç bilirim.

Bütün eksiklikler bizden, bütün güzellik ve kemâlât O'ndandır.

M. Mustafa Çakmaklıoğlu  
Ocak 2005  
Ankara

## KISALTMALAR

age.: Adı geçen eser.

agm.: Adı geçen makale.

A.mlf.: Aynı müellif.

AÜİF.: Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi.

Bkz.: Bakınız.

byt.: Beyit.

Çev.: Çeviren

DEÜİF.: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyât Fakültesi.

DİA.: Diyanet İslam Ansiklopedisi.

DİB.: Diyanet İşleri Başkanlığı.

ed.: Editör.

*EP.*: The Encyclopedia of Religion.

*ER.*: The Encyclopedia of Philosophy.

*FHTŞ.*: Fususu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi.

haz.: Hazırlayan.

*İA.*: İslam Ansiklopedisi.

*İDÜM.*: İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler.

*İMDÜM.*: İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler.

*İSD.*: İslamda Sembolik Dil.

*ISM.*: Islamic Spirituality, Manifestations.

İÜEF.: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

İÜİF.: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi.

İÜSBE.: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

*JMIAS.*: Journal of The Muhyiddin Ibn 'Arabî Society.

KB.: Kültür Bakanlığı.

*KSDIA.*: Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî.

**KTMA.**: Kitâbu't-Tezkârî Muhyiddin İbn Arabî.

Ktp.: Kütüphanesi.

mad.: Madde.

MEB.: Milli Eğitim Bakanlığı.

**MIACV.**: Muhyiddin İbn 'Arabî A Commemorative Volume.

Misdâk: İbnü'l-Arabî'nin Eserleri İçin Misdâk Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye.

MÜİFV.: Marmara Üniversitesi İlâhiyât Vakfı.

MÜSBE.: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

nşr.: Neşreden.

**OTDTS.**: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.

Sad.: Sadeleştiren.

SÜSBE.: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

TDV.: Türkiye Diyânet Vakfı.

thk.: Tahkik.

ts.: Tarihsiz.

tsh.: Tashih eden.

TTK.: Türk Tarih Kurumu.

**TTS.**: Tasavvuf Terimleri Sözlüğü.

**TTDS.**: Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü.

vr.: Varak.

Yay.: Yayınları.

# GİRİŞ

## I-Tezin Önemi ve Metodu

Tezimizin konusu, İbnü'l-Arabi'nin; tasavvufî tecrübe sonucu elde edilen mârifetin ifade edilebilme imkânı konusundaki görüşlerine temel aldığı ilke ve kavramların tespit edilmesi, değerlendirilmesi ve yorumlanmasından oluşmaktadır. Çalışmamızda, İbnü'l-Arabi'nin bu husustaki anlayışının, İslam düşüncesindeki diğer yaklaşımlara göre önemi, farklılığı ve getirdiği yeni boyut vurgulanmaya çalışılacaktır. Yine, “Tasavvuf disiplini içerisinde ulaşılan hakikatlerin ifadesi ne derece mümkündür?” sorusuna İbnü'l-Arabî örneğinde cevap aranması tezimizin temel amacını oluşturmaktadır. Ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin dil konusundaki görüşleri ve eserlerinde kullandığı dilin mahiyetinin tahliliyle, tasavvufî düşüncenin kendi seyri içerisinde kaleme alınan irfânî eserlerin anlaşılma sorununa dikkat çekilmesi hedeflenmektedir. Bütün bu hususlara, İbnü'l-Arabi'nin genel sisteminin çerçevesi içerisinde, onun bilgi ve varlık anlayışı ile bağlantı kurularak cevap aranmaya çalışılacaktır.

Tezimize seçmiş olduğumuz başlıktan de anlaşılacağı gibi bu çalışmada belirli bir konu, belirli bir şahsın görüşleri çerçevesinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla

çalışmamız öncelikle, konuyu bir problem olarak ele alma anlamında *problematiktir*. Ayrıca konuya yaklaşım tarzımız, *tarihsel açıklama* metodunun karşıtı anlamında da *problematiktir*. Yâni bu probleme sadece bir düşünürün görüşleri çerçevesinde yaklaşacak olmamız, herhangi bir problem hakkında tarih içerisinde ileri sürülen görüşleri tek tek inceleyip, farklılıklarını ortaya koyarak ele alan tarihî bir metoda başvurmayacağımız anlamındadır. Zîrâ böyle bir yöntemin tezimize uygulanması, konuyla ilgili kanaat belirtmiş olan bütün düşünürlerin görüşlerinin tek tek sıralanarak açıklanmasını gerekli kılar. Tasavvufî tecrübe noktasında hayli zengin bir literatürün yanısıra, her bir sûfî müellife has, farklı neşvedeki ifade şekillerini de göz önünde bulundurunca, bu soruna tarihî bir yöntemle yaklaşmanın çok zor olduğunu söyleyebiliriz. Kaldı ki geniş kapsamlı konuların tarihî metotla ele alındığı çalışmalar, konu oldukça geniş bir yelpazede incelendiği için, yüzeysel ve eksik sonuçlar verebilmektedir. Bu sebeple biz bu problemi İbnü'l-Arabî'nin görüşleri çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Şahıs merkezli bu tarz çalışmalar, bütünsellik ve kuşatıcılık açısından yetersiz görülse de, görüşleri incelenen düşünürün sorunu çözmeye getirdiği bakış açısını derinlemesine tahlil etme açısından oldukça önemlidir. Kaldı ki, bütün bir tasavvuf tarihi boyunca her zaman zirvede bulunan ve bir dönüm noktası oluşturmuş olan İbnü'l-Arabî, hem düşünceleri hem de zengin külliyyâtı itibâriyle böylesi muhtemel bir sınırlılığa kapı aralamaz.

Diğer taraftan çalışmamız, hem İbnü'l-Arabî'nin dil sorununa getirmiş olduğu yaklaşımları analiz etme, hem de nihâî tahlilde kendini çözümlenmeyle sınırlandırma anlamında *analitiktir*. Çünkü bu çalışma, sorunu çözmeye girişmek yerine, bu soruna düşünce tarihimiz içerisinde verilmiş önemli bir cevabı öncelikle ortaya koymayı, sonra da, çözümleyerek değerlendirmeyi hedeflemektedir. Ayrıca bu tarz bir tahlilden sonra, genel itibâriyle tasavvufî düşüncedeki dil ve anlaşılma sorununa dikkat çekmek de hedeflenmektedir. Nihâî olarak bu konu, tezimizde, tasavvuf disiplininin genel sistem bütünlüğü ve bir sistem olarak diğer disiplinlerden farklılığı göz önünde bulundurma sûretiyle ele alınacaktır.

İbnü'l-Arabî, Varlık-İnsan-Kur'an konularına kendi müşâhedeleri doğrultusunda farklı bir perspektiften yaklaşarak zengin ve farklı bir yorum getirmiştir. Dilin kaynağı, unsurları ve delâleti hususunda da bu bakış açısını koruyarak sadece kendi maksadı doğrultusunda genel bilgiler verir. Bunu yaparken de geleneksel olarak

beyanı esas alan Usul, Kelâm ve Fıkıh âlimlerinin yaptığı şekliyle dil ve dilin delâleti gibi konulara ayrıntılı yer vermez. Onun bu husustaki görüşlerinin neş'et ettiği alan zâhirî boyutuyla dil alanı değil, diğer görüşlerinde de olduğu gibi varlık tasavvurudur. Bu sebeple tezimize dilbilimsel bir yaklaşım hakim değildir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, tecrübesini ifade etmede serbest tarzda oldukça zengin bir ıstılah kullanmış ve bu ıstılahların anlam çerçevelerini, kendi mânevî mîrâcî paralelinde yükseltip genişletmiştir. Buna binâen tezimizde kısmen, özellikle ıstılahların konu edildiği bölümlerde semantik tahlil metodu kullanılmıştır.

Tezin yöntem bakımından olduğu kadar, konu îtibârıyla da kavramsal çerçevesini belirlemek, çalışmanın tutarlı bir şekilde sürdürülmesi açısından önemlidir. İbnü'l-Arabî'nin dil anlayışı, onun bilgi ve varlık anlayışıyla doğrudan alâkalıdır. Dolayısıyla bu çalışmada kavramsal düzeyde, İbnü'l-Arabî'nin dil anlayışı kadar tabir caizse epistemolojisi ve ontolojisine de yer verilmiştir.

## **II-Tezin Kaynakları**

Konumuz, günlük tecrübenin ya da normal dînî tecrübenin ifadesinden ziyade, bizzat hakikatleri müşâhede edip tecrübe ettiğini ileri süren ve psikolojik tahliller bakımından oldukça kompleks bir yapı sergileyen vecd hallerini bizzat yaşayan sûfinin söylemi (irfânî dil) ile ilgilidir. Hâl böyle olunca konu daha da karmaşık bir hâl almaktadır. Diğer bir ifadeyle, normal dînî tecrübenin ifâdesi sorununun da ötesinde, mahiyeti îtibârıyla pozitif dil kalıplarına aktarılması hayli zor görünen sûfiyâne hallerin ifade edilmesi problemiyle karşı karşıyayız. Bu sebeple, konunun sınırlandırılması kaçınılmaz olmaktadır. Her şeyden önce biz bu çalışmamızı, İbnü'l-Arabî ile sınırlandırdık. Fakat, hem tasavvufta hem de diğer disiplinlerde İbnü'l-Arabî'ye ait yüzlerce eserin mevcut olduğu dikkate alındığında, kaynaklar yönünden de bir sınırlamaya gitmek kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü o, başta tasavvuf olmak üzere, hadis, fıkıh-fıkıh usûlü, tefsir, ahlak-âdâb, kelâm, felsefe, tarih, astroloji gibi bir çok farklı alanda eserler kaleme almıştır. Bu doğrultuda, çalışmamız, İbn Arabî'nin temel tasavvufî eserleri konumunda olan ve tezimizin muhtevâsıyla doğrudan alâkalı bilgilere ulaşabildiğimiz *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsü'l-Hikem*, *İnşâü'd-Devair*, *et-Tedbiratü'l-Îlâhiyye*, *et-Tecelliyâtü'l-Îlâhiyye*... gibi eserleri ile muhtelif bazı risaleleri çerçevesinde hazırlanmıştır. Bu eserlerden özellikle *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, bizzat

İbnü'l-Arabî, vefâtından çok kısa bir süre önce bütünüyle gözden geçirerek tashih edip ikinci kez kaleme aldığı için, şeyhin en kâmil fikirlerinin ve eserlerinin bir hülâsâsı sayılır. İbnü'l-Arabî'nin bu gün elimizde bulunan en hacimli eseri olması bakımından da ayrıca bir önemi hâiz olan eser, tezimizin de en temel kaynağı olmuştur. Çalışmamızın temel kaynakları konumunda olan bütün bu eserler ve üslûpları hakkında İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden bahsederken bazı genel mülâhazalarda bulunduk. Bu sebeple burada, tezimizin birinci el kaynakları durumunda olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden ayrıca bahsetmeyeceğiz.

Bazen İbnü'l-Arabî'nin metinleri oldukça veciz ve kompleks bir hâl aldığı için onun şarihlerinin eserleri de İbnü'l-Arabî hakkındaki çalışmaların vaz geçilmez kaynakları olmaktadır. Bu anlamda, İbn Sevdekin'in *Tecelliyât* şerhi<sup>1</sup>, Konevî, Kâşânî ve Kayserî'nin *Fusûs* şerhleri<sup>2</sup> ile Avni Konuk'un *Fusûs*<sup>3</sup> ve *Tedbîrât*<sup>4</sup> şerhleri hayli

<sup>1</sup> Bkz. İbn Sevdekin, en-Nürî, *et-Ta'likât ale't-Tecelliyâti'l-İlahiyye*, İbnü'l-Arabî, *et-Tecelliyâtü'l-İlahiyye* içinde, thk. Osman Yahya, (Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî), Tahran 1988. Osman Yahya, tahkike hazırladığı bu eserde İbn Sevdekin'in *Ta'likât*'ının müstakil bir şerh olmayıp bizzat İbnü'l-Arabî'nin kendi eserine yaptığı şerhin bir telhîsi olduğunu kaydeder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tecelliyât*, s. 4, dipnot: 5, s. 11, (takdim). Zaten *Tecelliyât*'ın bu tahkikli neşrinin dipnot kısmında yer alan *Ta'likât*'ında da İbn Sevdekin, “bu tecelliyî şerhederken şeyhimiz ve imamımız şöyle demiştir...” demek sûretiyle şerhi bizzat İbnü'l-Arabî'ye atfetmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tecelliyât*, s. 227, dipnot: 361.

<sup>2</sup> İbnü'l-Arabî'nin oldukça veciz olan bu eseri, Şeyh'in ilk dönem öğrencilerinden başlamak üzere bir çok kez şerhedilmiştir. Bunlardan ilki, İbnü'l-Arabî'nin talebesi İbn Sevdekin (ö. 646/1248)'e ait olup sadece “İdris Fassi”nın açıklandığı bir şerhtir. Yine İbnü'l-Arabî'nin ilk öğrencilerinden olan Konevî (ö. 673/1274'nin *Fükûk*'u ise teknik anlamda tam bir şerh olarak kabul edilmese de, eserin anlaşılmasına hayli katkısı olmuş ve sonraki *Fusûs* şerhleri üzerinde büyük etkisi olmuştur. Zîrâ eser, şeyhin sözlerini şerhetmekten ziyade ekberî irfânın önemli bazı telakkileri hakkında *Fusûs*, çevresinde fakat müstakil ve sistematik bir eser olarak kaleme alınmıştır. Eser, Farsça tercümesiyle birlikte Tahran'da neşredilmiştir. Bkz. Konevî, Sadreddin, *Tercüme ve Metn-i Kitâbî'l-Fükûk yâ Kilîd-i Esrâr-ı Fusûsi'l-Hikem*, tashih ve tercüme, Muhammed Hocavî, (İntişarât-ı Mevlâ), Tahran 1413. Konevî'nin bu eseri Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bkz., Konevî, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev., Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2002. Metnin irtibatı olması hasebiyle ilk tam şerh, Konevî'nin talabesi Müeyyüdüddin el-Cendî (ö. 691/1292)'nin şerhidir. Cendî'nin talebesi Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 730/1330)'nin şerhi fikri açıklamalar bakımından önemli bir şerhtir, fakat doğrudan metnin dilini anlamaya fazla yardımcı olmaz. Eser Kahire'de basılmıştır. Bkz. Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Mektebetü Mustafa Elbanî), Kahire 1966. Bütün bu zikredilen ilk ve ikinci dönem *Fusûs* şerhleri, metnin dil ve gramer özellikleri gibi konulara temas etmeden doğrudan fikrî izahlar yaptıkları için takibi zor şerhler olmakla birlikte mânâyı anlama bakımından eşsizdir. Bu itibarla Kâşânî'nin talebesi Dâvûd-i Kayserî'nin (ö. 751/1350) şerhi, asıl metni takip ederek açıklayan ilk düzenli çalışmadır ve bu açıdan da en kullanışlı şerh olarak görülür. Eser birkaç kez basılmıştır. Bkz. Kayserî, Davud b. Muhammed, *Matla'u Husûsi'l-Kelim fi Meânî Fusûsi'l-Hikem*, thk. Muhammed Hasan es-Saidî, (Envarü'l-Hüdâ), yeri belli değil, 1416. Kayserî'nin bu düzenli şerhinin özellikle on iki bölümden oluşan “Mukaddemât” kısmı, sûfilerin varlık görüşleri üzerine en derli toplu bir giriş olmasından dolayı müstakil bir eser gibi de değerlendirilmiştir. Eserin bu önemli kısmı, Mehmet Bayraktar tarafından Kayserî'nin diğer bazı risaleleriyle birlikte neşredilmiştir. Bkz., el-Kayserî, Dâvûd, *er-Resâil*, nşr. Mehmet Bayraktar, (KBB. Yay.), Kayseri, 1997, ss. 25-88. Kayserî'nin



kayda değer görülür. Bu sebeple İbn Sevdekin, Konevî, Kâşânî, Kayserî ve son dönemde de Ahmet Avni Konuk gibi Ekberî geleneğin önemli temsilcileri ve şarihlerinin eserlerinden de kısmen faydalandık. Fakat tezimizde mümkün olduğu kadar İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerini ilk kaynak olarak kullanmaya çalıştık ve tezimizi bu sınırdan tutmaya gayret gösterdik. Zîrâ, İbnü'l-Arabî'nin her hangi bir telakkisinin, kendisinden sonra oluşan muazzam ekberî gelenekteki yansımalarını tetkik, her zaman için ayrı bir mütâlaa konusu olabilecek genişliktedir. Dolayısıyla, mârifetin ifade edilmesi problemi tezimizde, bizzat İbnü'l-Arabî'nin eserleri çerçevesinde ele alınmış ve bu problemin ekberî geleneğin önemli şarihlerindeki tezâhürü, çalışmamızın sınırlarını aşacak nitelikte olduğu için daha sonraki tetkiklere bırakılmıştır.

İbnü'l-Arabî, hem velûd bir müellif olması hem de özellikle entelektüel düzeyde sürekli ilgi odağı haline gelmesi sebebiyle hakkında yapılan ilmî çalışmalar bakımından da oldukça zengin bir literatürle karşı karşıya bulunmaktayız. Fakat biz burada İbnü'l-Arabî hakkında yapılan çalışmalardan, tez konumuza ışık tutması açısından önemli bazılarını zikretmekle iktifâ edeceğiz. Meselâ, Nasr Hamid Ebu Zeyd'in, *Felsefetü't-Te'vîl* isimli eseri<sup>5</sup> ve "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine" isimli makalesi<sup>6</sup>, Pierre Lory'nin, "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabi" isimli makalesi<sup>7</sup>, Zeki Necib Mahmud'un "Tarikatü'r-Remz

---

şerhinin, müstakil bir eser hacminde olan bu takdim kısmı Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Bkz., el-Kayserî, Dâvud, *Mukaddemat*, çev. H. Şahin-T. Koç-S. Sevim, (KBB. Yay.), Kayseri 1997. *Fusûs* ve şerhleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Yahya, Osman, *Müellefâtü İbn 'Arabî*, Fransızca'dan çev. Ahmed Mahmud et-Tîb, (Dârü'l-Hidâye), Kahire, 1992, ss. 479-500 Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge, Ibn al'Arabî's Metaphysics of Imagination*, (State University of New York Press), New York 1989, s. XVII, XVIII; Kılıç, Mahmut Erol, "Fusûsü'l-Hikem" mad. *DİA*, İstanbul 1996, c.XIII, ss. 230-237; Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2000, s. 16 ve devamı. (takdim); Gürer, Dilâver, "Klasiklerimiz/XII "Fusûsü'l-Hikem", *Tasavvuf*, yıl: 5, sayı: 13, temmuz-aralık 2004, ss. 395-442.

<sup>3</sup> Bkz. Konuk, Ahmed Avni, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi I-IV*, haz. Mustafa Tahrallı-Selçuk Eraydın, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1999.

<sup>4</sup> Bkz. Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, Haz.: Mustafa Tahrallı, (İz Yay.), İstanbul 1992.

<sup>5</sup> Bkz. Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vîl, Dirâsetün fi Te'vîli'l-Kur'an inde Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, (Tenvîr Neşr.), Beyrut 1993.

<sup>6</sup> Bkz., Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an", çev. Ömer Özsoy, *İslamiyat*, c. 2, s. 3, Ankara, Temmuz-Eylül, 1999.

<sup>7</sup> Lory, Pierre, "The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabi", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXIII, Oxford, 1998.

inde İbn Arabi fi Dîvanı ‘Tercümâni’l-Eşvâk’” isimli makalesi<sup>8</sup> bu açıdan önemli çalışmalardır. Bunlardan özellikle Ebu Zeyd’in çalışmaları İbnü’l-Arabî’nin İnsan-Varlık-Kur’an anlayışı ve te’vil metodu hakkında önemli ipuçları vermektedir. Yine İbnü’l-Arabî’nin ıstılahları hususunda kapsamlı bir sözlük hazırlayan Suad Hakim’in *İbnü’l-Arabî ve Müvellidü Lügâtu Cedide*<sup>9</sup> isimli eseri de, Şeyh’in ıstılahlarının ve kullandığı dilin menşei ile, bu dilin yeni ve orijinal yönünü tahlil etmesi açısından önemlidir. Ayrıca, İslam tasavvufu merkezli olmasa da, diğer bazı mistik sistemlerde kullanılan dilin mahiyeti hakkında önemli tahlilleri muhtevî *Mysticism and Language*<sup>10</sup> isimli editöryal çalışma da tezimiz açısından önemlidir. Michael A. Sells’in *Mystical Languages of Unsayings* isimli çalışmasını<sup>11</sup> ayrıca zikretmeliyim. Zîrâ bu eser, Plotinus, John Scot Eriugena, Meister Eckhart ve Marguerite Porete gibi bir çok Hristiyan mistik ve filozofun mistik dilleri hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ayrıca eserde İbnü’l-Arabî’nin sûfiyâne söylemi hakkında da kayda değer bir bölüm ayrılmıştır. Bu sebeple özellikle tasavvufî söylemin mahiyeti hususunda bu eserden hayli faydalandık.

Batı’da İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin batı dillerine çevirilerinin yanı sıra kişiliğini ve öğretilerinin değişik yönlerini ortaya çıkaran çalışmalar<sup>12</sup> da yapılmaktadır. Bunların arasında dikkate değer olarak Claude Addas’ın, *Ibn ‘Arabî ou la Quéte du Soufre Rouge*<sup>13</sup> adlı titiz biyografisi ile Michel Chodkiewicz’in *Un Océan Sans Rivage* adlı saygın eserleri sayılabilir. Fransızca olarak kaleme alınan *Un Océan Sans Rivage*, isimli eser, İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet ve velayet telakkisi hakkında da önemli bir çalışması (*Le Sceau des Saints*) bulunan Chodkiewicz’in *Fütûhât* üzerine

---

<sup>8</sup> Mahmud, Zeki Necib, “‘Tarikatü’r-Remz inde İbn Arabi fi Dîvanı ‘Tercümâni’l-Eşvâk’” *Kıyam mine’t-Türas* içinde, (Darü’ş-Şürûk), Kahire 2000.

<sup>9</sup> Bkz., Hakim, Suâd, *İbnü’l-Arabî ve Müvellidü Lügâtu Cedide*, (Dendere Li’t-Tibâa ve’n-Neşr), Beyrut 1991.

<sup>10</sup> Bkz., Katz, Steven T., *Mysticism and Language*, (Oxford University Press), Oxford 1992.

<sup>11</sup> Bkz. Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, (The University of Chicago Press), Chicago, 1994.

<sup>12</sup> Batıda sadece İbnü’l-Arabî hakkında değil genel olarak İslam Tasavvufu hakkındaki araştırmaların tarihi seyri hakkında bkz. Arbery, Arthur J., *An Introduction to The History of Sufism*, (Oxford University Press), Oxford 1942, s. 1 ve devamı.

<sup>13</sup> Eser, *Quest for the Red Sulphur* adıyla İngilizce’ye çevrilmiştir. Bkz., *Quest for the Red Sulphur*, çev. Peter Kingsley, (The Islamic Text Society), Cambridge 1993. Bizzat İbnü’l-Arabî’nin kendi eserlerinden başlayarak bir çok farklı kaynaktan yer alan, İbnü’l-Arabî’nin hayatı hakkındaki bilgilerin derlenip tahkik edilmesi ve başta Asin Palacios tarafından yapılan ve sonraki bir çok İbnü’l-Arabî araştırmacısı tarafından tekrar edilen bazı hataların tashihi anlamında oldukça önemli olan bu biyografik eser dilimize de kazandırılmıştır. Bkz. *İbn Arabî, Kibrî-i Ahmer’in Peşinde*, çev. Atilla Ataman, (Gelenek Yay.), İstanbul 2003.

yorumlarından oluşan makalelerini ihtivâ etmektedir.<sup>14</sup> Yine William Chittick'in *The Sûfi Path of Knowledge* ve *The Self-Disclosure of God* isimli eserleri önemli çalışmalardır. *Fütûhât*'tan önemli bir çok nakil üzerine inşâ edilmiş olan ilk eserde İbnü'l-Arabî'nin metafizik hakkındaki görüşleri, müellifin eserin giriş kısmında kaydettiği gibi uzman olmayanların da anlayabileceği bir tarzda ele alınmıştır.<sup>15</sup>

### III-Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Hayatı ve Eserleri

İbnü'l-Arabî çoğunlukla “*vahdet-i vücûd*” (*varlığın birliği*) doktrininin kurucusu olarak bilinir. Ne var ki böyle bir ifadeye kendi eserlerinde rastlanmaz. Bu ifade İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin içeriğini bütünüyle temsil etmese bile, kendisinden sonra gelen takipçilerini temsil etmek için kullanılır.<sup>16</sup> Zîrâ bu terim, İbnü'l-Arabî'nin takipçileri tarafından, onun düşüncesine sistematik bir biçim vermek amacıyla îcat edilmiş bir terimdir.<sup>17</sup>

#### A-Hayatı:

Tam künyesi: *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî* şeklindedir. Meşhur Mâlikî kadısı ve mütekellim Ebûbekir

---

<sup>14</sup> Eserin İngilizce tercümesi için bkz., *An Ocean Without Shore*, çev. David Streight, (State University of New-York Press), New-York 1993. Bu önemli eser Türkçe'ye de çevirilmiştir. Bkz., *Sahilsiz Bir Umman*, çev. Atilla Ataman, (Gelenek Yay.), İstanbul 2003.

<sup>15</sup> Bkz. Chittick, *The Sufi Path*, s. XX.

<sup>16</sup> Bizzat İbnü'l-Arabî özel bir ıstılah olarak “vahdetü'l-vücûd” ifadesini kullanmaz. Dolayısıyla bu tabir onun yazılarının muhtevassından dolayı değil, takipçilerinin ilgisi ve kendisinden sonra gelişen İslâmî düşüncenin yönünden ötürü seçilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin en etkili öğrencisi Sadruddîn Konevî (öl. 673/1274) bu terimi en az iki vesileyle kullanmış, daha sonra Konevî'nin öğrencisi Sadeddin-i Fergânî (öl. 695/1296), İbnü'l-Fârid'in *Taiyye*' si üzerine yazdığı iki önemli şerhte bu terimi bir çok kez kullanmıştır. Ama ne Konevî, ne de Fergânî bu terimi daha sonraki yüzyıllar içinde kazandığı teknik anlamında kullanmışlardır. Bu arada İbn Seb'in (öl. 669/1270) ile Azizüddin Nesefî (öl. 700/1300) gibi İbnü'l-Arabî okulunun ikinci dereceden belli bazı şahsiyetleri bu terimi, sûfilerin dünya görüşlerini dolaylı yollardan anlatmak için kullanmışlardır. Vahdet-i vücûdu, İbnü'l-Arabî'nin doktrininin ifade etmek üzere teknik anlamda ilk kullanan kişi İbn Teymiyye'dir. Nitekim o, vahdet-i vücûd ifadesini “vahdet-i vücûd ehli” şeklinde teknik anlamda bir doktrinin adı olarak kullanmıştır. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz., Hakîm, Suâd, *el-Mu'cemü's-Sûfî, el-Hikme fî Hudûdi'l-Kelime*, (Dendere Li't-Tibâa ve'n-Neşr), Beyrut 1981, s. 1154, dipnot: 1, 2; Addas, *İbn Arabî*, s. 215; Tahralı, Mustafa, “Fusûsu'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Mes'eleler”, *FHTŞ I*, içinde s. 47,48; Kılıç, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), MÜSBE., İstanbul 1995, ss. 251-254; Chittick, *Varolmanın Boyutları*, çev.: Turan Koç, (İnsan Yayınları) İstanbul 1997, s. 194,195; A.mlf., *Hayâl Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, (Kaknüs Yayınları), I. Basım, İstanbul 1999, s. 29; Bkz., A.mlf., “İbn 'Arabi and His School”, *Islamic Spirituality, Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Hasr, (SCM Press), London 1991, s. 60

<sup>17</sup> Sells, *Mystical Languages*, s. 88.

İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148)<sup>18</sup> ile karıştırılmaması için ismi, kayıtlarda genelde galat-ı meşhur olarak “İbn Arabî” şeklinde geçmektedir. Ayrıca kimi zaman, memleketi olması hasebiyle “*el-Endelûsî*” nispet eki de künyesine eklenir. “*İbn Sürâka*”<sup>19</sup> ve “*İbn Eflatun*”<sup>20</sup> gibi lakaplar ise bazı araştırmacıların yakıştırmalarından ibârettir.<sup>21</sup>

İbnü'l-Arabî'nin hayatını genel olarak üç ana dönemde ele almak mümkündür: 1- Endülüs'teki ilk entelektüel ve rûhânî formasyonu. 2-Doğuya seyahatleri, Kâ'be etrafındakî önemli rûhânî açıklamaları ve aşk tecrübesi. 3-Şam'da ikâmet ve mistik-metafizik olgunluk.<sup>22</sup>

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin doğup büyüdüğü ve gençlik yıllarını geçirdiği Endülüs, demografik açıdan oldukça gayri-mütecânis bir yapıya sâhiptir. Endülüs'ün sayısal olarak en önemli topluluğunu oluşturan İslam'a girmiş İspanyollar, azınlıkta olan Hıristiyan ve Yahudiler, Endülüs'ün nüfusuna dışarıdan gelip katılan Sudanlı zencîler, Kuzey Afrikalı Berberîler ve halis Araplar, bu yapının unsurlarıydı. İspanya'nın fethi<sup>23</sup> ile birlikte genelde Suriye ve Yemen bölgelerinden gelmiş olan halis Araplar, imtiyazlı ve zengin bir azınlık oluşturmaktadır. En iyi topraklara sâhip büyük aileler zümresini teşkil etmekte olan bu Araplar, çoğunlukla önemli idarî

<sup>18</sup> Hayatı ve eserleri hakkında bkz., Baltacı, Ahmet, “İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir” mad. *DİA*, c. XX, ss. 488-491.

<sup>19</sup> Gübrinî, *Unvânu'd-Dirâye* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te bu lakapla bilindiğini söyler. Bkz. Gübrinî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Unvânu'd-Dirâye*, thk. Adil Nüheyvid, (Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme), Beyrut 1969, s. 156. Gübrinî'nin bu görüşünü Makkârî'de aynen nakleder. Bkz. Makkârî, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tib min Gusni'l-Endelûsî'r-Rafîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Matbaatu's-Saade), Kahire 1949, c. II, s. 379. Büyük ihtimalle Gübrinî, İbnü'l-Arabî ile çağdaşı İbn Süraka'yı (ö. 662/1264) bir birine karıştırmıştır. Zîrâ her ikisi de “Muhyiddin” lakabını kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı İbn Süraka hakkında bkz. Addas, *İbn Arabî*, s. 202.

<sup>20</sup> Bu lakabı kaynak belirtmeden ilk kullanan M. Asin Palacios'tur. Bkz., Palacios M. Asin, *İbn Arabî: Hayatuhû ve Mezhebuhû*, çev: Abdurrahman Bedevî, (Mektebetü'l-Encelü'l-Mısriyye) Kahire 1965, s. 5. Daha sonra bu lakap bazı araştırmacılar tarafından da tekrarlanmıştır. Meselâ bkz., Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, İngilizce'ye çev., Ralph Manheim, (Princeton University), Princeton 1969, s. 21.

<sup>21</sup> Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 8.

<sup>22</sup> Izutsu, Toshihiko, “İbn Al-'Arabî” mad., *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (Macmillan Publishing), New York 1987, c. VI, s. 552.

<sup>23</sup> Müslümanların İspanya'ya ilk çıkarması halife Velid b. Abdülmelik devrinde 91/710 tarihinde gerçekleşmiştir. 91/710 yılına kadar Kuzey Afrika'nın hemen tamamını ele geçirmiş olan Emevî'lerin Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr, halife Velid b. Abdülmelik'ten aldığı izinle Tarîf b. Mâlik komutasındaki 500 kişilik bir birliği 710 yılında keşif amacıyla İspanya'nın güney kıyılarına yollamıştır. Bu küçük çıkarmadan olumlu sonuç alınınca fetih hazırlıkları başlamış ve 711 tarihinde Târik b. Zîyâd komutasında büyük bir orduyla hemen hemen İspanya'nın yarısı fethedilmiştir. Bkz., Şeyban, Lütfi, *Reconquista, Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, (İz Yay.), İstanbul 2003, ss. 44-46.

makamlara sâhiptir.<sup>24</sup>

Ayrıca XI. yüzyıldan itibaren, Endülüs'teki Berberilerin sayısı, önce Murabıtların, ardından da Muvahhidlerin iktidara gelişiyle önemli ölçüde artmıştır. Genellikle ordu kurmakta kullanılmış olan bu Kuzey Afrika göçebeleri, onları kaba vahşiler olarak gören Araplar ve Endülüslüler nazarında pek sevilmezlerdi. Muvahhid hanedanının tahta çıkmasıyla birlikte toplumsal mevkilerinde belirgin bir değişiklik olan berberiler, artık kadılık gibi görevler üstlenebiliyor ya da dînî ilimlerdeki vukûfiyetleriyle sivrilebiliyordu. İleride bahsedeceğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'nin mânevî üstatlarından bir çoğu bu kültürsüz ve tahsilsiz Berberîler arasından çıkmıştır.<sup>25</sup>

Herşeyden önce Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserlerinin doğru bir şekilde tespitini kolaylaştıracak önemli sebepler vardır. Öncelikle bizzat İbnü'l-Arabî, yeri geldikçe eserlerinde kendisi, ailesi, yakınları, yaşadığı yerler, tanışmış olduğu şahsiyetler ve eserleri hakkında bilgiler veren bir sûfidir.<sup>26</sup> Bizzat İbnü'l-Arabî'nin vermiş olduğu bu otobiyografik bilgilerden istifade edilmek sûretiyle onun hakkında muhtelif menâkıpnâme ve biyografiler de hazırlanmıştır.<sup>27</sup> Özellikle İbnü'l-Arabî'nin

---

<sup>24</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 33.

<sup>25</sup> Aynı yer.

<sup>26</sup> Özellikle *ed-Dürretü'l-Fahire* (Esad Efendi, no: 105) ve *Rûhu'l-Kuds*, (nşr: Abdurrahman Hasan Muhammed, (Alemü'l-Fikr), Kahire 1989) isimli eserlerinde İbnü'l-Arabî, çeşitli vesilelerle görüşmüş olduğu ve kendilerinden istifade ettiği şeyhlerden bahsetmektedir. Ralph W. Austin, *Rûhu'l-Kuds*'ü, *ed-Dürretü'l-Fahire*'den parçalarla birlikte, *Sufis of Andalusia* adı altında İngilizce'ye çevirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin şeyhleri hakkında doğrudan bilgi bulabildiğimiz mezkûr iki eseri esas alınarak oluşturulan bu kitap, dilimize de çevrilmiştir. Bkz., Austin, Ralph W., *Endülüs Sûfîleri*, çev. Refik Algan, (Dharma Yay.), İstanbul 2002. Ayrıca, *Fütûhât*'ında da İbnü'l-Arabî'nin hayatı hakkında bir çok mâlûmât bulmak mümkündür. Mahmud el- Gurâb, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki bu tarz otobiyografik bilgileri derlemek sûretiyle bir biyografi denemesi yapmıştır. Bkz. Gurâb, Mahmud M., *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tercemetü Hayâtihî min Kelâmihî*, (Matbaatu Nadr), Şam 1983. Yine *Fütûhât*'daki bu tarz bilgilerin bir kısmı Nihat Keklik tarafından taranarak bir araya getirilmiştir. Bkz., Keklik, *Nihat, İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Misdâk olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, (KB. Yay.), Ankara 1990, ss., 257-305.

<sup>27</sup> Bkz., Ali b. İbrahim el-Kârî el-Bağdâdî, *ed-Dürri's-Semîn fi Menâkıbiş-Şeyh Muhyiddin*, Beyrut 1959. Eserin Türkçe tercümesi için bkz.: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, trc. A. Şener-M. Rahmi Ayas, (AÜİF. Yay.), Ankara 1972; Muhammed Receb Hilmi, *el-Burhânu'l-Ezher fi Menâkıbiş-Şeyhi'l-Ekber*, Mısır, 1326; M. Asin Palacios'un İspanyolca *El Islam Cristianizado* (Madrid 1931) isimli eseri. *L'Islam Chiristianisé* adı altında Fransızca'ya tercüme edilmiş olan bu eser, Abdurrahman Bedevî tarafından kısmen Arapça'ya da çevrilmiştir. Bedevî eserin, İbnü'l-Arabî'nin muhtelif eserlerinden seçilmiş metinlerden oluşan üçüncü bölümünü tercüme etmemiştir. Bkz., Palacios, *İbn Arabî*, Bursalı, Mehmet Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber*, İstanbul 1898; Keklik, Nihat, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî: Hayatı ve Çevresi*, (Çığır Yay.), İstanbul 1966; Ayrıca Claude Addas'ın titiz biyografisi. Bkz., Addas, *İbn Arabî*. Yine Stephen Hirtenstein'in, İbnü'l-Arabî'nin düşünceleriyle hayat hikayesini, bir birini tamamlayan unsurlar şeklinde görüp bir bütün olarak kaleme aldığı eseri bu açıdan hayli önemlidir. Bkz.

hayatını ele alan bu tür müstakil eserlerin yanı sıra diğer pek çok kaynakta<sup>28</sup> da Şeyh-i Ekber'den ayrıntılı bir şekilde bahsedilmiştir.

## 1. Âilesi

Halis bir Arap olduğunu, asil bir soydan geldiğini ve soyunun, cömertliği ve mertliği ile meşhur Hâtem-i Tâî'ye dayandığını, Benû Tayy kabilesinden geldiğini İbnü'l-Arabî'nin kendisi söyler.<sup>29</sup> Ailesi, Endülüs toplumunun en yüksek tabakasını oluşturan *hâssaya* dahildir. İbnü'l-Arabî'nin titiz bir biyografisini kaleme alan Claude Addas'a göre, Şeyh-i Ekber'in mensup olduğu Benû Tayy kabilesinin bir kısmı, kesin olmamakla beraber, ilk fetih yıllarında İspanya'ya gelip yerleşmiş olmalıdır.<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî'nin İspanya'daki hayatı, Kuzey Afrika'dan gelerek Murâbıtların (1090-1147) varlığına son veren Muvahhidler dönemine (1147-1238) rastlamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin 1165 yılında doğduğunu ve 1200 yıllarında Endülüs'ü kesin olarak terk etmesini de dikkate aldığımızda onun, Muvahhid hükümdârlarından Ebû Yakub Yusuf b. Abdülmü'min (1163-1184) ile Ebu Yusuf Yakub el-Mansur (1184-1199) dönemlerinde, kısa bir süre de Muhammed en-Nâsır döneminde (1199-1214) Endülüs'te yaşadığını görmekteyiz.<sup>31</sup>

---

Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, (Anqa Publishing), Oxford 1999.

<sup>28</sup> İbnü'l-Arabî, hayatı, eserleri ve görüşleri îtibârıyla dikkat çekmiş meşhur bir sûfî olduğu için bir çok tabakât ve tarih kitabında onun hakkında geniş ölçüde kayda rastlamak mümkündür. Meselâ bkz. Gübrîni, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Unvânu'd-Dirâye*, thk. Adil Nüheyvid, (Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme), Beyrut 1969, ss. 156-173. Makkârî, *Nefhu't-Tîb*, c. II, ss. 361-385; Sıbt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddin Ebi'l-Muzaffer et-Türkî, *Mir'âtü'z-Zemân fî Târîhi'l-A'yân*, (Dâiretü'l-Meârifi'l-İslamiyye), Haydarâbad-Deccan 1952, c. VIII, blm. II, s. 736; El-Makdisî, Ebu Şâme Şihabuddin Ebu Muhammed, *Zeyl ale'r-Ravzateyn, Teracimu Ricâli'l-Karneyn es-Sadis ve's-Sâbi'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1947, s. 170; İbnü'l-İmâd, Şihabüddin Ebi'l-Felah el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbârî men Zeheb*, (I-X), (Dârü İbni Kesir), Beyrut 1991, c. VII, ss. 332-348; ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim*, (Dârü'l-İlm li'l-Melâyin), Beyrut 1986, c. VI, s. 281. En-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Câmîu' Kerâmâti'l-Evliyâ*, (Dârü's-Sadr), Beyrut 1324 h., c. I, ss. 118-125; Câmî, Abdurrahman, *Nefehâtü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, tercüme: Lâmiû Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara, (Marifet Yay.), İstanbul 1995, ss. 757-768; Sami, Şemsettin, *Kâmûsü'l-A'lâm*, (Mihran Matbası), İstanbul 1306, c. I, s. 647. İbnü'l-Arabî ile ilgili bu tarz literatür hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Knysh, Alexander, *İbn 'Arabî in The Later Islamic Tradition*, (State University of New York Press), New York 1999, s. 25 ve devamı.

<sup>29</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Divân*, nşr., Muhammed Rikâbî er-Reşid, (Dârü'r-Rikâbî), Kahire 1992, s. 50, 52.

<sup>30</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 36.

<sup>31</sup> 541/1147 tarihinde Murabıtlar'ın varlığına son veren Abdülmü'min b. Ali dönemi (1145-1163) ile başlayan Muvahhidler Devleti'nin, İbnü'l-Arabî Endülüs'teyken bölgeye hakim olan bu üç hükümdarı ve dönemleri hakkında bkz. Şeyban, *Reconquista*, s. 229 ve devamı, 253 ve devamı, 270 ve devamı.

Babası, Abbasî halifesi Müstencid Billah'ın komutanı ve Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endülüs'e belirli bir süre hükmeden Muhammed b. Sa'd İbn Merdeniş<sup>32</sup> katında hatırı sayılır bir mevki olan ve ayrıca dönemin meşhur filozof ve kadısı İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) yakın dostu<sup>33</sup> Ali b. Muhammed'dir. Her ne kadar hangi vazifeyi yerine getirdiği tam olarak bilinmese de babasının, önce İbn Merdeniş'in yönetiminde, onun yönetimden düşüşünün ardından da Muvahhid Sultanı Ebu Yakup Yusuf döneminde önemli bir resmî görevi yerine getirdiği bazı kaynaklarda kaydedilir. Zîrâ İbn Merdeniş'in, Sultan Ebu Yakub'a yenilmesinin ve muhasara altında bulunan kalede 569/1171 yılında vefat etmesinin ardından oğlu İbn Hilâl, isyanı sürdürmekten vazgeçmiş, babasının ele geçirmiş olduğu bütün kaleleri Muvahhidler'e teslim ederek Sultan Ebû Yâkub'a tâbî olmuştur.<sup>34</sup> İbn Hilâl'in bu şekilde tâbiyyetini bildirmesinin ardından Sultan Ebu Yakup Yusuf, İbnü'l-Arabî'nin babasının yanı sıra, muhalifi İbn Merdeniş'in sarayında görev yapmış bir çok kimseyi kendi hizmetine almıştır.<sup>35</sup> Sarayla bu yakın ilişkisinin yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin babası, çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul takvâ sahibi bir zâttır. Hattâ İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, ölüm gününü önceden haber vermiştir ve öldüğünde cenazesi, bakanı ölü mü yoksa canlı mı olduğu hususunda tereddütte

---

<sup>32</sup> İbn Merdeniş, Murabıtların ardından hemen hemen bütün Endülüsü fetheden Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endülüs'e hükmetmiştir. İspanya Hristiyanlarından olan dedeleri fetihden sonra mühtedî olmuşlardı. Dolayısıyla Endülüs müsta'reb topluluğuna mensup olan İbn Merdeniş'in ailesi geçmişteki Hristiyan müsta'reblerin hattâ, ihtidâ etmiş yerli topluluk olan müvelledlerin çıkardıkları çok sayıdaki isyanlarda büyük rol oynamış bir aileydi. İbn Merdeniş müslüman olmasına rağmen giyim-kuşam, dil ve yaşantısında Hristiyan âdetlerinden pek uzaklaşmadığı için Hristiyanlarca sevilen birisiydi. Bu sebeple Hristiyan paralı askerleriyle kuvvet bulan İbn Merdeniş, kendisine komşu olan Hristiyanlarla iyi geçinmesinden kaynaklanan rahatlıkla on beş yıla yakın bir zaman boyunca Muvahhid devletine meydan okumuştur. 554/1159'da Kurtuba'yı almaya çalışmış, ardından da İşbiliye üzerine yürümüştür. Fakat Abdülmümin'in 558/1162'de ölümünün ardından Muvahhidlerin başına geçen Ebu Yakup Yusuf'un Kuzey Afrika'dan toplanmış askerlerle kuvvetlenen ordusu İbn Merdeniş'i, İbnü'l-Arabî'nin doğduğu sene 560/1165'te mağlup etmiştir. İbn Merdeniş, Mürsiye'ye sığınmak zorunda kalmış, oldukça müstahkem olan bu şehirde Muvahhidleri belirli bir süre daha meşgul etmiştir. Nihayet İbn Merdeniş, Fahsu'l-Cellâb savaşında Ebu Yakup Yusuf'un ordularına karşı koyamadı ve kuşatma altında bulunan kalede 569/1171 yılında öldü. Bkz., Şeyban, *Reconquista*, s. 222, 223, 229; Addas, *İbn Arabî*, s. 35, 36. İbn Merdeniş hakkında ayrıca bkz., Özdemir, Mehmet, "İbn Merdeniş", mad., *DİA.*, c. XX, ss. 183-184.

<sup>33</sup> İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya, (el-Hey'etü'l-Mısriyye), Kahire 1985, c. II, s. 372. Tezimizde öncelikli olarak *Fütûhât*'ın Osman Yahya tarafından hazırlanan bu ilmî neşrini kullanmaya gayret ettik. Fakat bu tahkikli neşir çalışması maalesef yarım kaldığı için ayrıca Ahmet Şemsettin tarafından hazırlanan Beyrut baskısını da kullandık. Bu sebeple bu iki baskıyı tefrik etmek amacıyla sonraki atıflarda eser, *Fütûhât (thk.)* ve *Fütûhât (byr.)* şeklinde kısaltılacaktır.

<sup>34</sup> Bkz., Şeyban, *Reconquista*, s. 229.

<sup>35</sup> Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 37; Chittick, "İbn 'Arabî and His School", *ISM.*, s. 49. Bağdâdî, İbnü'l-Arabî'nin babasının, Endülüs sultanının veziri olduğunu söyler. Bkz., Bağdâdî, *İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, s. 21.

birakacak bir haldedir.<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, babasını sürekli hürmetle yâd etmekle beraber, irfân noktasında her zaman aynı görüşleri paylaşmadıklarını yine bizzat İbnü'l-Arabî'den öğrenmekteyiz. İbnü'l-Arabî, babasının, hayatının son günlerinde, hastalığı iyice ağırlaştığında, şunları söylediğini kaydetmektedir: “*Şimdiye kadar senden hiç bilmediğim şeyler işittim ve belkide söylediklerinin bir kısmını inkâr da ediyordum. Ama işte şu an dediklerinin hepsini bizzat müşâhede ediyorum oğlum!*”<sup>37</sup>

Şeyhin annesi hakkında ayrıntılı bir bilgiye sâhip değiliz. Döneminin hanım sûfilerinin sohbetlerine devam eden takva sahibi biri olduğu, kocasının ölümünden bir müddet sonra vefat ettiği<sup>38</sup>, İbnü'l-Arabî'nin de mânevî hocalarından olan Fâtıma bintü'l-Müsennâ el-Kurtûbî isimli kadın veliyyenin sohbetlerine katıldığı<sup>39</sup>, isminin ise Nûr olduğu bilinmektedir.<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî, Fatıma bintü'l-Müsenna isimli bu hanım sûfiye çok büyük değer verir ve doksan yaşının üzerindeki bu hanım sûfiye öz evladı gibi hizmet eder. Öyle ki bu hanım sûfiyle İbnü'l-Arabî bir birlerine sürekli ana-oğul gibi hitap ederler. Hattâ bu zahide hanım İbnü'l-Arabî'ye, “*mânevî annen benim, Nûr ise maddî annendir*” der.<sup>41</sup> 590/1194 yılında babasının, hemen ardından da annesinin vefatından sonra, ailenin tek erkek çocuğu İbnü'l-Arabî'ye iki kız kardeşine bakma yükümlülüğü kalır. Halbuki o, yıllar önce fakirlik yolunu seçip bütün variyetini terk ederek maişetini Allah'a havale etmiştir. Yakın çevresi onu, tercih ettiği yolu terk etmesi hususunda ikna etmeye çalışır, bu sebeple yakın çevresiyle bazı problemler yaşar. Fakat o, şeyhlerinden Salih el-Berberi'nin yıllar önce yapmış olduğu tavsiyelere uyarak seçtiği yolu terk etmez.<sup>42</sup> Fakat iki kız kardeşinin bakımını da ihmal etmez, onları daha sonra Fas'ta evlendirir.<sup>43</sup>

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, ilk evliliğini memleketinin ileri gelenlerinden olan Muhammed b. Abdun el-Bicâî'nin kızı Meryem ile yapmıştır. Bu ilk hanımından

<sup>36</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 354.

<sup>37</sup> *Aynı yer.*

<sup>38</sup> İbnü'l-Arabî, *ed-Dürretü'l-Fâhire, Endülüs Sûfileri* içinde s. 83.

<sup>39</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, Hz. Ahmed Şemseddin, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 1999, c. III, s. 521.

<sup>40</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 521.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, bu çok yaşlı hanım sûfiyle tanışmış ve bir müddet hizmetinde bulunmuştur. Karşılaştıklarında bu hanım sufi doksan yaşının üzerindedir fakat, İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, genç bir kızın güzelliğine sahiptir. İbnü'l-Arabî'nin arkadaşlarıyla beraber yaptığı kamıştan bir kulübede, fakr u zaruret içerisinde, insanların kapısına bıraktıkları yemek artıklarıyla hayatını idame ettiren zahide bir hanımdır. İbnü'l-Arabî'ye göre yüksek makam sahibi olan bu hanım sûfi Fatıha suresiyle tasarrufta bulunmaktadır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 236, (*byr.*), c. III, s. 202, 520, 521; A.mlf., *Rûhu'l-Kuds*, nşr., Abdurrahman Hasan Muhammed, (Alemü'l-Fikr), Kahire 1989, s. 138; A.mlf., *Dürre*, ss. 238-240; Izutsu, “İbn Al-‘Arabî” mad., *ER.*, c. VI, s. 553.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *Dürre*, s. 83; Hirtenstein, *The Unlimited*, s. 109, 110; Addas, *İbn Arabi.*, s. 136.

<sup>43</sup> İbnü'l-Arabî, *Dürre*, s. 84.



sürekli övgüyle bahseder ve tasavvufî yönden makam ve şuhûd ehli olduğunu söyler.<sup>44</sup> İkinci defa evlenmesi ise Mekke’de, Haremeyn Emîri Yunus b. Yusuf’un kızı Fatıma ile olacaktır. Bu evliliğinden Muhammed İmâdüddîn (ö. 667/1268) adında bir oğlu dünyaya gelir. İbnü’l-Arabî daha sonra bu oğluna *Fütûhât*’ın ilk nüshasını verir.<sup>45</sup> Üçüncü evliliğini Sadreddin el-Konevî’nin dul annesiyle, dördüncü evliliğini ise Şam kadısı ez-Zevâvî’nin kızıyla yaptığı rivayet edilir. Bu son iki evliliğinden hangisinden olduğu açıkça belli olmayan Muhammed Sa’deddin (ö. 656/1258) isimli ikinci bir oğlu vardır.<sup>46</sup> Ayrıca hakkında fazla bir mâlûmâta sâhip olamasak da Zeynep isimli bir kızının olduğu da bilinmektedir.<sup>47</sup>

Amcası Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve dayıları Ebu Müslim el-Havlânî ile Yahya b. Yâgân da devrin önemli sûfîleri ve hatırı sayılır şahsiyetlerden sayılırlar. Bu şahsiyetlerin İbnü’l-Arabî’nin yetişmesinde büyük tesirlerinin olduğu, bizzat İbnü’l-Arabî’nin kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır. İbnü’l-Arabî, gençlik yıllarında özellikle amcası Abdullah b. Muhammed el-Arabî’den etkilenmiştir. Nitekim İbnü’l-Arabî, onun, kesin bir tevbe ile geçirdiği mânevî değişim hadisesine<sup>48</sup> ve mertebesine *Rûhu’l-Kuds*<sup>49</sup>, *ed-Dürretü’l-Fahire*<sup>50</sup>, ve *Fütûhât*’ta<sup>51</sup> yer vermektedir. Oldukça ilerlemiş bir yaşta sülûka giren Ebu Muhammed el-Arabî, İbnü’l-Arabî’nin gerçek anlamda sülûkundan (h. 580) önce vefat etmiştir.<sup>52</sup> Amcasının hayatındaki mânevî değişime benzer bir hadise, dayısı Tlemsen Meliki Yahya b. Yâgân es-Senhâcî (ö. 537 h.)’nin hayatında da görülmektedir.<sup>53</sup> İbnü’l-Arabî, diğer dayısı Ebû Müslim el-Havlânî’nin ise, “abidler”den olup bütün geceyi kıyam ile geçirdiğini söyler.<sup>54</sup> Görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî, henüz çok erken denilebilecek yaşlarda, âbid, zahit ve velîlerden oluşan yakın çevresinden mânevî olarak etkilenmektedir. Ayrıca onun seçkin ve soylu bir aileden geliyor olması, döneminin

<sup>44</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 348.

<sup>45</sup> *age.*, c. VIII, s. 389.

<sup>46</sup> Makkârî, *Nefhu’t-Tîb*, c. II, s. 369; Addas, *İbn Arabî*, s. 100, 101; Kılıç, *İbnü’l-Arabî’de Varlık*, s. 17.

<sup>47</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 172.

<sup>48</sup> İbnü’l-Arabî’nin kaydettiğine göre, bir gün, genç bir çocuk, yaşlı bir adamın eczanesine girerek bir ilaç sorar. O esnâda İbnü’l-Arabî’nin amcası da eczanededir ve çocuğun ilaçlar konusundaki cehaletini istihzâ konusu yapar. Erken yaşta manevî bir inkişafa sahip olmuş genç, kendisinin ilaçları bilmemekle her hangi bir şey kaybetmediğini, ama yaşlı adamın, gaflet ve itaatsizliğinin ona pahalıya mal olacağını söyler. Bu ifade İbnü’l-Arabî’nin yaşlı amcasına derinden tesir eder. Genç çocuğun hizmetine girer ve üç yıl sonraki ölümüne kadar kendini ibadete verir ve yüksek bir velayet derecesine ulaşır. Bkz., İbnü’l-Arabî, *Dürre*, s. 124.

<sup>49</sup> İbnü’l-Arabî, *Rûhu’l-Kuds*, s., 110, 111.

<sup>50</sup> İbnü’l-Arabî, *Dürre*, s. 124-125.

<sup>51</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 179.

<sup>52</sup> İbnü’l-Arabî, *Rûhu’l-Kuds*, s. 111.

<sup>53</sup> Senhâcî’nin hayatındaki bu değişim hadisesi için bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. XI, s. 352, 353; Addas, *İbn Arabî*, s. 40.

<sup>54</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. XI, s. 350, 351.

seçkin sîmâlarıyla, devlet ricâli ve ilmiye sınıfıyla irtibâtını, dolayısıyla da iyi bir eğitim almasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra, sûfiyâne hayat yaşayan yakın çevresi ve mânevî etkilenmelere açık kişiliği onun, oldukça genç yaşlarda bir takım olağan üstü tecrübeler yaşamada etkili olacaktır.

## 2. Doğumu ve Gençlik Yılları

İbnü'l-Arabî, Muvahhidlerin kuşatması ve tehdidi altında ve oldukça müstahkem bir şehir olan Mürsiye'de 560/1165 yılında, ailesinin ilk ve tek erkek çocuğu olarak dünyaya gelir.<sup>55</sup> Muvahhidlere muhalif olarak Şarkü'l-Endülüs'e hükmeden, Muhammed b. Sa'd b. Merdeniş zamanında Mürsiye'de doğduğunu bizzat kendisi söyler.<sup>56</sup> Şam'da görüştüğü tarihçi İbn Neccâr'a da (ö. 643/1245) tam doğum vaktini söylemiştir: 17 Ramazan 560/27 Temmuz 1165 Pazartesi gecesi.<sup>57</sup>

İbnü'l-Arabî'nin çocukluğunun ilk sekiz yılı doğduğu şehir Mürsiye'de geçmiştir. Daha önce de söylediğimiz gibi, 563/1163'de Muvahhidler'in başına geçen Ebu Yakub Yusuf'un, İbn Merdeniş'i yenmesi ve akabinde 567/1171'de İbn Merdeniş'in vefatından sonra Mürsiye eşrafi ve İbn Merdeniş'in oğulları, Muvahhid sultanına bağlılıklarını bildirmek için İşbiliyye'ye giderler.<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî'nin ailesi de bu sıralarda, muhtemelen 568/1173'de<sup>59</sup> Mürsiye'den kesin olarak ayrılıp başkent İşbiliyye (Seville)'ye gider ve İbnü'l-Arabî'nin babası burada Sultan Ebu Yakub'un hizmetine girer.<sup>60</sup> Ebu Yakub Yusuf, felsefe, tıp, astroloji, edebiyat konularına özel bir ilgisi olan, kültüre önem veren bir siyaset adamıydı. Dînî ilimlerde bilgiliydi, *Sahîhayn*'i ezbere bilmekle övünürdü. Etrafına İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi meşhur ilim erbâbını toplamış ve pek çok şair, mûsikîşinas, âlim ve filozofu bir araya getirmişti.<sup>61</sup> İbnü'l-Arabî, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını işte böylesi bir kültürel-siyasi ortam içerisinde geçirmektedir.

İbnü'l-Arabî, bu yıllarını, Arap, Berberî ve Endülüslülerin; müslüman, hıristiyan ve yahudilerin bir birine karıştığı, en meşhur fakihlerin şair ve filozoflarla görüştüğü, en sefih insanların en büyük velîlere komşu olduğu devasa, kalabalık, fitnesi büyük, neredeyse karşı konulmaz bir şehirde, İşbiliyye'de geçirmektedir.<sup>62</sup> Bu ortamda genç

<sup>55</sup> İbnü'l-Arabî, eserlerinde sık sık aile üyelerinden, babası, annesi ve iki kız kardeşinden bahseder. Fakat bu bilgileri verirken her hangi bir erkek kardeşe en ufak bir atfı yapmaz. Babasının ölüm döşeği etrafında toplanan aile fertleri de İbnü'l-Arabî'nin kendisi, annesi ve iki kız kardeşinden ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin, aile fertleri hakkında *Fütûhât*'ta yapmış olduğu atıflar için bkz., Keklik, *Misdâk*, ss. 262-265.

<sup>56</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 304.

<sup>57</sup> Makkârî, *Nefhu't-Tîb*, c. II, s. 362.

<sup>58</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 45.

<sup>59</sup> Makkârî, *Nefhu't-Tîb*, c. II, s. 361.

<sup>60</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 43.

<sup>61</sup> Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 9; Addas, *İbn Arabî*, s. 44, 45.

<sup>62</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 42, 43.

İbnü'l-Arabî, kendi ifadesiyle kısa bir cahiliyye dönemi<sup>63</sup> geçirir: “Bazı geceler kötü arkadaşlarımla birlikte çok oynayıp, raks etmekten dolayı yorgun düşer, gece bittiğinde, sabah namazı vakti girerken uyuya kalırdık. Zar zor uyanır, adına abdest bile denemez bir şekilde baştan savma bir abdest alırdık. Ekseriyetle, cemaate yetişmek yerine, evde, bir ‘Fatıha’ bir de ‘Kevser’ suresiyle namazımızı kılardık. Bazen kendimi diğer arkadaşlarımdan daha iyi hissettiğimde abdestimi alır ve yalnız başıma camiye giderdim...”<sup>64</sup> Bu samimi ifadelerinin devamında İbnü'l-Arabî, yine bu delikanlılık dönemlerinde, namazlarını huşû içerisinde kılamadığından, kimi zaman namazdayken geçirdiği eğlenceli geceyi düşündüğünden, bazen de uzun sureler okuduğu için kendi kendine imama kızdığından yakınıdır.<sup>65</sup> İşte bu gençlik dönemlerinde o, dünyanın eğlencelerine yönelik arzusu ile Allah’a yönelik iştiyaki arasında gidip gelmekte, hakikati belli belirsiz sezmesine rağmen onu tahkik edememektedir. İşte İbnü'l-Arabî'nin cahiliyye olarak adlandırdığı dönem budur. Allah'a salt itaatsizlik değil, itaatin asgariliği, tabir caizse bir gaflet ve oyalanma dönemidir söz konusu olan.<sup>66</sup>

### 3-Tahkik Yoluna Girişi ve İlk Hocaları

Asil ve zengin bir ailenin çocuğu olan İbnü'l-Arabî, huzurlu ve kaygısız bir gençlik geçirmiş, bütün yüksek tabaka ailelerinin çocukları gibi, özel öğretmenlerle eğitilmiştir.<sup>67</sup> Çocukluk çağlarında Ebu Abdullah el-Hayyat isimli tasavvuf ehli bir zattan Kur'an-ı Kerim dersleri almıştır. İbnü'l-Arabî, Ebu Abdullah el-Hayyat ve onun kardeşinden o kadar etkilenmiştir ki ehlullahtan bu iki zata benzemeyi ister.<sup>68</sup> Yine bu yaşlarında, amcasının arkadaşı ârif bir zât olan Ebu Ali eş-Şakkâz ile tanıştırılmıştır.<sup>69</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, bizzat kendisinin kaydettiğine göre, henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocukken Kurtuba Kadısı İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile görüşüp, onunla sembolik tarzda konuşur.<sup>70</sup> Oldukça yüksek bir makam işgal etmesine rağmen, bilgiye

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu gençlik yıllarını cahiliyye dönemi olarak zikretmesi hususunda bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 179.

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 54.

<sup>65</sup> Bkz., *age.*, s. 55.

<sup>66</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 46, 47.

<sup>67</sup> *age.*, s. 45.

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 105, 106.

<sup>69</sup> *age.*, s. 108, 109. Bu şahıs hakkında ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *Dürre*, s. 121, 122.

<sup>70</sup> “...Bir gün kadı Ebu'l-Velid İbn Rüşd'le görüşmek üzere Kurtuba'ya gelmişim. Halvetim esnasında Rabb'imın bana bahsettiği fetihlerden haberdar olmuştu ve bu sebeple de benimle görüşmek istiyordu... O sıralarda henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocuktum. Yanına girdiğim zaman oturduğu yerden kalktı ve muhabbet ve hürmetle beni kucakladı, sonra “evet” dedi. Ben de ona karşılık “evet” dedim. Onu anladığımı düşünerek mutluluğu daha da arttı. Ben, ona bu mutluluğu veren şeyin ne olduğunu hissedince bu sefer “hayır” dedim... Bana ‘senin keşf ve feyz-i ilahî’de bulduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?’ diye sordu. Ona hem “evet” hem

doymayan ve son derece mütevazı olan İbn Rüşd'ün bizzat kendisi, o sıralarda henüz on beş yaşlarında<sup>71</sup> bulunan genç İbnü'l-Arabî ile görüşmek ister. Daha sonra, gerek Müslüman gerekse Hıristiyan dünyasında takip edilecek olan hakikati arama yollarını sembolize eden bu karşılaşmada biri aklın kurallarının izleyicisi ve Latin Batı'ta bütün müslüman düşünürlerin en etkilisi olan bir filozofla, bilgiyi keşften ibâret gören ve tasavvufun en etkin şahsiyetlerinden olan henüz genç bir ârif karşı karşıya gelmektedir.<sup>72</sup> Böylesi bir karşılaşma ve aralarındaki sembolik konuşmalar şüphesiz genel bir ilgi çekmiş ve İbnü'l-Arabî'nin hayatından bahseden her bir araştırmacı önemine binâen bu karşılaşmaya değinmeden geçememiştir.

İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'le karşılaşması hususunda vermiş olduğu bilgiler ile *Fütûhât*'taki diğer bazı kayıtlardan, kısa süren ergenlik çağı bocalamalarından sonra, mânevî bir işâretle inzivaya çekilip kendi iç dünyasını dinlemeye karar verdiğini ve bunun neticesinde de, henüz çok gençken mânevî açılım (*fetih*)lar ve makamlar elde ettiğini öğrenmekteyiz. Zîrâ yukarıda da ifade edildiği gibi İbnü'l-Arabî'nin henüz çok gençken kazandığı fethi ve halleri, dönemin meşhur ilim adamı İbn Rüşd'ün dikkatini celbetmiştir.<sup>73</sup> Bu değişim sonrası kendisinde bir takım mânevî hallerin vuku' bulduğunu, henüz riyâzete girmeden kendisine bazı fetihlerin, mârifet kapılarının açılmaya başladığını söylemektedir.<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî, daha sonra da bir çok kez halvete çekilir. Fakat sülûkunun başlarında, muhtemelen İşbiliye mezarlığındaki inzivası esnasındaki fethi oldukça önemlidir ve diğer sûfilerin mânevî serüvenleri göz önünde bulundurulduğunda istisnâî bir durumdur. Çünkü İbnü'l-Arabî, mârifete taalluk eden bütün ilimlerini, mânevî yolculuğunun başlangıcındaki bu ilk inzivasında icmâlî tarzda elde eder.<sup>75</sup> Daha sonra eserlerine tevdi edeceği sırlar, ona halvet esnasında cezbe halinde gerçekleşen bir fetihle açılmıştır. Şeyh-i Ekber'in sülûkündeki ilk menzil dolaysız bir *fetih* ya da bir cezbe olduğu açıktır. Bu mânevî açılımı bir halvet esnasında, her hangi bir ön hazırlık yapmaksızın ve ânîden elde

---

“hayır” diye cevap verdim. Bu “evet” ve “hayır” arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar’ deyince benzi sarardı, titreme geldi, birden sanki elli yaş yaşlandı. Ne demek istediğimi anlamıştı...” Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 153, 154.

<sup>71</sup> İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'le bu meşhur karşılaşması hususunda herhangi bir tarih zikretmez. Fakat bazı araştırmacılar, İbnü'l-Arabî'nin ifadelerindeki “o sıralarada henüz yüzünde tüy bitmemiş bir çocuktum” ifadesine istinâden bu karşılaşmanın 575/1179 yıllarından daha ileriki bir tarihte gerçekleşmiş olamayacağını söylerler. Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 54.

<sup>72</sup> Hirtenstein, *The Unlimited*, s. 58; Nasr, Seyyid Hüseyin, *Three Muslim Sages, Avicenna-Suhrawardî-Ibn 'Arabî*, (Caravan Books), New-York 1976, s. 93. Eserin Türkçe tercümesi için bkz., *Üç Müslüman Bilge*, çev. Ali Ünal, (İnsan Yay.), İstanbul 1985.

<sup>73</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 153, 154; (*byr.*), c. IV, s. 81, 82; c. V, s. 66.

<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. II, s. 349.

<sup>75</sup> Bağdâdî, *İbnu'l-Arabî'nin Menkabeleri*, s. 21.

etmiştir. Yâni, onun bu fethi, Allah'a giden yolu adım adım takip eden tadrîcî bir ilerlemenin, bir sülûkun nihâyetinde değil, yolun henüz başlangıcında gerçekleşmiştir.<sup>76</sup> Kendi ifadesiyle, “*fethi, riyâzetine takaddüm*” etmiştir.<sup>77</sup> Daha sonra tecellî kavramından bahsederken de söyleyeceğimiz gibi İbnü'l-Arabî bu küllî ve icmâlî tarzda gerçekleşen mânevî açılımı mânâ tecellîsiyle açıklar. Eğer tecellîler sûretler şeklinde değil de mânâlar şeklinde ise tecellînin başlangıcı da sonu da aynıdır, her hangi bir farklılık ve tadrîcîlik söz konusu olamaz.<sup>78</sup> Bu sebeple mânen tecellîlere sâhip olan ârifler, bir anda gerçekleşen bu küllî, icmâlî ifadeden başka bir şey istifade etmiş değildir. İlim adına sûfinin kalbinde ne gerçekleşmişse bu küllî tecellî anında gerçekleşmiştir. Tafsilât ve ayrıntı ise bu yegâne ve küllî durumun ifadelere dökülmesi esnasında meydana gelmektedir.<sup>79</sup>

Bütün bu tecrübeleri, mânevî halleri yaşarken İbnü'l-Arabî henüz bir şeyhe intisap etmiş değildir. Muhtemelen yirmi yaşlarında iken, 580/1184 yılında artık bir şeyhe intisap eder.<sup>80</sup> Bu mânevî yolda elinden tutan ilk cismânî mürşidi, eserlerinde özellikle de *Fütûhât*'da bir çok kez zikrettiği Ebu'l-Abbas el-Uryebî olmuştur.<sup>81</sup> Bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifadesine göre bu zat, ne yazı ne de hesap bilen ümmî bir köylüdür.<sup>82</sup> Her ne kadar sülûka girişinin başlangıcında İbnü'l-Arabî'nin her hangi bir

<sup>76</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 55, 57.

<sup>77</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. II, s. 349. İbnü'l-Arabî'nin ruhânî tekamül serüveni istisnâî bir durum arz etmektedir. Bir şeyhin eliyle bu tekamül sürecine girmediği ve bu uzun yolu belirli makamlardan geçerek adım adım katetmediği halde, henüz yolun başında bazı fetihler elde etmesi istisnâî bir durumdur. Bizzat İbnü'l-Arabî bu durumun istisnâî ve nadiren rastlanan bir durum olduğunu söyleyerek mübtedîleri erken fethin tehlikelerine karşı uyarır ve bu hususta riyazetin önemini vurgular. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr, Resâilu İbn Arabî* içinde, thk. Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire ts. s. 146.

<sup>78</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 265.

<sup>79</sup> Aynı yer.

<sup>80</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 65. Esasında onun için *sülûk*, yâni şeyhlerin rehberliği altında katedilen ve hakikate tadrîcî olarak yaklaşılmasını sağlayan yol tahakkuka ulaşma adına izleniyor değildir. Zîrâ daha önce de vurgulandığı gibi İbnü'l-Arabî, henüz yolun başlangıcında ve tek bir seferde tahkik derecesine ulaşmıştır ve şeyhi Uryebî ile karşılaştığında sadece zâhir itibârıyla mübtedî sayılabilir. Fakat mânevî derecesi ne olursa olsun, her arifin, üveysilerde olduğu gibi merhum da olsa mutlaka bir şeyhin eliyle mânevî eğitimden geçmeli, kendisine lutfedilen hâl ve meârifeye hakim olabilmesini sağlayan usulleri öğrenmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle, Şeyh-i Ekber'in durumunda, mürit sıfatıyla şeyhlerine göstermesi gereken itaat, ârif sıfatıyla onlardan üstün olmasına engel değildir. Bu anlamda bağlılığı, mahlûkât içerisinde sadece Hz. Muhammed'edir denilebilir. *age.*, s. 76. Nitekim misal âlemindeki bir tecrübesinde, sohbetinde bulunduğu şeyhlere intisap etmekten menedilecektir. Bu tecrübesinde ayrıca karşılaştığı şeyhlerden hiç birisinin kendisi üzerinde bir otoritelerinin olmadığı da vurgulanmaktadır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 303.

<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 88; Addas, *İbn Arabî*, s. 65; Chittick, William C. “Ibn ‘Arabî and His School”, *ISM*, s. 51. Uryebî hakkında ayrıca bkz. İbnü'l-Arabî, *ed-Dürre*, s. 70, 71; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. I, s. 282, 338, 369; c. VII, s. 181, 182, 354; c. VIII, s. 287. İbnü'l-Arabî'nin bu ilk mürşidinin adı kimi zaman Ebu Cafër Ahmed el-Uryebî olarak da verilmektedir. Bkz, Addas, *İbn Arabî*, s. 65.

<sup>82</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 88.

mürşidi olmasa da zamanla muhtelif yerlerde bir çok sūfiyle görüşecek, her birinden ayrı ayrı istifade edecektir.<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, müstefit olduğu bu üstatlarını her zaman hayırla yad eder ve eserlerinde onların mânevî hallerine genişçe yer verir.<sup>84</sup>

İbnü'l-Arabî'nin şeyhinden bahsederken, “ilk cismânî mürşidi” ifadesini kullandık çünkü İbnü'l-Arabî'nin hayatında tarih ile tarih ötesi bir birine karışmaktadır. Ekberî külliyyatta, İbnü'l-Arabî'nin, kendisinden çok önce yaşayıp vefat eden sūfilerle ve hattâ peygamberlerle karşılaşmış onlarla konuştuğundan haber veren ifadelere sıkça rastlanır.<sup>85</sup> Fakat bütün bu karşılaşmalar farklı bir düzlemde, *hayâl* ya da *misâl* âleminde gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onun mürşidlerinden bahsederken ve hattâ genel hayat serüveni ele alınırken bu husus gözden kaçırılmamalıdır. Zaten İbnü'l-Arabî'nin sülûka girişte ilk tövbe ve Allah'a yönelişinin, cismânî anlamda bir mürşitle değil de Hz. İsa kademi üzere, onun eliyle olduğunu kapsamlı eseri *Fütûhât*'tan öğreniyoruz: “Şu anda bulunduğumuz yola girmemizde üzerimizde onun (Hz. İsa) teveccühü vardı.”<sup>86</sup> “...Onun (Hz. İsa) eliyle tövbe ettim. Bu dünyada ve ahirette din üzere kalmam için dua etti ve beni 'dostum' diye andı. Bana zühd ve tecridi emretti”<sup>87</sup>, “O (Hz. İsa) benim ilk şeyhimdi, onun eliyle Allah'a rücu' ettim.”<sup>88</sup> Zîrâ *Fütûhât*'ın başında zikrettiği vâkîasına göre Hz. İsa ile İbnü'l-Arabî arasındaki makam müşareketini bizzat Hz. Peygamber teslim etmektedir.<sup>89</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre her ikisinin de *hâtemü'l-velâye* sıfatını taşıması aralarındaki makam müşareketine işâret etmektedir. Zîrâ, Hz. İsa umûmi, İbnü'l-Arabî ise Muhammedî velayetin *hatemidir*.<sup>90</sup> İbnü'l-Arabî, nebî ve resüllerin velâyetini kapsayan *umûmi*

<sup>83</sup> Şeyh-i Ekber'e göre birden fazla şeyhe bağlanmanın her hangi bir sakıncası yoktur. Hatta ona göre aksi tarzda bir kural cahiller tarafından icat edilmiştir. Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 78, İbnü'l-Arabî'nin *Kitâb-u Nesebi'l-Hırka* isimli eserine istinaden.

<sup>84</sup> Özellikle *Rûhu'l-Kuds*, *ed-Dürretü'l-Fahire* ve *Fütûhat*'ta kendilerinden istifade ettiği bir çok sufiden bahseder. Bkz., 6 nolu dipnot.

<sup>85</sup> Meselâ Hz. Peygamberi, Hz. İsa ile diğer bütün peygamberler ve melekler etrafında bulunduğu bir halde müşahedesini hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 44, 45.

<sup>86</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 379.

<sup>87</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 76, 547.

<sup>88</sup> *age.*, c. VI, s. 71.

<sup>89</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 44, 45.

<sup>90</sup> *Hâtem*: Kelime anlamı itibarıyla hem bir şeyi tasdik eden mühür, hem de sonuncu mânâlarına gelmektedir. Bu itibarla *hâtemü'l-enbiya*, hem bütün nebileri tasdik eden bir *mühür* hem de nebîlerinin sonuncusu, *hâtemü'l-evliya* da bütün velîleri tasdik eden bir *mühür* ve hem de velîlerin (Muhammedî kadem üzere bulunanların) sonuncusu anlamına gelmektedir. *Hatem*, bir şeyin nihâî mertebesini göstermesi bakımından mühürleyerek son verdiği o şeydeki bütün farklı sıfatları muhtevîdir ve kemal mertebesine işâret eder, bu itibarla da diğer bütün mertebeleri muhafaza eder. Bu minvalde olmak üzere İbnü'l-Arabî âleme nispetle insana, mühür olarak kullanılan yüzük kaşı (*fassu hatem*) der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Afîfî, (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), Kahire 1946, s. 50.

*hâtem*'in Hz. İsa olduğunu açıkca beyan eder.<sup>91</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, *umûmî hatem*'den daha aşağı bir mertebede olan husûsî, Muhammedî *hâtem*in kimliğine dair bazen kapalı bir şekilde işârette bulunurken<sup>92</sup> bazen de onun bizzat kendisi olduğunu apaçık ifade eder.<sup>93</sup> Kısacası İbnü'l-Arabî, bulunduğu hakikat yoluna Hz. İsa'nın kademi üzere girmiştir ve nihâî tahlilde de *hakikatü'l-Muhammediyye*'nin nurundan aydınlanmaktadır. Zîrâ yukarıda ifade edildiği şekliyle, bizzat kendisi Muhammedî velayetin vârisi ve hatemidir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre, her bir velî bir peygamberin vârisidir. Fakat *hakikatü'l-Muhammediyye*, İbnü'l-Arabî'nin insan ve âlem anlayışı bakımından farklı veçhelerinin yanısıra tasavvufî yönden bütün enbiya ve evliyanın istifade ettiği bir kandil<sup>94</sup> olduğu için hangi peygamberin vârisi olursa olsun bütün velîler dolaylı olarak Muhammedî veraseti sürdürmektedir.<sup>95</sup> Zaten İbnü'l-Arabî hakîkî mânâda sülûka, Hz. Muhammed, Hz. İsa ve Hz. Musa'nın ve tasarrufu altındaki bir vakıyyla başlamıştır.<sup>96</sup> Nitekim bizzat İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre, şeyhi Uryebî'nin nihâyeti olan bu İsevî kadem tahkik yolunda kendisinin bidayet halidir. Sonra Mûsevî, Hûdî ve diğer bütün peygamberlerin kademi

<sup>91</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, s. 257; A.mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. III, ss. 174-176; (*byr.*), c. III, s. 75, c. VII, s. 287, 288. Bu pasajlarındaki ifadelerinde İbnü'l-Arabî, Hz. İsa'nın ahir zamanda yer yüzüne nebî ve resul sıfatıyla değil de velî sıfatıyla incecini ve Hz. Muhammed (s.)'in şeriati üzere insanları irşad edeceğini söyler. Bu itibarla belirli bir zamanda bizzat bir nebi ve resul olarak zuhur eden Hz. İsa, ahir zamanda bir velî olarak zuhur edecek ve umûmî velâyeti sonlandıracaktır.

<sup>92</sup> Mesela bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 177; (*byr.*), c. III, s. 75. Buradaki ifadelerinde husûsî hatm'in kimliğini açıkca beyân etmek yerine, "bizim zamanımızda doğmuştur, onu gördüm, onunla karşılaştım ve ondaki hatmiyyet âlâmetini gördüm.. Arap'lardandır, onların da nesep ve cömertlik bakımından en şerefliilerindendir." gibi ifadeler kullanmaktadır.

<sup>93</sup> Meselâ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'in 43. bâbının başındaki şiirinde bu durumu şu şekilde açıkca ifade eder: "Şüphesiz ben Hâşimî'nin ve Mesih'in vârisi olarak *hâtem-i evliyayım*." bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 71. Yine *Dîvân*'ında da *hatem* oluşunu kesin bir dille şu şekilde ifade eder: "Enbiya'nın *hâtemi* Hz. Muhammed (s.)'le ortaya çıktığı gibi ben de evliyanın *hâtemiyim*. Umûmî velayetin değil husûsî velayetin *hâtemiyim*, zîrâ umûmî velayette *hatem* Hz. İsa'dır." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, s. 227, 257, 294. Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ında ve *Divan*'ında *hatmü'l-velâye* konusunda açık bilgiler vermiş ve *hatm*'i genel olarak iki kısımda (*umûmî-husûsî*) mütâlaa etmiştir. *Hâtemü'l-velâye* konusunda diğer bazı ekberî külliyât, *Fütûhat*'a göre daha kapalı ve muğlaktır; *hatemü'l-evliya*'nın kim olduğu açıkça beyan edilmeden kavram, genel olarak ve daha muğlak ifadeler içerisinde kullanılır. Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Tecelliyât, (Resail)*, s. 409; A. mlf. *Ankâu Mugrib fî Hatmi'l-Evliyâi ve Şemsi'l-Mağrib*, thk. Ahmed Seyyid eş-Şerîf, (Mektebetü'l-Ezheriyye), Kahire ts., s. 28, s. 62, 80, 92, 93; A. mlf. *Fusûs*, s. 62. İbnü'l-Arabî'nin *hâtemü'l-velâye* hususındaki görüşleri hakkında ayrıca bkz. Izutsu, *Sufism and Taoism, A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (University of California Press) California, 1984, s. 269 ve devamı; Hakim, Suâd, *el-Mu'cemü's-Sûfiyye*, (Dendere nşr.), Lübnan 1981, s. 377 ve devamı.; Addas, *İbn Arabî*, s. 93 ve devamı, s. 208-209; Şeyh Mekkî Efendi, *İbn Arabî Müdafası*, s. 46 ve devamı.

<sup>94</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 63, 64, 214; A. mlf., *et-Tenbîhâtü alâ Ulivvi Hakîkati'l-Muhammediyyeti'l-Âliyye*, hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire ts., s. 52, 53; Hakim, *Mu'cem*, s. 348.

<sup>95</sup> Addas, *İbnü'l-Arabî*, s. 93, 94.

<sup>96</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 253; *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 44, 45.

üzere fetihlere nail olduktan sonra nihâyet Muhammedî fethine nail olur.<sup>97</sup> İşte bu ilk mânevî irşad ve yönlendirme ile İbnü'l-Arabî, kendini çevreleyen mal-mülkü ve lüksü kesin bir şekilde terk etmeye karar verir. Bunu yaparken de sadece babasıyla istişare eder. Çünkü henüz bir şeyhle tanışmamıştır ve kendi ifadesiyle: “Allah’a bir şeyh vasıtasıyla rücu’ etmiş” değildir.<sup>98</sup> Bu şekilde sülûka girişinin ardından şeyh, kısa bir *fetret*<sup>99</sup> dönemi yaşar ve bu tehlikeli dönemden Allah( cc.)’ın inayetiyle kurtulur.<sup>100</sup>

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde, Mağrib tasavvufuna<sup>101</sup> başlıca iki cereyan hakimdir. Bunlardan biri, Ebu'l-Abbas İbnü'l-Arif (ö. 536/1142) ve Ebu'l-Hakem İbn Berrecân (ö. 536/1142)'ın temsil ettiği Meriye ekolüdür.<sup>102</sup> Bu iki sûfî arasında yakın bir ilişki vardır ve İbnü'l-Arif kendisini İbn Berrecân'ın mütevazı bir talebesi olarak görmektedir.<sup>103</sup> Meriye mektebi temsilcilerinden İbnü'l-Ârif, Meriye'de etrafına geniş bir mürîdân halkası toplamış, İbn Berrecân ise İşbiliye yöresinde, oldukça geniş bir

<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 361, 362.

<sup>98</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr)*, c. IV, s. 266.

<sup>99</sup> Tasavvuf istilâhatında *fetret*, salikin kendini Rabb'i tarafından terk edilmiş hissettiği ve Allah'a bir daha yakın olamamaktan korktuğu, kaçınılmaz bir kimsesizlik ya da perdelilik halini ifade eder. Bu hâl iki şekilde sonuçlanabilir: Ya bu hali bir hayret ve mücahede başlangıcı takip eder, ya da bu fetret hali kalıcı olur. Ayrıca İbnü'l-Arabî “fetret”i, “yolun başında hasıl olan yakıcı ateşin sönüp külleşmesi” şeklinde de tarif eder. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr)*, c. VII, s. 253; Ayrıca bkz., İbnü'l-Arabî, *Istîlâhât*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, (Dâru İmâm-ı Müslim), Beyrut 1990, s. 62; el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Reşhü'z-Zülâl fi Şerhi'l-Elfâzi'l-Mütedâvile beyne Erbâbi'l-Ezvâk ve'l-Ahvâl*, thk. Saîd Abdülfettâh, (el-Mektebetü'l-Ezheriyye), Kahire 1995, s. 96; el-Cürcânî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdülhakim, (Dâru'l-Kitâbi'l-Misriyye), Kahire 1991, s. 180

<sup>100</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 253.

<sup>101</sup> Hicrî V. asra kadar Endülüs ve Mağripîlilerin gerçek anlamda nazari ve teorik yönü ağır basan bir tasavvufî anlayışları yoktur. Beşinci asra, hatta bu asrın yarısına kadar Endülüs'te sadece bir takım zühd ve mücahede hareketleri görülür. Bu asra kadar bazı Endülüslülerin genel İslâmî kültür ve kelam ekolleriyle sınırlı bir alâkaları olsa bile, genel anlamda felsefeyle bir ilişkilerinden bahsedilemez. Bu sebeple Endülüs müslümanları ilk dönemlerden itibaren felsefeyi sakıncalı görmeleriyle bilinegelmişler, tutuculuklarıyla meşhur olmuşlardır. Öyle ki onların bu tutuculukları Gazâlî'nin eserlerini bile iyi görmemelerine sebep olmuştur. Buna mukabil o dönemlerde Endülüs'te, fıkıh, hadis, tefsir, dil ve özellikle geometri olmak üzere matematik ilimleri, astronomi, mantık ve tıp alanında yetişmiş ilim adamları vardır. Beşinci asrın yarısından kısa bir süre sonra Endülüs'te felsefeye yönelik başlamış, bu yönelişin başlamasından henüz bir nesil geçmeden fakihlerin tutuculuğuna, halk ve idarecilerin katılığına rağmen İbn Bacce (ö. 533), İbn Tufeyl (ö. 531) ve İbnü'l-Arabî'nin de henüz gençken görüştüğü büyük filozof İbn Rüşd (ö. 595) gibi düşünürler yetişmiştir. Yine V. yüzyılın yarısına doğru İhvan-ı Safâ risalelerinin okunması yaygınlaşmıştır. Diğer taraftan tasavvufî açıdan ise, V. yüzyılın sonlarıyla VI. yüzyılın başlarında, daha sonra İbnü'l-Arabî'yi de etkileyecek olan Meriye ekolü Endülüs'ün bütün bölgelerine yayılmıştır. Bkz., Afîfî, Ebu'l-Alâ, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.) İstanbul, 2000, ss. 215-217.

<sup>102</sup> Ekol hakkında bkz. Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul 1985, ss. 217-221.

<sup>103</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 67.



muhitte imam olarak tanınmıştır.<sup>104</sup> Her iki sûfî de, hem akîdeleri ihtiyatla karşılandığı ve hem de halk üzerindeki nüfuzlarından endişe edildiği için Murabıtlar tarafından tâkîbâta uğramıştır. Bu tâkîbât neticesinde İbn Berrecân îdâm edilmiş,<sup>105</sup> İbnü'l-Arif ise serbest bırakılmış, kısa bir süre sonra geçirdiği bir hastalık neticesinde vefat etmiştir.<sup>106</sup> İbnü'l-Arabî, kendisinin doğumundan kısa bir süre önce vefat eden bu iki sûfînin görüşlerine, onların eserleri ve öğrencileri vasıtasıyla muttâlî olur. İbnü'l-Arabî'nin Meriye'de, Ebu Abdullah el-Gazâl ve Ebû Rebi' el-Kefif gibi İbnü'l-Ârif'in bazı takipçileriyle karşılaştığı bilinmektedir.<sup>107</sup> İbnü'l-Arabî, Meriyye ekolü temsilcisi bu iki sûfîden en çok İbnü'l-Arif'ten etkilenmiştir. İbnü'l-Ârif'ten hep saygıyla bahseder<sup>108</sup> ve *Fütûhât*'ın pek çok yerinde onun *Mehasinü'l-Mecâlis* isimli eserine atıfta bulunur.<sup>109</sup> İbn Berrecân'a da eserlerinde atıfta bulunan İbnü'l-Arabî, onun *Kitabu'l-Hikme*'sini Tunus'ta Abdülaziz el-Mehdevî'den okur.<sup>110</sup> İbnü'l-Arabî, tasavvufun yanısıra Kıraat ve Hadis ilimlerine de vakıf olan ve *Tenbîhü'l-Efhâm ile 't-Tedebbüri'l-Kitâb* isimli bir tefsiri de bulunan<sup>111</sup> İbn Berrecân hakkında İbnü'l-Ârif'e nazaran daha muktesit ifadeler kullansa da<sup>112</sup> onun *el-hakku'l-mahlûk bihi* (her şeyin

<sup>104</sup> Corbin, *İslam Felsefesi*, s. 217, 221; Addas, *İbn Arabî*, ss. 67-71; Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 216.

<sup>105</sup> İbn Berrecân idam edildikten sonra cenazesi şehrin çöplüğüne atılmış, hatta sultan, cenazesinin kılınmamasını emretmiştir. Bkz. et-Tâdili, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya İbnü'z-Zeyyat, *et-Teşevvüf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Tevfik, (Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb), Rabat 1984, s. 170.

<sup>106</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 67, 68. İbnü'l-Arif'in de zehirlenerek öldürüldüğü iddiaları da vardır. Tu'mî, *Tabakât*'ında İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden olan İbnü'l-Arif'in 536 h. senesinde Marakeş'te zehirlenerek öldürüldüğünü söyler ve onu şatahât ehli sûfilerden sayar. Ayrıca onun meşhur şâhiyelerine de eserinde yer verir. Fakih, muhaddis ve Kurrâ olan İbnü'l-Arif sonradan tasavvuf yolunu seçmiştir. Tu'mî, zehirlenme hadisesini şu şekilde anlatır: Meriye kadısı İbnü'l-Esved, İbnü'l-Arif'i bazı sözlerinden dolayı halife Ali b. Yusuf b. Tafşin'e şikayet eder. Halife onu çağırır, halini görünce de serbest bırakır. Fakat Kadı İbnü'l-Esved hile ola ona zehir içirterek öldürür. Halife bunu öğrenince, kadıyı da aynı şekilde zehirletir. Bkz., et-Tu'mî, Muhyiddin, *Tabakatü'l-Kübrâ*, (Mektebetü's-Sakafiyye), Beyrut 1994, c. III, ss. 88-90.

<sup>107</sup> Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 218.

<sup>108</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. I, s. 345; c. III, s. 145; c. VIII, s. 384.

<sup>109</sup> Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 78; c. IV, s. 364; c. VII, s. 123, 136.

<sup>110</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 69.

<sup>111</sup> Bkz., Ateş, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, (AÜİF Yay.), Ankara 1974, s. 130. İbn Berrecân hakkında ayrıca bkz. Karadeniz, Osman, "İbn Berrecân" mad. *DİA.*, c. XIX, İstanbul 1999, s. 371.

<sup>112</sup> İbnü'l-Arif için, "muhakkiklerden" ifadesini kullanıp eseri *Mehasinü'l-Mecâlis*'e büyük bir değer atfederken, İbn Berrecân hakkında ise feleklerin ilmüne muttâlî olduğundan bahseder. Bu ilmi sayesinde Selahaddin Eyyûbi'nin Kudüs'ü fethini haber verdiğinden bahseder. Fakat yine de bu ilimde bazı hatalar yaptığını söylemekten de kaçınmaz. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 324; (*thk.*), c. I, s. 268; İbn Berrecân hakkında ayrıca bkz., A. mlf., *Mevâkiu'n-Nücûm ve Metâl'i Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ulûm*, thk. Halid Şibl Ebu Süleyman, (Alemü'l-Fikr), Kahire 1998, s. 137; A. mlf., *et-Tedbirâtü'l-İlahiyye*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919, s. 125; Addas, *İbn Arabî*, s. 68, 69.

kendisinden yaratıldığı ilâhî hakikat) üzerine öğrettiklerinin kıymetini teslim edecek<sup>113</sup> ve bu mefhum Ekberî irfânında önemli bir yer tutacaktır.<sup>114</sup>

İbnü'l-Arabî'nin eserleri ve görüşlerinden etkilendiği bir diğer şahıs ise, İbn Meserre el-Cebelî<sup>115</sup> (ö. 319/931)dir. İbnü'l-Arabî'nin derinden etkilendiği Meriye ekolü, kesin bir delil olmamakla birlikte, Asin Palacios ve Henry Corbin tarafından, daha çok bir filozof olarak tanınan İbn Meserre'ye dayandırılmaktadır.<sup>116</sup> Her ne kadar bu şekilde bir alâka kesin olarak bilinmese de İbnü'l-Arabî'nin, İbn Meserre'nin görüşlerine aşına olduğu kesindir. Hattâ ondan, “ilim, hâl ve keşifte sûfilerin büyük üstatlarından” şeklinde övgüyle bahsetmektedir.<sup>117</sup> Ayrıca harfler ilminin sırlarını da İbn Meserre tarzında ele aldığını bizzat kendisi söyler.<sup>118</sup>

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde, Mağrib'in bir diğer tasavvufî mektebi ise, aslında özel bir öğreti ve yazılı bir esere sâhip olmadıkları için tam anlamıyla bir ekol sayılmasa da, başlıca, İbn Hirzihim (ö. 559/1163), Ebu Yeza' (ö. 572/1177) ve daha sonra da bu iki sûfînin öğrencisi Ebu Medyen (ö. 594/1198) tarafından temsil edilen ekoldür.<sup>119</sup> Bu tasavvuf ekolünün en büyük temsilcisi Ebu Medyen olmuştur. Sırf *İhyâ*'yı okumak niyetiyle itikafa girecek kadar Gazalî hayranlığı ile meşhur İbn Hirzihim'den<sup>120</sup>, Muhasibî ve Gazalî'nin eserlerini okuyan Ebu Medyen, Ebu

<sup>113</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr)*, c. III, s. 91, s. 155; c. IV, s. 175; c. VI, s. 92.

<sup>114</sup> İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân'dan aldığı bu mefhumu, “*el-amâ*”, “*el-aklû'l-evvel*” ve “*el-adl*” için kullanır. Bkz., Hakim, *Mu'cem*, s. 352. Meselâ “*el-amâ*” kendisiyle her şeyin yaratıldığı hakktır. Çünkü âmâ'nın hem Hakk'a hem de halka dönük iki veçhesi vardır: Rahman'ın nefesi olması sebebiyle *hakk*, âlemin bütün sûretlerini kabul etmesi, onun cevheri olması itibârıyla da *mahlûk bihtir*. Bkz. İbnü'l Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 466, 468; Corbin, Henry, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabi*, Fransızca'dan çev. Ralph Manheim, (Princeton University Press), Princeton 1969, s. 186; Hakim, *Mu'cem*, s. 822. Burada olduğu gibi, farklı ıstılahları tanımlarken aynı tabiri kullanması İbnü'l-Arabî'de sıkça karşılaşılan bir durumdur. Mesela, varlıkta ilk zuhur eden şey için bir çok isim zikreder: “*el-aklû'l-evvel*”, “*el-kalemü'l-âla*”, “*el-hakku'l-mahlûk bih*”, “*el-adl*”, “*hakikatü'l-Muhammediyye*”...vs. Aslında bütün bu farklı isimler aynı hakikatin değişik veçheleridir. Her birinin delâlet ettiği ayrı bir zât söz konusu değildir. Bkz., *age.*, s. 813.

<sup>115</sup> İbn Meserre ve tasavvufî görüşleri hakkında bkz., Bardakçı, Mehmet Necmettin, *İbn Meserre ve Eseri El-Müntekâ*, (İnsan Yay.), İstanbul 1999; Corbin, *İslam Felsefesi*, s. 217-221; Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, (İnsan Yay.), İstanbul 1997, s. 85, 86.

<sup>116</sup> Corbin, *İslam Felsefesi*, s. 217, 221; Addas, *İbn Arabî*, s. 70; Afîfî, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İDÜM.*, s. 230.

<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 348.

<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn, (Resail)*, s. 93.

<sup>119</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 72.

<sup>120</sup> Ebu'l-Hasen Ali b. İsmail İbn Hirzihim, Fas asıllıdır ve burada 559 h. senesinde vefat etmiştir. Zühd hayatına düşkün bir fakih olan İbn Hirzihim tasavvufta melamî meşreptir. Gazalî hayranlığı ile tanınan bu zât, sırf *İhyâ*'yı okumak amacıyla itikafa girmiştir. İbn Hirzihim, İbn Berrecân öldürüldüğünde, halife cenaze namazının kılınmamasına dair emir vermesine rağmen onun cenazesine sahip çıkmış ve hizmetçisine şehrin sokaklarında; “İbn Hirzihim, sizi şeyh, fâdil, fakih

Ye'za'nın mürididir.<sup>121</sup> İbnü'l-Arabî hiç karşılaşmasa da<sup>122</sup>, eserlerinde sıkça zikrettiği<sup>123</sup> bu sûfiden oldukça etkilenmiştir.<sup>124</sup> Zîrâ, İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinin pek çoğu Ebu Medyen'in halifeleridir: Yusuf el-Kûmî, Abdülaziz el-Mehdevî, Abdullah el-Mevrûfî ...vs.<sup>125</sup>

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, ilmî açıdan kendi mânevî tecrübesi ve keşiflerinin yanı sıra oldukça farklı ve zengin kaynaklardan beslenmektedir ve bu kaynakların tamamının tespiti oldukça zordur. Bu noktada Afîfî şu tespitinde oldukça haklıdır: *"Felsefî tasavvuf akımlarını inceleyen bir araştırmacı İbnü'l-Arabî'yi belirli bir kaynağa ya da kaynaklara ircâ edemez. Bu kaynaklar ister felsefî, ister tasavvufî, isterse de her ikisinin karışımı olsun, durum aynıdır. Çünkü, gerçekten de bu büyük müslüman sûfî düşünür felsefesini pek çok kaynaktan yararlanarak oluşturmuştur. O, sadece bir kaynakla sınırlı kalmamış ve sadece bir kimseyi takip etmemiştir..."*<sup>126</sup>

Bütün bu şahsiyetlerin dışında İbnü'l-Arabî; Musa b. Imrân el-Mirtulî, Salih el-Adevî, Ebu'l-Haccâc Yusuf, Ebu Abdullah Muhammed, Fatıma bintü'l-Müsenna, Ebu'l-Abbas es-Sebtî ve İbn Kassum... gibi bir çok şeyhle görüşür ve kendilerinden istifade eder. Tahkikin nihâyetine hiçbir seyr ü sülûktan geçmeksizin ulaştırılan İbnü'l-Arabî meczuplar gibi bütün menzilleri aşmış ve tek bir seferde yolun sonuna varmıştır. Fakat bu şekilde yolun sonuna varan İbnü'l-Arabî'nin, başkalarına rehber olabilmesi için yolu, bu kez adım adım, sabırla tekrar geçerek sülûkunu tamamlaması

---

ve zahid Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın cenazesine çağırıyor" şeklinde bağırmasını emretmiştir. Bkz., Tâdilî, *Teşevvüf*, s. 169, 170.

<sup>121</sup> *age.*, s. 320, 322.

<sup>122</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 125, 126.

<sup>123</sup> Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütuhât (thk.)*, c. II, s. 134, c. III, s. 169, 349; (*byr.*), c. IV, s. 200, 223, 270, c. V, s. 137, 173. A. mlf., *Tedbîrât, (KSDIA.)*, s. 126, 158-159.

<sup>124</sup> Ebu Medyen Şuayb İbn Hüseyin el-Ensarî, aslen İşbiliye'lidir. Daha sonra Bicâye'ye gelip bir müddet burada ikamet ettikten sonra Marakeş'e giderken Tilemsen yakınlarında 594 h. yılında vefat eder. Yetim olarak büyüyen Ebu Medyen, kardeşlerine rağmen ilim tahsili için doğduğu topraklardan ayrılır ve Fas'a gider. Fukaha'nın ilim meclislerine katılır fakat onların sözleri pek kendisine tesir etmez. Dönemin meşhur suffisi İbn Hirzihim'den oldukça etkilenir ve onun ders halkasına katılır. Daha sonra Ebu Yeza', Ebu Abdullah ed-Dekkâk ve Ebu'l-Hasen es-Salevî gibi sûfîlerle tanışır. Bkz., Tâdilî, *Teşevvüf*, ss. 319-322. Bu meşhur sûfinin hayatı, fikirleri ve İbnü'l-Arabî ile irtibatı için ayrıca bkz., Makkârî, *Nefh*, c. IX, ss. 342-351; Addas, Claude, "Abu Madyan and Ibn 'Arabi", *MIACV.*, ss. 163-181; Yazıcı, Tahsin, "Ebu Medyen" mad., *DİA.* c. X, s. 186-187; A. Bel, "Ebu Medyen" mad. *İA.*, c. IV, ss. 36-38. Bedevi, Abdurrahman, "Ebu Medyen ve İbn 'Arabi", *Kitâbu't-Tizkârî Muhyiddin İbn 'Arabi*, içinde, (Mektebetü'l-Arabiyye), Kahire 1969, ss., 115-128. 1964 yılında yapılması planlanan, ancak hayata geçirilemeyen "İbnü'l-Arabî Sempozyumu" yerine editöryal bir çalışma olarak vücûda getirilen bu eserin kısmî bir tercümesi hakkında bkz., *İbn Arabî Anısına Makaleler*, çev. Tahir Uluç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.

<sup>125</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 73. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin, Endülüs ve Mağrib'deki muhtelif tasavvufî akımlarla ilişkisi hakkındaki bir çizelge için bkz., *age.*, s. 329, 330.

<sup>126</sup> Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 213.

ve tarikat üzere Hakk'a yürümesi gerekecektir.<sup>127</sup> Nitekim öyle olur; tıpkı ilk mânevî açılımında icmâlî tarzda elde ettiği meârifî hayatı boyunca satır satır yazdığı gibi, ilk sülûkunda yine icmâlî olarak geçtiği menzilleri tek tek geçer. Sıkça halvete girer, ibadet ve zikirle meşgul olur, sürekli seyahat eder, ilim meclislerine katılır, Allah dostlarıyla görüşür.

İbnü'l-Arabî, tasavvufî bir eğitim almakla kalmaz şer'î ilimlerde de derinlemesine vukûfiyet kazanır. Çocukluk yaşlarından itibaren bu ilimleri tahsile başlar. Hayatının sonraki dönemlerinde aldığı birtakım mânevî işaretler sonrasında tam bir tecrit ve fakirlik yolunu seçen İbnü'l-Arabî, yine mânevî bir işaretle kendisini ciddî bir şekilde hadis ilmine verir.<sup>128</sup> İbnü'l-Arabî'nin geleneksel dînî ilimler sahasında istifade etmiş olduğu hocalarının ve kendi eserlerinin kısmî bir listesini Melik Muzaffer'e gönderdiği *İcaze*'sinde kaydeder.<sup>129</sup> Burada zikredilen hocaların çoğu Muvahhidler devrinin en saygın âlimlerindedir ve bunların yedisi Muvahhid iktidarı altında kadı ya da hatip olarak resmî görev ifâ etmiştir: Hacerî, İbn Zerkun, İbn Ebî Cemre, Tâdilî, İbnü'l-Harrât, İbnü'l-Feres, İbn Semhûn. O halde İbnü'l-Arabî'nin, Endülüs entelektüel elitinden uzak olmadığı hattâ ulemâ ve resmî din görevlileri çevreleriyle yakın ilişki kurduğu aşikârdır.<sup>130</sup>

Şeyhin ilk tahsili Kur'an ve Hadis ilimleri üzerinedir ve henüz Endülüs'ten ayrılmadan önce bu ilimlerde sağlam bir tahsil görür. 578/1182'de İşbiliye'de dönemin meşhur kıraat âlimi Ebu Bekir Muhammed b. Halef el-Lahmî (ö. 585/1189)'den yedi kıraati öğrenir. Bu zâttan meşhur kurrâ Ebu Abdullah Muhammed b. Şureyh er-Rueynî'nin *el-Kâfi*'sini okur.<sup>131</sup> Yine aynı zaman diliminde muhaddis Abdurrahman es-Süheylî (ö. 581/1185)'nin yanında hadis ve sîret çalışır<sup>132</sup>, ayrıca pek çok hadis kitabı telif etmiş Abdülhak el-Ezdî el-İşbilî (ö. 581/1185)'nin ders halkalarına devam eder. Bu zat kendi eserlerinin yanı sıra, meşhur zâhirî müçtehit İbn Hazm (ö. 456/1064)'ın eserlerini de okutacaktır.<sup>133</sup> Genç İbnü'l-Arabî'nin 578-580 yılları arasında talebelik yaptığı bütün bu âlimler, Endülüs'te çoğunluğu elinde tutan malikî mezhebine mensuptur. Fakat İbnü'l-Arabî, ne bu mezhebe ne de bir başkasına

<sup>127</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 61.

<sup>128</sup> *age.*, s. 60; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 12, dipnot 37. Şeyhin Kur'an ve Hadis ilimlerindeki hocaları ve eğitimi hakkında bkz.. İbnü'l-Arabî, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer, Istulâhât* içinde, ss. 23-27.

<sup>129</sup> *age.*, ss. 23-39.

<sup>130</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 112, 113.

<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî, *İcaze*, s. 23; A. mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 137.

<sup>132</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 62.

<sup>133</sup> İbnü'l-Arabî, *İcaze*, s.24.

bağlanır,<sup>134</sup> bir anlamda onun mukallit olmayıp kendi mezhebini takip ettiği söylenebilir.<sup>135</sup>

Eserlerinde Kur'an ve hadislere yapılan atıfların sıklığından da anlaşılacağı gibi, irfânî meselelerin nasslardaki kaynaklarını göstermeyi ihmal etmeme ve sünnete sıkı sıkıya bağlılık düşüncesi, şeyhte hat safhadadır. Şeyh, bütün ömrü boyunca bu ilimlerdeki bilgisini derinleştirme çabası içerisinde olmuştur. Meşrık'a gitmesinden sonra da, Bağdat'ta tanıdığı İbn Sukeyne (ö. 607/1210)'nin ders halkasına devam eder, Şam kâdi'l-kudâtı Abdussamed el-Harestânî (ö. 614/1217)'den Buhârî'nin *Sahih*'ini, Mekke'de Nasr b. Ebi'l-Ferec el-Hâşimî (ö. 619/1222)'den Ebu Davud'un *Sünen*'ini, Ebu's-Şüca' Zâhir b. Rüstem el-İsfahânî'den de Tirmizi'nin *Sünen*'ini okur.<sup>136</sup> Fakat İbnü'l-Arabî, daha sonra da üzerinde durulacağı gibi, Kur'an ve hadisi sadece bir mâlûmâtlar yığını olarak algılamaz. Şüphesiz zahîren sabit olan metni ihmal ve inkâr etmez, ama ona göre asıl ilim *hitâb-ı ilâhî*'den kaynaklanmaktadır. Yoksa rivayetin sübûtu ve lafzın delâleti üzerine yapılacak tartışmalar ancak bir dereceye kadar anlamlı kalmaktadır. Dolayısıyla onun bu ve diğer bütün ilimlerdeki vukûfiyeti, zahîren bu ilimleri tahsil etmekle beraber daha çok mânevî inkişâfıyla mümkün

<sup>134</sup> Her ne kadar bazı araştırmacılar onun, fıkhîta Zâhirîye mezhebine bağlı olduğunu söyleseler de, (bkz. Makkârî, *Nefh*, c. II, s. 363) hiçbir mezhep imamını taklit etmediğini bizzat kendisi açık bir şekilde ifade etmiştir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Divan*, s. 52. Fikhî konulardaki farklı mezhepleri rahmet unsuru olarak gören İbnü'l-Arabî, dönemin fakihlerinin, Allah'ın sonsuz rahmetiyle hep geniş tuttuğu şeriat yolunu kendi içtihatlarıyla daraltmalarından şikayet eder. Bunu söylerken kayıtsız geniş mezhepliliği kastetmez. Zaten kendisi ve talebeleri söz konusu olduğunda azimeti esas alır ve azimetin bırakılmasına cevaz vermez. Bkz. Addas, *İbn Arabî*, s. 63; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Ummân*, s. 77 ve devamı. Şeyhü'l-Ekber özellikle *Fütûhât*'ında fikhî konulara genişçe yer vermiş ve burada kendi görüşlerini serdetmiştir. Ayrıca fikhî usulü üzerine de küçük bir risale yazmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Usûlü'z-Zâhiriyye, Mecmûu'r-Resâil fî Usûli'l-Fıkh* içinde, (Matbaatu'l-Ehliyye), Beyrut 1324, ss.18-35. İbnü'l-Arabî'nin fikhî görüşleri hakkında ayrıca bkz., Gurâb, Mahmud, *el-Fıkhü inde's-Şeyhi'l-Ekber*, (Matbaatu'n-Nadr), Şam 1993. Fakat Gurâb'ın bu çalışması, İbnü'l-Arabî'nin hayatı; insan, hayal ve ilahî aşk anlayışı gibi diğer bazı konularda da yaptığı gibi, İbnü'l-Arabî külliyyâtından seçkiler ve ictibaslardan ibarettir. Bu itibarla da bu çalışmalar, ekberi killiyatın belirli konular çerçevesindeki muhtasarlardan ibarettir. İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin başka muhtasarlara da vardır. Bunlardan en meşhurları Şa'rânî (ö. 973/1567)'nin *Levâkihu'l-Envâr, el-Yevâkît ve'l-Cevâhir* ve *el-Kibrîtü'l-Ahmer* isimli muhtasarlardır. (Bkz. eş-Şa'rânî, Abdülvehhab, *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi'l-Ekâbîr*, (Mektebetü Mustafa Elbânî), Kahire 1959; A. mlf., *el-Kibrîtü'l-Ahmer, el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*'in hamisinde,) Şa'rânî, *Fütûhat*'ı önce *Levâkihu'l-Envâri'l-Kudsîyye el-Müntekât mine'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye* isimli eserinde özetlemiş, sonra da bu eserini *el-Kibrîtü'l-Ahmer fî Beyâni Ulûmi's-Şeyhi'l-Ekber* adı altında daha da muhtasar hale getirmiştir. Bkz. eş-Şa'rânî, *Kibrîtü'l-Ahmer*, c. I, s. 2. Şa'rânî *el-Yevâkît ve'l-Cevâhir*'de ise keşif ehli ile kelamcılarının inançlarını uzlaştırmaya çalışmak amacıyla, başta *Fütûhât* olmak üzere Şeyh-i Ekber'in diğer bazı eserlerinden geniş alıntılarını bir araya getirmiştir. Geleneksel tarzda bir akâid metninin başlıklarına denk gelecek biçimde tasnif edilmiş çeşitli sorular *Fütûhât*'tan seçilen parçalarla cevaplandırıldığı için eser, *Fütûhât*'ın muhtasarı niteliğindedir. Zaten Şa'rânî de *Yevâkît*'in, *Fütûhât* ekseninde döndüğünü, her bir bölümü yazmak için *Fütûhat*'ı bir kez mütâlâa ettiğini eserin sonunda belirtir. Bkz. Şa'rânî, *el-Yevâkît*, c. II, s. 201.

<sup>135</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 62.

<sup>136</sup> İbnü'l-Arabî, *İcaze*, s. 25; Addas, *İbn Arabî*, s. 113.

olacaktır.

Bütün bu şer‘î ilimlerin yanı sıra İbnü’l-Arabî, edebî-lügavî ilimlerde de devrinin meşhur âlimleriyle, nahiv, belâgat ve lügat âlimleriyle görüşür, onlardan istifade eder. İbn Havtullah (ö. 613/1216) ve İbn Mada (ö. 593/1196) gibi şifahen istifade ettiği ediplerin yanı sıra, edebî yönü açısından bir çok yazılı kaynaktan da beslenmiştir. Bunlardan, Ebu’l-Abbas el-Müberred’in *Kitâbu’l-Kâmil li’l-Edib*’i, Cahiz’in *Kitâbu’l-Mehasin ve’l-Ezdat*’ı, Ebu Temmâm’ın *Kitâbu’l-Hamâse*’si ve Husrî’nin *Kitâbu Zühreti’l-Edeb*’ini zikredebiliriz.<sup>137</sup>

İlk gençlik yıllarında, şer‘î ve lügavî ilimlerde iyi bir tahsil gören İbnü’l-Arabî’nin Kelâm ve Felsefe hattâ Tasavvuf müdevvenâtına âşinâ olması, nispeten geç bir tarihte olmuştur. Klasik tasavvufî eserlerin meşhurlarından Kuşeyrî’nin *er-Risale*’sini ancak 586/1190’da, yâni sülûkundan on kûsûr sene sonra şeyhi Yusuf el-Kûmî vasıtasıyla tanıyacaktı: “*Kuşeyrî’nin Risale’sinden de benzeri bir eserden de bahsedildiğini hiç duymamıştım, tasavvuf tabirinin mânâsını bile bilmiyordum... Namazı kıldık, namazdan sonra (Şeyh Yûsuf el-Kûmî) Kuşeyrî Risalesi’ni bana verdi ve okumamı istedi. İki kelimeyi bir araya getirmeye muktedir olamadım, heybetten kitap elimden düştü.*”<sup>138</sup> Fakat daha sonra hocası Muhammed el-Bukrî’den dikkatli bir şekilde *Risale*’yi mütalaa etmiş ve umûmî icazet almıştır. Ayrıca İbn Sükeyne diye meşhur Ziyâuddîn Abdülvehhâb b. Ali’den Kuşeyrî’nin diğer eserlerini okur.<sup>139</sup> Bunun yanı sıra diğer sûfî müelliflerin eserlerini de tetkik etmiştir. Eserlerinde zikrettiği sûfî müelliflere baktığımızda büyük isimlerden hiç birinin eksik olmadığını görürüz: Gazâlî, Tirmizî, Nifferî, Abdullah el-Ensârî, Sülemî, Kuşeyrî, Muhâsibî, Ebu Talib el-Mekkî...vs.<sup>140</sup>

Şeyhin Kelâm ilmine yaklaşım tarzı, hemen hemen Gazâlî’nin *el-Munkız*’daki

<sup>137</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 115, 116.

<sup>138</sup> İbnü’l-Arabî, *Rûhu’l-Kuds*, s. 92; Austin, *Endülüs Sûfileri*, s. 77; Addas, *İbn Arabî*, s. 117. Burada İbnü’l-Arabî, *Risale*’den henüz haberdar olmadığını beyan ederken her hangi bir tarih vermez. Fakat onun, şeyhi Yusuf el-Kûmî’nin sohbetlerine 586/1190 yılında devam ettiği bilinmektedir. bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 311.

<sup>139</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *İcaze*, s. 26. Şeyh, bütün bu eserleri, dönemin ilim anlayışının bir gereği olarak rivayet usûlü üzere okur ve her birinden icazet alır. Meselâ *Kuşeyri Risalesi*’ni hocası Bukrî’den şu rivayet üzere okur: Muhammed b. Muhammed el-Bukrî, Ebu’l-Es’âd Abdurrahmân b. Abdülvahid b. Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (Kuşeyrî’nin torunu), Abdülkerim Kuşeyrî. Bkz., *Aynı yer*.

<sup>140</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 117.

yaklaşımı<sup>141</sup> ile aynıdır: Faydalı ve şerefli bir ilimdir ancak bu faydanın sınırları oldukça dardır. Ona göre bir beldeye bir kelâm âlimi kâfidir.<sup>142</sup> Dinin salt kelâm ilmi sınırları içerisinde nazar ve istidlal ile sunulmasını hatâli bulup keşf ve müşâhede yolunu tercih eden İbnü'l-Arabî, meşhur kelâm âlimi Fahreddin Razî (ö. 606/1209)'ye de bu yönde bir tercihte bulunması hususunda bir mektup yazar.<sup>143</sup> Aynı şekilde felsefî ilimleri de bütünüyle batıl saymayan İbnü'l-Arabî, nazarî ve felsefî düşünceye karşı ilgisizdir. Eserlerinde filozoflara ve görüşlerine yapılan atıflar genel niteliklidir ve onların tartıştığı meseleleri, reddetme maksadıyla olsa bile eserlerine taşıyıp uzun uzadıya tartışmaz. Sürekli mânevî tecrübe ve keşf yolu ile bilgi edinmenin önemine ve kuşatıcılığına vurgu yapar. Zâhirî sûretlere takılıp kalmak sûretiyle istidlâli olarak, akılla hakikati arayanların, hakikatin ancak en aşağı mertebesine ulaşabileceklerini söyler.<sup>144</sup> Genel îtibârıyla ehl-i nazar'ın haller ilmi konusunda her hangi bir zevke dayalı ilimlerinin olmadığını söyler fakat Eflâton'u bundan istisna tutar. Zîrâ ona göre Eflâton haller ilminden nasibini almıştır. Ancak İbnü'l-Arabî, filozoflar arasında Eflâton gibisine pek az rastlandığı kanaatindedir. Müslümanlardan bir kısmının onun fikirlerini kerih görmelerini de “filozof/felsefe” kelimesinin medlûlünü bilmemelerinden ve nebîlerin haber verdiği ilâhiyât konularındaki bazı yanlış anlayışlarından kaynaklandığını söyler. İbnü'l-Arabî, bu noktada, ‘felsefe’ kelimesinin Yunanca'da hikmet sevgisi anlamına geldiğine vurgu yapar.<sup>145</sup> İbnü'l-Arabî filozofların görüşlerini değerlendirme noktasında Gazalî geleneğini takip ederek onların ilâhiyât alanında yaptıkları hatâların, doğrularından daha çok olduğunu vurgular. Fakat bunu söylerken o, sadece filozofları değil, Mu'tezilî ya da Eş'arî bütün ehl-i nazar'ı kasteder. Nihâyet İbnü'l-Arabî, filozoflar, sevdikleri hikmeti nazar ve fikir yoluyla değil de, Allah (cc.)'tan talep etmiş olsalardı her şeyde isabet ederlerdi, der.<sup>146</sup>

<sup>141</sup> Gazalî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, (MEB. Yay.), İstanbul 1994, ss. 23-25.

<sup>142</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 161; Morris, James Winston, “How to Study The *Fütûhât*: Ibn 'Arabi's Own Advice”, *MIACV.*, s. 81.

<sup>143</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, ss. 223-232. Bağdâdî'nin kaydettiğine göre İmam Fahreddin er-Râzî bir gün bir mecliste iken birden bire ağlar. Yanındakiler sebebini sorunca; “otuz yıldır itikât ettiğim bir meselenin şu anda içime doğan bir delil ile başka türlü olduğunu anladım. Belki bana şu anda doğru gibi görünen de önceki gibidir” der. Bu hadise Şeyhü'l-Ekber'e ulaştınca o, böyle bir entelektüel kriz yaşayan Râzî'yi uyarmak üzere bu risalesini yazar ve risalede ona nazarî ilimlerden uzaklaşarak ilâhî nefhalara yönelme tavsiyesinde bulunur. Bkz., Bağdâdî, *ed-Dürrü's-Semîn*, s. 23.

<sup>144</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 419 ve devamı.

<sup>145</sup> *age.*, c. IV, s. 227, 228.

<sup>146</sup> İlâhiyât alanında hatâ etmeleri bakımından Mu'tezilî ya da Eş'arî kelamcılarıyla filozofları aynı kategoriye koymakla beraber, bu müslüman kelamcıları, filozoflardan esaslı bir şekilde ayırır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre onlar öncelikle müslüman olmuşlar ve kendi idrakleri kadarıyla şeriatî müdâfaa etmişlerdir. Dolayısıyla ona göre bu müslüman ehl-i nazar, esas bakımından isabet etmiş,

#### 4-Seyahatleri

İbnü'l-Arabi hayatının büyük bir kısmını hakikati aramakla, sürekli seyahatle geçirir. Kendisini belirli bir mekan ve şahısla sınırlandırmayan İbnü'l-Arabi, bu seyahatlerde pek çok şeyh ve âlimle tanışır, onların ders halkalarına katılır ve onlardan istifade eder. İlk kez 589/1193 yıllarında Cezâretü'l-Hadrâ üzerinden Fas'ın önemli bir liman kenti Sebte'ye geçer. Bir süre bu şehirde kalan İbnü'l-Arabî, Abdullah el-Hacerî (ö. 591/1194), İbnü's-Sâîğ (ö. 600/1203) ve Eyyub el-Fihri (ö. 609/1212) gibi büyük muhaddislerin ders halkalarına katılır.<sup>147</sup> Sonra Tunus'a geçer ve burada, daha sonra *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*<sup>148</sup> ve *Rûhu'l-Kuds*<sup>149</sup> isimli eserlerini kendisine ithâf edeceği, "safıyyünâ, velıyyünâ" demek sûretiyle sürekli hayırla ve hürmetle yâd ettiği şeyhi Abdü'l-Aziz el-Mehdevî ile tanışır.<sup>150</sup> Nitekim *İnşâü'd-Devâir* isimli eserini h. 598 yılında, Tunus'da bu büyük şeyhin evinde yazmaya başlar.<sup>151</sup> İbnü'l-Arabî Tunus'a iki kez gelir: İlk ziyaret 590/1194'te gerçekleşmiş ve bir müddet sonra Şeyh tekrar Endülüs'e dönmüştür. İkincisi ise 598/1201 yılında gerçekleşir ve İbnü'l-Arabî bu kez bir daha Mağrib'e dönmek üzere Kahire'ye geçer.<sup>152</sup> 590/1194'teki ilk ziyareti esnasında Şeyh Abdülaziz el-Mehdevî ve Mehdevî'nin şeyhi, Ebu Medyen'in halifesi İbn Hamis el-Kinanî el-Cerrah'ın<sup>153</sup> sohbetlerine devam eder.<sup>154</sup>

Daha sonra birkaç defa Fas'a gider ve burada kendisine yaklaşık yirmi üç sene arkadaşlık ve yoldaşlık yapacak olan Abdullah Bedr el-Habeşî ile tanışır. Azat edilmiş eski bir köle olan<sup>155</sup> Habeşî ile arasında çok üst düzeyde bir sevgi ve saygı bağı vardır. Eserlerinde ondan sürekli övgüyle bahseder ve hattâ bazı eserlerini ona ithaf eder.<sup>156</sup> Habeşî hemen bütün seyahatlerinde İbnü'l-Arabî'nin yanından hiç ayrılmamış ve nihâyet bu yirmi üç yıllık dostluk Habeşî'nin 618/1221 yılında Malatya'da vefatıyla son bulmuştur.<sup>157</sup>

---

fakat bazı fer'î konulardaki akli te'villeri bakımından hatâ etmişlerdir. Bkz. İbnü'l-Arabi, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 228.

<sup>147</sup> Addas, *İbn Arabi*, s.128.

<sup>148</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 72

<sup>149</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 31.

<sup>150</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 119, 120, 230, 231.

<sup>151</sup> *age.*, c. II, s. 119, 230, 231.

<sup>152</sup> Addas, *İbn Arabi*, s. 129.

<sup>153</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 137; A. mlf., *Dürre*, s. 231, 232.

<sup>154</sup> Addas, *İbn Arabi*, s. 131.

<sup>155</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Hilyeti'l-Ebdâl, (Resail)*, s. 495.

<sup>156</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Hilye*, s. 495; A. mlf., *İnşâü'd-Devâir, (KSDIA.)*, s. 4; A. mlf. *Mevâki'un-Nücûm*, s. 8.

<sup>157</sup> Austin, *Endülüs Sûfleri*, s. 275; Addas, *İbn Arabi*, s. 322.



Müteaddit kereler gittiği Fas seyahatlerinin ardından İbnü'l-Arabî, tekrar doğup büyüdüğü topraklara döner, İşbiliyye'ye, Mürsiye'ye ve Meriye'ye uğrar ve hocaları Abdullah el-Mevrûfî, Ebu İmran el-Mirtulî ve İbn Kassum'la görüşür.<sup>158</sup> Artık veda ziyaretleri sayılabilecek bu kısa seyahatleri onun Endülüs topraklarındaki son ikametleri olacaktır. Zîrâ artık o, Endülüs'ü bir daha dönmek üzere terk etmeye niyet etmektedir. Hattâ Sela'da ziyaret ettiği Ebu Yakub Yusuf el-Kûmî'ye bir vedâ şiiri de yazacaktır.<sup>159</sup> İbnü'l-Arabî, Merâkeş'te iken gördüğü mânevî bir işâretle 596 yılı sonları ya da 597/1200 yılı başlarında bir daha Endülüs'e geri dönmek üzere ve hac niyetiyle, Mekke'ye doğru yola çıkar.<sup>160</sup> Merakeş'ten ayrıldıktan sonra Kahire ve Filistin üzerinden, burada Mescid-i Aksa'yı ve Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret ettikten sonra 598/1201'de Hicaz'a ulaşır.<sup>161</sup> Büyük eseri *el-Fütuhâtü'l-Mekkiyye* ilk defa Mekke'de kendisine ilham olunmaya başlanmış ama bu eserin tamamlanması yirmi üç yılı almıştır. Yine bu kutsal topraklarda, büyük övgüyle bahsettiği İmam Ebu Şüca' Zâhir b. Rüstem'le tanışır ve ondan Tirmizî'nin *Sünen*'ini okur.<sup>162</sup> İbnü'l-Arabî, mezkûr imamın kızı Nizam'la da Mekke'de, tavaf esnasında karşılaşır. Şeyh-i Ekber'in ilim, edep, mârifet ve güzellik bakımından eşsiz kabul ettiği bu kız, *Tercümânü'l-Eşvâk*'taki şiirlerinin ilham kaynağı olacaktır.<sup>163</sup>

İbnü'l-Arabî bütün bu seyahatlerle de yetinmez, Bağdat'a, oradan da Mısır'a geçer.<sup>164</sup> Daha sonra 601/1204 yılında Urfa, Diyarbakır ve Sivas üzerinden

<sup>158</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 182.

<sup>159</sup> İbnü'l-Arabî, *Rûhu'l-Kuds*, s. 94; Addas, *İbn Arabî*, s. 185.

<sup>160</sup> Nasr, *Three Muslim*, s. 95; Addas, *İbn Arabî*, s. 184; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 19.

<sup>161</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 72; Hirtenstein, *The Unlimited*, s. 146, 147. İbnü'l-Arabî, diğer hacı adayları gibi Kahire'den ayrıldıktan sonra doğrudan Mekke'ye gitmek yerine Filistin üzerinden, Hz. İbrahim'in kabrini ve Mescid-i Aksa'yı ziyaret ettikten sonra Hicaz'a gelmiştir. Şeyh'in hac yolculuğunda izlediği bu güzergahın sembolik bir anlamı olduğu da ifade edilmektedir. Meselâ Addas, onun bu hac seyahatini Hz. Peygamberin miraç hadisesi ve Şeyh-i Ekber'in mânevî yolculuğuyla paralel tarzda sembolik olarak açıklar. Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 206, 207. Bu konuya İbnü'l-Arabî'nin sembolizmini incelerken değinmeye çalışacağız.

<sup>162</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *İcâze*, s. 25; A. mlf., *Zehâirü'l-A'lâk Şerhu Tercümânü'l-Eşvâk*, thk. Halil İmran Mansur, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2000, s. 7.

<sup>163</sup> İbnü'l-Arabî, *Zehâir*, s. 8, 9.

<sup>164</sup> Gübrînî (ö. 704/1304), *Unvânu'd-Dirâye*'sinde, şifâhî ya da yazılı her hangi bir kaynağa işaret etmeksizin Mısır'da Şeyhü'l-Ekber'in katline fetvâ verilmiş olduğunu kaydeder. Bu rivayete göre Mısırlılar, şeyhin bazı sözlerini eleştirmiş ve onun, tıpkı Hallâc ve diğer bazı sûfler gibi katledilmesini istemişlerdir. Fakat Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Nasr Feth b. Abdullah el-Bicâf onları yatıştırılmış ve İbnü'l-Arabî'yi katledilmekten kurtarmıştır. Bkz. Gübrînî, *Unvân*, s. 157, 158. Ayrıca bkz. ez-Ziriklî, Hayruddîn, *el-A'lâm, Kâmûsu Terâcim*, (Dârü'l-İlm li'l-Melâyin), Beyrut 1986, c. VI, s. 281. Bu rivayet pek inandırıcı gelmemektedir. Çünkü bu rivayetten bahseden ilk kişi olan Gübrînî, ne yazılı ne de şifâhî her hangi bir mesnede işaret eder. Ayrıca Gübrînî, bazı konularda yanlış bilgi verebilmektedir ki en azından bu onun özensizliğine işaret eder. Meselâ, İbnü'l-Ebrar dışındaki hemen bütün kaynaklar şeyhin vefat tarihini ittifakla 638 h. olarak vermesine rağmen Gübrînî, şeyhin vefat tarihini 640 h. olarak kaydetmektedir. Bk. Gübrînî, *Unvân*, s. 158. Üstelik Gübrînî, İbnü'l-Arabî'nin "*İbn Süraka*" ismiyle bilindiğini söyler. Büyük

Malatya'ya gelmiştir. Ona bu yolculuğunda Sadreddin el-Konevi'nin babası Mecdüddin İshak da refakat etmiştir ki onunla ilk kez 600/1204'te Mekke'de karşılaşmıştır. O sıralarda, ikinci defa Anadolu Selçuklu Devleti tahtına çıkan I. Gıyâsuddîn Keyhüsrev eski dostu Mecdüddin'i Konya'ya davet edince İbnü'l-Arabî de onunla beraber Konya'ya yönelir. 602/1205'te Konya'da bulunan İbnü'l-Arabî, burada bir müddet sonra Şeyh Evhadüddin Kirmanî<sup>165</sup> (ö. 635/1238) ile görüşür ve hattâ talebesi Konevî'nin eğitimini, bir müddet için Kirmânî'ye tevdi eder.<sup>166</sup> Daha sonra yine Halep, Kudüs, Mekke ve Bağdat seyahatinden ardından 612/1215'te tekrar Konya'ya gelir.<sup>167</sup> İbnü'l-Arabî, Mecdüddin İshak sayesinde Keyhüsrev zamanında Selçuklu saray çevresini tanımış, daha sonra I. İzzettin Keykâvus (ö. 1220)'la da dostluk kurmuş, onunla mektuplaşmıştır.<sup>168</sup> Asin Palacios, İbnü'l-Arabî'nin Keykâvus'a yazdığı mektuplardaki hitap tarzının bir tâbî-metbû ilişkisinden ziyade bir baba-oğul ilişkisini akla getirdiğini ve Şeyh-i Ekber'in, Kevkâvus üzerinde olağanüstü bir etkisi olduğunu söyler.<sup>169</sup> Palacios<sup>170</sup>, İbnü'l-Arabî'nin İzzeddin Keykâvus'a

---

ihhtimalle o, İbnü'l-Arabî ile çağdaşı İbn Süraka'yı (ö. 662/1264) bir birine karıştırmıştır. Zîrâ her ikisi de "Muhyiddin" lakabını kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin Kahire'de bulunduğu sırada bazı fakihlerle anlaşmazlığa düşmüş olması mümkündür. Fakat, Gübrinî'nin bazı konulardaki dikkatsizliği, İbnü'l-Arabî'nin, kendi hayatından ve tanıştığı şahsiyetlerden ayrıntılı bir şekilde bahsetmesine rağmen bu tür bir olaydan hiç bahsetmemesi bu rivayetin mevsûkiyetini ihtiyatla karşılamaya sebebiyet vermektedir. Konuyla ilgili detaylı tahliller hakkında bkz. Addas, *İbn Arabî*, ss. 201-202.

<sup>165</sup> Şeyh Evhadüddin el-Kirmânî, Şems-i Tebrîzî (ö. 645/1248)'nin de mürîdi olduğu Şeyh Rukneddin es-Sicissî'nin müridlerindedir. Aynı şeyhin mürîdi olmalarına rağmen Kirmanî ile Tebrîzî'nin görüşleri arasında esaslı farklar vardır. Kirmânî, İbnü'l-Arabî'yle yakın arkadaşlık kurup onun görüşlerini benimsemişken Şems-i Tebrîzî, İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinden pek hoşlanmaz. Bkz. Kirmânî, Evhadüddin, *Heart's Witness, The Sufi Quatrains of Awhadüddin Kirmânî*, İngilizce'ye çev. Bernd Manuel Weischer-Peter Lamborn Wilson, (Imperial Iranian Academy of Philosophy), Tahran 1978, s. 1 (Weicher'in takdimi); Cebecioğlu, Ethem, "Şemseddin-i Tebrîzî'nin Kur'ân-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşârî Yorumlar I", *AÜİF. Dergisi*, c. XXXIX, Ankara 1999, s. 109, 110. Aslında, Şeyhü'l-Ekber'den farklı bir neşveye sahip olan Şems'in, İbnü'l-Arabî hakkındaki kanaatleri bütünüyle olumsuz değildir. Şems, İbnü'l-Arabî'den, "iyi bir dert ortağı, mûnis ve derin görüşlü, ulu bir insan" şeklinde övgüyle de bahseder. Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz., Eflâkî, Şemsüddin Ahmed, *Menâkibu'l-Ârifin*, hz. Tahsin Yazıcı, (TTK. Basımevi), Ankara 1980, c. II, s. 676, 677. Eserin tercümesi için bkz., *Ariflerin Menkabeleri*, çev. Tahsin Yazıcı, (Meb. Yay.), İstanbul 1966, c. II, s. 95, 96.

<sup>166</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 235, 236, 237; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 22. Şeyhü'l-Ekber'in önde gelen öğrencilerinden olan Konevî, Evhadüddin el-Kirmânî'den de oldukça etkilenir. Hatta Konevî, şeyhi İbnü'l-Arabî'nin elbiseleriyle Şeyh Kirmânî'nin seccadesiyle birlikte gömülmek ister. Bkz. Kirmânî, *Heart's Witness*, s. 10, 11, dipnot, 2. (Weicher'in takdimi).

<sup>167</sup> Addas, *İbn Arabî*, ss. 244-247; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 22.

<sup>168</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 379 ve devamı.

<sup>169</sup> Palacios, *İbnü'l-Arabî*, s. 70.

<sup>170</sup> İspanyol şarkiyatçı Asin Palacios, aynı zamanda XIX. asırda İber yarımadasının ruhban okullarında yetişmiş bir din adamıdır. Addas, *İbn Arabî*, s. 241.

yönelik, hıristiyanlara geleneksel zımmî hukukunu uygulamasıyla ilgili tavsiyelerini<sup>171</sup> kabullenemez ve hattâ hıristiyan bir din adamı hissiyatıyla, *Fütûhât*'ın hıristiyanlara karşı siyasi nefreti yansıttığını<sup>172</sup> söyler. Halbuki İbnü'l-Arabî kâmil bir ârifin, Hakk'ı her bir tecellîgâhında, her bir îtikatta tanımak sûretiyle, diğer bütün inançların özüne vâkıf olması gerektiğini söylemiş<sup>173</sup> ve diğer inanç mensuplarına karşı oldukça hoşgörülü bir tavır sergilemiştir. Hattâ bu görüşlerinden yola çıkılarak onun *vahdet-i edyân* fikrini savunduğu ileri sürülmüştür.<sup>174</sup> Onun *Fütûhât*'taki bu tavsiyeleri, zaten hıristiyanlığın büyük bir tehdidi<sup>175</sup> altında bulunan İslam âleminin siyaseten daha müteyakkız olmasını, bu îtibârla da hıristiyanlara karşı tavizkâr gördüğü<sup>176</sup> Sultân'ın mevcut konjonktür gereği daha dikkatli davranmasını sağlamaya yöneliktir. Burada İbnü'l-Arabî, hıristiyanların yerli ahali arasındaki dindaşlarının da desteğiyle İslam âlemine daha fazla zarar vermeleri yönündeki endişesini dile getirmekte ve buna karşı Sultânı uyarmaktadır. Diğer taraftan onun bu yaklaşımı, olaylara bâttinen ne kadar yüksek bir perspektiften baksa da zâhiren şeriatın gereklerine derinden bağlı olduğunu ve mânevî siyasetin yanı sıra, dünyevî siyasetin gereklerini ihmal etmediğini de göstermektedir. İşte bu vukûfiyeti sayesinde o, hıristiyanların hükümranlılığı altında olduğu sürece Kudüs'e gitme, ya da oralarda oturmanın müslümanlara haram olduğunu söyleyerek<sup>177</sup> İslam coğrafyasını tehdit eden unsurlara karşı ortak bir şuur oluşturmaya gayret etmiştir.

---

<sup>171</sup> İbnü'l-Arabî bu tavsiyelerinde Keykâvus'tan, müslümanlar ile ehl-i kitap arasındaki ilişkilerin geleneksel kurallara, yâni şeriate göre düzenlenmesini ister, Halife Ömer tarafından konulmuş olan geleneksel zımmî hukukunu ona hatırlatır: "...şehirde ya da havalisinde yeni bir kilise ya da manastır inşa edilmemesi, harap olanlarının onarılmaması..., hıristiyanların hiçbir casusa yataklık yapmaması ve müslümanlara karşı düşmanlarıyla işbirliğine yeltenmemesi..." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 380.

<sup>172</sup> Palacios, *İbnü'l-Arabî*, s. 73.

<sup>173</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 113; A. mlf., *Zehâir*, s. 35, 36.

<sup>174</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Hakim, Suad, *Mu'cem*, ss. 478-484; Chittick, *Hayâl Alemleri*, ss. 195-201; Gürer, Dilaver, "İbn Arabî'de Dinlerin Aşkın Birliği ve İbadet Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme", *Tasavvuf*, yıl: 1, sayı: 11, temmuz-aralık 2003, ss. 9-54.

<sup>175</sup> Endülüs'te hıristiyanlar her gün yeni topraklar ele geçirmektedirler. Hatta tam bu sırada, yâni 609/1212 senesinde müslümanlar İkab'da çok ağır bir yenilgiye uğramışlardır. Yine doğuda Frenkler, İslam dünyasının belli bölgelerini ellerinde tutmakta ve Bizans da dikkate değer bir güç oluşturmaktadır. Bkz., Şeyban, *Reconquista*, s. 275 ve devamı.; Addas, *İbn Arabî*, s. 242.

<sup>176</sup> Tarihçiler Sultan I. İzzettin Keykâvus'un annesinin aslen Konya'lı bir Hıristiyan kızı olduğunu ve yine Hıristiyan olan dayılarının da bir hayli siyâsî faaliyetlerde bulduklarını rivayet ederler. Bkz., Turan, Orhan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1993, s. 458.

<sup>177</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 255, 256.

## 5-Vefatı

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'dan tam olarak ne zaman ayrıldığı bilinmemekle beraber 620/1221 yılında artık Şam'a yerleşmiş olduğu görülmektedir. Burada 627/1229 yılı muharrem ayında, mânevî bir işâretle *Fusûsü'l-Hikem* isimli kitabını yazar.<sup>178</sup> Mekke'de 598/1201 yılında telife başladığı hacimli eseri *Fütûhât*'ın ilk nüshasını Şam'da, 629/1231 yılında tamamlar. Üç yıl sonra 632/1234'te de bu eseri bütünüyle gözden geçirerek ikinci kez yazmaya başlamış ve 636/1238'de tamamlamıştır.<sup>179</sup> Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî, 22 Rebiülâhir 638/ 8 Kasım 1240 tarihinde Şam'da, Kadı Muhyiddin İbn ez-Zekî'nin evinde vefat etmiş ve Kadı İbn ez-Zekî'nin Kasyûn dağı eteklerindeki aile kabristanına defnedilmiştir.<sup>180</sup> Dönemin meşhur tarihçisi Sıbt İbnü'l-Cevzi'nin (ö. 654/1256) kaydettiğine göre cenazesini, Muhyiddin İbn ez-Zekî, Cemâl b. Abdülhak ve Cemâl İbnü'n-Nahas birlikte yıkamışlardır.<sup>181</sup> Türbesi, sonraki devirlerde oluşan ilmi taassub ve aleyhte propagandaların tesiriyle unutulmaya yüz tutmuş ve bir süre bakımsız kalmıştır. Osmanlı Sultanı I. Selim (Yavuz), Mısır seferi dönüşünde şeyhin türbesini tamir ettirmiş, yanına bir cami bir de tekke ilave ettirmiştir.<sup>182</sup> Daha sonra II. Abdülhamid tarafından bir kere daha tamir ettirilen bu türbe, halen ziyaret mahalli olmayı sürdürmektedir.<sup>183</sup>

## B- Eserleri:

Oldukça velûd bir müellif olan İbnü'l-Arabî, hayatı hakkında bize doğrudan bilgiler verdiği gibi eserleri hakkında da bizzat kendisi bilgi vermektedir. Başta hacimli eseri *Fütûhât* olmak üzere muhtelif eserlerinde müellefâtı hakkında bilgiler vermesinin yanı sıra iki kez kendi eserlerinin listesini çıkarmıştır. Osman Yahya'nın tespit ettiğine göre 627 senesinde Şam'da, Sadreddin Konevî için oluşturulan ilk

<sup>178</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 47.

<sup>179</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 20, (O. Yahya takdimi); Yahya, Osman, *Müellefâtü İbn Arabî*, Fransızca'dan çev. Ahmed Mahmud et-Tîb, (Dârü'l-Hidâye), Kahire, 1992, s. 434; Addas, *İbn Arabî*, s. 287, 289.

<sup>180</sup> Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-Zemân*, c. VIII, blm. II, s. 736; Makdisî, *Zeyl ale'r-Ravzateyn*, s. 170; Makkârî, *Nefhu't-Tîb*, c. II, s. 363; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, c. VII, s. 348. Kasyûn dağı eteklerindeki bu türbeye daha sonra İbnü'l-Arabî'nin iki oğlu Muhammed İmâduddin ve Muhammed Sa'deddin de defnedilmiştir. Makkârî, *Nefhu't-Tîb*, c. II, s. 369, 370.

<sup>181</sup> İbnü'l-Cevzî, *Mir'ât*, c. VIII, blm. II, s. 736.

<sup>182</sup> en-Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *Câmiu' Kerâmâtü'l-Evliyâ*, (Dârü's-Sadr), Beyrut 1324 h., c. I, s. 120; Sami, Şemsettin, *Kâmûsü'l-A'lâm*, (Mihran Matbası), İstanbul 1306, c. I, s. 647.

<sup>183</sup> Uludağ, Süleyman, *İbn Arabî*, (TDV. Yay.), Ankara 1995, s. 58.

listede İbnü'l-Arabi, 248 tane eserinin ismini zikretmektedir.<sup>184</sup> Eserlerinin bir diğer listesini ise İbnü'l-Arabi, Eyyübî hanedanından Melik Adil'in oğlu, Şam Sultanı Melik Eşref Muzaffer Bahauddin Musa'ya<sup>185</sup> verdiği icazetnamede sıralamaktadır. 632 senesinde Şam'da yazmış olduğu bu icazetnamede ise 289 eserini zikretmektedir.<sup>186</sup>

Şeyh-i Ekber'in eserleri üzerine en kapsamlı çalışma, mezkûr bu iki liste ve şeyhin diğer eserlerinin yanı sıra, Brockelmann'ın *GAL*'ı gibi bazı önemli bibliyografik kaynaklar da esas alınmak sûretiyle Osman Yahya tarafından Fransızca olarak kaleme alınmıştır.<sup>187</sup> Osman Yahya'nın oluşturduğu genel fihristten, mükerrer ve izafeler<sup>188</sup> çıkartıldığında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşık 550 civarında eseri olduğu

<sup>184</sup> Bkz., Yahya, *Müellefât*, s. 30, 31. İbnü'l-Arabi'nin bizzat kendi eserleri hakkında hazırlamış olduğu ilk fihrist, biri Gorgis Avvâd (*Mecelletü'l-Mecma'i'l-İlmî*, c. XXIX, no: 3-4, Şam 1954, s. 355), diğeri de Afîfî tarafından (*Bulletin of The Faculty of Arts*, c. VIII, İskenderiye 1954, s. 109-117) olmak üzere iki defâ neşredilmiştir. Mezkûr fihristi Gübrinî, *Unvânu'd-Diraye*'sine almıştır. Burada fihristin, 689 h. tarihli Haydarâbâd, el-Mektebetü'l-Asıfıyye, no: 140'ta kayıtlı yazma nüshası kullanılmıştır. Bkz. Gübrinî, *Unvân*, ss. 159-173. *Fihrist*'te İbnü'l-Arabî bu eserini, isim belirtmeksizin öğrencilerinden birinin isteği üzerine kaleme aldığını (*age*, s. 163) söyler ve burada kitaplarından 251'inin ismini zikreder. Bkz. *age*, s. 173. Aynı fihristi Bağdâdî, *ed-Dürrü's-Semin* isimli eserine almıştır. Bkz. Bağdâdî, *ed-Dürrü's-Semin*, s. 37 ve devamı. Fakat eserin farklı nüshaları kullanılmış olsa gerek ki, buradaki fihristte Şeyh'in eserlerinden 192'sinin ismi zikredilir.

<sup>185</sup> Eyyübî hükümdarlarındandır. Önce 607-618 yılları arasında Meyyafarikin'de, ardından da 627'den 635/1238'deki vefatına kadar Şam'da hüküm sürmüştür. Meyyafarikin'de kendisinden sonra, 627'den 645/1247'ye kadar hüküm sürmüş olan Melik Muzaffer Şihabüddin'le karıştırılmamalıdır. Addas, *İbn Arabî*, s. 112.

<sup>186</sup> İbnü'l-Arabi, *İcaze*, ss. 23-39; Yahya, *Müellefât*, s. 45. İbnü'l-Arabi'nin Melik Muzaffer'e takdim ettiği bu *Fihrist*'i, Nebhânî, *Câmiu' Kerâmâti'l-Evliya* isimli eserine almıştır. Bkz. Nebhânî, *Câmiu' Kerâmât*, c. I, ss. 121-125.

<sup>187</sup> Yahya Osman, *Historie et Classification de L'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, (Institut Français de Damas), Şam 1964. Tezimizde bu kapsamlı eserin Arapça çevirisini (*Müellefât*) kullandık.

<sup>188</sup> Mesela şu eserler İbnü'l-Arabî'ye izafe edilenlerdendir: *Tefsîru İbni'l-Arabî*: İbnü'l-Arabî'ye izafeten basılan bu tefsir (Beyrut 1968) Kâşânî'nin *Te'vilâtü'l-Kurân*'ıyla karıştırılmıştır. Bkz., Yahya, *Müellefât*, s. 254, 255; Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, (İnsan y.), İstanbul 2001, s. 25, 26. İbnü'l-Arabi'nin bizzat kendi eserlerinde zikrettiği ve 64 ciltten oluştuğunu söylediği (Bkz. İbnü'l-Arabi, *İcaze*, s. 32) *el-Cem'u ve't-Tafsîl* isimli tefsiri ise maalesef bu gün kayıptır; Yahya, *Müellefât*, s. 276; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 30. *Risâletü'l-Ehadiyye*, bkz. Yahya, *Müellefât*, s. 323, 324. *Risâletü't-Tevhîd*: Şemseddin Fenârî (ö. 834/1431)'ye aittir. Bkz. Yahya, *Müellefât*, s. 331. *Risâletün fi'l-Ehadiyye/Risâletün men Arefe Nefsehû Fekad Arefe Rabbehû*: Evhadüddin Balyânî (ö. 686/1287)'ye aittir. Bkz., Yahya *Müellefât*, s. 342, 343; Chittick, "Ibn 'Arabî and His School", *ISM*, s. 54. Bu yanlışlık, İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti kesin olan *Kitâbu'l-Ehadiyye/Kitâbu'l-Elif (Resâil)* isimli risale ile karıştırılmış olmaktan kaynaklanıyor olabilir. İlk kez Michel Chodkiewicz tarafından Balyânî'ye ait olduğu tespit edilip Fransızca'ya çevirilen eser (*Epître sur l'Unicité Absolue: Mutlak Birlik Risalesi*), A. Vasfî Kurt tarafından önemli bazı tahlillerle birlikte Türkçe'ye kazandırılmıştır. Bkz. Balyânî, Abdullah b. Mes'ud, *Mutlak Birlik, Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, haz. Ali Vasfî Kurt, (İnsan Yay.), İstanbul 2003. *el-Bülga fi'l-Hikme*: İbnü'l-Arabi'ye ait olduğu iddiasıyla Nihat Keklik tarafından yayımlanmıştır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme*, nşr. Nihat Keklik, (İÜEF. Yay.) İstanbul 1969. Tahkik edilen eserde her hangi bir müellif ismi olmadığını bizzat Nihat Keklik söyler. Bkz., *Age*, s. 9. Fakat bu eser, M. Takî Dânişpejuh tarafından işrâkî düşünür Yâküt

tahmin edilmektedir.<sup>189</sup> Fakat maâlesef bu eserlerden sadece 245 kadarı günümüze ulaşabilmiştir.<sup>190</sup>

İbnü'l-Arabî, başta Tasavvuf olmak üzere Tefsir, Hadis, Fıkıh, Tarih vb. gibi konularda yüzlerce eser kaleme almıştır. Genelde yazılarını nesir ile yazmakla beraber nazıma da önem verdiği için, bir hayli şiiri de bulunmaktadır. İfadeleri veciz ve mücmel olmakla birlikte bazen belirgin bir şekilde yoğun ve tezatlıdır. Zîrâ o, bütün eserlerini diğer kitap telif edenler gibi sistematik olarak düşünüp yazmadığını, bunların düşünce mahsûlü olmaktan ziyade, birer ilâhî dikte olduklarını özellikle belirtir.<sup>191</sup> En meşhur eserleri şunlardır: *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, *Füsûsü'l-Hikem*, *İnşâü'd-Devair*, *Ukletü'l-Müstevfız*, *et-Tedbîrâtü'l-Îlâhiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye*, *Ankâ-ı Muğrib*, *el-Meârifü'l-Îlâhiyye (Divan)*, *el-Abâdile*, *Ruhu'l-Kuds*, *Tercümanü'l-Eşvâk...*

### 1-İbnü'l-Arabî'nin Eserlerinde Üslûp

Sûfiler, öğretilerini ifade etmede hem nesrin hem de nazımın en güzel örneklerini sunmuşlardır. Nesirler, en didaktik olandan, en şiirsel ve muvazeneli olanına doğru bir çeşitlilik arz etmekte ve genellikle ilâhî aşk ve irfân temasını işlemektedir. Bunlardan, *Kûtu'l-Kulûb*, *el-Luma'*, *Keşfu'l-Mahcûb* ve *İhyâ* gibi pratik ve ahlakî önemi hâiz didaktik nitelik taşıyanlar olduğu gibi yine aynı nitelikte fakat Kur'an'ın

---

el-Ebherî'ye izafe edilerek Tahran'da neşrolunmuştur. Bkz. Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 29, dipnot 112. *Şeceretü'l-Kevn*: Eser, İbnü'l-Arabî'ye izafeten basılmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Şeceretü'l-Kevn*, (Matbaatu Muhammed es-Sabîh), Kahire 1967. Osman Yahya bu eseri, İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti hususunda her hangi bir görüş belirtmeksizin *Müellefât*'ında zikreder. Bkz. Yahya, *Müellefât*, s. 386. Fakat Chodkiewicz'in kaydettiğine göre eser, Abdüsselam b. Ahmed b. Ganâim el-Makdîsî'ye (ö. 678/1280) aittir. Bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Ummân*, s. 61, 13 nolu dipnot. *el-Ucâle/Risaletü't-Teveccühi'l-Etemm*: Osman Yahya eserin muhtelif bir çok nüshasının farklı isimlerle hem İbnü'l-Arabî'ye hem de Sadreddin Konevî'ye nispet edildiğini kaydettikten sonra, Konevî'ye âdiyetinin daha doğru olduğu yönündeki kanaatini söyler. Bkz. Yahya, *Müellefât*, s. 330, 331. Her hâlükârda Ekberî geleneğin ilk dönem önemli eserlerinden olan bu risâle, İbnü'l-Arabî'ye izafeten basılmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Ucâle*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire, ts. *Tuhfetü's-Sefere ilâ Hadratü'l-Berere*: Eserin muhtelif bir çok nüshası farklı müelliflere izafe edildiğinden İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti şüphelidir. Eser, İbnü'l-Arabî'ye izafeten Türkçe'ye çevrilmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tuhfetü's-Sefere*, çev. Abdulkadir Akççek, (Rahmet Yay.), İstanbul 1971. *Eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-Osmâniyye*: Michel Chodkiewicz, başta Sadreddin Konevî'ninki olmak üzere farklı bazı şerhlerinin de bulunduğu ileri sürülen (Bkz. Yahya, *Müellefât*, ss. 334-336) eserin İbnü'l-Arabî'ye âdiyetini kesin bir dille reddeder. Bkz., Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 36. *Kitâbu Şakki'l-Cib*: İbnü'l-Arabî'nin, *Kitâbu'l-İsrâ*'sından pasajlar ihtivâ eden eser Osman Yahya'ya göre büyük bir ihtimalle İbnü'l-Arabî'ye ait değildir. Bkz. Yahya, *Müellefât*, s. 395, 396. Eser, İbnü'l-Arabî'ye izafeten basılmıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Şakki'l-Cib*, *Mecmû'r-Resâili'l-Îlâhiyye*, içinde, tsh. Seyyid Muhammed Bedrüddin, (Matbaatu's-Saâde), Kahire 1325 h.

<sup>189</sup> Yahya, *Müellefât*, s. 79.

<sup>190</sup> Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 29; A. mlf., "İbnü'l-Arabî" mad. *DİA*, c. XX, s. 514.

<sup>191</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 265; A. mlf., *Fihrist I*, Gübrinî'nin *Unvânü'd-Diraye*'si içinde s. 163.

bâtînî anlamı üzerine yoğunlaşan nesirler, işâri tefsirler de vardır.<sup>192</sup> Yine bu minvâlde olmak üzere mutasavvıflarca muhtelif biyografiler, menâkıpnânemeler, hikâyeler, sohbetler, mektuplar; vasiyet, vaaz ve nasihatları muhtevi risaleler ve veciz hikemî eserler kaleme alınmıştır. Diğer taraftan yine didaktik amaçlı fakat daha formel ve ilmî eserler, sözlükler, ansiklopedik eserler, metafizik ve doktriner boyutu ağır basan eserler kaleme alınmıştır.<sup>193</sup> Şiir söz konusu olduğunda ise, umûmiyetle ilâhî aşkı konu edinen muhteşem divânlara rastlamaktayız.

İbnü'l-Arabî'ye bu açıdan baktığımızda bu tür telifatın hemen hepsinden bir örneğine rastlamaktayız. Onun kapsamlı eseri *Fütûhât*'i<sup>194</sup>, metafizik ve doktriner yönü ağır basan *Füsûs*'u<sup>195</sup>, biyoğrafi türünde yazdığı *Ruhu'l-Kuds* ve *ed-Dürretü'l-Fahira*'sı<sup>196</sup>, döneminin meşhur ilim adamlarına yazdığı mektupları<sup>197</sup>, veciz sözlerini muhtevî *el-Hikemu'l-Hâtumiyye*'si<sup>198</sup>, öğrencilerine nasihat ve vasiyetlerini ihtivâ eden, kolay anlaşılır sarih risaleleri<sup>199</sup> ve tasavvufun âdâp, erkânı ve muâmelâtı

<sup>192</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, "Sufilikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sâdık Kılıç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002, s. 203.

<sup>193</sup> *agm.*, ss. 204-206.

<sup>194</sup> *Fütûhât* hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kılıç, "Fütûhât" mad., *DİA*, c.XIII, ss. 254-255; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Klasiklerimiz/X, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye", *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 1, temmuz-aralık 2003, ss. 424-425. İbnü'l-Arabî'nin bu meşhur eseri müteddit defalar basılmış fakat Osman Yahya tarafından hazırlanan ilmî neşri maalesef yarım kalmıştır. Dilimizde eserin oldukça cüz'î bölümlerini ihtiva eden kısmî bâb tercümeleri yapılmıştır. Meselâ bkz., Selahattin Alpay, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, İstanbul 1986; M. Sadeddin Bilginer, *Ahadiyyet Risalesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler*, İstanbul 1983; İbrahim Aşkî Tanık, *Tasavvuf*, İstanbul 1955; Naim Erdoğan, *Fütûhât-ı Mekkiyye'den Altın Sayfalar*, İstanbul ts.; Mahmut Kanık *Fütûhât*'in şu bölümlerini tercüme etmiştir: 178. bâb, *İlâhî Aşk*, İstanbul 1992; 1., 2., 3. cüzler ile muhtelif bazı bâblardan seçkiler, *Marifet ve Hikmet*, İstanbul 1995; 1., 2., ve 26. bâblar, *Harflerin İlmî*, Bursa 2000; 560. bâbın ilk kısmı ile muhtelif bir çok bâbdan seçkiler, *Hakikat ve Tefekkür*, Ankara 2003.

<sup>195</sup> Oldukça veciz olduğu için bir çok kez şerhedilen bu eserini İbnü'l-Arabî ayrıca özetlemiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Nakşi'l-Fusûs (Resâil)*, s. 503 ve devamı. Eser Türkçe'ye çevirilmiştir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, (MEB. Yay.), İstanbul 1992.

<sup>196</sup> Şeyhin bu iki bibliyografik eseri hakkında bkz. *Tez*, s. 10, Dipnot 25.

<sup>197</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, ss. 223-232. Yine Abdullatif b. Ahmed el-Bağdâdî'ye de yazdığı risalesi de bu minvaldedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-İntisâr, (Resâil)*, ss. 323-337.

<sup>198</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Hikemü'l-Hâtumiyye*, Hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire 1987. Meselâ şu vecizeleri zikredebiliriz: "Allah (cc.)'m her bir atıyyesi güzeldir; sen hevâ ve hevesine muvâfik olanı hayr, hevâ ve hevesine muvâfik olmayanı da şer kabul edersin. 'Her şey Allah katındandır' de". "Hevâna muvafik olan her atıyye sıkıntı, hevâna muvafik olmayan her sıkıntı ise atıyyedir." Bkz. *age.*, s. 6. Muhtelif konularda veciz bazı sözleri ihtiva eden eserde aynı zamanda bazı tasavvufî kavramlar da açıklanmaktadır. Bkz. *age.*, s. 21 ve devamı. Yine İbnü'l-Arabî, bir diğer eseri *Kitâbu't-Terâcim*'de bazı vecizelerini "latîfe" ve "işâret"ler şeklinde sunmaktadır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Terâcim (Resâil)*, s. 263 ve devamı. Bu eserdeki vecizelerden de şunları zikredebiliriz: "Latife: O'na vâsıl olan O'na ulaşamayan kimsedir." Bkz., *age.*, s. 308. "İşâret: Hâl üzere ol ki Hakk yanında olsun, makâm üzere olursan nefsinle baş başa olursun" Bkz., *age.*, s. 305.

<sup>199</sup> Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Vasiyye, (Resâil)*, ss., 513-517; *Kitâbu'l-Vasâya, (Resâil)*, ss., 491-494; *el-Mev'uzetü'l-Hasene*, Hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire 1987;

hakkındaki kolay anlaşılır risaleleri<sup>200</sup>, yine veciz ve samimi yakarışlarını ihtivâ eden *en-Nûru'l-Esnâ'sı*<sup>201</sup> onun mânevî tecrübesini ifade etmede olduğu kadar, ifade şekillerindeki zenginliğini göstermesi bakımından da önemlidir. Diğer taraftan, *Tercümânü'l-Eşvak*'ı, *Dîvân*'ı ve *Fütûhat*'ın bâb başlarındaki bir divan oluşturacak kadar çok şiirleri<sup>202</sup> Şeyh'in, nazım bakımından da ne kadar velûd bir müellif olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu sebeple İbnü'l-Arabî gibi velûd bir mütefekkirin eserlerindeki üslûbunu müttekâmil mânâda tespit etmek oldukça zordur. Fakat genelde sûfîlerin, özelde de İbnü'l-Arabî'nin eserlerini anlamada kullandıkları üslubun tespiti oldukça önemlidir. Bu sebeple biz burada özellikle İbnü'l-Arabî'nin bazı meşhur eserlerinden hareketle üslubu hakkında bir şeyler söylemeye çalışacağız. Muhtevâ bakımından olduğu gibi üslup bakımından da *Fütûhat*, merkezî ve belirleyici bir konum işgal etmektedir. Eserlerinin en kapsamlısı olduğu için *Fütûhât*, Şeyh'in zengin tasavvufî kültürünün yanı sıra, onun zengin ifade üslûbunu sunması bakımından oldukça önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin eserleri içerisinde *Fütûhât* ve *Füsûs*, üslup, muhtevâ ve fikrî işleniş dokusu bakımından hemen dikkat çekmektedir. Aslında genel tasavvufî eserler içerisinde ihtiva ettiği madde ve konu bakımından en zengin, ifade bakımından en titiz ve fikir bakımından da en derini olan *Fütûhât*, tasavvuf tarihi açısından zirvede bir yerde, âdetâ dönüm noktasında bulunmaktadır. Hattâ *Fütûhât*, İbnü'l-Arabî'nin hayatının sonlarına doğru geniş tedris halkasında etüd edilip gözden geçirilerek tekrar kaleme alındığı ve Şeyh'in son te'lifi ve diğer kitaplarında müstakil olarak yer verdiği mesele ve konuları ele aldığı geniş bir kitabı olduğu için onların genel bir hülâsâsı ve bütün yazılanların olgunlaşmış meyvesi mesabesinde olmuştur.<sup>203</sup> Şeyh-i Ekber'in vefatından günümüze kadar bir çok mutasavvıf, düşünür ve araştırmacı onun eserlerine ve görüşlerine kayıtsız kalamamıştır. Zengin muhteva ve üslupla kaleme alınan *Fütûhât*, bazen eleştirel mahiyette ve dolaylı tarzda da olsa asırlar boyunca bir

---

*Kühnü mâ lâ Bûdde li'l-Mürîdî Minhü*, hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire 1987. Ayrıca *Fütûhât*'ın müstakil bir kitap hacminde olan son bâbı da Şeyhin hikemî vasiyetlerini ihtiva etmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, ss. 234-385. Bu bâb, ayrıca müstakil bir kitap halinde basılmıştır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Vasâyâ*, thk. Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire ts. Yine İbnü'l-Arabî'nin, takip edilen tahkik yolunda rağbet edilmemesi, itimâd edilmemesi gereken şeyleri sıraladığı *Risâletün Lâ Yeûlü Aleyh* isimli risâlesi de bu yolda karşılaşılabilecek bazı tehlikelere dikkat çekmesi bakımından önemli nasihatleri muhtevîdir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletün Lâ Yeûlü Aleyh (Resâil)*, s. 233 ve devamı.

<sup>200</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ahlâk*, (Matbaatu't-Takaddüm), Kahire 1238; *Kitâbu Hilâyeti'l-Ebdâl, (Resâil)*, s. 495 ve devamı; *el-Halvetü'l-Mutlaka*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud (Âlemü'l-Fikr), Kahire ts.

<sup>201</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *en-Nuru'l-Esnâ bi Münâcâti'llâhi bi Esmâihî'l-Hüsnâ*, (Matbaatu Muhammed Ali Subeyh), Kahire 1978.

<sup>202</sup> Bu şiirler müstakil bir kitap halinde toplanarak şerhedilmiştir. Bkz. Salim, Muhammed İbrahim, *el-Hedîyyetü's-Seniyye fî Mecmûati Eş'âri Evâilî Ebvâbi'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, Kahire 1998.

<sup>203</sup> Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri", *İDÜM.*, s. 273.



çok kimsenin ilgisini çekmiştir.

İbnü'l-Arabî, eserlerini muhtevalarına göre bazen sarih ve anlaşılır bir şekilde sâde bir üslupla yazarken çoğu zaman da veciz ve muammalı bir tarzda yazar. Şeyhin de ısrarla vurguladığı gibi muhteva, imlâ ve tertibi bakımından bütünüyle ilham ürünü olan<sup>204</sup> *Fütûhât*'ın fikrî akışı şaşırtıcı ve zor takip edilir bir mahiyet arz etse de eserin geneli îtibârıyla bir üslup sadeliği içinde yazıldığını söylemek mümkündür. Özlü ve dolaysız bir nesir üslûbu, şeyhin diğer bazı eserleriyle mukayese edildiğinde *Fütûhât*'ın okumasını kolaylaştırmaktadır. Özellikle müellifin *Fusûsü'l-Hikem*<sup>205</sup>, *el-Ankâu'l-Mugrib*<sup>206</sup> ya da *Kitâbu'l-İsrâ*<sup>207</sup> gibi veciz eserlerini dikkate aldığımızda, *Fütûhât*'ın, bazı bölümleri istisna edilmek kaydıyla sade bir nesir üslûbuyla yazıldığını söyleyebiliriz. Böyle olmakla beraber eserin şerh edilmeye ihtiyaç duyulacak kadar kapalı pasajları da vardır. Nitekim eserin bazı bölümleri şerh de edilmiştir.<sup>208</sup> İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin söz gelimi âdap ve erkânla ilgili kısımları basit ve sade iken, metafizik hakkındakiler oldukça çapraşık ve kesik kesiktir.<sup>209</sup> *Fütûhât*'ın özellikle, İbnü'l-Arabî'nin merâmı ve metodu hakkında bazı önemli anahtarlar sunan mukaddimesi, ifadeleri bakımından hayli yoğundur. Öyle ki bazı araştırmacılar *Fütûhât*'ın tamamının, Şeyh'in nihâî gâyesi ve metodu hakkında icmâlî tarzda önemli bilgiler sunan bu mukaddimenin şerhi niteliğinde görülebileceğini söylerler.<sup>210</sup> İbnü'l-Arabî'nin retorîği üzerine önemli bazı çalışmaları bulunan James Morris'in tespit ettiği gibi *Fütûhât*'ın mukaddimesi, bu irfânî eserleri yorumlama noktasında âdetâ okuyucu ile metni bütünleştiren olağanüstü aktif bir yaklaşımın sergilenmesi gereğine işâret eder. Özellikle ve şuurlu olarak yoğun bir üslûp içerisinde inşa edilmiş olan bu külliyyât, hem rûhânî hem de zihnî yoğunluk bakımdan hırslı, bir o

<sup>204</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 215; (*byr.*), c. III, s. 245.

<sup>205</sup> Şeyhin en veciz ve dolayısıyla da en çok şerh edilen eseri konumunda olan *Fusûs*'un üslûbu hakkında, İbnü'l-Arabî'nin felsefesi üzerine doktora tezi hazırlayan Afifi'nin şu sözleri oldukça dikkat çekicidir: “*Fusûsü'l-Hikem*'den başlayarak İbnü'l-Arabî'nin kitaplarını okumaya başladım. *Fusûsü'l-Hikem*'i, *Kâşânî*'nin şerhiyle birlikte defalarca okudum, fakat Allah bana bu kitaptan hiçbir hakikati açmadı. Kitap, açık bir Arapça idi, tekil olarak aldığım da her lafzı anlaşılıyordu, fakat her cümlenin veya cümlelerin büyük bir kısmının toplam anlamı, deyimler ve sembollerden ibaretti...” Afifi, Ebu'l-Alâ, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev: Ekrem Demirli, (İz Yay.) İstanbul, 2000, s., 43.

<sup>206</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Ankâu'l-Mugrib*, thk. Halid Şibl Ebu Süleyman, (Alemü'l-Fikr), Kahire 1997.

<sup>207</sup> Bkz, İbnü'l-Arabî, *İsrâ, (Resail)*, ss. 156-222.

<sup>208</sup> Meselâ bkz. el-Cîlî, Abdulkemim, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, thk. Yusuf Zeydân, (Dârü Seâd), Kuveyt, 1992. *Fütûhat*'ın diğer kısmı şerhleri hakkında bkz. Yahya, Osman, *Müellefât*, ss. 468-471; Kılıç, “*Fütûhât*” mad., *DİA*, c.XIII, ss. 254-255; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Klasiklerimiz/X, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye”, *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 1, temmuz-aralık 2003, ss. 424-425.

<sup>209</sup> Nasr, *Three Muslim*, s. 100.

<sup>210</sup> Morris, “How to Study The *Fütûhât*”, *MIACV.*, s. 83.

kadar da sabırlı okuyucular bekler, aksi takdirde okuyucu hemen sıkılır ve bu muazzam irfânı anlayıp yorumlama noktasında cesareti kırılır. Yine Morris'in bu husustaki şu tespitleri irfânî eserlerin anlaşılıp yorumlanmasına katkıda bulunması bakımından hayli kayda değerdir: “Şeyh’in retoriği, metinle bir bağ kurabilmeleri için okuyucularını bizzat metnin en az iki farklı, fakat eş zamanlı boyutuna hazırlamaları için kasten zorlar: İlki entelektüel, mantıkî, zâhirî ve objektif (nazarî) boyuttur. Bu zâhirî boyutu içerisinde zihin, eserde yan yana sunulan bir çok farklı teorik disiplini bir araya getirmeye ve bütün bu farklı disiplinleri kozmozla ve içtimâî dünyayla ilişkilendirmeye yeltenir. Diğeri ise, bâtinî, tecrübî, şahsî ve rûhânî (ahvâl ve esrâr) boyuttur. Metnin bu boyutunda her bir ciddî okuyucu, bir anlayışa sâhip olmaktan çok, ilhamlar, nasihatlar ve İbnü’l-Arabî’nin sıkça okuyucunun ilgisine sunduğu paradokslarla yüzleşir ve onlardan tesir alır.”<sup>211</sup> Kısacası bu gerçek ve nihâî boyutuyla metni anlamak, kavramsal ve zihinsel olmaktan çok tasavvufun da mahiyetine uygun bir şekilde ruhânî bir idraktır. Diğer taraftan ekberî külliyâta karşılaştığımız bütün bu yoğunluk ve zorluk, rûhânî tekâmülün mahiyetine paralel düşmektedir. Zîrâ okuyucu metnin asıl derunî boyutunu anlayabilmesi için her yönden, rûhânî ve zihnî açıdan bütün enerjisini metne vermeli, tâbir câizse *himmetini* âlî tutmalıdır. Muhtelif semboller, veciz, yoğun ve paradoksal ifadeler arkasına saklanan asıl mânâyâ ulaşma hususunda azimli ve kararlı olmalı, daha işin başında bıkkınlık göstermemelidir. Kendini âdetâ metnin rehberliğine bırakmalı, düşüncesini katı mantıkî kurallardan arındırmalı, en azından belirli bir süre kavramların alışılmış ilk anlamlarını bir kenara bırakmalıdır. Zîrâ genelde irfânî eserlerin özelde İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin nihâî amacı, insânı salt bilgilendirmek sûretiyle zihnen inkişâf ettirmek değil, her bir bireyin şahsî, yegâne ve zorunlu olarak bir diğerininkinden farklı olan, hem zihnî hem de rûhânî gerçekleşme sürecine, İbnü’l-Arabî’nin ifâdesiyle *tahkîk* sürecine destek vermek ve bu süreci hızlandırmaktır.<sup>212</sup> James Morris, okuyucusunun şahsî gerçekleşme sürecine sırrî bir şekilde katkıda bulunmayı hedefleyen, bu itibârla da bir uyarıcı ya da rehber konumunda olan ekberî külliyâtın kompleks yapısını “hız kasisleri”ne benzetir. Bizâtihi Şeyh’in eserlerinin üslûbundan kaynaklanan bu engeller, bu muazzam külliyâtın bir anda, hızlıca okunup geçilmesine izin vermez. Zîrâ bu eserler, îmalı ve dolambaçlı yapısıyla dikkatlice ve tekrar tekrar okumayı gerektirecek tarzda kompoze edilmiştir. Okuyucusuna ruhen ve zihnen kanca atar, onu yavaşlatır, yeniden yönlendirir, diğer şeylerle alâkasını keser, sürekli yeniden odaklanmasını sağlayarak normal alışkanlık ve bilinç düzeyini dönüştürmek sûretiyle

<sup>211</sup> Morris, “How to Study The *Futûhât*”, *MIACV.*, s. 73, 74.

<sup>212</sup> Bkz., Morris, James, “Ibn ‘Arabi’s Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and ‘Translating’ the *Meccan Illuminations I*”, *JMIAS.*, c. XXXIII, s. 58.

onu sıradışı idrak sürecine hazır hale getirir.<sup>213</sup>

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin temelde iki farklı boyutunun olması hususu, ibadet, ahlak, tarikat âdap ve erkânından derin metafizik konulara farklı bir çok konuyu ihtiva ettiği için *Fütûhât*'ta açık bir şekilde müşâhede edilmektedir. Tâbir caizse hem zâhirin hem de bâtının hakkını verdiği için, her hangi bir meseleyi önce zâhir diliyle açıklar, muhatabına şeriat düzeyinden ve anlayışından hitap eder, hemen ardından bâtın lisanıyla meseleyi ele alır, onu özel bir yoruma tabî tutar, bu durumda kişiye, zevk ve tasavvufî keşf lisanı düzeyinden hitap eder; sonra tekrar zâhir lisanına döner ve insanı hayrete düşürür.<sup>214</sup> Bu üslûbu içerisinde İbnü'l-Arabî, temizlik, namaz, zekat, oruç ve hacc gibi temel fikhî konular ve bunların sırları üzerinde genişçe durmuştur. Ancak bu hususlarda sadece zâhirî hükümleri zikretmekle yetinmez, kendi irfânı doğrultusunda bunların sırlarından bahsederek tasavvufî yönden yorumlar. Meselâ, temizlik konusundan bahsederken, az bir suya isabet eden pisliğin suyu kirleteceğini ve kullanılamaz hale getireceğini, oysaki denize atılan bir pisliğin ise onda kaybolup gideceğini, onu kirletemeyeceğini vurguladıktan sonra kuvvetli ve zayıf kalp de böyledir der. Zayıf kalbe gelen bir vesvese ona hemen etki ederken, ilimle, ruhû'l-kudsle teyit edilmiş sağlam bir kalbe gelen vesvese ve şüphe onda kaybolup gider.<sup>215</sup> Yine namazın vakitlerinden bahsederken, kendi varlık ve zaman anlayışı doğrultusunda âlemin ezeliği meselesini tartışır.<sup>216</sup> Ayrıca, ıstılahâtının semantik tahlilini yaparken de göreceğimiz gibi, *halvet*, *fütüvvet*, *ubûdiyyet* gibi bazı tasavvufî kavramlar, onun bu üslûbu içerisinde bazı metafizik anlam seviyeleri kazanabilmektedir.

Geneli itibarıyla açık bir nesir üslûbuyla yazılmış olmasına rağmen *Fütûhât* ilk etapta yüzeysel bir okumayla anlaşılıp ihtiva ettiği konular hakkında hemen sıhhatli bir kanaate ulaşılabilecek tarzda bir eser de değildir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin üslûbundaki kapalılık, bazı eserlerinde daha yoğun olsa da hemen hemen bütün eserlerinde her zaman dikkati çekmiştir. Hattâ bazı hususlarda açıkça ifade etmek yerine sadece “işâret” derecesinde kapalı ifadeler kullanmıştır.<sup>217</sup> Bu noktada aynı konuyu, sûfinin mânevî yükselişini ihtivâ etmelerine rağmen İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-İsrâ*'sıyla Feridüddîn Attâr(ö. 618/1221)'ın *Mantıku't-Tayr* isimli eseri arasındaki üslup farklılığı hemen dikkat çekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kullandığı

<sup>213</sup> Morris, “Ibn ‘Arabi’s Rhetoric of Realisation I”, *JMIAS.*, s. 59, 60.

<sup>214</sup> Afîfî, “İbnü'l-Arabî'nin Fütûhât İsimli Eseri”, *İDÜM.*, s. 276.

<sup>215</sup> Bkz, İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 152.

<sup>216</sup> *age.*, c. VI, s. 60, 61.

<sup>217</sup> Tahralı, Mustafa, “Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, *FH TŞ. I*, (takdim), (MÜİFV.Yay.), İstanbul 1999, s., 35.

sembollerden bahsederken de üzerinde durmaya çalışacağımız gibi o, soyut dîni, felsefî semboller kullanmak sûretiyle zor anlaşılır, yoğun ve veciz ifadelerle konuyu anlatırken<sup>218</sup> Attâr, somut sembollerle ve İbnü'l-Arabî'nin üslubuna göre daha kolay anlaşılır sembolik hikaye ve fabl sanatını kullanarak aynı konuyu anlatmaya çalışır.<sup>219</sup> Yine Mevlânâ ile mukayese edildiğinde de İbnü'l-Arabî'nin üslûbundaki kapalılık ve yoğunluk hemen dikkati çekmektedir. Zîrâ çoğunlukla edebî bir ifade aracı olarak şiiri kullanan Mevlânâ, ilmî ve felsefî hakikatleri kolay anlaşılır bir üslupla, metafor ve hikayeler vasıtasıyla anlatmaya çalışmaktadır. Bu üslûbuyla da o, geniş halk kitlelerine hitap etmeyi amaçlamaktadır.<sup>220</sup>

Diğer taraftan, dil üslubunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'yi anlamayı zorlaştıran başka etkenler de vardır. Söz gelimi özellikle *Fütûhât*'ın bir ıstılahlar deryası olması, İbnü'l-Arabî'nin kendisinden önceki sûfîler tarafından kullanılan ıstılahlara eserlerinde zengin bir şekilde yer vermesinin yanı sıra, onlara kendi varlık, insan ve bilgi tasavvuru doğrultusunda özel anlamlar yüklemesi ve anlam çerçevelerini semantik açıdan genişletmesi, onu anlamayı zorlaştıran, ya da başka bir ifadeyle yanlış anlaşılmasını ve hakkında bir çok tartışmaların husule gelmesini kolaylaştıran sebeplerdendir. İbnü'l-Arabî'nin âdetâ kendine has bir literatürü vardır. Tezimizin üçüncü bölümünde Şeyhü'l-Ekber'in ıstılahâtından bahsederken de söyleyeceğimiz gibi o, kelimelere kendi irfânı doğrultusunda “özel” anlamlar yükler, kendi ifadesiyle “mücmel” lafızlar kullanır.<sup>221</sup> Bu husûsiyet eserlerinin başka dillere tercümesini de zorlaştırmaktadır. Zîrâ İbnü'l-Arabî terminolojisi içerisinde husûsî anlamları bulunan pek çok kelime tercüme esnasında ya bir ıstılah olarak aynen korunacak ya da anlamlarıyla birlikte verilecektir. Birinci durumda pek çok kelime orijinal haliyle kaldığı için tam bir çeviriden söz edilemez, böyle bir tercümeyi okumaktan da bir fayda hâsıl olmaz. İkinci durumda ise muhtemelen anlam kaymaları olacak, tercümenin hacmi genişleyecek ve bugün tercüme eserlerde sıkça karşılaştığımız gibi metinde ekstra bir ağırlık hissedilecektir.<sup>222</sup> Ayrıca onun temelde varlık ve bilgi

<sup>218</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsrâ*, (*Resail*), s. 156

<sup>219</sup> Bkz. Attâr, Feridüddîn, *Mantku't-Tayr*, *Kuş Dili*, çev. Yaşar Keçeci, (Kırkambar Yay.), İstanbul 2004. Sûfinin mânevi yükselişinin anlatıldığı bu iki eserin, *Mantku't-Tayr* ile *Kitâbu'l-İsrâ*'nın mukayasesi hakkında bkz. Azama, Nezir, *el-Mî'râc ve'r-Remzü's-Sûfî*, (Dârü'l-Bâhis), Beyrut 1982, s. 40 ve devamı.

<sup>220</sup> Keklik, Nihat, *Felsefede Metafor*, (İÜEF. Yay.), İstanbul 1990, s. 110. Bazı felsefî problemleri anlatmada Mevlânâ'nın kullandığı metaforlar hakkında bkz. *age.*, ss. 109-112; Çiçek, Hasan, “Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ'nın Mesnevî'sinde Metaforik Anlatım”, *AÜİF. Dergisi*, (AÜ. Basımevi), c. XLIV, sayı: 1, Ankara 2003, ss. 293-311.

<sup>221</sup> Bkz. Hakim, Suad, *Mu'cem*, ss. 15-20; A. mlf., *Müvellidü Lügât*, s. 59 ve devamı; Tahralı, Mustafa, “Fusûsü'l-Hikem Şerhi”, *FHTŞ. I*, s., 35.

<sup>222</sup> Bkz., Gürer, Dilaver, “İbn Arabî'de Lügat, İstılah ve Bâtin Anlamlarıyla Din Kavramı”, *Mârife*, yıl: 1, sayı: 3, kış 2002, s. 45.

anlayışının zorunlu bir sonucu olarak gördüğümüz ve tezimizin üçüncü bölümünde ele almaya çalışacağımız paradoksal ifadeleri de onu doğru anlamak açısından oldukça önemlidir. Mantikî açıdan birbiriyle çelişir görünen bu ifadeler, onun genel sistemi açısından bakıldığında bir birini tamamlayan ifadelerdir ve her biri hakikatin başka bir veçhesini ifade etmektedir. Daha sonra tasavvufi söylemin mahiyetinden bahsederken de söyleme çalışacağımız gibi İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinde, doğrudan isimlerin yerine çok sayıda işâret zamiri kullanması da,<sup>223</sup> cümle muhtelif bir çok anlama işâret ettiği için anlaşılma ve yorumlama problemlerine sebebiyet vermektedir. Ekberî külliyyâta, referans yeri belirsiz bir çok zamir kullanılması tarih boyunca şarihleri de sıkıntıya sokmuş, şarihler gâyet îtinâlı ve yorucu bir şekilde bu mücmel ifadelerin şifrelerini çözmeye çalışmıştır. Çünkü bu zamirlerin mercii konusunda muhtemel bir çok “doğru” cevap vardır. Diğer farklı unsurların yanısıra bu husûsiyet, Ekberî külliyyâtı, özellikle de bu mücmel ifadeleri başka dillere bütün vurgularıyla birlikte çevrilmesini âdetâ imkânsız kılmaktadır.<sup>224</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin yazılarının, daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız, şiirsel, ritmik vurguların da başka dillere aktarılması imkânsızdır.<sup>225</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin de sıkça uyardığı gibi, özellikle metafizikten bahsederken kullandığı “lemmâ:...olduğu zaman”, “Kâne: idi” ve “Sümme: sonra” gibi zaman bildiren edatları izâfî zamana<sup>226</sup> işâret edecek herhangi bir mânâda almak hatâlı olacaktır. Meselâ Hakk'ın, *âyân-ı sâbite*'yi sübûtta vücûda çıkarması ifade edilirken kullanılan bu zaman bildiren kalıplar<sup>227</sup> her hangi bir zamansal ardışıklığa işâret etmezler. Zîrâ Hakk'ın *âyân-ı sâbite*'ye varlık bahşetmesi ezelden ebede kadar devam eden sürekli bir ameliyedir. Hakk'ın iradesi de sadece belirli bir zamana taalluk etmez.<sup>228</sup>

<sup>223</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 64; A. mlf., *Fusûs*, s. 48.

<sup>224</sup> Morris, James, “Ibn ‘Arabi’s Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and ‘Translating’ the *Meccan Illuminations* II” *JMIAS*, c. XXXIV, ss. 115, 117. James Morris’in iki bölümde yayınladığı bu kapsamlı makalesi, *Fütûhât*’ın anlaşılması ve özellikle batı dillerine tercümesi hususunda hayli önemli noktalara dikkat çekmekte ve önemli anahtarlar sunmaktadır.

<sup>225</sup> *agm.*, ss. 113, 114.

<sup>226</sup> Şeyhü'l-Ekber’e göre zaman, göreceli nispetler âlemine ait olup izâfî, takdîrî, tevehhümî bir varlıktır. Zaman feleklerin ve yıldızların hareketlerine bağlı olarak; gece, gündüz, gün, ay, yıl gibi farklı isimler alan tevehhümî ve takdîrî bir varlık olduğundan Allah (cc.) için zaman söz konusu değildir. Zaman bizim içindir, bu hususta Allah için söyleyebileceğimiz yegane şey ise “ezeliyyet”dir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 77; c. VI, ss. 58-60. Bu îtibârla da İbnü'l-Arabî, zaman ve mekanla kayıtlı olmayan Allah (cc.)’in âlemi yaratmasının izâfî zaman şartlanmışlığıyla açıklanamayacağına vurgu yapar. Sûfilerin zaman anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Küçük, Osman Nuri, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 9, temmuz-aralık 2002, ss. 221-238.

<sup>227</sup> Mesela *Fusûs*’un Âdem fassının giriş cümlesinde geçen “lemmâ” edatı mücerret bir anlamda kullanılmıştır, zaman ifade etmez: “*Lemmâ şâe’l-Hakku Subhanehû... en yerâ a’yânehâ...*” Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.

<sup>228</sup> Afifî, “İbnü'l-Arabî’nin Sisteminde Âyân-ı Sabite”, *İDÜM.*, s. 268; A. mlf., *Fusûs Okumaları*, s. 74.

Bütün bunların yanı sıra daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, kendisi açısından esas teşkil eden görüşlerinin, başka bir ifadeyle onu diğer düşünürlerden hattâ diğer bazı sûfilerden ayıran esas itikadının, her hangi bir konu bütünlüğü söz konusu olmaksızın eserlerinin bütününe yayılmış olması<sup>229</sup> onun temel vurgularını anlamayı zorlaştırmaktadır. Afifi bu açıdan İbnü'l-Arabî'yi, büyük bir eser besteledikten sonra, insanlardan gizlemek için bu büyük bestenin nâmelerini başka nâmeler arasına gizleyen sanatkâra benzetir. Bu büyük mûsikî bestesinden, onu diğer nağmeler arasından çıkararak derlemeye muvaffak olan kimseler haz alır.<sup>230</sup> Bu açıdan bakıldığında diğer veciz eserlerine göre biraz daha sarıh bir dille yazılan *Fütûhât*, Şeyh'in nihâî görüşlerinin yakalanması bakımından yoğun, kompleks ve muammalıdır. Binlerce sayfalık bu muhteşem külliyyât içerisine dağıtılmış olan pasajları bir araya getirmek ve hattâ diğer eserlerindeki bazı pasajlarla birleştirip mukayese etmek sûretiyle, İbnü'l-Arabî'nin asıl îtikâdı hakkında bir şeyler söylemek mümkün olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin salt metinsel olmayan ve Kur'an'dan mülhem olan bu üslûbu okuyucusunu kendi mârifet anlayışına göre âdetâ yeniden inşa eder. Okuyucusunu çoğu zaman çözümü zor ikilemlerle karşı karşıya bırakan bu muammalı retorik insanda, zihinsel ve mânevî yükselişte önemli bir aşamayı ifade eden şaşkınlık (*hayret*) hissi uyandırır.<sup>231</sup> Diğer taraftan *Fütûhât*'ın farklı bir çok disiplini ve bunların ıstılahlarını ihtiva etmesi, geniş konu çeşitliliği ve buna bağlı olarak da üslup çeşitliliği de esere kompleks bir yapı kazandırır ve yoğunluk katar.<sup>232</sup> Meselâ, metafizik şiirler, îmâlar ve işâretler, âyet ve hadislerin problematik analizleri, bizzat İbnü'l-Arabî'nin ve karşılaştığı diğer sûfilerin mânevî, rûhânî tecrübeleri hakkındaki anekdotlar, dönemin bir dizi aklî ve geleneksel ilimlerine referanslar, meşhur tarihî ve dîni figürler hakkında kıssalar... şeklinde karşımıza çıkan ve ânîden değişen farklı retorik formlar, insanı etkilemekte ve şaşırtmakta, idraklerimizi daha yüksek ve daha kuşatıcı rûhânî bir anlayış ve bakış açısına açıp, hazırlamaktadır.<sup>233</sup> Aslında bu yoğun ve çok yönlü retorik, eserin temel konusu olan hakikatin ve bu hakikati sunacak olan keşfi bilginin çok yönlülüğüne işâret eder ve bizim bu husustaki cehaletimizin farkına vardırır.<sup>234</sup>

İbnü'l-Arabî'nin sürekli zâhir-bâtın dengesini koruması; çift yönlü bir düşünce, dil ve ifadeye sâhip olması, hakkında hemen bir kanaate ulaşmayı zorlaştırmaktadır. *Zîrâ Tercümânü'l-Eşvâk* isimli dîvânında yaptığı gibi<sup>235</sup> çoğu zaman zâhirî ifadeler kullanır ve bu maddî anlamları salt rûhî ve bâtinî anlamlara yorumlar. Maksadını

<sup>229</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 213.

<sup>230</sup> Afifi, *Fusûs Okumaları*, s. 34.

<sup>231</sup> Morris, "Ibn 'Arabi's Rhetoric of Realisation II", *JMIAS*, c.XXXIV, s. 104, 105.

<sup>232</sup> Morris, "Ibn 'Arabi's Rhetoric of Realisation I", *JMIAS*, XXXIII, s. 92.

<sup>233</sup> *agm.*, s. 69, 70, 71.

<sup>234</sup> Morris, "Ibn 'Arabi's Rhetoric of Realisation II", *JMIAS*, XXXIV, s. 104.

<sup>235</sup> Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Zehâir*, s. 9, 10.

saklamak istediği zaman da zâhir-bâtın dillerini ustaca bir birinin yerine kullanır.<sup>236</sup> İşte bütün bu hususlar dikkate alınmayıp yüzeysel ve alandışı bir yaklaşımla okunduğu zaman İbnü'l-Arabî, kendisiyle çelişen ve hattâ üzerinde ısrarla vurgu yaptığı<sup>237</sup> din ve şeriat dairesi dışına çıkan biri olarak değerlendirilebilmektedir.<sup>238</sup>

İbnü'l-Arabî'nin iki önemli eseri *Fusûsü'l-Hikem* ve *Tedbîrât-ı İlâhiyye*'nin şarihi Avni Konuk, Şeyhü'l-Ekber'in eserlerinde açıkladığı mârifetlerin ne kadar ince ve anlaşılması zor olduğu hususunda şunları söyler: “Çoğu kimseler, Şeyh'in açıkladığı olduğu hakikat ve mârifetlerden ürküp onları inkar ederler. Ve birtakım kimseler ise anladıklarını zannedip, kulluğun gereği olan tââten uzaklaşarak dalâlete düşerler. Bu hakikat ve mârifetler, kıldan ince kılıçtan keskin bir sırat-ı müstakîmdir. İlâhî tevfiik rehber olmadıkça “aklın ayağı”nın kayma korkusu vardır.”<sup>239</sup>

Kısacası düşüncesini daha çok varlık üzerine yoğunlaştıran, varlığın mahiyeti hususunu tasavvufî bir metotla anlatmaya ve izah etmeye çalışan İbnü'l-Arabî'nin, yaşadığı tasavvufî tecrübeler sonucu elde ettiği mârifeti ifade etmede kullandığı dil üslûbu, başlı başına bir problemdir. Özellikle *Fusûs* ve *Ankâu'l-Mugrib* gibi kapalı bir üslûpla yazılmış eserlerinin yanı sıra, *Fütûhât*'ın bazı bölümleri de oldukça veciz ve îmâlidir. İbnü'l-Arabî ve eserleri hakkında önemli çalışmaları olan Affî, *Fusûs'un* Arapça olduğu halde anlayamadığı ilk eser olduğunu, bu problemi de başta *Fütûhât* olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerine baş vurmak sûretiyle aştığını beyan

<sup>236</sup> Affî, “İbnü'l-Arabî fî Dirâseti”, *KTMİA.*, s. 7, 8.

<sup>237</sup> İbnü'l-Arabî, ısrarla vurguladığı keşfî bilgi dahi olsa, tevâtüren sabit olan şeriatın hilafına olursa buna îtibâr ve îtimad edilmeyeceğini açıkça zikreder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletün Lâ Yeûlü Aleyh, (Resâil)*, s. 233.

<sup>238</sup> Genelde bütün sûfiler özelde de İbnü'l-Arabî hakkında bir polemik süregelmektedir. O, bir taraftan ruhanî tekamülün zirvelerine çıkmış mükemmel bir şeyh olarak görülürken diğer taraftan din ve şeriat dairesi dışına çıkmış bir zındık muâmelesi görmektedir. Meselâ, İbrahim el-Bikâî, bazı görüşlerinden dolayı Şeyh-i Ekber'i tekfir eder. Fakat Bikâî'nin bu yaklaşımı bir çok alim tarafından reddedilmiştir. Celâleddin es-Suyûtî bu doğrultuda küçük bir eser kaleme almıştır. Bkz. es-Suyûtî, Celâleddin, *Tenbîhu'l-Gabî fî Tahteti İbn Arabî*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 1990. Ayrıca Yavuz Sultan Selim, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine tasavvuf kültürüne uzak zâhir ulemasınca yöneltilen eleştirilere cevap niteliğinde, Şeyh Mekki Efendi'ye *el-Cânibu'l-Garbi fî Halli Müşkilâtı Şeyh Muhyiddin* adı altında bir eser yazdırmıştır. Farsça olarak yazılan eser, Şair Ahmed Neylî Efendi tarafından *el-Fazlu'l-Vehbi* adı altında Türkçe'ye çevrilmiştir. Bu önemli eser, muhteva değerlendirilmesiyle birlikte günümüz Türkçe'sine aktarılmıştır. Bkz. Şeyh Mekki Efendi, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muzafferuddîn, *İbn Arabî Müdâfaası*, mütercim: Ahmed Neylî Efendi, haz.: Halil Baltacı, (Gelenek Yay.), İstanbul 2004. Tarih boyunca İbnü'l-Arabî hakkında süre gelen bu polemik bir kanadında (aleyhte), başta İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmak üzere, Ali el-Bekrî (ö. 724/1324), İbn Cemâ'a (ö. 733/1333), İbnü'l-Hayyât (ö. 811/1408), el-Bulkînî (ö. 805/1403), Ebû Zur'a (ö. 826/1423) ve el-Bika'i (ö. 885/1480)... gibi farklı asırlarda yaşamış bir çok müellifi görmekteyiz. Diğer kanadında ise (lehte), İbnü'l-Arabî'nin yakın öğrencileri ve Ekberî geleneğin önemli temsilcileri dışında, İbnü'z-Zemlakânî (ö. 727/1327), es-Safedî (ö. 764/1362), el-Yâfi'i (ö. 768/1367), el-Hindî (ö. 773/1372), el-Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415), Ali el-Kârî el-Bağdadî, (ö. 9/15. asrın ilk yarısı) ve Şârânî (ö. 973/1565)... gibi bir çok müellifi görmekteyiz. Bkz. Knysh, *İbn 'Arabî in The Later Islamic Tradition*, s. 135. İbnü'l-Arabî hakkında süregelen bu polemik ayrıntıları ve literatürdeki iz düşümü hakkında ayrıntılı bilgi için Alexander Knysh'in mezkûr kapsamlı eserine bakılabilir.

<sup>239</sup> Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, s. 27.

etmektedir.<sup>240</sup> Dolayısıyla *Fütûhât*, bazı bölümleri îmalı olmakla birlikte, İbnü'l-Arabî'nin başta *Fusûs* olmak üzere veciz eserlerinin anlaşılması bakımından önemlidir ve hattâ onların kapsamlı bir şerhi konumundadır. Bu noktada hemen vurgulamakta yarar var ki; kapsamlı muhtevası bakımından Şeyh'in diğer veciz eserlerinin anlaşılmasında oldukça önemli olan *Fütûhât*'ın, *Fusûs*'a ya da Şeyh'in diğer veciz eserlerine mukaddime mahiyetinde olduğunu düşünmek hatâlı olacaktır. Böyle bir düşünceye hem tarihen hem de, *Fütûhât* ve *Fusûs*'un yazılış metodu bakımından imkân yoktur. Tarihen mümkün değildir zîrâ, *Fütûhât*'ın iki adet müellif nüshasından ilki 598/1201 yılında telif olunmaya başlanmış ve 629/1231 yılında tamamlanmıştır.<sup>241</sup> İkinci nüsha ise 632/1234'te yazılmaya başlanmış ve 636/1238'de tamamlanmıştır.<sup>242</sup> *Fusûs* ise h. 627/1229 yılında yazılmıştır.<sup>243</sup> Her ne kadar ilk nüsha *Fusûs*'tan önce yazılmaya başlanmış olsa da eserin her iki nüshasının te'lifi *Fusûs*'tan sonra tamamlanmıştır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi her iki eseri de ilham ürünü olarak yazılmıştır.<sup>244</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin bu kapsamlı eserini yazmaya iten sâik, başka bir eserine giriş yazma gibi her hangi bir mantikî gâye değil, doğrudan yaşadığı mânevî tecrübesi ve ilhamı olmuştur. Bu sebeple *Fütûhât* ile *Fusûs* arasında mücmellik ve mufassallık gibi bir üslup farklılığı vardır. Biri Şeyh'in engin irfânının vecîz ve icmâlî tarzda ifadesi iken diğeri açık ve tafsilatlı ifâdesidir.<sup>245</sup>

Bütün bu kompleks, anlaşılması zor üslûbunun yanı sıra, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin ayrıcalıklı bir yönü vardır: Hangi konudan bahsederse bahsetsin, bu, felsefî-kelâmî bir konu olabileceği gibi, fikhî veya dil ile ilgili bir konu olabilir, hepsinin temel bir fikrin, *tevhid* ve daha sonra İbnü'l-Arabî takipçilerinin isimlendirdiği şekliyle *vahdet-i vücûd* damgasını taşımasıdır. O, ele aldığı konuları, ya *vahdet-i vücûd* anlayışından hareketle işlemekte ya da nihâî olarak *vahdet-i vücûda* bağlamaktadır. Bu sebeple onun fikirleri, zaman zaman dağınık, bir birinden kopuk gibi görünse de, bir biriyle ince bir mantikî örgüyle bağlantılı ve insicâmlıdır. İlham eserlerinin muhtevasını olduğu kadar üslûbunu da belirlediği için özellikle hayli kapsamlı eseri *Fütûhât*, zâhiren farklı bir çok konuyu ihtiva etmesine rağmen bâtinen bir insicâm söz konusudur. Dahası İbnü'l-Arabî, diğer müelliflerin aksine, kendisi ve bazı tahkik ehli sûfînin bütün sözlerinin ircâ edilebileceği tek bir küllî esasın bulunduğunu ve sözlerinin bir biriyle irtibatlı olduğunu açıkça ifade eder. Eserlerindeki bu aslî insicâmı, hangi konudan bahsederse etsin sözlerinin aslî bir ilke (*vahdet*) etrafında dönüyor olmasını da, daha sonra tecellîlerden bahsederken de

<sup>240</sup> Affî, Ebu'l-Alâ, *Fusûs Okumaları*, s., 44.

<sup>241</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 20, (takdim); Yahya, *Müellefât*, s. 434.

<sup>242</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 389; Yahya, *Müellefât*, s. 434.

<sup>243</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 47.

<sup>244</sup> Bkz., *Aynı yer; Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 215; (*byr.*), c. III, s. 245.

<sup>245</sup> Bkz. Cîlî, *Şerhu Müşkilât*, s. 14, (takdim)



söyleyeceğimiz gibi, yaşadığı küllî mânâ tecellisine dayandırır. Zîrâ bu mânâ üzere olan tecellide, sûretler şeklindeki tecellîlerin aksine bir tedricîlik söz konusu değildir. Bu tecellî küllî tarzda bir anda olup biter ve daha sonraki olacak bütün tecellîlerde de belirleyici olur.<sup>246</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre aslında bu insicâmın en güzel örneği nazm-ı ilâhî olan Kur'an'da mevcuttur. Kelâmullâhın ayetlerindeki düzensizlik sadece görünüşten ibârettir. Bir birini takip eden ve aralarında hiçbir rabıta yokmuş gibi gözükten ayetler arasında yakın bir alâka vardır. Fakat oldukça gizli olan bu alâkayı ancak, ayetleri öncesi ve sonrasıyla birleştirebilecek bir nazara sâhip, ehlulluhtan yüksek mertebelere ulaşmış kişiler görebilir.<sup>247</sup> İşte bütün irfânını Kur'an ve hazinelerine dayandıran İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki insicâm da yine Kur'an'dan mülhemdir. Hattâ ona göre ilâhî ilham eserin sadece muhtevasını değil tanzimini de tayin etmektedir ve mesela bapların sıralanışındaki zâhirî ahenksizliğin sebebi de bu ilhamdır. “*Şer'î ahkâmın sırları*”na dair 88. bâba ilişkin olarak şöyle yazar: “*Bu bâbı ibadetlere dair bâbın öncesine yerleştirseydik daha muntazam görünürdü, ama böyle varid oldu. Bu benim şahsî bir tercihim değildir.*”<sup>248</sup> Bunu da bizzat Kur'an'ın tertibine benzeter. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre, “*namazlara (özellikle) orta namaza (ikindiye) devam edin. Saygı ve bağlılık içinde Allah'a kulluk edin*” (Bakara 2/238) ayetinin talak ve nikah hakkında hükümler ihtiva eden ayetler arasında gelmesi de, zâhiren irtibatsız gibi görünen bu tertip de bir hikmete binâendir.<sup>249</sup> Dolayısıyla onun muazzam eseri *Fütûhât*, ne bazılarının zannettiği gibi kitâbî ilimlerin düzensiz bir ansiklopedisi, ne de bir arada bulunmaları ancak ilhamın tabiatıyla açıklanabilecek parçalardan mürekkep, uyumsuz ve karmakarışık bir derlemedir.<sup>250</sup>

*Fütûhât*, kapsamlı bir eser olduğu için fıkıh, kelâm, tasavvuf vb. gibi bir çok ilmin konularını muhtevîdir. Bu konular işlenirken de avam-havas her kesin kendi idrak seviyesine göre anlayabileceği kapsamlı bir üslûp kullanılmıştır. Mesela müellif, *Fütûhât*'ın mukaddimesinde, genel olarak müslümanların ve kelâm âlimlerinin îtikât esaslarından açıkça bahsettikten sonra, çoğu insan idrakten aciz olduğu için havassın

<sup>246</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 265.

<sup>247</sup> Bkz., *Aynı yer*; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 88.

<sup>248</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 245.

<sup>249</sup> *Aynı yer*.

<sup>250</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 88, 89.

akidesini kitabın bütününe yaydığını söylemektedir.<sup>251</sup> Böylesi kapsamlı bir eserde yer yer kapalı sembolik ifadeler bulunsa da geneli îtibârıyla açık ve sade ifadelere rastlanması şaşırtıcı değildir. Esasında İbnü'l-Arabî böyle bir üslûbu benimsediğini *Tedbîrât*'ında açıkça ifade eder ve eserlerinde açık ifade (*beyan*) ile sembolik anlatımın (*remz*) bir arada verildiğini söyler. Böylece hem avâm hem de havâs bu ifadelerden kendi nasibini alır.<sup>252</sup> Farklı bakış açılarını göz önünde bulunduran bu çok yönlü ifade tarzı, esasî îtibârıyla Kur'an ve Sünnet'in üslûbudur. Bunun içindir ki her âyet, ilk bakışta anlaşılan genel anlamından sonra, başka pek çok anlama tefsir edilmiştir.<sup>253</sup>

İbnü'l-Arabî elde ettiği mârifet hakkında konuşmasının Allah (cc.)'ın emri ve iznine bağlı olduğunu, kendisi için bir sınır çizildiği zaman orada konuşmasını kestiğini söyler.<sup>254</sup> Dolayısıyla onun eserleri, üzerinde detaylıca düşünülüp, belirli bir plan dâhilinde yazılmaya karar verilmiş sistemli konulardan müteşekkil değildir. Takip ettiği metodun diğer müelliflerinkinden farklı olduğunu bizzat kendisi vurgular. Şöyle ki, mârifetin dışındaki bilgileri kaleme alan diğer müellifler, her ne kadar incelediği ilmin etkisinde kalsa da, istediği şeyi eserine alma, istediğini de çıkartma hususunda özgürdür. İbnü'l-Arabî kendisi gibi sûfî müelliflerin böyle olmadıklarını, İlâhî Hazret'in kapısında bütün his ve ilimlerinden uzaklaştıklarını, ancak İlâhî bir emirle ve kendilerine çizilen sınıra göre eserlerini yazdıklarını söyler.<sup>255</sup> Eserleri hakkında hazırladığı ilk fihristte de bu hususta şu çarpıcı bilgileri verir: “*Eserlerimin hiçbirinde diğer müellifler gibi telif maksadı gütmедim. (Onlara tevdi ettiğim şeyler) Hakk Teâlâ'dan bana gelen ve neredeyse beni yakacak olan vâridâtıdır. Ben de mümkün olduğu kadar bu vâridâtı yazmaya çalıştım. İşte böylece istemeden eser yazma cihetine gitmiş oldum. Eserlerimden bir kısmını uyku ya da mükâşefe anında Hakk Teâlâ'nın bana yönelttiği ilâhî bir emirle yazdım.*”<sup>256</sup> Bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî'nin eserleri, bir anda hızla geliveren ilham ya da

<sup>251</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 213.

<sup>252</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât, (KSDIA)*, s. 106. Mesela o, *Tedbîrat*'ta, bir yandan İslam dünyasında hükümdarlık makamında bulunan “halife”ye nasihat ederken, bir yandan da tasavvufî anlamda Allah'ın yeryüzünde halifesi olan “insan-ı kâmil”i göz önünde bulundurmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin nasihatleri sadece siyasi halife ve hükümdara değil, insan-ı kâmile, insan-ı kâmil olacak kişiye ve kendi vücûdunda halife olan insana hitaben söylenmiş olmaktadır. Böylece okuyucu kendi anlayış ve irfânına göre, bu anlam seviyelerini anlayıp istifade edebilmektedir. Konuk, *Tedbîrat Şerhi*, (Takdim), s., XXV.

<sup>253</sup> *Aynı yer.*

<sup>254</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 264.

<sup>255</sup> *age.*, c. I, s., 265.

<sup>256</sup> İbnü'l-Arabî, *Fihrist I, (Unvânü'd-Dirâye)* içinde, 163.

aydınlanmaların ürünü olduğu için onun eserlerinde zâhirî îtibârıyla sistematik bir bütünlüğü yakalamak oldukça zordur. En yakın öğrencisi Konevî ile mukayase edildiğinde onun bu üslubu daha da belirginleşmektedir. Zîrâ, her ne kadar keşfle meşgul olsa da Konevî, şeyhinin aksine ifadelerinde daha sistematik ve rasyonel formülasyonlara yönelmiştir.<sup>257</sup>

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta, ele aldığı konunun mahiyeti, kendisi ve öğrencilerinin halleri ya da onların sorularına binâen kimi zaman diyalog üslûbunu, kimi zaman hakimâne ilmî üslûbu, kimi zaman da edebî ve hayâlî üslûbu kullanmaktadır. Her ne kadar Massignon, şeyhin üslubunu, yaptığı felsefî kıyasları ve meseleleri açıklarken lüzûmundan fazla nazarî tahlilleri sebebiyle duygusuz ve donuk bulsa da, hattâ onun bu üslûbunun, vecd ve cezbe hallerinin yansımalarında olduğu gibi doğrudan ilâhî müdahaleleri tasavvufî sahadan uzaklaştırmasına sebebiyet verdiğini söylese de<sup>258</sup> eserde bir çok farklı üslûbun, edebî ve hayâlî tasvirlerin bulunması ona canlılık katmaktadır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında ve diğer eserlerinde, özellikle şiirlerinde vecd ve cezbe ürünü sözlerine de rastlamaktayız. Özellikle Şeyh'in ilâhî aşkının terennümleri olan *Tercümânü'l-Eşvâk*'i bu açıdan önemlidir. Bu sebeple belki de Şeyhü'l-Ekber'i diğer sûfiler arasında ayrıcalıklı kılan şiirsel imajlarla felsefî üslûbu ve kavramları birleştirmesidir. O, aynı zamanda hem şiirsel hem de mantıkî bir düşünce sistemine sâhiptir ve bunlardan her biri diğerini besler. Sûfî şairlere benzemeksizin, aynı zamanda analitik düşüncenin de bir üstadıdır. Diğer taraftan o, sadece analitik düşünce yolunu tutan filozoflara da benzemez, zîrâ o, aktif tahayyülün gerçeklerini de bilir. O, ne salt şairdir ne de filozof.<sup>259</sup> Şüphesiz İbnü'l-Arabî, riyâzet, mücâhede ve halvet ehli bir sûfidir. Mârifeti de öncelikle fetih, keşf ve müşâhedelere dayanır. Fakat onun ifadelerinin ve eserlerinin ayrıcalıklı bir yönü de vardır: O'nun eserleri felsefî açıdan da oldukça değerli fikirler ihtivâ eder. Dolayısıyla

<sup>257</sup> Chittick, "Ibn 'Arabî and His School", *ISM.*, s. 55; Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003, s. 48.

<sup>258</sup> Bkz. Massignon, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, (University of Notre Dame Press), İndiana 1997, s. 214. Massignon'un İbnü'l-Arabî hakkındaki eleştirileri hakkında ayrıca bkz. Güngör, Zülfikâr, "Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları", *Tasavvuf*, yıl: 4, s. 11, temmuz-aralık 2003, s. 405. Hallâc hayranlığıyla tanınan L. Massignon, şeyhin üslubu hakkında ayrıca şunları söyler: "*İbn Arabî, bir taraftan hakimâne bir tavır ve sıkı bir ölçülülüğü yansıtan, bir taraftan teknik istilahlarla dolup taşan üslubu içinde genel görüşlerini ve şahsî vakıalarını anlatmakta, daima duygusuz ve donuk bir edâ taşıyan bu üslup, onun Hallac hakkındaki kanaatini nasıl oluşturduğuna dair en değerli ipucunu sunmaktadır.*" Bkz. Massignon, Louis, *The Passion of al-Hallâc, Mystic and Martyr of Islam*, (I-IV), Fransızca'dan çev. Herbert Mason, (Princeton University Press), New Jersey 1982, c. II, s. 395. Claude Addâs, Massignon'un şeyh hakkındaki bu kanaatine, İbnü'l-Arabî'nin Hallâc hususunda dile getirdiği bazı ihtiyat kayıtları sebebiyle ulaşmış olabileceğini söyler. Yukarıda Massignon'dan iktibas edilen metnin son kısmı da bu yönde bir ipucu vermektedir. Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 212.

<sup>259</sup> Bkz., Esmâil, Azîz, *The Poetics of Religious Experience, The Islamic Context*, (The Institute of Ismaili Studies), London 1998, s. 26.

İbnü'l-Arabî, meselâ, şah eserleri *Fütûhât* ve *Fusûs*'unda salt vecd, cezbe ve müşâhedelerinden bahsetmez, bazı ilmî ve felsefî tahlillere de girer. Şiirlerinin ya da nesirlerinin altında yatan felsefî örgü hemen dikkat çeker.<sup>260</sup> Fakat İbnü'l-Arabî, nihâî amacı, bu amaca ulaşmada kullandığı metodları ve ifade şekilleri bakımından öncelikle tam bir sûfidir. Kaldı ki, meselâ onun en kapsamlı eseri *Fütûhât*, sürekli anlaşılması zor, ilmî meselelerin tartışıldığı soğuk, yorucu bir eser olmayıp, müellifin farklı mânevî tecrübelerinin ve bunların canlı tasvirlerinin anlatıldığı, şeyhleri ve dostları hakkında samimi ve duygulu ifadelerinin yer aldığı bir eserdir. Daha sonra hayâlî üslubundan bahsederken de değineceğimiz gibi, 'Allah'ın sıfatları' meselesi gibi kelâmî bir konuyu hayâlî tasvirlerle, sembolik olarak anlatırken eserin üslubu hiç de donuk değildir. Yine fütüvvetin<sup>261</sup>, şefkat, merhamet ve diğer gamlılığın zayıf güçlü bütün mahlukata şamil olması gereğini vurgulamak üzere zikrettiği şu hadiseyi anlatırken de üslûbu soğuk değildir: "...Şeyhi misafirlere sofrayı sermesini emretmişti. O ise sofranın üzerindeki karıncalardan dolayı sofrayı hazırlamada gecikti. Sofranın üzerindeki karıncaları dağıtmayı fütüvvete uygun görmüyordu. Çünkü hayvanlara dokunmamak, onları serbest bırakmak da fütüvvettendir. İşte bu sebeple, karıncalar kendiliklerinden çıkıncaya kadar, onları sofradan zorla çıkarmaksızın bekledi... Nihâyet şeyhi ona, 'hassas davrandın' dedi."<sup>262</sup> Şeyh-i Ekber hiç şüphesiz hâkimâne bir üslupla kendini ifade etmektedir, zîrâ yolun nihâî menziline varıp *hakka'l-yakîne* ulaşmış biri olarak konuşmakta, geçtiği yol üzerindeki hâl ve dereceleri tam bir vukûfiyetle tasvir etmekte ve bu yolda rehberlik etme adına yazmaktadır.<sup>263</sup> Özellikle, çöskün ve duygusal eğilimi ağır basan Hallâc ya da Mevlânâ ile mukayese edildiğinde, İbnü'l-Arabî'nin üslûbuna duygusal eğilimin değil, tefekkür ve derin düşüncenin; kimi zaman felsefî, kimi zaman da kelâmî, mantıkî üslup ve metotların hakim olduğunu görürüz.<sup>264</sup> Geniş bir muhayyile ve fikir gücüne sâhip olduğu için ifadelerinde duygusal derinliğin yanı sıra sistematik bir tahlil gücü de hemen dikkat

<sup>260</sup> Bkz. eş-Şutûrî, Ali Hatîb, *İtticâhü'l-Edebi's-Sûfî Beyne Hallâc ve İbn Arabî*, (Dârü'l-Meârif), Kahire 1984, s. 474.

<sup>261</sup> Fütüvvet: Fedakârlık, ferâgat, mertlik. Bir kimsenin sırf insânî mülâhâzalarla başkalarının hak ve menfaatını kendisinininkinden önde tutması. İbnü'l-Arabî, "*Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah'tır.*" (Zâriyât 51/58) ayetine istinaden istinaden gerçek manâda sadece Allah'a mahsus bir özellik olarak görür ve yine mezkûr ayete istinaden fütüvvetin şu üç temel esasını belirler: Cömertlik (*Rezzâk*), kuvvet (*zü'l-Kuvvet*) ve metanet (*Metîn*). Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 53, 54 ve devamı. Ayrıca bkz. *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 349 ve devamı. Tasavvufî ve tarihî açıdan fütüvvet hakkında ayrıca bkz., Gölpınarlı, Abdülbâkî, "İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları", *İÜİF. Mecmuası*, İstanbul Ekim 1949-Temmuz 1950, c. XI/1-4, sayı: 3, ss. 6-103; Çağatay, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, (TTK. Basımevi), Ankara 1989, s. 5 ve devamı; Afîfî, Ebu'l-Alâ, "Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet", *İDÜM.*, ss. 135, 194; Uludağ, Süleyman-Ocak, Ahmet Yaşar, "Fütüvvet" mad. *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII., ss. 259-263; Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Marifet Yay.), İstanbul 1991, s. 183; Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Rehber Yay.), Ankara 1997, s. 280, 281.

<sup>262</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)* c. IV, s. 68.

<sup>263</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 212.

<sup>264</sup> Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 231.

çeker. Hattâ bu yönüyle onu, sistem sahibi ve yeni bir ekol kurucusu bir filozof olarak görenler de olmuştur.<sup>265</sup> Özellikle kelâmcıların görüşlerini tahlil ederken, onların ilim, metot ve tartışma yöntemleri hakkında tam bir vukufiyet sahibi olduğunu gösteren ifadeler kullanır. Bu yönüyle kelâmcıların metod ve üsluplarından etkilenmiş gözükten İbnü'l-Arabî, kelâmcıların münâzaraya dayanan diyalektik üsluplarını salt onların kullandığı şekliyle kullanmaz. Âdeti üzere bunları büyük ölçüde tasavvufî öğelerle meczeder ve kendilerine özel bir renk veren “muhayyile” kaynaklı unsurlar ekler.<sup>266</sup> Kısacası İbnü'l-Arabî, tasavvufun sadece nazarî ve gnostik tarafıyla meşgul olan salt bir sûfî filozof değil, aynı zamanda bizzat zevk ve vecd erbâbındandır. Akıl dilini kullandığı gibi keşf ve işrak lisaniyla da konuşur, muhayyile gücünün ifade şekillerine, şiirsel tasvirlerle, sembol ve işâretlere sıkça baş vurur.<sup>267</sup> Vecd ve fenâ hallerinin ürünü ifadeleri de mevcuttur.

Esasında *Fütûhât*, ilk müellif nüshası otuz yıllık uzun bir zaman dilimi içerisinde yazılmış otuz yedi ciltlik kapsamlı bir eser olduğu için tek bir yazı üslûbundan söz etmek mümkün değildir. Temelde müellifin yaşadığı rûhânî tecrübe ve hallere ve bunun yanı sıra öğrencilerinin durumuna ve sorularına bağlı olarak bir çok farklı üslûbu eserde görmek mümkün: Hayâlî, ilmî, edebî üslubun yanı sıra *Fütûhât*'da kimi zaman diyalog üslubuna da yer verilmektedir.

Bazen, “Eğer şöyle denirse biz de şöyle cevap veririz”, şeklinde diyalog üslûbunu kullanır.<sup>268</sup> Genelde hitabet sanatına ait olan bu üslûpta müellif, dinleyici ya da okuyucuların azim ve gayretlerini harekete geçirmek için onlarla konuşur. Bu ifade tarzında duruma göre istifham, taaccüp ve istihkâra kadar bütün ifade şekillerine başvurularak hitapta etki, zenginlik ve güzellik sağlanır.<sup>269</sup> Genelde istifhamlarla diyalog üslûbunu kullanan İbnü'l-Arabî, kimi zaman öğrencilerinin soruları üzerine, kimi zaman da bizzat kendisi muhtemel soruları dile getirerek, ortaya koyduğu görüş hakkında akla gelebilecek yanlış anlaşılmalara tek tek işâret eder ve bu yanlış anlaşılmaları gidermeye çalışır.<sup>270</sup> Meselâ, âlemin varlığı konusunu işlerken muhtemel yanlış anlaşılmalara şu şekilde işâret eder: “*Tevehhümî olarak, âlemin varlığı Hakk'ın vücûdundan ne zaman sonra vücûd buldu? gibi bir soru sorulursa*

<sup>265</sup> Afifi, *Fusûs Okumaları*, s. 31.

<sup>266</sup> Afifi, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi'nin Kaynakları”, *İDÜM.*, s. 251, 252.

<sup>267</sup> Afifi, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn al-'Arabî*, (Cambridge University Press), Cambridge 1939, s. XX. Eserin tercümesi için bkz. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Kırkambar Yay.), İstanbul 1999; A. mlf., *Tasavvuf, İslam'da Mânevî Hayat*, çev. Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, (İz Yay.), İstanbul 1999, s. 162. A. mlf., *Fusûs Okumaları*, s. 31.

<sup>268</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 277.

<sup>269</sup> Hâşimî, Ahmed, *Cevheretü'l-Belağa fi'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, (Kahraman Neşriyat), İstanbul 1984, s. 44.

<sup>270</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 76-78, 84, 85.

şöyle deriz: 'Ne zaman' sorusu zamana aittir, zaman ise göreceli nispetler âlemine ait olup Allah'ın yaratıklarındandır. Nispetler âlemi içirse yaratma takdîrîdir, icâdî değil. Dolayısıyla bu soru batıldır."<sup>271</sup> Yine kalpten ve ilmin hakikatinden bahsederken muhtemel yanlış anlaşılmaları bu üslûbu içerisinde şu şekilde dile getirir: "Kalp, fitraten sürekli cîlâlî, parlak ve saftır... Kalbin zâtî cilası ilimdir desen, buna imkân yok. Kalbin aslî cilâsı, bizzat ilmin kendisi değildir fakat ilmin husulünün sebebidir. Tıpkı ma'lumun kalpte zuhûrunun ilmin husulünün sebebi olması gibi. İlim, bilinen şeyi kalpte hâsıl eden sebeptir desen buna da imkân yok. Yine ilim, ma'lumun nefse tab' olunmuş bir misâlidir desen, ki bu ma'lumun tasavvurudur, bu da mümkün değil. Öyleyse sana 'ilim nedir?' diye sorulursa şöyle de: İlim bilinecek şeyin, eğer idraki mümkün ise bizâtihi nasılsa öylece idrak edilmesidir. Fakat idraki mümkün değilse o zaman idrak edemeyeceğini bilmek ilimdir."<sup>272</sup>

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî eserinde, misâl/hayâl âleminde yaşamış olduğu bir çok tecrübesini anlatır, kimi zaman da bazı metafizik problemleri hayâlî tasvirlerle başvurmak sûretiyle zihinlere yakınlaştırmaya çalışır. Bu yönüyle onun bu tasvirleri, tabîî mitlerin<sup>273</sup> dilini anımsatmaktadır. Tezimizde Üçüncü Bölüm'ünde sembolik dilden bahsederken de söylemeye çalışacağımız gibi, Allah-âlem ve insan ilişkilerini sembolik tarzda anlatmaya mâtuf olan mit'ler her zaman mevcuttur, zîrâ bizzat îman dili sembollerden kuruludur. Mitolojik dil, zaman ve mekânın ötesinde olan metafiziği, sonsuzluk iddialarını ortadan kaldırmadan zaman ve mekân çatısı altına yerleştirir. Esasında tek Tanrı bile, hakkında konuşulmaya başlandığı andan itibâren zaman ve mekân çerçevesine çekilmiştir ve dolayısıyla da mitolojik dilin bir nesnesi olmuştur.<sup>274</sup>

İnsanın nihâî kaygısına ait sembollerin bir bileşimi olan mitler, insan bilincinin dâimâ var olan formlarıdır, bütünüyle sökülüp atılamaz. Günümüzde mit'in, doğrudan ifadesi imkânsız olan hakikatleri dile getirdiği olgusu göz ardı edilse de, hattâ bazen masallarla karıştırılsa da geleneksel toplumlarda mit, realitenin gerçek bilgisini ifade

<sup>271</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 77.

<sup>272</sup> *age.*, s., 84, 85.

<sup>273</sup> Burada söz konusu olanın tabîî mittir. Yoksa İbnü'l-Arabî'nin üslûbunu, eski İran ve Yunan'daki tarihî mitolojilerle mukayesesini yapmak gibi bir niyetimizin olmadığını özellikle vurgulamak istiyoruz. Tabîî mitlerin yanı sıra, bir de tarihî mitler vardır. Eski İran'da olduğu gibi, yer yüzünü iki ilâhî gücün savaş alanı olarak gören anlayış, yine eski Yunan'da olduğu gibi yer yüzünün bir birine eşit olmayan bir tanrılar hiyerarşisi tarafından yöneltildiğini iddia eden anlayışlar tarihî mit'lerdir. Bkz., Tillich, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, (Ankara Okulu Yay.), Ankara 2000, s., 55.

<sup>274</sup> *age.*, s. 51.

eder.<sup>275</sup> Aslında, özellikle rasyonel bilinç düzeyini ve “realiteyi” önceleyen modern toplumlar da dahil, bir toplumun mit’ten bütünüyle kurtulabilmiş olması mümkün gözükmemektedir.<sup>276</sup> Bu, günümüz modern toplumu için de geçerlidir; içtimâî hayat düzeyinde kadîm dünya ile modern dünya arasındaki süreklilik devam etmektedir. Kapsadığı her türlü duygusal tecrübelerle birlikte millî bir bayrağın yerine getirdiği fonksiyonun, kâdîm toplumlarda her hangi bir sembole iştirak etmekten hiç de farklı olmadığını göstermek zor değildir.<sup>277</sup> Bu sebeple her dönemde, her toplum ve dinlerde bir takım mitolojik öğelere rastlanmaktadır.

Metafizikle fiziki dünyayı bir birine yakınlaştıran bu mitolojik öğeler, mitolojik olarak kalmalı, sembolik unsurları sürekli korunmalı ve bulunacak bilimsel karşılıklarla yer değiştirilmemelidir. Çünkü sembollerin ve mit’lerin yerini alabilecek bir şey yoktur. Sembollerini ve mit’leri, doğrudan zâhirde gözüken anlamlarıyla algılamaya çalışan “literalist” bir yaklaşımda, sembolün kendisinin ötesinde bir şeye işâret etme karakteri göz ardı edilmektedir. Literalizm, Tanrı’yı sonsuzluğundan ve haşmetinden yoksun bırakmakta, O’nu sınırlı ve bağımlı olanın seviyesine indirmektedir. Bu sebeple eğer îmanda semboller literal anlamıyla alınacak olursa bir putperestinin seviyesine inilmiş olunur.<sup>278</sup> Bu itibârla mitler hem doğru hem de yanlıştır: literal olarak alındığında yanlış, varoluşun sembolleri olarak alındığında ise doğrudurlar.<sup>279</sup> Özelde İbnü’l-Arabî’nin eserlerinin genelde de dîni metinlerin anlaşılmasında, bu husûsiyet oldukça önemlidir.

Bizim burada üzerinde durduğumuz konu tabîî mit’dir. Sûfîlerin ya da İbnü’l-Arabî’nin kullanmış olduğu hayâlî/mitolojik üsluptan bahsederken, eski Yunan, İran ya da Hint kültürlerinde rastladığımız tarihî miti değil, Paul Tillich’in vurguladığı gibi, metafiziğin kendine has sembollerinin bileşimini, yâni tabîî miti kastediyoruz. Zîrâ İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde ne bir tanrılar hiyerarşisini, ne de mutlak düalist bir anlayışı bulmak mümkündür. İbnü’l-Arabî, Kur’an’dan ve kendi mânevî deneyiminden mülhem olarak, Allah-âlem ve insan ilişkisi, Allah’ın sıfatları ve âlemin yaratılışı gibi hususları hayâlî unsurlar kullanmak sûretiyle canlı bir şekilde anlatır. Ayrıca onun bu anlatım üslûbunda, ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak kabul ettiği *hayâl âlemi* ve bizâtihî bu âlemde yaşamış olduğu tecrübeleri oldukça önemlidir. Zîrâ İbnü’l-Arabî, duyular âleminden daha gerçek bir âlem olarak tanımladığı *hayâl/misâl*

<sup>275</sup> Eliade, Mircea, “Modern Dünyanın Mitleri”, çev. Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil* içinde, (İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 280.

<sup>276</sup> Eliade, Mircea, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yay.), Ankara 1992, s. XXV; A. mlf., “Modern Dünyanın Mitleri”, *İSD.*, içinde s. 290.

<sup>277</sup> *agm.*, s. 281.

<sup>278</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s., 53.

<sup>279</sup> Esmail, *The Poetics*, s. 19.

âleminde<sup>280</sup> bir takım metafizik hakikatleri, bizzat sembolik olarak müşâhede etmiştir. Çünkü hakikatleri semboller şeklinde sunma, bizzat *hayâlin* doğasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun bu hayâlî/sembolik anlatımları, salt tâlim kaygısıyla, ince metafizik hakikatleri zihinlere yaklaştırmak için seçilen sıradan benzetmeler olmayıp, onun bizzat varlık ve hakikat anlayışıyla paralel bir nitelik taşımaktadır. İbnü'l-Arabî'nin düşünme melekesi, âdetâ tahayyül merkezli işlemektedir. Bu sebeple sistemindeki en ince meseleleri anlatırken sürekli şiir üsluplarına, benzetmelere ve mecâzlara müracaat eder. Bu üslûbun soyut şeylerin zihinde canlanmasında bir dereceye kadar katkısı olmasının yanı sıra bütün bu benzetme ve mecâzların bütün sonuçlarını benimseyen bir okuyucu için yanıltıcı olmakta, muhaliflerinin onun eserlerinden farklı yorumlar çıkarmasına imkân tanımaktadır. Fakat diğer her bir sûfide olduğu gibi, İbnü'l-Arabî de buna mecburdur. Zîrâ, akıl ve mantık sınırları içinde kalan dil, sûfnin vecd halinde idrak ettiği hakikatleri ifade etmede son derece kısırdır. İbnü'l-Arabî bunu sadece sembol ve işâretle, yâni hayâl ve sevgi dili ifade edebilir.<sup>281</sup> Şimdi, İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu hayâlî anlatım tarzından bazı örnekler vermeye çalışalım:

Meselâ, *Fütühât*'ın girişinde âlemin yaratılışı, ayet ve hadislerden mülhem olarak oldukça canlı bir şekilde, hayâlî bir üslupla anlatılmaktadır: “...sonra irade kalemini ilim mürekkebine daldırdı da korunmuş, saklanmış olan levh-i mahfuza kudret sağıyla; olanı, olacak olanı ve hali hazırda olmakta olanı, hattâ olmayacak olan her şeyi yazdı... İşte bu yüce kalemin, diğer isimlerden ayrı olarak yazdığı ilk isim şu oldu: ‘Ey Muhammed! Ben, senin için, senin mülkün olan bir âlem yaratmak istiyorum ve su cevherini yaratıyorum. Bu su cevherini eşsiz izzet perdesi olmasızın yarattım. Ve Ben, amâda nasıl isem öyleyim, Benimle beraber hiçbir şey yoktur.’ Yüce Allah suyu soğuk ve donmuş olarak, tıpkı daire biçiminde dönen bir cevher gibi yarattı. Ve bu cevhere, cisim ve ârâzların zâtlarını bilkuvve tevdî etti. Sonra arşı yarattı ve Rahman ismi bu arşı kapladı. (Taha 20/5). Sonra kürsüyü dikti ve iki ayak ona doğru sarktı. Sonra soğuk ve donuk olan bu cevhere celâl nazarıyla baktı da o, utancından eridi, parçalarına ayrıldı ve su olup aktı. İşte, yer yüzü ve gökyüzü var olmadan önce O'nun arşı bu su üzerindeydi...(Hud 11/7) Sonra Allah, bu suya bir nefes gönderdi de su, bu nefesin sarsıntısından dalgalandı ve köpürdü. Dalgalar arş sahiline vurunca Hakk'ka, övülmüş bir hamdle hamederek nidâ etti. O zaman incik (es-sâk) titredi ve ona ‘Ben Ahmed'im’ dedi. Su utandı, hemen geri çekildi, saf özü olan ve eşyanın pek çoğunu

<sup>280</sup> İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde hayalin insanî ve ontolojik farklı düzeyleri için bkz, Corbin, Henry, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn 'Arabî*, Fransızca'dan çev. Ralph Manheim, (Princeton University Press), Princeton 1969, ss. 179-237; Chittick, *The Sûfî Path*, ss. 112-139; A. mlf., *Hayâl Alemleri*, ss. 97-112 Kasım, Mahmud, *el-Hayâl fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, (Ma'hedi'l-Buhûs), Kahire 1969; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

<sup>281</sup> Afifi, *Fusûs Okumaları*, s. 42.



*ih-tiva eden köpüğünü sahilde bıraktı . Yüce Allah, boyu ve eni övgüye değer bir büyüklüğe sâhip olan arzı yuvarlak olarak işte bu köpükten inşâ etti. Sonra da arzın ondan ayrılırken ki sürtünmesinden oluşan ateşten dumanı inşâ etti. O duman içinde de yüksek semâlar yarılıp meydana geldi...’’<sup>282</sup> Görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî, âlemin yaratılışını oldukça canlı bir şekilde, hayâlî bir üslupla anlatmaktadır. Denizin dalgalanması, kıyıya vurması ve bu esnâda çıkardığı ses, geri çekilirken kıyıda bıraktığı köpük gibi şeklî ve hissî unsurlar, âlemin yaratılışı anlatılırken sembolik tarzda kullanılmıştır.*

Yine ilâhî sıfatların âlemde tecellîsi de hayâlî olarak canlı bir şekilde tasvir edilmektedir. Gizli hazine (*kenz-i mahfî*) içerisindeki sonsuz cevherler olan bu ilâhî isimlerin, hem mutlak münezzehe olan Zât’a, hem de büründükleri husûsî mânâyâ delâleti vardır. O halde her bir isim Zât’a delâleti bakımından müsemmânın aynıdır ve bu yönüyle diğer bütün isimleri de ihtiva eder. Diğer taraftan, kendi taşıdığı husûsî mânâsı ve tecellî ettiği yerler (*âyân-ı sâbite*) üzerinde hükümlerini icra etmeleri bakımından bir birlerinden farklılaşmaktadırlar.<sup>283</sup> Âlem, işte bu ilâhî isimlerin tecellî yeridir. Âlemdeki her bir hakikatin, bu ilâhî isimlere mahsus bir ismi vardır ve o ismin tekellüfî altındadır, ona ibadet eder, o isim de ona Rabb olur.<sup>284</sup> İşte İbnü’l-Arabî, Allah-âlem münasebetini, sıfatların âlemde tecellîsini *Fütûhât*’da şu şekilde tasvir eder: “Bütün bu ilâhî isimler imamlarına<sup>285</sup>, onlar da Allah ism-i celâline sığındıklarında, Allah ismi de, bu isimlerin istedikleri yardımı talep ederek bütün isimlerden müstağni olması itibâriyle Zât’a sığındı. Mutlak iyilik ve cömertlik sahibi olan Zât, onlara istedikleri şeyle ihsânda bulundu ve Allah ismi celâline şöyle dedi: ‘İsimlerin imamlarına söyle, kendi hakikatlerince âlemin ibrazına koyulsunlar. Allah ismi celâli, isimlere yöneldi ve onlara bu haberi verdi. Onlar da hızla mutlu ve neşeli bir şekilde ayrıldılar...’’<sup>286</sup> Bu üslûba, sadece *Fütûhât*’ta rastlamıyoruz. İbnü’l-Arabî, *Ankâu Muğrib* ve *İnşâü’-d-Devâir* isimli eserlerinde de yine aynı konuyu, aynı üslup içerisinde anlatmaktadır.<sup>287</sup>

Bu hayâlî üslup *Fütûhât*’ta bariz bir şekilde müşâhede edilmektedir. Ruhtan ve

<sup>282</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 48-50.

<sup>283</sup> *age.*, c. II, s. 129.

<sup>284</sup> *age.*, c. II, s. 124.

<sup>285</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre ilâhî isimlerin imamları dört tanedir: Hayy, Mütেকellim, Semî’ ve Basîr. Bkz., *age.*, c. II, s. 127.

<sup>286</sup> *age.*, c. II, s. 131.

<sup>287</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Ankâ*, s. 31 ve devamı; A. mlf., *İnşâü’-d-Devâir*, s. 36 ve devamı.

nefsten bahsederken, Ruhun Hakk ile ve nefis ile konuşması, nefisle mücâdele edip onunla savaşmasını anlatırken de İbnü'l-Arabî hep bu üslûbu kullanmaktadır.<sup>288</sup> Yine bu üslûbu içerisinde o, kendisinden çok önce yaşamış olan insanlarla, peygamberlerle, rûhânîlerle karşılaşmasını, onlarla diyalogunu ve bazı mânevî tecrübelerini<sup>289</sup> anlatmakta, âdetâ fizikle fizik ötesini ve tarihle tarih ötesini bir arada vermektedir. Bu üslûpla salt metafizik konular, insan zihnine canlı tasvirlerle yaklaştırılmaktadır. Diğer taraftan da anlaşılması zor ilmî/felsefî üslûbun soğukluğu ve iticiliği aza indirgenmiş olmaktadır. Esasında bu hayâlî üslup, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî'nin varlık, hakikat ve mârifet anlayışıyla alâkalıdır. İbnü'l-Arabî'nin hayâl hakkında söylediklerini hatırlayacak olursak, hayâlin belirsiz oluşu, iki ayrı alan arasında her ikisinin özelliklerini taşıyır şekilde paradoksal bir mahiyette olması, diğer taraftan sûretler ve semboller âlemi olması, şeyhin eserlerinde bariz bir şekilde görünen hayâlî ifadelerinin mahiyeti hakkında da bize ışık tutmaktadır. Bu ifadeler, temelde semboliktir ve derin tasavvufî tecrübeye dayalıdır. Bu üslûbun mahiyeti göz ardı edilip ifadelerin doğrudan zâhirî anlamları esas alındığında, şeyhin tarih hatâsına düştüğü, ya da metafiziği sonsuzluğundan koparıp, sınırlı ve kayıtlı olan seviyesine indirmediği gibi bir yanılısamaya düşmek kaçınılmaz olacaktır.

Diğer taraftan, her hangi bir edebî kaygı güdülme de, başta *Fütûhât*'da olmak üzere İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde edebî üslûba da rastlamaktayız. Özellikle *Fütûhat*'ta İbnü'l-Arabî'nin *Divân*'ından çok daha fazla, yaklaşık beş katı şiir bulunmaktadır. Bu şiirlerde İbnü'l-Arabî, ilgili bâblardaki konuyu, şiir sembolizminden faydalanarak anlatmaktadır. Bu şiirler, buldukları bâbın âdetâ anahtarı niteliğindedir. İbnü'l-Arabî, her bâbın başındaki bu şiirlerin, bâblarda tafsîlen anlatılanların icmâlî tarzda bir tekrarı olmadığını, bâbların ayrı bir açıklaması olduğunu özellikle vurgular.<sup>290</sup> Bir bakıma İbnü'l-Arabî, herkese değil sadece ehline söylemek istediği yüksek irfânla âlâkalı konularda şiir dilinin esnekliğini ve sembolizmini tercih eder.<sup>291</sup> Ayrıca sadece şiirlerini değil nesrini de kimi zaman edebî bir üslûpla yazar. Döneminin bir özelliği olarak klasik bir çok eserde, hattâ Kur'an-ı Kerim'de de rastlanan *muvâzene*<sup>292</sup> üslubunu kullanarak, cümleleri bir biriyle uyumlu tarzda âdetâ şiir gibi kaleme alır.<sup>293</sup> İbnü'l-Arabî, bütünüyle seciyeli yazdığı *Kitâbu'l-*

<sup>288</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 194, 195, 199.

<sup>289</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu tarz tecrübelerinden bazıları hakkında bkz., Chittick, *Hayâl Alemleri*, ss. 113-128.

<sup>290</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV s. 439.

<sup>291</sup> Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İnsan Yay.), İstanbul 2004, s. 53.

<sup>292</sup> Kafiye söz konusu olmaksızın cümlelerdeki fasılaların bir birine uyumlu olması. Nesirde cümlelerin parçalarının bir birine eşit ve uyumlu tarzda yazılması. Meselâ; ".....mesfûfeh.....mebsûseh", " .....şedid.....karib" ifadelerinde olduğu gibi. et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istilâhâtî'l-Fünûn*, (Kahraman Yay.), Kalküta 1862'den tıpkı basım, İstanbul 1984, c. II, s. 1519.

<sup>293</sup> Bkz, İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 43, 44, 172; c. II, s. 117, 118.

*İsrâ* isimli eserinde, önemli hakikatleri ihtiva eden eserin, kolay ezberlenmesi amacıyla bu muvâzene üslubunu benimsediğini söylemektedir.<sup>294</sup> Henüz kesin olarak doğruya seyahat etmeden önce h. 594 yılında Fas'ta yazılan<sup>295</sup> bu eserde, İbnü'l-Arabî'nin beyân gücü dikkat çekmektedir. Şekil ve muhteva itibârıyla İbnü'l-Arabî'nin sâhip olduğu şahsî mevhibeleri somutlaştırması bakımından önemli olan eser; rûhî, fikrî ve edebî açıdan okuyucuyu mükemmel bir şekilde kuşatmaktadır. Eser, bütünüyle seciyeli yazılması itibârıyla Şeyh'in diğer eserlerinden temeyyüz ettiği gibi, konu bütünlüğü çerçevesinde, aynı konu etrafında peş peşe gelen tâlî konuları ihtiva etmesi itibârıyla da onlardan ayrılır. Zîrâ İbnü'l-Arabî, diğer eserlerinde sıkça konudan konuya geçer, bazı müdahaleler ve açıklamalarda bulunur. Her halükârda İbnü'l-Arabî, hem seciyeli hem de konu bütünlüğü içerisinde yazmak sûretiyle, bu veciz eserinin sanki ezberlenmesini istemektedir.<sup>296</sup> Belki de aynı amaca mâtuf olmak üzere İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın muhtasarı saydığı 559. bâbı da ağırlıklı olarak muvazene üslûbuyla yazmıştır.<sup>297</sup> Aslında ifadelerdeki bu ahenk ve ritim, hislerin ifade aracı olarak kullanılan musıkî ve şiirin insanda uyandırdığı hisleri uyandırmakta ve âdetâ insanı yeni ve üst bir idrak şekli için hazırlamaktadır.

Kur'an ve Sünnet, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin temel kaynaklarıdır. Zîrâ Mutlak Vücûd, kendini insanlara kutsal metinler aracılığıyla, onların konuştuğu bir dil formunda açar. Vücûdun mutlak hakikati aslâ bilinemez olmasına rağmen, Kur'an ve Hadis'te zikredilen her ilâhî isim, Vücûdun hakikati hakkında bir şeyler söyler. Bu yüzden İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin çoğu Kur'an ve Hadis'in yorumundan ibârettir.<sup>298</sup> Hattâ bütün irfânının, yazdığı ve söylediği her şeyin, Kur'an hazretinden, onun hazinelerinden kaynaklandığını bizzat kendisi söyler.<sup>299</sup> Bu itibârla da İbnü'l-Arabî görüşlerini sürekli ayet ve hadislerle dayandırır. Hattâ, bazen ayet ve hadisleri, kendi seciyeli ve muvazeneli ifade kalıpları içerisinde zımnen verir, doğrudan zikretmek yerine, onlara mâhirâne bir şekilde îmâda, telmîhde bulunur.<sup>300</sup> Meselâ, *Kitâbu'l-İsrâ*'sında kendi rûhânî yükselişinden bahsederken; “*tûr*”, “*sa'ikân*” “*vâdî*”, “*na'lân/na'leyn*”, “*ânestü*” gibi Ku'rân-ı Kerim'de geçen (Tâhâ 20/10-12, Kasas 28/29) kelimeleri kendi ifadeleri içerisine serpiştirmek sûretiyle<sup>301</sup> Hz. Mûsâ'nın ilâhî vahye hazırlanmak için Huzûr-ı İlâhiye yükseltilişine îmâda bulunmaktadır. Hallâc'da da rastladığımız bu üslup, hem seciyeli hem de ayet-i kerimleri zımnen muhtevî olan

<sup>294</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsrâ, (Resâil)*, s. 157. İbnü'l-Arabî'nin bu veciz risalesi ayrıca Suad Hakim tarafından da neşredilmiştir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ ile'l-Makâmi'l-Esrâ*, nşr. Suad Hakim (Dendere Neşriyat), Beyrut 1988.

<sup>295</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsrâ, (Resâil)*, s. 222.

<sup>296</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsrâ*, nşr. Suad Hakim, s. 34, 35. (takdim).

<sup>297</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 63 ve devamı.

<sup>298</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 36.

<sup>299</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 61.

<sup>300</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 43; c. II, s. 117.

<sup>301</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsrâ, (Resail)*, s. 159.

bu ifadeler, bir belâğât türü olarak, söze yeni bir renk ve letâfet kazandırmak sûretiyle, onun muhatabdaki etkisini artırmaktadır.<sup>302</sup> İbnü'l-Arabî'nin telifâtıyla Kur'an âyetlerinin tertibi arasındaki uygunluk, aynı zamanda Şeyhü'l-Ekber'in beslendiği ilham kaynağıyla ilâhî vahyin kaynağının aynı olduğuna da işâret etmektedir.<sup>303</sup> Aslında İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde açıkça yapılan Kur'ânî referanslar eserlerinin örgüsünü bütünüyle Kur'an'a dayandırdığını göstermesi bakımından yeterlidir. Fakat doğrudan değil de bu îmalı referanslar hayli dikkat çekicidir. Zîrâ Michel Chodkiewicz'in tespitlerine göre *Fütûhât*'ın altı ana bölümünden dördüncü bölümü (*Faslün fi'l-Menâzil*) bütünüyle Kur'ânî kurguyla yazılmıştır. 273-383. bâblar arasında bulunan<sup>304</sup> bu 114 bâblık hacimli bölümün bâb sayısı Kur'an surelerinin sayısından ve bu 114 bâb ile 114 sure arasında tam bir mütakâbiliyet bulunmaktadır. Meselâ, *menzilü'l-istihbâr* Gâşiye sûresi gibi bir soruyla (*Hel etake hadîsü'l-gâşiye*) başlayan sureleri ihtiva etmektedir. Beş alt menzilden oluşan *menzilu'l-hamd* ise (*el-Hamdu lillah*) ile başlayan beş sureyi (Fatihâ, En'âm, Kehf, Sebe', Fâtır) bir araya toplamaktadır.<sup>305</sup> Bu paralelliğin dikkat çekici bir diğer tarafı da, bu 114 bâbın Kur'an'ın 114 suresiyle mütakâbiliyeti baştan sona doğru değil de sondan başa doğru olmasıdır. Zîrâ vahiy Allah'tan insana doğru inmiştir, bu îtibârla da her bir sûre bir menzildir.<sup>306</sup> Öyleyse insanın bu menzilleri kat etmesi de bu inişi simetrik olarak takip eden bir yükseliş, *nüzûlün* aksi yönde gerçekleşen bir *urûc* şeklinde olacak ve Kur'an'daki sûre tertibinin tersi istikamette olacaktır. Mürîdin Nas suresinden başladığı seyr ü sülûku nihâî fethi ifade eden Fatiha sûresinde kemâle erecekler.<sup>307</sup> Kur'an'la, *Fütûhât* arasında kurulan bu tekâbüliyetin bir benzeri Şeyh'in *Abadile* isimli eserinde de görülmektedir. *Abadile*'nin Kahire'de yayınlanan yegâne baskısının bir çok hatâları olduğunu vurgulayan Chodkiewicz, en eski yazma nüshalarının tetkiki sonucunda eserin bâb sayısının 100 değil 114 olması gerektiğini tespit etmiştir.<sup>308</sup>

<sup>302</sup> Bkz. eş-Şutûrî, *İtticâh*, s. 462. Meselâ Hallâc'ın bu tarz etkileyici sözleri için bkz. el-Hallâc, Ebü'l-Mügîs Hüseyin b. Mansur, *Ahbâru'l-Hallâc*, derleme ve nşr. Louis Massignon, (Librairie Philosophique J. Vrin), Paris 1957 s. 11. Hallâc'ın hayli edebî ve etkileci sözlerini ihtiva eden bu eser, bizzat Hallâc tarafından telif edilmiş bir eser değildir. Onun muhtelif kaynaklardaki şiirlerinin derlenmesiyle Massignon tarafından oluşturulan *Divan* gibi, *Ahbâru'l-Hallâc* da, Hallâc'ın farklı kaynaklarda rivayet edilen sözlerinin, yine Massignon tarafından derlenmesiyle oluşan bir eserdir. Bkz. Uludağ, "Hallâc-ı Mansûr" mad. *DİA.*, İstanbul 1997, c. XV, s. 381.

<sup>303</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 258.

<sup>304</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 300 ve devamı.

<sup>305</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 91 ve devamı.

<sup>306</sup> İbnü'l-Arabî hadislerle istinaden Hakk'ın dünya semasına tenezzülünden bahseder. Hakk'ın vahiy yoluyla insanla konuşması da bir nevî tenezzüldür. Bu kavram, subhân olan Allah (cc.) mahlukata bir şekilde teveccühünü ifade eder. Kulun *nüzûlu*, yâni bu menzilleri katetmesi ise mânevî bir yükseliştir. İbnü'l-Arabî "*nüzûl*"un bu karşılıklı iki yönünü ifade etmek üzere de "*münâzele*" kavramını kullanır ve bu kavramı da bir birini arzulayan iki failin karşılıklı tenezzülü ve karşılaşmaları olarak tanımlar. Münazelede kulun fiili mânevî bir yükseliştir, ama ilâhî tenezzül olmasa kul pek bir mesafe katedemez. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 310; c. VI, ss. 331-335.

<sup>307</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 92.

<sup>308</sup> *age.*, s. 108.

Ayrıca eserin ilk bâbında, doğrudan iktibaslar şeklinde değil de îmalı bir şekilde âdetâ Fatiha sûresi tefsir edilmiştir.<sup>309</sup> Kısacası Kur'an, ekberî külliyâtın âdetâ kalbini oluşturmakta ve onun zâhiren insicâmsız gibi gözükken yapısını biçimlendirmektedir. Bu îtibârla da İbnü'l-Arabî'yi eklektik bir filozof, ya da kendisinden hiçbir insicâm beklenmeyecek mutlak meczub bir mistikten ibâret zannedenlerin bu metinleri anlamaları hayli zordur. İbnü'l-Arabî'nin yazılarını, dâimâ bu metinlerin içinde barınan Kur'ânî çekirdeği teşhis ederek okumak, farklı metinleri biri birine bağlayan bu Kur'ânî çekirdek etrafında teşekkül etmiş grift ağı sezme gerekecektir.<sup>310</sup>

İbnü'l-Arabî, başta *Fütûhât* ve *Füsûs* 'undaki vecîz üslûbunun yanısıra, müstakil olarak vecîz, hikem tarzı eserler de kaleme almıştır. Kur'an ve Hadislerden mülhem olarak gelişen bu tarz tasavvufî literatürün ilk örneğini Hz. Ali'nin *Nehcu'l-Belağa* isimli eserinde görmekteyiz.<sup>311</sup> Bu anlamda IV/X. yüzyıl meşhur mutasavvıflarından Nifferî'nin (ö. 354/965) *Mevâkıf*'i ve *Muhâtabât*'i oldukça önemlidir. Fakat Nifferî'nin eserlerinin veciz üslûbunun yanı sıra dikkati çeken bir yönü daha vardır. Bu da bu eserlerin Hakk'ın bizzat müellife yönelik doğrudan emir ve hitaplarını ihtivâ etmesidir.<sup>312</sup> İbnü'l-Arabî, Nifferî ve benzeri sûfilerin *sahibu'l-makâm* değil, maddî âlemden bütünüyle elini eteğini çekmiş, sürekli Hakk'ın huzurunda bulunan *sahibu'l-hâl* olduklarını vurgular.<sup>313</sup> Dolayısıyla onların bu üslupları, hallerinin kendilerine galip olmasındandır. Aslında bu üslup, tasavvuf tarihi içerisinde Bâyezîd-i Bistâmî'ye kadar geri gitmektedir. Zîrâ o da bazı mânevî tecrübelerinden bahsederken benzer bir üslûbu kullanmaktadır: Bâyezîd'in, "*Bir vesile ile bir gün Allah (cc.) beni huzuruna yükseltti ve bana şöyle dedi...*"<sup>314</sup> ifadesi bu hitap şeklini göstermektedir.

İbnü'l-Arabî de daha sonra, "*kâle liye'l-Hakku: Allah (cc.) bana şöyle dedi*" ya da "*eşhedenîye'l-Hakku: Allah (cc.) bana müşâhede ettirdi*"<sup>315</sup> gibi ifadeler kullanmak sûretiyle Nifferî'yi takip ederek aynı üslupta *Kitâbu Meşâhidi'l-*

<sup>309</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *el-Abadile*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ, (Mektebetü'l-Kahire), Kahire 1994, s. 42-43.

<sup>310</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 120, 122.

<sup>311</sup> Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, s. 192.

<sup>312</sup> Bkz. en-Nifferî, Muhammed b. Abdulcebbar b. Huseyin, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, thk. Arthur J. Arbery, (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye), Kahire 1934; Aynı müellif, *Kitâbu'l-Muhâtabât*, (*Kitâbu'l-Mevâkıf* içinde.)

<sup>313</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Menzili'l-Kutb ve Makâlühü ve Hâlühü*, (*Resâil*), s. 319.

<sup>314</sup> Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdülhalim Mahmud, (Mektebetü's-Sekafetü'd-Dîniyye), Kahire 2002, s. 461. Eserin tercümesi için bkz., *el-Luma'*, *İslam Tasavvufu*, haz. H. Kamil Yılmaz, (Altınoluk yay.), İstanbul 1996.

<sup>315</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü Esrâri'l-Kudsiyye*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi No: 3633, v. 80 a, 81 b, 85 b ve devamı.

*Esrâriyye*<sup>316</sup> isimli eserini yazacaktır. Mutaassıp okuyucuların tepkisini çekmemek için İbnü'l-Arabî, bu gibi ifadelerle (*kâle lîy'el-Hakku*) başvurmakla, Nifferî gibi bazı seleflerini takip etmiş olmaktan başka bir şey yapmadığını vurgular. Bu eserinde İbnü'l-Arabî, Nifferî'nin *Mevâkıf*'ını hatırlatan remizli üslupla bir dizi "meşhed"i tasvir etmektedir.<sup>317</sup> Fakat İbnü'l-Arabî, Hakk'ın doğrudan hitâbına işâret eden bu ifade şekilleriyle, sadece seleflerinin yolunu takip etmiş olmaz. Zîrâ tezimizin Üçüncü Bölüm'ünde, İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinden bahsederken de üzerinde durmaya çalışacağımız gibi, Hakk'ın misâl âleminde doğrudan hitabını ifade etmek üzere "*hitâbu'l-fehvanî*" istilahını kullandığını görmekteyiz. Fakat yine ilgili bölümde vurgulamaya çalışacağımız gibi, burada ifade edilmeye çalışılan doğrudan hitap, ya da karşı karşıya gelme mutlaka bir perde arkasındandır. Her âlemin, mahiyet itibârıyla diğer âlemlerden farklı olsa bile, yine de bir perde olma özelliği vardır. Kısacası Bayezîd-i Bistâmî ve Nifferî gibi sûfilerde de karşılaştığımız bu üslup, İbnü'l-Arabî'nin de sıkça vurguladığı gibi sûfilerin eserlerinin, farklı âlemlerde yaşanan farklı tecrübeler ve ilham ürünü olmasının bir sonucudur.

Her ne kadar sûfilerin ifade şekillerini temelde onların tabîî eğilimleri ve neşveleri belirlese de, bu hususta dönemin sosyo-kültürel ve ilmî-edebî özellikleri de önemlidir. Bu açıdan, "insan, çevresinin çocuğudur" denilmiştir. Özellikle Hallâc ile mukayese edildiğinde İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki üslûbunun oluşmasında döneminin etkisini de müşâhede etmekteyiz. Hallâc, sıkıntılar, zorluklar ve sefalet içerisinde bir hayat sürmüştür. Hayatı boyunca, aleyhine verilen fetvalarla yüz yüze gelmiş ve nihâyet bu fetvâlar onun haksız yere îdâm edilmesine yol açmıştır. Hallac'ın hayatının bu çeşitli ve çalkantılı dönemleri, onun rûhânî tecrübesini ifade üslûbunda muhakkak etkili olmuştur. İbnü'l-Arabî ise hayatının ilk dönemlerini, tasavvufî açıdan olduğu kadar; ilim, kültür, edebiyat, zevk ve üslup bakımından da İslâm âleminin en verimli bir bölgesinde, ilmî ve edebî ürünlerin âdetâ dolup taşıdığı bir çevrede, Endülüs'te geçirmiştir. Sonra, mârifet, hikmet ve hakikat uğruna İslam coğrafyasının merkezine, yâni doğuya seyahat etmiş ve oldukça geniş bir coğrafyada, mânevî ilimlerin yanı sıra dönemin ilmî ve kültürel hayatından da beslenmiştir.<sup>318</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî, hem kullandığı farklı üsluplar bakımından hem de eserlerinin sayısı bakımından oldukça velûd bir mütefekkir olarak karşımıza çıkmaktadır. Şeyh'in eserleri, mânevî tecrübe ve duygularını olduğu kadar döneminin ilmî, fikrî ve edebî birikimini de yansıtmaktadır. Hallâc'ın ifadeleri ise, fikrî ve felsefî örgüden çok, hissettiklerini ve yaşadıklarını doğrudan aksettirir niteliktedir. Bu sebeple de bazen

<sup>316</sup> Eser, başta Şeyh'in önde gelen öğrencilerinden olan İbn Sevdekin en-Nûrî (ö. 646/1248) tarafından olmak üzere birkaç kez şerh edilmiştir. Bu şerhler ve eser hakkında bkz. Yahya, Osman, *Müellefât*, ss. 558-560.

<sup>317</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 140, 141.

<sup>318</sup> Bkz., eş-Şuturî, *İtticahü'l-Edeb*, s. 471, 472.

muammâlî ve anlamı gizleyen sırrî ifadeler kullansa da Hallac, İbnü'l-Arabî'ye göre daha açık, akıcı, kolay anlaşılır, coşkun ve ince bir üslûba sâhiptir.<sup>319</sup>

Kısacası İbnü'l-Arabî'nin farklı, ânîden değışen, yoğun, muammâlî, insanı hayrete düşüren, bazen de seciyeli ve ritmik retorığı, sıradan bir bilgilendirme ameliyesine mâtuf olmaktan çok, insanın kendi şahsî ve rûhânî tekâmül sürecine yardımcı olan bir retoriktir. Bu retorik, insanın hakikat peşindeki yolculuğunun, zihinsel ve mânevî tekâmülünün âdetâ literatürdeki izdüşümüdür. Bu yolculuğun farklılığı, zorluğu, giriftliği ve sonsuzluğuna, ya da diğeri bir ifadeyle aşılabilir her bir mertebeden sonra, başka mertebelerin zuhûr edecek oluşuna âdetâ bu retorik içerisinde işâret edilmektedir. Yine bu retorik, insanın hakikate ulaşma serüveninin salt zihinsel ve mantıkî düzlemde gerçekleşen bir süreç olmayıp, hissî ve tecrübî bir iş olduğunu da îmâ etmektedir. Eşsiz şiirlerin yanısıra, kimi zaman nazımın da bu kapsamlı retorik içerisinde seciyeli yazılması, kâinâtın her bir zerresine sirayet etmiş olan ezeli âhenge, ritim ve mûsikiye işâret edencesine insanın ruhunu harekete geçirmekte ve onu âdetâ bu metinlerde sunulacak bilgiye hazırlamaktadır. Diğeri taraftan, bu retorığın muammâlî ve kompleks yapısı, insanda “hayret” hissi uyandırmakta ve mârifet teorisine paralel bir şekilde, bu ifadelerle sunulmaya çalışılan her bir bilginin, aslında insanı yeni bir bilinemezin kapısına götüreceğine işâret etmektedir. Bütün bu husûsiyetler içerisinde İbnü'l-Arabî'nin söylemi, okunmasını zorlaştırmasının yanısıra bir o kadar da zevkli hale gelen harika terkihiyle temâyüz eder. Belki de bu zevk, bu söylemin şifrelerini çözmeye sabretme zorluğundan kaynaklanmaktadır; çünkü bu zorluk, insanı meydan okumaya kışkırtmakta ve okumayı gerçek bir yaratıcı eylem haline getirmektedir.<sup>320</sup> Bu hususta sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, İbnü'l-Arabî'nin söylemi hakkında zikredilen bütün bu husûsiyetler, insanda esaslı bir dönüşümü hedefleyen hitâb-ı ilâhî'de, Kur'an-ı Kerim'de en mütakâmil mânâsıyla bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu üslubu ise, bütün irfânını ısrarla dayandırdığı bu aslı kaynaktan mülhemdir.

---

<sup>319</sup> *age.*, s. 479, 488.

<sup>320</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 37.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### İBNÜ'L-ARABÎ'DE MÂRİFET: (KAVRAMSAL ÇERÇEVE)

Mârifet<sup>321</sup> çok genel hatlarıyla söyleyecek olursak; başkasından ya da kitaplardan öğrenme şeklindeki bilgi edinme yollarının dışında, *ilâhî tecellîler* sonucu, vasitasız olarak insanda husule gelen, insanı Allah'a götüren, bu sebeple de gerçek mutluluğun kaynağı olan, teorik olmaktan çok pratiğe, seyr ü sülûkâ, riyazat ve mücâhedeye dayalı olarak cüzî ruhun Küllî Ruh'a yükselmesiyle elde edilen kesin bilgidir.<sup>322</sup> İbnü'l-Arabî genel itbârıyla iki çeşit bilme şeklinden bahseder: Akıl yoluyla elde edilen ve hatâ ve şüphe ihtimali her zaman bulunan aklî bilgi ile sadece rûhânî, mânevî tecrübeler, ilâhî tecellîler ve müşâhedeler vasıtasıyla elde edilen keşfi bilgi, mârifet. Bu iki genel bilme şekline de ayrıca, Allah'ın (cc.) bizzat resullerinin diliyle bildirdiği şeriatin bilgisini ekler<sup>323</sup> Keşfi bilginin en önemli özelliği, ilmin doğrudan

---

<sup>321</sup> Sufiler geleneksel olarak bilgiye ulaşmanın iki farklı yolunu ifade etmek üzere "marifet" ve "ilim" ayrımını yapmışlar ve en üst mertebeye de "marifet"i koymuşlardır. İbnü'l-Arabî de bazen diğer sûfiler gibi bu iki kavramı bir birinden ayırmakla beraber, çoğunlukla böyle bir ayırma gitmeden her iki kavramı bir birinin yerine kullanır. Dahası o, böyle bir ayırımın hakiki olmadığını, bu konuda sufiler arasındaki ihtilafın da mânâdan çok isimlendirimeden kaynaklandığını söyler. Hattâ kimi zaman ilmin daha tam olduğunu ifade eder. Söz gelimi ona göre ilim, ru'yetten daha tamdır; zirâ ru'yet ilme götüren yollardan sadece bir tanesidir. Diğer taraftan bir şey hakkında ru'yet gerçekleştiği halde o şey hakkında ilim ve idrak husûle gelmemiş olabilir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 230. Ayrıca bkz. Chittick, *Sûfî Path*, s. 148, 149. Kuşeyri de böyle bir ayırma gitmeksizin, marifet ile ilmin aynı olduğunu ifade eder. Bkz. Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil Mansur, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2001, s. 342. İlim-marifet ayrımı hakkında ayrıca bkz. Kelâbâzî, Ebûbekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, haz. Ahmed Semseddîn, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut, 1993, s. 72, 73; Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi, İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, (Ufuk Yay.), İstanbul 2003, s. 187 ve devamı; Sevim, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, (İnsan Yay.), İstanbul 1997, ss. 140-145.

<sup>322</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Tecelliyât, (Resâil)*, s. 421; A. mlf.; *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 447.

<sup>323</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 389; c. III, s. 79; c. IV, s. 215; c. V, s. 73, 74; *(byr.)*, c. III, s. 447, 448. A. mlf., *Risâletü'l-Kasemi'l-İlahî, (Resâil)*, s. 101; Chittick, *The Self-Disclosure of Gad, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, (State University of New York Press), New York 1998, s. XXII; A.mlf., *Sûfî Path*, s. 168.



Allah'ın bildirmesine bağlanmasıdır. Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre içtihadî ve nazari bilgi dahi bu yolla, ilâhî tecellîlerin parıldamasıyla hâsıl olur. Fakat ehl-i nazar, bilgilerini cehaletleri sebebiyle kendi nazar ve istidlallerine atfederler. Halbuki insanın bir eylemi olan içtihat ve nazar akabinde ilmi yaratan ise Allah (cc.)'tır.<sup>324</sup> İşte mârifet, keşf esnasında insanın ruhunda hâsıl olan ve şüphe götürmez bir kesinliğe sâhip olan zarurî bilgidir. İnsan bu bilgiyi ruhunda, kalbinde açık ve zorunlu olarak bulduğu için, bu bilgisi hakkında bizzat kendi içinde hissettiğinden başka bir delili de yoktur.<sup>325</sup> Bu tecellîler ve keşifler ilmi İbnü'l-Arabî'ye göre mârifetullahı ulaşmanın en mükemmel yoludur; ne akıl hattâ ne de haber bu hususta tecrübe ve zevke dayalı bu ilmin yerini tutabilir.<sup>326</sup> Gerçek ve faydalı bilgiye ulaştırması bakımından daha kuşatıcı ve daha üst bir mertebede görülen bu ikinci tür bilgi edinme şekline, genel olarak; *keşf*, *zevk*, *feth*, *basiret*, *müşâhede* gibi farklı kavramlarla işâret edilmektedir.<sup>327</sup> Bazı farklı husûsiyetlerine binâen bu tarz farklı kavramlarla ifade edilen mârifet, kısacası, akıl ya da diğer idrak yetilerinin aracılığı söz konusu olmaksızın, delil ve eserleri inceleyip fikir üreterek bir sonuca ulaşmak yerine, bizzat Allah tarafından öğretilen gerçek bilgi, Allah'ın doğrudan dilediği kulunun kalbine attığı bir nurdur.<sup>328</sup> Bu noktada İbnü'l-Arabî, enbiyâ ve evliyânın hakikati araması ile akıl ve fikir yolunu tutan filozofların arayışları arasındaki esaslı metot farklılığını şöyle izah eder: Her bir varlığın iki yönü vardır: Sebepler dâiresindeki sonradan yaratılmış izâfî yönü ile yaratıcısı olan Rabb'ine dönük yönü. Enbiyâ ve evliya dışındaki bütün insanlar eşyanın geçici, sonradan yaratılmış, sebepler dairesindeki yönünde gerçeği ararlarken, nebiler ve velîler eşyanın Hakk'a dönük veçhesinde ararlar. Bu itibarla insanların bir kısmı, Allah'ı bizâtihî O'na yönelmek sûretiyle değil de sebeplere yönelmek sûretiyle “kalbim Rabb'imden bahsetti” der. Halbuki kâmil sûfî, mârifeti doğrudan Hakk'ın veçhesinde aradığı için O'ndan haber verenin bizâtihî Rabbi olduğunu söyler. Bu noktada İbnü'l-Arabî, Bâyezîd Bistâmî'nin, “*Siz, ilminizi ölümler olarak yine sizin gibi ölümlerden aldınız. Biz ise ebediyyen ölmeyecek olan Hayy'dan aldık*” sözünü zikreder.<sup>329</sup> Bu itibarla tasavvufî bilgi lafızlardan, ölümlü insanların ağzından, defter ya da kitaptan alınmaz. Fenâ halindeyken vecd sultânı

<sup>324</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 81; A. mlf., *Kitâbu'l-Kurbe (Resâil)*, s. 73, 74. Eser ayrıca Seyyid Muhammed Bedrüddin tarafından tashih edilen *Mecmûu'r-Resâil* içerisinde de vardır bkz. *Kitâbu'l-Kurbe, Mecmûu'r-Resâil'il-İlâhiyye* içinde, tsh. Seyyid Muhammed Bedrüddîn, (Matbaatu's-Saâde), Kahire 1325 h., s. 20, 21.

<sup>325</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. V, s. 73, 74.

<sup>326</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 133.

<sup>327</sup> Chittick, *Sufi Path*, s. 168.

<sup>328</sup> *age.*, s. 170; Aynî, Mehmed Ali, *İslam Tasavvuf Tarihi*, çev. H. R. Yananlı, (Akabe Yay.), İstanbul 1985, s. 53, 54.

<sup>329</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risaletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 225. A. mlf., *Fütûhât (thk)*, c. IV, s. 272.

insanın vücûdunu kapladığında doğan tecellîlerle, mertebeye göre misâllerle, ya da misâlsiz olarak bu bilgi hâsıl olur.<sup>330</sup> Bu tür bilgi edinme genel îtibârıyla, üç kısımda ele alınmaktadır: mânevî, hayâlî ve cismânî. Mânevî olanlar şekilsiz olup zihinsel olarak gerçekleşir, nadiren husûle gelir ve zor anlaşılır. Bunları saf düşünce eyleminden ayırmak oldukça zordur. Bu zihnî, mânevî vizyonda mânâ, her hangi bir araştırma söz konusu olmaksızın zihinde ânîden husule gelir. Bu tarz idrak, ne görme ne de hissetme şeklindedir, fakat her ikisinin karakterine de iştirak eder. Bu şekilde idrak edilen mânâyâ işârette ya da îmâda bulunulabilir, fakat onu tasvir etmek ve tanımlamak imkânsızdır.<sup>331</sup> Bu tür mârifet, hayâlî olanın aksine hemen görünüp kaybolmaz, belirli bir süre kalır, hattâ bazen uzunca bir müddet devam edebilir.<sup>332</sup> Bu tür bilgi edinme şekli; tasavvufî tecrübe, tezkiye ve tasfiyeyle kalbin arınması sonucu hâsıl olan mânevî bir açılımla elde edilir. Bu tecrübeyi yaşayan kimse, daha önce hiç görüp bilmediği şeyler hakkında kesin bilgi elde eder. Mârifetin husûle gelmesinde, insan kendisini sâdece bu açılıma hazır hale getirir, yoksa mârifetin ortaya çıkmasında insanın hiçbir müdahalesi söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî, bu bilgi çeşidini keşf diye isimlendirmektedir ki buna daha sonra mârifetle ilgili temel kavramlardan bahsederken değinmeye çalışacağız.

Bilgilenmenin ikinci türü olan hayâlî tecrübe, tüm sanatçıların ve hayâl gücü gelişmiş olan kimselerin sâhip oldukları hayâl gücünün anlık ve otomatik olarak işleyişi şeklinde tanımlanmaktadır. Zihinsel açılımın aksine, âdetâ şuur altından kaynaklanan bir rüyâ gibi anlık olarak hayâlî sûretler şeklinde zuhûr eder.<sup>333</sup> Burada tecrübeyi yaşayan kimse az önce zikredilen zihinsel açılıma göre daha aktif bir durumdadır. Mânevî tecrübeyi yaşayan kişinin hayâl gücü, ilâhî olana sevgisi ve arzusuyla birleşince bir takım hayâlî tecellîler ortaya çıkabilmektedir. İbnü'l-Arabî de bu tarz tecellîlerden, yaşadığı hayâlî tecrübelerinden sıkça bahseder, özellikle *Fütûhât*'da bu tecrübelerine geniş bir şekilde yer verir. Bu konuya ileride hayâlden bahsederken değinmeye çalışacağız.

Mârifete taalluk eden tecellîlerin üçüncü şekli ise; maddî, zâhirî hitap şekillerine tekâbül eden maddî vizyondur.<sup>334</sup> İbnü'l-Arabî, hem yaşadığı tasavvufî tecrübelerinden hem de bu tecrübelerle bağılı olarak elde ettiği bilgilerden ayrıntılı bir şekilde bahsetmesi îtibârıyla gâyet velûd bir mütefekkindir. Bu sebeple, onun

<sup>330</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 383.

<sup>331</sup> Underhill, Eveleyn, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, (Methuen & Co Ltd), London 1960, s. 281, 282.

<sup>332</sup> *age.*, s. 283.

<sup>333</sup> *age.*, s. 285.

<sup>334</sup> Underhill, *Mysticism*, s. 281.

eserlerinde mârifetin bu üç şeklini ifade eden zengin tecrübelerine rastlamaktayız. Biz, burada onun bu mânevî tecrübeleri ve mârifet hakkında söylediklerinden hareketle, mârifet anlayışının genel hatlarını tespit etmeye çalışacağız. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî'nin mârifet anlayışının tespiti, aynı zamanda mârifetin ifadesi sorununun da temelini hazırlayacaktır.

Her şeyden önce İbnü'l-Arabî mâlûmatı dört temel kategoride toplar: 1-Mutlak vücûd sahibi Hakk Teâlâ, 2-Küllî hakikatler: *Hakikatü'l-Hakâik*, 3-Âlem, 4-İnsan.<sup>335</sup> İbnü'l-Arabî insanın idrak yetilerini, genel olarak bu dört sınıf mâlûmattan Allah'ı bilebilmeleri açısından dikkate alıp değerlendirir. Daha sonra bahsetmeye çalışacağımız gibi o, bu noktada akıldan çok kalp ve hayâlî esas almaktadır. Varlıkla mutlak olarak nitelenen ve kendi zatı ile mevcut olan Allah (cc.)'ı bilme ise O'nun varlığını bilmekten ibârettir. Hakk'ın, ulûhiyyet sıfatlarıyla muttasıf olarak bilinme imkânı varken, Zât-ı İlâhî her hâlükârda bilinemez olarak kalmaya devam eder. Zîrâ, her hangi bir benzerlik söz konusu olmayan Zât'ın bir delil ile, aklî burhân ile bilinmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla da İbnü'l-Arabî, hiçbir şeye benzemez olan Zat'ın eşyanın bilinme vasıtalarıyla bilinemeyeceğini söyleyerek<sup>336</sup> kendi mârifet anlayışının temelini oluşturur.

### **I-İbnü'l-Arabî'de Bilginin Kaynağı ve Sınırı**

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ın mukaddimesinde mâlûmatı üç temel kategoride ele alır: Akıl, hâl ve sırların bilgisi. Akıl bilgisi, zarurî olarak ya da bir delilin delâletini bilmek şartıyla hâsıl olan bilgidir. Hâl bilgisi ancak zevk ile elde edilir. Meselâ balın tatlılığı, aşkın, vecdin ve şevkin lezzeti hep böyledir, ancak tadılarak bilinir. Sırların bilgisi ise, aklın tavrının ötesindedir. Ancak Rûhu'l-Kuds'un insan rûhûnun derûnuna nefhasıyla hâsıl olur.<sup>337</sup> O, bu üç mâlûmât çeşidini de ifade edilebilmeleri açısından sınıflandırır. Eğer bir ilim kolaylıkla ifadelere dökülebiliyor, ifadeler sarîh oluyor kolayca anlaşılıyorsa, ya da bu ifadeleri işiten kimsenin idrakine ters düşmüyor ve hoş geliyorsa, işte bu ilim nazârî, aklî ilimdir. Bunun aksine sırlar ilmi ise ibârelere döküldüğü zaman, anlam içinden çıkılmaz derecede karışık ve problemlidir, bu ifadeler kulağa hoş gelmez. Bu sebeple akli zayıf ve mutaassıp kimseler faydasız olduğu gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkarlar. Sırlar ilmine muttalî olanlar, bu sebeple sembollere ve şiirlere yönelirler. Hâl ilmi ise, aklî ilimle sırlar ilmi arasında olup zorunlu aklî ilimlere daha yakındır. Zîrâ bu ilimler, bizzat tecrübe eden için

<sup>335</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, ss. 223-225.

<sup>336</sup> *age.*, c. II, s. 223.

<sup>337</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 146, 147; Yetkin, Saffet Kemalüddin, "Muhyiddîn-i Arabî ve Tasavvuf", *AÜİF. Dergisi*, c. I, sayı: 1, Ankara 1952, s. 23.

zorunludur. Fakat hâl ilimlerine akıl, ancak bizzat bu halleri tecrübe edip bilen nebi ve velîlerin haber vermesiyle ulaşabildiği için zorunlu aklî ilimlerden ayrılır.<sup>338</sup>

İbnü'l-Arabî, insanın algılama yetilerinin kendi alan ve sınırları içerisinde elde ettiği idrakleri tartışmaz. Meselâ, ona göre duyu yetilerinin nesnelere elde ettiği algıların tümü zarurîdir. Yine aklın kendine has bedîhî önermeleri vardır ve bunlar da kesindir. Fakat aklın bir de bizâtihî kendisinden kaynaklanmayan, zorunlu olmayan önermeleri vardır ki bunlara duyular ve düşünme yetisi (*fikr*) vasıtasıyla ulaşır. İşte aklın bu tarz önermelerinin doğruluğu, akıl yürütme kurallarının doğru işletilmesine ve ilgili duyu algısı tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Aksi taktirde aklın bu zorunlu olmayan önermeleri yanlış kabul edilir ve reddedilirler. İbnü'l-Arabî, aklın bu iki tarz önermeleri arasındaki ayrımı sürekli korur. Fakat onun temel ilgisi, daha önce de vurgulandığı gibi gerçek/ilâhî bilgiye ulaşma noktasındadır. Bu noktada o, özellikle fikre dayalı önermeleri açısından aklı sürekli sınırlı görüp eleştirmekle beraber, onu bir nur diye isimlendirir ve aklın alıcı (*kabil*) yönüne işaret eder.<sup>339</sup> Bu özelliğiyle akıl, Haktan gelen bazı hakikatleri alıp kabul etme yeteneğine sâhiptir. İşte bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, bilgiye ulaşmada üç temel şeklin geçerli olduğunu kabul eder. Bunlar; akıl, vahiy ve keşf ya da ilâhî bilgiye ait kapının açılmasıdır.<sup>340</sup> İlk iki bilgi şeklinin söylemi içinde İbnü'l-Arabî, mantık ve fıkıh gibi alanlardaki uzmanların ortaya koydukları ilke ve kuralları takip eder. Böylece o, doğru veya yanlış her sistemin kendi söylemi içerisinde değerlendirir. Meselâ vahiy kaynaklı bilgi açısından doğrunun ne anlama geldiği, vahyin kendi söylemi içerisinde değerlendirilmelidir. Keşfe dayalı bilginin söylemi içinde ise İbnü'l-Arabî, orada varolan her görüşün geçerliliğini kabul etmektedir.<sup>341</sup> Zirâ ona göre kâmil ve muhakkık bir sûfî, her halin ve vaktin gereklerini yerine getiren ve onları bir birine karıştırmayandır.<sup>342</sup> Bu doğrultuda meşhur eseri *Fütûhatü'l-Mekkiyye*'de şu bilgileri verir: “(Biz sûfîler) ân ile yaşarız; akıl ile aklın inkâr ettiklerini inkâr ederiz; çünkü şu ânımız akıldır, fakat keşf veya vahyedilmiş dine göre değil. Vahyedilmiş din ile de, dinin inkâr ettiklerini inkâr ederiz; çünkü şu ânımız vahyedilmiş dindir, fakat keşfe veya akla göre değil.

<sup>338</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 146, 147.

<sup>339</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 380.

<sup>340</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Kasemi'l-İlahî, (Resâil)*, s. 101.

<sup>341</sup> Chittick, William C., *Hayâl Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, (Kaknüs Yayınları), I. Basım, İstanbul 1999, s. 23.

<sup>342</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr, (Resâil)*, s. 154.

*Keşf ise hiçbir şeyi inkar etmez. Aksine, her şeyi kendi yerine koyar.*”<sup>343</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî, fukahânın şer'î hukuku ayrıntılarıyla öğrenme şeklindeki bilgi anlayışlarını, kelâmcıların ya da Meşşâî filozofların, aklı, bilgi edinmenin temel aracı olarak kullanmalarını ve bu yolla bilgiyi arayışlarını, kendi alanı ve söylemi içerisinde kullanışlı ve iyi bulur. Fakat aynı zamanda bütün bu bilgi edinme şekillerini gerçek bilgiye, mârifetullahı ulaşmada engel görür.<sup>344</sup> Bu gerçek bilgiye ise ancak, yukarıdaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi oldukça geniş ve kuşatıcı gördüğü keşfi bilgiyle ulaşılabileceğini savunur.

İbnü'l-Arabî âlemi genel olarak üç kısma ayırır: Ulvî gayb âlemi, süflî şehâdet âlemi ve bu ikisi arasındaki berzah (misâl) âlemi.<sup>345</sup> İbnü'l-Arabî, maddî âlemlerle metafizik âlemi farklı kavram çiftleriyle tanımlar. Bu iki varlık alanını gayb-şehâdet, ulvî-süflî şeklinde isimlendirdiği gibi, bu iki alana sûfî terminolojisinde sıkça kullanılan zâhir-bâtın kavramlarıyla da işâret eder. Zâhir şehâdet denilen duyuşsal alanı, bâtın da gayb denilen aklî alanı oluşturur. Bir de bu iki âlem arasında yer alan bir âlem vardır ki İbnü'l-Arabî, bu âleme misâl, berzah ya da hayâl âlemi demektedir. İşte bilginin objesi olabilecek bir konumda olan bu üç varlık alanına tekâbül eden üç ayrı idrak yetisi bulunmaktadır: Duyu, akıl ve hayâl. Bu üç idrak yetisinin dışında genel olarak mânevî açılım şeklinde tanımlayabileceğimiz bir idrak çeşidi vardır ki genelde bütün sûfîler özelde de İbnü'l-Arabî bilginin değeri açısından bu idrak seviyesini merkeze almaktadır. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde bahsetmeye çalışacağımız gibi bu idrak şekli sûfînin kendi maksadı açısından en kesin ve en açık olan idrak şeklidir. Sûfînin rûhen kendini gerçekleştirilmesiyle paralel bir şekilde husule gelen bu bilgi edinme şekli, bu aydınlanma yalnızca bir kerelik bir olay olmayıp sonsuz bir süreçtir. Rûhî açıdan kemâle ermiş kişiler bile içinde buldukları tekâmül düzeyinin ötesinde bazı hallerin bulunduğunun farkındadırlar.<sup>346</sup>

Diğer bütün bilme vasıtalarının kabul edip sınırlarını belirlemeye çalışan İbnü'l-Arabî bu son idrak tarzını bütün irfânının kaynağı sayar. Şunu söyleyebiliriz ki İbnü'l-Arabî, bilginin alanını, hem deney ve gözleme konu olan duyuşsal alanı hem de,

<sup>343</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 351.

<sup>344</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 147.

<sup>345</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ezel (Resâil)*, s. 138.

<sup>346</sup> White, John, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002, s. 17, 18.

metafizik alanı kapsayacak tarzda belirler. Bu noktada İbnü'l-Arabî, metafizik ve en üst düzeyde de Allah hakkında mutlak bilinemezci (agnostik)<sup>347</sup> anlayışa sâhip düşünürlerden ayrılır. Yine o, bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak tanımlayan geleneksel düşünceden de ayrılır.<sup>348</sup> Çünkü, *Kitâbu'l-Mesâil* isimli eserinde ilmin tasavvurdan ibâret olmadığını açık bir dille reddeden İbnü'l-Arabî'ye göre tasavvur edilemeyen ama yine de bilgiye konu olan şeyler vardır. Bunlar özü gereği biçim kabul etmez varlıklardır. Şeyhe göre her bilinen şey tasavvur olunan değildir.<sup>349</sup> Çünkü hakikati itibâriyle sûret kabul etmeyen, dolayısıyla tasavvur olunamayan, fakat bilinen şeyler vardır. Bu sebeple Şeyhü'l-Ekber'e göre ilim, tasavvurdan ibâret değildir. Hakk'ın tanınması noktasında ise tasavvurdan aslâ söz edilemez.<sup>350</sup> Bu noktada İbnü'l-Arabî ilmin tanımını şu şekilde yapar: "*İlme konu olan şeyin idraki mümkün ise, onu, bizâtihi nasılsa öylece idrak etmek ilimdir. Fakat idraki mümkün değilse o zaman idrak edemeyeceğini bilmek ilimdir.*"<sup>351</sup> Diğer taraftan gerçek anlamda bilgi, bütün tanım ve sınırları kuşatıp ihtivâ ettiği için, bilinen şeyin asıl tabiatını tasavvur etme, ya da onun sınırlarını belirleme şeklinde tanımlanamaz. Bu sebeple hiçbir bilgi, kalbe doğrudan bir nur şeklinde atılan keşfi bilgiden daha açık değildir.<sup>352</sup> Çünkü Şeyhü'l-Ekber'e göre ilim, birşeyi bizâtihi ne ise öylece tanımaktır. Öyleyse her kim bir şeyi, o şeyin zâtına zaid bir şeyle tanırsa, o kimse bu zait olan şeyi taklit ediyordur, onun verdikleriyle yetiniyordu.<sup>353</sup> İdrak, bir algılamadır. Ama algılamanın da değişik dereceleri vardır. Aslında her bir canlı, hattâ canlı olmayanlar bile kendi varlık derecelerine uygun olarak algırlar, her ne kadar bu algılamalarının farkına

<sup>347</sup> Bilinemezcilik (Agnosticism): Genel olarak, gerçek ve mutlak varlığın bilinemeyeceği öğretisi. Özel anlamda, yeni İngiliz Felsefesinde Thomas Huxley ile Herbert Spencer'in oluşturdukları, bilginin ancak bilme yetimizin kesin olarak bilebileceği konular içinde sınırlı kaldığını ve bunun dışındaki metafizik konuların bilinemeyeceğini ileri süren akım. Bkz. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1988, s. 37; Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (Akçağ), Ankara 1990, s. 3, 4.

<sup>348</sup> Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 136.

<sup>349</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 45, 46. İbnü'l-Arabî, idrak edilen ve idrak edeni şu şekilde iki kısma ayırır: İdrak eden (*müdrük*): 1-İlmen idrak edip tahayyül gücü olan. İlmen manâları idrak ettiği gibi hayaliyle görünebilir sûretleri de tutabilir. 2-Sadece ilmen idrak edip tahayyülü olmayan cisimsiz varlıklar. İdrak edilen (*müdreğ*): 1-Sûret ile kayıtlı olan müdreğ. Bilinen bu şeyi tahayyülü olan sûretten bilir, tahayyülü olmayan ise sûretsiz bir şekilde sâdece ilmen bilir. 2-Sûreti olmayan müdreğ. Bunun ise tahayyülü mümkündür, sâdece ilmen bilinir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 392.

<sup>350</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 393; A. mlf., *Kitâbu't-Terâcim, (Resâil)*, s. 271.

<sup>351</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 84, 85.

<sup>352</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 148.

<sup>353</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 448.

varmasalar da. Her bir varlığın kendine özgü algısı ve her varlık alanına uygun algı yetisi vardır.<sup>354</sup> Bilgi, bu açıdan da bir derecelenme içerir ve en üst derecesi de Hakk'ın tanınmasıdır ki bu bilgiye en temelde tecellî ve keşf ile ulaşılabilir. Akıl ise, alıcı (kâbil) ve aydınlanıcı olması îtibârıyla bu bilgiye ulaşabilir. Zîrâ, fikir îtibârıyla sınırlı olan aklın aydınlanıcı olması îtibârıyla sınırı yoktur.<sup>355</sup> Bu îtibârla müşâhede yoluyla gerçek bilgiye, mârifetullaha ulaşmak isteyen akıllı kişi, kalbini düşünme yetisinin (*fikir*) verilerinden arındırmalı ve hayâlinde bir takım somut sûretler şeklinde tecessüd eden mânâlara yönelmelidir.<sup>356</sup> Latîfe-i insâniyye, düşünme yetisinden soyutlanmış olarak, bilmediği bir şeyi öğrenmek arzusuyla Allah'a yöneldiğinde *münâzele*<sup>357</sup> hükmünce tekâmül mertebelerinden birine yükselir, buna karşılık Allah'ın güzel isimlerinden biri onda zuhûr eder ve sırlarını ona hîbe eder. İlâhî ismin sırlarını insana bahşetmesi, kulun tecrîdi, kastının sıhhati ve tekâmül yolundaki korunmuşluğu miktarıncadır. Bu şekilde farklı bir mertebeye yükselen insan, Rabb'inin Kendisi hakkında, ya da kâinât hakkında daha önce bilmediği bir bilgiyle kevnî âleme tekrar döner. Bu îtibârla nübüvvet ve velâyette iktisap söz konusu değildir. Kul ancak kendisine bildirilene tâbî olur.<sup>358</sup>

İbnü'l-Arabî, bilginin değeri bakımından genelde keşfi bilgiye vurgu yapsa da diğer bilgi alanlarını da doğrular, fakat onların sınırlarını belirler ve gerçek bilgiye, Hakk'ın tanınmasına ulaşması bakımından onları eksik ve sınırlı kabul eder. Bu noktada İbnü'l-Arabî, idrak edilen şeyleri (*müdreke*) üç ayrı kategoriye ayırır: Zâtıyla idrak edilen, fiiliyle idrak edilen ve idrak edilemeyen. Bunlardan birincisi maddî, duyumlanabilir olan şeylerin idrâkidir. İkincisi maddî ve şeklî unsurları olmayan latîf ve mâ'kul şeylerin idrâkidir. Üçüncüsü de Zât'ın idrâkidir ki, ne mahsûsât gibi zâtıyla, ne de mâkûlât gibi fiiliyle bilinir.<sup>359</sup> Bu îtibârla Allah (cc.)'ın, Zât mertebesinde aslâ bilinemeyeceğini sürekli vurgulayan İbnü'l-Arabî, mârifet anlayışını Hakk'ın sonsuz

<sup>354</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 392, 393.

<sup>355</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, 100; A. mlf., *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 380; A. mlf., *Risaletü's-Şeyh ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 224; Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 136.

<sup>356</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risaletü's-Şeyh ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 224.

<sup>357</sup> Münâzele, ilahî isimler ile kemâl derecesinde olan insanın hakikatının karşılıklı buluşmasını ifade eden bir kavramdır. Kulun her yönden şeriatin hükümlerine uyması ve tam bir tevhid ile yükselmesi, Hakk'ın da ona nüzûlu ile buluşma gerçekleşir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim, (Resâil)*, s. 263, 264.

<sup>358</sup> Bkz., *age.*, s. 265. Kavram hakkında bkz. Hakim, *Mu'cem*, ss. 1053-1056.

<sup>359</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 96.

isimleriyle tecellîsine dayandırır ve bu noktada Hakk'ın tanınmasından bahseder. Hakk'ın bu şekilde tanınması ise, aşağıda bahsedileceği üzere ne duyular ne de akıl vasıtasıyla, enbiya ve evliyaya has olan keşf ileldir.

### A-Duyular

Sûfiler gerçek bilgiye, mârifetullaha ulaşma noktasında sıradan bilgi yetilerini eleştirip onları sınırlı bulmakla beraber, bu yetilerin kendi alanlarındaki algılarını inkâr edip bütün duyularını dış dünyaya kapatıyor değillerdir. Çünkü sûfiler, ister istemez tabiattaki nesnelere duyuları ile karşılayacaklardır.<sup>360</sup> Genelde sûfilerin özeldir İbnü'l-Arabî'nin şehâdet âlemi ve bu âlemin algılanması noktasında yaptıkları açıklamalar da bunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle şehâdet âleminin algılanması duyular vasıtasıyla olur ve sûretler biçiminde olan bu algılama muhayyile tarafından zihinde canlandırılabilir. Bunları akılla algılamak mümkün değildir.<sup>361</sup> Aklın idrakinin hilafına duyuların algısı, doğalarından kaynaklanan bir zorunluluk ihtiva eder. Dolayısıyla duyu algıları doğrudandır ve bunlara hatâ ve yanılğı isnâd edilemez. İbnü'l-Arabî, yanılğı ve hatânın duyulardan değil, duyu verilerine dayanarak yargıda bulunan akıldan kaynaklandığını söyler. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle söyleyecek olursak, gerçekte hatâ şahide (duyulara) değil, hâkime (akla) aittir.<sup>362</sup> Hatâ, ancak dolaylı ve aracılı olarak hükmedende aranmalıdır. Öyleyse duyuların doğrudan verilerini aracı olarak kullanarak, onların üzerinde bir yargıya varan akıl, hatânın kaynağıdır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, duyu yanılğısı şeklindeki anlayışın aklın duyulara hakim bir konumda oluşundan ileri geldiğini söyler. Zorunlu olarak işleyen duyulara hatâ isnâd edenlerin<sup>363</sup> yanıldıklarını söyler ve bu hususta ayrıntılı açıklamalar yapar.<sup>364</sup>

<sup>360</sup> Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 175.

<sup>361</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 392.

<sup>362</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 394, 395, 397; c. III, s. 314, 315; (*byr.*), c. IV, s. 386; Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 104.

<sup>363</sup> Mesela Gazâlî bu görüştedir ve bu hususta duyuların en kuvvetlisi olan görme duyusunun yer küreden kat kat büyük olan yıldızları küçük bir altın lira şeklinde görmesini duyuların yanılğısına örnek olarak gösterir. Bkz., el-Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, (MEB: Yay.), İstanbul 1994, s. 18. Fakat Gazâlî duyuların bu hatasını, duyu yetisinin zaafı, duyumlanan şeyin uzaklığı gibi gelip-geçici birkaç durumla sınırlı görür. Bkz., Cihan, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, (İnsan Yay.), İstanbul 1998, s. 128. Yine Fahreddin Râzî (ö. 607/1210) de duyuların hatasına dair bu minvalde bazı örnekler getirmektedir: Meselâ, göz bazen küçük olanı büyük görür; üzüm tanesi su içerisinde erik kadar büyük görünür. Bkz., Râzî, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, (*Kelâma Giriş*), (AÜİF. Yay), Ankara 1978, s. 18, 19. Filozofların duyular hakkındaki bu tarz görüşleri için bkz. Keklik, Nihat, *Felsefenin Tekniği*, (Doğuş Yay.), İstanbul 1984, s. 198 ve devamı. Nihat Keklik,



Duyularımızın yanılmayacağını, aklımızın yanılacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, bu düşüncesiyle katı rasyonalizmi tenkit ederken buna karşılık bilgi teorisinde duyuları merkeze alan sensualizmi benimsiyor değildir. İbnü'l-Arabî, ne sensualist bir düşündürdür, ne de rasyonalist.<sup>365</sup> Zîrâ o, yeri geldiğinde hem duyuların hem de aklın kendi alanları içerisindeki idraklerini doğrularak bu iki alandan mutlak mânâda birini esas almaz. Bütün sağlam ve doğru bilgilerimizin “beş duyu” sayesinde meydana geldiğini de söylemiş değildir.<sup>366</sup> Ayrıca bilgi teorisi açısından kendi tasavvufî mârifet anlayışını sürekli vurgular. Bu îtibârla İbnü'l-Arabî, her idrak yetisinin kendi alanı içerisinde ifade ettiği bilgiyi doğrularken onların sınırlarını da belirler, hatâ yapabilecekleri alanlara işâret eder. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî, tıpkı Gazzâlî'nin *el-Munkız* 'da ki ifadelerine<sup>367</sup> benzer bir şekilde, “eğer aklın üstünde küllî bir idrak yetisi bulunursa, aklın da hatâsını söyleyecektir” demek sûretiyle her bir idrak yetisinin alanını ve sınırını belirlemeye çalışır. Burada, geleneksel İslâmî literatürde sıkça tekrarlanan Cebraîl (as.)'in Dihye ya da bir bedevî kılığında görülmesi hadisesini örnek gösterir. Zîrâ Cebraîl (as.)'i mezkûr sûretlerde görenler

---

Mevlânâ'nın da benzer bir şekilde duyuların hatasından bahsettiğini söyler. Bunun için de *Mesnevî* 'deki şu benzetmeleri zikreder: Güneş ışığına sarı cam arkasından bakılırsa sarı, mavi cam arkasından bakılırsa mavi görülür. Bir meşâle hızla çevirildiğinde bir ateş çizgisi görünür. Keklik, *Felsefede Metafor*, s. 112. Fakat bu benzetmelerden hareketlerle Mevlânâ'nın duyulara hatâ isnad ettiğini söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü Mevlânâ, bu benzetmeleri, doğrudan duyu yanılmalarına örnek olmak üzere zikretmez. Birinci benzetmeyi Hz. Peygamberin Mekke'yi fethetmek istemesini, bazı önyargılı kimselerin, onun dünya malına tamah etmesi yönünde yorumlamalarının yanlış ve şartlı bakış açılarından kaynaklandığını vurgulamak üzere zikreder. Bkz. Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (MEB. Yay.), İstanbul 1960, c. I, s. 314, 315 (by: 3955). İkinci benzetmeyi ise, akıp giden ömrün daimi olmadığına, Allah (cc.) tarafından her an sürekli yaratıldığı için (*halk-ı cedid*) böyle sürekliymiş gibi görüldüğüne misal olmak üzere zikreder. Bkz. *age.*, c. I, ss. 92-95 (by: 1144-1150)

<sup>364</sup> Bu izâhatlarında İbnü'l-Arabî duyulara hatâ isnad edenlerin vermiş oldukları örnekleri ele alarak onların hatalarını göstermeye çalışır. Meselâ hareket eden bir gemide bulunanların sahili de hareket eder şekilde görmeleri bu görüşü savunanlara göre açıkça görme duyusuna hatâ isnat edilebileceğinin göstergesidir. Yine safra hastalığından dolayı balın ya da şekerin insana acı gelmesi açıkça tatma duyusunun hatâsını gösterir. Fakat İbnü'l-Arabî bu görüşte değildir. Zîrâ o, bu iki örnekte vurgulandığı şekliyle görme duyusunun sahildeki “hareketi” görmesi ya da tatma duyusunun “acılığı” tatması hususunda şüphe yoktur der. Fakat ona göre bunlar bir duyu yanılması değildir; göz bizzat bu “hareketi” idrak eder, yine tatma duyusu da “acılığı” bizzat tadar, burada bir hatâ söz konusu değildir. Çünkü meselâ tatma duyusuna yanlış isnat ettikleri örneği alacak olursak, burada safra tatma duyusuna hakim olmuş, tatma duyusuyla şeker arasına girmiştir. Bu sebeple tatma duyusu bizzat safranın acılığını tatmaktadır, şekerin tatlılığını değil. Eğer duyuların aldığı bu zarûri veriler üzerine akıl, “sahil hareket edicidir” ya da “şeker acıdır” gibi bir hükümde bulunursa hatâ etmiş olur. Dolayısıyla hatâ zarûri olarak şahid olan hislere değil hakim olan akla isnat edilmelidir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 314, 315. Ayrıca bkz., Keklik, *İbnü'l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, s. 28, 29

<sup>365</sup> Yıldırım, Kâzım, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Sistemi*, İÜSBE., (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1989, s. 81.

<sup>366</sup> Keklik, *İbnü'l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, s. 29.

<sup>367</sup> Bkz., Gazzâlî, *Munkız*, s. 18, 19.

onun Dıhye ya da daha önce hiç tanımadıkları bir bedevî olduğuna hükmetmişlerdi. Oysa ki duyumlarına hükmeden akıllarının ötesinde bir yetiye sâhip olsalardı, Hakk onların duyması ve görmesi olsaydı, onun Cebrail (as.) olduğunu bilirlerdi ve “Dıhye olduğunu söyleyen ya da onun gibi görünen birisini gördük” derlerdi.<sup>368</sup> Hz. Peygamber böyle bir idrak seviyesine sâhip olduğu için bu yanılgıya düşmemişti.

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, mârifetle ilgili temel kavramlardan bahsederken de göreceğimiz gibi, müşâhedenin duyumlar üzerinde gerçekleştiğini vurgular. Müşâhedeği ise mükâşefeye yâni ilme götüren yol olarak tanımlar.<sup>369</sup> Kısaca şunu söyleyebiliriz ki duyumlar, tasavvufî bilginin ilk aşamasını ve belki de başlangıç noktasını oluşturmaktadır.<sup>370</sup> Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre duyumlar, kendi mekanizmi içerisinde belirli bazı sınırlamalara tabi olsalar da, sûfînin rûhânî tekâmülü sonucu, bizzat Allah'la görüp işitecek kadar latîf bir hâl alabilirler. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî duyumları, diğer yetiler (*hafıza, tasavvur, tahayyül, fikir*) arasında en mükemmel olanı görür.<sup>371</sup> Belki de bu noktada belirleyici olan ayırım, her hangi yeti olursa olsun, bu duyumlar, hayâl ya da akıl olabilir, maddî, fiziki sûretler yerine metafizik latîf sûretlere yönelmeleridir. Bu ise tasavvufî hâl ve uygulamalarla mümkün olmaktadır. Sülûku neticesinde terakki eden sûfînin gözleri artık daha keskindir, kulakları Hakk'ın hitabını işitecek kadar letâfet kazanmıştır, hayâlî somut sûretlere takılıp kalmaz daha latîf sûretleri alabilir. Diğer taraftan keşfî bilgidен bahsederken de söyleyeceğimiz gibi, aklın hizmetine sunulmuş olan yetiler (*hafıza, tasavvur, tahayyül, duyum*), tasavvufî tekâmüle paralel bir şekilde inkişâf eder ve fikir yetisinin sınırlamalarından kurtularak gerçek bilgiye, mârifete ulaşmak üzere, daha latîf ve daha kalıcı sûretlere yönlendirilebilirler. Bu yönüyle tasavvufî bilgide, her ne kadar kalp merkeze alınmış ise de diğer yetilerin fonksiyonları âtil görülmemiş, aksine onların daha yüksek idrak seviyelerine doğru yükseldikleri kabul edilmiştir.

## B-Akıl

Genelde bütün sûfîler, özelde İbnü'l-Arabî, her bir idrak yetisinin kendi alan ve sınırı içerisindeki algılama ve kavramalarını doğrularlar. Sûfîler aklın ve hissin duyumlanabilir, zâhîri âlemlle ilgili, tecrübî ilimlerdeki fonksiyonunu reddetmezler. Onlar daha çok aklın, bilginin yegâne kaynağı olarak görülmesine karşı çıkarlar ve

<sup>368</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, 185.

<sup>369</sup> Bkz., *age.*, c. IV, s. 188.

<sup>370</sup> Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 262.

<sup>371</sup> Hakim, Suad, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 274.

aklın metafizik konularda kesin bir yargıya ulaşmadaki acziyetini vurgularlar. Bu noktada bir sūfinin her bir idrak yetisini veya aklın apaçık verilerini mutlak anlamda reddetmesi, akla her hâlükârda hatâ isnâd etmesi söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi, sūfilerin bu husustaki gayretleri akla mutlak hatâ isnâd etme girişimi olmayıp, akıl ya da diğer bütün idrak yetilerinin hatâsını doğrusundan ayırtebilecek bir mertebeye dikkat çekmektir. Bu da ancak Hakk'ın kulun idrak yetileri haline gelmesiyle, gören gözü, işiten kulağı olmasıyla mümkündür.<sup>372</sup> Aklın insana bahşedilmiş önemli bir idrak yetisi olduğunu kabullenmek başka, ona insan hayatını bütünüyle yönlendiren bir konum atfetmek başka bir şeydir. İnsanın yapıp-etmelerinden salt akla dayananlar olduğu gibi hissî, kalbî ve vicdânî olanlar da vardır. Meselâ sanat ve edebiyattaki eşsiz estetik duygu akıl ve mantık düzleminde tenkit edilemez.<sup>373</sup> Kaldı ki sūfiler, aklın bir nur olduğunu, şerefli bir varlık olduğunu<sup>374</sup>, hattâ mânevî olarak arındırılmış nefsten destek aldığı zaman Mutlak Vücûd hakkında bile bir tür mârifete sâhip olabileceğini sıkça tekrarlarlar.<sup>375</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî akli, beden ülkesini çekip çeviren, bu ülkenin yükünü taşıyan, ülkenin hükümranının (*ruh*) emirlerini infaz etmesi ve onun lisânı olması bakımından kendisine sığınılan vezire benzetir.<sup>376</sup> Dahası, irfânî gelenekte akıl, rasyonalist tavrın belirlediğinden daha geniş bir anlamda kullanılmaktadır. Şöyle ki; rasyonalist yaklaşım akli, kategorileriyle sınırlı, dolayısıyla bu ilkelerin uzanamadığı metafizik âlemi muhayyel sayarken, geleneksel irfânî öğretisi, akli, sadece analitik fonksiyonu ile sınırlandırmaz, ona pek çok fonksiyon yükler. Akıl, tasavvur fonksiyonuyla eşyanın hakikati hakkında bilgi edinir, sentez fonksiyonu ile sanatları ortaya çıkarır. Nihâyet

<sup>372</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 447.

<sup>373</sup> Mahmud, Zeki Necib, *Kıssatu Akl*, (Dârü'ş-Şurûk), Kahire 1993, ss. 140-142.

<sup>374</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 197.

<sup>375</sup> Bu hususta meselâ bkz. Muhâsibî, Haris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, (Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye), Kahire 1982, s. 97, 98; Aynı müellif, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Kuvvetli, (Dârü'l-Kindî), Beyrut 1982, s. 225 ve devamı. Gazâlî, *İhyâ*'sında aklın öneminden ve hangi anlamlarda kullanıldığından ayrıntılı bir şekilde bahseder. Sufilerin akla olan eleştirilerinin daha çok, aklın kelim ilminin sanatlarından olan, mücâdele, münazara ve münâkade için kullanılmasından kaynaklandığını ileri sürer. Dolayısıyla buradaki karışıklığın tesmiyeden kaynaklandığını, yoksa sūfilerin bir idrak yetisi olarak akli mutlak anlamda yermelerinin mümkün olamayacağını söyler. Bkz., el-Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İhyâ Ulûmiddîn*, (Dârü'l-Mârifet), Beyrut 1982, c.I, s. 88, 89.

<sup>376</sup> İbnü'l-Arabî burada akli, beden ülkesinde "sığınılacak yer" ya da bu ülkenin "yükünü taşıyan" şey olarak görmesi akli vezire benzetmesinden dolayıdır. Zîrâ ona göre "vezir" kelimesinin, "sığınılacak yer" anlamına gelen "vezer"den ya da "ağırlık, yük" anlamına gelen "vizr"den türemiş olması muhtemeldir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tedbirât (KSDIA.)*, s. 157, 158.

karşılaştırma fonksiyonuyla metafizik hakikatler hakkında izlenimler elde edebilir.<sup>377</sup> Her şeyden önce akıl, din karşısında sorumlu tutulabilmenin, ubudiyeti ikâme edebilmenin olmazsa olmaz şartıdır, bu itibârla da kula Allah'tan bir huccettir.<sup>378</sup> Bizzat Kur'an-ı Kerim, insanları akıllarını kullanmaya; bu yolla içine düştükleri çelişkili, sapık hayat tarzı ve telakkîden kurtulmaya davet etmektedir. Bu sebeple, kendi imkân dairesi çerçevesinde aklın lehinde düşünmemek imkânsızdır. Akıl nimetinin, Allah'ın bizdeki bir nuru ve aydınlanma kaynağı olduğu müsellemler bir durumdur.<sup>379</sup> Bu sebeple aklın metafizik konulardaki sınırlılığın, acziyetinden bahsederken bu sınırlılığın mutlak olmadığını vurgulamak lazım. Zîrâ daha sonra da üzerinde durulacağı gibi İbnü'l-Arabî, aklın fikre dayalı önermelerinin dışında bir de metafizik hakikatleri kabullenici (*kabil*) yönünden ve Hakk'ı tenzihi yönünden idrak edebileceğinden bahseder. Kısacası sûfilerin bazı yönlerden akli sınırlı görmeleri onların, mutlak olarak akıl karşıtı görüşlere sâhip oldukları anlamına gelmez. Aksine onlar, akli eleştirdikleri gibi ona büyük bir değer de atfederler. Bu paradoks, onların akıl anlayışı ile filozof ve kelâmcıların akıl anlayışları arasındaki esaslı farktan kaynaklanır. Bu itibârla onlar akli, enbiyâ ve evliyâ için, irfân ehli için kullandıklarında ona büyük bir değer atfederler ve onda kalbe yansıyan mârifeti kabul etme ve Hakk Teâlâ'yı tenzihen tanıma gibi ulvî istîfâdlar görürler. Diğer taraftan akli; müşâhede âlemi, duyuların verileri ve fikir yetisiyle sınırlı gören bazı filozof ve kelâmcılar için kullandıklarında ise aklın eksikliklerini dile getirirler ve onu eleştirirler.<sup>380</sup>

Sûfilerin ilim ve bilgi noktasında en temel ilgileri ve nihâî kaygıları Hakk'ın tanınması hususundadır. İşte bu noktada sûfiler, her bir idrak yetisinin sınırlılık ve yetersizliğinden bahsetmişler ve Allah'ın ancak Allah'la, O'nun aydınlatmasıyla ve O'nun dilediği oranda tanınabileceğini vurgulamışlardır. Bu hususta Kelâbâzî'nin *et-Taarruf*'unda söyledikleri kayda değerdir: “Allah Teâlâ akli yaratınca ona; ‘Ben

<sup>377</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 305. Tasavvufî literatürde aklın, bu şekilde marifet, tahalluk ve tahakkuk konularını kuşatıcı tarzda kullanımı, hattâ aklın “Kevnî” ve “Kur’ânî” iki farklı mahiyeti olduğu şeklindeki genel kullanımı hakkında bkz., Muhâsibî, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur’an*, s. 151 ve devamı, s. 166 ve devamı; Azzâm, Muhammed Mustafa, *el-Mustalahu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vil*, haz. Taha Abdurrahman, Rabat 2000, s. 195 ve devamı.

<sup>378</sup> Hakîm Tirmizî, Muhammed b. Ali, *Beyânu'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, thk. Nicholas Lawson Here, (Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1958, s. 92.

<sup>379</sup> Kılıç, Sadık, “Akıl İle Kalbin Uzlaşması”, *İSD.*, içinde, s. 103.

<sup>380</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 204.

kimim' diye sordu. Akıl sustu. Sonra aklın gözünü vahdâniyet nuru ile sürmeledi. Bunun üzerine akıl gözünü açtı ve; 'Sen Allah'sın, Sen'den başka ilah yoktur' dedi. Hulâsâ akıl için Allah'ı Allah'la tanımaktan başka yol yoktur.'<sup>381</sup> Bu sebeple Allah'a delil yine sadece Allah'tır. Hakkı tanıma noktasında diğer bütün idrak yetileri gibi akıl da delile muhtaçtır. Çünkü akıl sonradan yaratılmıştır. Yaratılmış olan şey ise ancak kendisi gibi yaratılmış olan şeylere delil olabilir. Bu sebeple insan, eğer aklın sınırlarını zorlayarak, onun rehberliğiyle Hakk'a varmak isterse akıl ona hayret ve şaşkınlıktan başka bir delil sunamaz.<sup>382</sup>

Tıpkı diğer sûfler gibi İbnü'l-Arabî de aklın, Hakkı tanıma girişiminin sonuçsuz kalacağını sürekli vurgular. Çünkü bu yönüyle akıl belirli kayıtlar koyar. Akıl yargı, ya zorunlu (vacip) ya imkânsız (mümtenî) ya da mümkün olmak üzere üç türdür. Akıl her hangi bir varlık hakkında bu üç yargıdan birini verir ve birçok akli bilgi bu mukaddimeler üzerine bina edilir.<sup>383</sup> Allah ise hiçbir şekilde kayıtlanamaz. Bu sebeple başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bir çok sûfî, ârif olmanın temel şartının, hiçbir inanç ve kayıtlarla kendini sınırlamamak olduğunu söyler.<sup>384</sup> İşte aklın, bazı hususları, meselâ cennetteki duysal tasvirleri, fikrî işleyişi açısından kavraması mümkün değildir. Bunlar ancak Allah'ın kalbe bahşettiği başka bir ilâhî yetiyle kavranır. Yine uhrevî cezalara ilişkin hususları da akıl kavrayamaz. Bunlar, ancak aklın ötesinde bir nur ile, îman nuru ile kavranabilir.

İbnü'l-Arabî, akli esas alan filozofların, her hangi bir şey hususunda ittifak edememelerin zikretmek<sup>385</sup> sûretiyle aklın ancak çelişkiler ve şaşkınlık kaynağı olabileceğini vurgular. Bu sebeple de ona göre ârifin özellikle mârifetullah hususunda akıl ve fikir mertebesinde kalıp rahata, huzura kavuşması mümkün değildir.<sup>386</sup> Diğer bir ifadeyle aklın, bir biriyle çelişik farklı görüşler arasındaki çelişkiyi ortadan

---

<sup>381</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 71.

<sup>382</sup> *age.*, s. 69.

<sup>383</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Bulga fi'l-Hikme*, Râgıp Paşa- 679/823'ten faksimile, nşr. Nihat Keklik, (İÜEF. Yay.), İstanbul 1969, v. 114a. Daha önce de söylediğimiz gibi bu eser esasında İbnü'l-Arabî'ye izafe edilen eserlerdendir. Nihat Keklik, *el-Bulga*'nın, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin genel özelliklerini taşıdığı söyleyerek Şeyhü'l-Ekber'e aidiyyetini kanıtlamaya çalışır. Bkz. *age.* ss. 15-40. Elimizdeki faksimile metin İbnü'l-Arabî ismini taşıdığı için biz burada ve daha sonraki referanslarımızda *el-Bulga*'yı İbnü'l-Arabî'ye izafeten vereceğiz.

<sup>384</sup> Aynî, M. Ali, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, haz. İsmail Kara, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, (İnsan Yay.), İstanbul 1992, s. 230.

<sup>385</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celal, (Resail)*, s. 52.

<sup>386</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletü'n ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 225

kaldırması mümkün değildir. Çünkü aklî bir delilin, bu delile karşıt başka bir delil ile ortadan kaldırılması mümkündür. Diğer taraftan aklın ve duyuların, bilginin nihâî kaynağı olduğu ve buna bağlı olarak da aklın kabul etmediği her şeyin batıl olduğu hususunda kesin bir delil yoktur.<sup>387</sup> Gazâlî'nin *el-Munkız* isimli eserinde de sıkça vurguladığı gibi, tıpkı hislerin üstünde ona hükmeden aklın bulunması gibi aklın da ötesinde, onun sınırlarını aşan bir hakim vardır ve bu idrak yetisi ortaya çıktığı vakit aklı verdiği hükümlerden dolayı tekzip eder. Bu idrak yetisi ise Hakk'ın kulun kalbine attığı bir nurdur.<sup>388</sup> Bu nura, Gazâlî'nin nübüvvet nuru derken<sup>389</sup> İbnü'l-Arabî ise kalpte zuhûr eden îmân nuru der.<sup>390</sup>

Aklın nuru insanı ancak belirli şeylerin bilgisine, Allah'ın varlığının bilgisine, O'nun, ulûhiyyetinin gerektirdiği Kadîr, Mürîd, Alîm... gibi niteliklerle O'na verilmesi uygun olan ve olmayan sıfatların olduğunun bilgisine götürür. Zât hususunda ise ancak O'nun benzeri olmadığını idrak eder.<sup>391</sup> İmânın nuru ise, Hakk'ın bizzat kendisi hakkında teşbih ve tenzih cinsinden zikrettiği sıfatları bilmeye götürür. Bu sebeple aklın nurundan daha parlak olan ve nebîler ve velîlerin sâhip olduğu îman nurunun idrakinin her hangi bir sınırı ve bir engeli yoktur. Allah'a kurbîyet makamına ve dolayısıyla da asıl mutluluğa ancak îman nuru ulaştırabilir.<sup>392</sup> Akıl nuruyla sadece rasyonel kanıtlara sâhip olan biri, kendisini saran karşıtlıkların gölgesinden hiçbir zaman kurtulamaz ve bu onu tamamen spekülâtif bir konuma sürükler. Spekülâtif bilginin karşıtı olan ve geleneksel olarak vahyedilmiş verilerin küllî kabulü şeklinde tanımlanan fakat daha derin planda bizzat metafizik ve insan-üstü orijinli bir bilinci ifade eden îman nuru ise hiç kesintiye uğramaz.<sup>393</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî bir çok vesileyle akıl ve fikir yetisinin bilgisiyle vahyin bilgisi arasında açıkça ayırma gider.

<sup>387</sup> Tirmizî, *Beyanü'l-Fark*, s. 92.

<sup>388</sup> Gazâlî, *Munkız*, ss. 18-21; Erdem, Hüsâmettin, "Gazâlî'de Bilgi Meselesi", *İslâmî Araştırmalar, Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 295.

<sup>389</sup> Gazâlî, *Munkız*, s. 66, 67, 71.

<sup>390</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mesâil (Resâil)*, s. 402; A. mlf., *Fütuhât (thk)*, c. I, s. 203, c. II, s. 334, 335; (*byr.*), c. VIII, s. 25; A. mlf. *Kitâbu't-Tecelliyât, (Resâil)*, s. 431; A. mlf., *Kitâbu'l-Vasâya, (Resâil)*, s. 491.

<sup>391</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütuhât (thk.)*, c. II, s. 92, 101, 102; c. IV, s. 216, 314, 315; (*byr.*), c. VI, s. 26; A. mlf. *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 224.

<sup>392</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mesâil (Resâil)*, s. 402; A. mlf., *Kitâbu't-Tecelliyât (Resâil)*, s. 431; A. mlf., *Fütuhât (thk)*, c. I, s. 203, c. II, s. 334; Chittick, *Sufî Path*, s. 196.

<sup>393</sup> Bkz., Gilis, Charles-André, *İslam ve Evrensel Ruh*, çev. Alpay Mut, (İnsan Yay.), İstanbul 2004, s. 29.

Fikir yetisine dayalı önermeleri bakımından akıl sadece Hakk'ın münezzehe oluşunu, hiçbir şeye benzemediğini ve tek bir ilah oluşunu selbî yönden idrak ederken, Allah (cc) hakkında gerçek bilgiye ve ahiret ahvali hakkındaki bilgiye götüremez. İnsanı ebedî saadete götürecektir olan bu bilgileri ise vahiy vermektedir. Vahiy, Allah'ın yardımını olmaksızın ulaşılamaz olan ve insanı gerçek mutluluğa götürecektir olan bilgiyi sağlamaktadır.<sup>394</sup> Mârifetullah noktasında sem'î delillerin delâleti ise sarîh değil îmân yoluyla. Fakat sadık elçilerinin diliyle ya da kitaplarıyla bildirdiği bu haberler, bizzat Allah'ın kendi hakkındaki vasıflandırmaları olduğu için îmân ve tasdik gerekir. Bu haberlerin aklî te'vili Allah'ın kasdı olabilir de olmayabilir de.<sup>395</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre aklın, gerçek bilgiye ulaşmada yetersiz oluşunun en büyük delili Allah (cc.)'in hakikati beyan etmek üzere peygamberler göndermesidir. Zîrâ eğer akıl, insanın gerçek saadeti sağlamada müstakil ve yeterli olsaydı, Allah'ın insanlar arasından, onlara hidayet yolunu göstermesi için peygamberler seçmesi abes olurdu.<sup>396</sup> Diğer taraftan akıl, diğer bütün sûflerin de ortak kanaati olarak tasavvufî bilginin merkezine koydukları "aşk"ı idrak edemez. Hiç kimse aklın gözetiminde Allah'a aşık olamaz.<sup>397</sup> Bu sebeple gerçek bilgiye ulaşma hususunda, her hangi bir yaratılmış şeyin değil, sadece Hakk'ın bildirmesini ve otoritesini tanıyan nebîler ve velîler, Hakk'ın tecellilerini îmân nuru ile idrak ederken, Hakk'ı tanıma noktasında, akıl ve fikirlerini rehber edinen filozoflar ve onlarla aynı metodu kullananlar hakikat yolundan saparlar. Çünkü onların bu iddialarında fikirlerinden başka rehberleri yoktur.<sup>398</sup> Bir idrak seviyesi olarak akıl, sebepler dairesi içerisinde kendi doğal işleyiş tarzının gerekliliklerini aşamazken îmân, bütün bu sınırları aşar ve harikulâde olana ulaşır.<sup>399</sup> Esasında duyu bilgisinden mârifet bilgisine kadar bütün bilgi türleri, mutlak benliğe dayandırıldığı için tasavvufta îmânla bilgiyi bir birinden ayrı ve kopuk olarak değerlendirmek mümkün değildir.<sup>400</sup>

Burada aklın sınırlılıklarından bahsederken, İbnü'l-Arabî'nin aklın iki farklı

---

<sup>394</sup>Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, ss. 216-219. Ayrıca bkz., Chittick, *Sûfî Path*, s. 164, 171.

<sup>395</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 215, 216.

<sup>396</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 121.

<sup>397</sup> Chittick, *Sufî Path*, s. 180.

<sup>398</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsfâr an Netâici'l-Esfâr, (Resâil)*, s. 449.

<sup>399</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mesâil (Resâil)*, s. 402.

<sup>400</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 230.

işleyiş tarzından, iki farklı algılama biçiminden bahsettiğini ve bu ayrımı sürekli koruduğunu unutmamak gerekir. Aklın öncelikle, hâricî her hangi bir şeye ihtiyaç duymaksızın mahiyeti gereği idrak ettiği kendine has bedîhî, kesin, zarûrî önermeleri vardır. Akl-ı selîm bu apaçık delilleriyle şeytandan gelebilecek şüpheleri dahi kovarak Allah'ın varlığını ve birliğini idrak edebilir.<sup>401</sup> Diğer taraftan akıl, duyular ve fikir yetisi gibi muhtelif vasıtalarla da idrak eder. Mesela fikir, duyulardan ya da tahayyülden elde ettiği verileri aklî sonuçlara ulaşmak için bir araya getirir ve böylece akıl, nazar ve fikir yoluyla bilgi edinmiş, bazı sonuçlara ulaşmış olur.<sup>402</sup> Allah (cc.) sadece insana mahsus olmak üzere, onda bir düşünme gücü (*fikir*) gücü yaratmıştır ve bu kuvveti akla tâbî ve hâdim kılmıştır. Allah (cc.) akli “hükmedici” (*siyâdet*) yaratmasına rağmen bir yönüyle, verdiği bilgileri kabul etmesi bakımından düşünme gücüne (*fikir*) mecbur kılmıştır.<sup>403</sup> Fikir pasif bir idrak vasıtası olmadığı ve diğer bütün bilgi vasıtalarını kullanıp kontrol edebildiği için insanın sâhip olduğu en kuvvetli bilgi vasıtasıdır. Bu yönüyle de fikir, insanın en büyük imtihan vesilesi olmuştur; başka hiçbir varlık bu imtihanla sınanmamıştır.<sup>404</sup> “İlâhî sûrette” yaratıldığı için sadece insana mahsus olan bu yetiyi İbnü'l-Arabî, Hakk Teâlâ'nın “...işi düzenleme (*tedbîr*), âyetleri açıklama (*tafsîl*)” (Ra'd 13/2) şeklindeki ilâhî hakikati mertebesinde görür. Öyle ki bu husûsiyet diğer mahlûkât şöyle dursun *akl-ı küllî* ve *nefs-i küllî*'de bile yoktur. İşte insan diğer bütün mahlûkâtın hilafına bu yetisiyle bazı ilimleri iktisap edebilir.<sup>405</sup> Aklın düşünme (*fikir*) vasıtasıyla elde ettiği bilgiler maddî duyular âlemine yönelik bilgilerdir. Şöyle ki; karşımızda bulunan nesnelere bizim aramızda ilk teması sağlayan duyularımız, bilginin hâsıl olmasında ilk basamağı teşkil etmektedir. İşte, duyulardan aldığımız bu ilk intibâlar, ya doğrudan cüzî sûretler şeklinde ya da *musavvira* yetisinin terkîb ettiği sûretler şeklinde “hayâl” merkezine gitmektedir. Bu merkez ise bilgi hadisesinde ikinci kademeyi teşkil etmektedir. Beş duyudan bu hayâl havuzuna, ya da İbnü'l-Arabî'nin tâbiriyle söylecek olursak hayâl

<sup>401</sup> İbnü'l-Arabî aklın bu açık ve kesin önermelerine, aklın *bedîhî* yönü ya da *evâilu'l-akl* der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, 100, s. 389.

<sup>402</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 314; Chittick, *Sûfî Path*, s. 159, 160.

<sup>403</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, 253.

<sup>404</sup> *age.*, c. II, s. 253; Chittick, *Sûfî Path*, s. 162; Ebu Zeyd, *Felsefetü'l-Te'vîl*, s. 215.

<sup>405</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 159.



hazinesine<sup>406</sup> sürekli veriler gelir. Bu hazinede biriken, üzerinde fikir yürütülmemiş ham hayâller daha sonra özel bir şekilde düşünce merkezine (*fikir*) gitmektedir. Bu merkezde ise hayâl hazinesinden gelen tasavvurlar üzerinde bir düşünce başlıyor ve bu sûretle de bu ham tasavvurlar bir dereceye kadar işlenmiş oluyor. İdrakin bu derecesinde meselâ ağırlık, hafiflik, şekil, renk gibi bazı tasavvurlar bulunsa da henüz bir hüküm söz konusu değildir. Nihâyet akıl bu çeşitli intibâlar arasında bir seçme yaparak bir hüküm verir; meselâ, “bu cisim şöyledir” der.<sup>407</sup> İşte bu yöndeki bir hükmünde akıl, bütünüyle düşünme gücüne dolayısıyla da duyumlara dayanır. Çünkü Allah (cc.) basît, saf bir cevher olarak yaratmıştır; bir cevher olarak onda nazârî herhangi bir ilim yoktur. Bu îtibârla da akıl, nazari ilimlerde düşünme gücünün (*fikir*) hayâl hazinesinde biriken tasavvurlar arasından doğru ile yanlış ayırmasına dayanır. Fikir yetisi ise bu hususta bazen şüpheye düşer bazen de bir delil elde edebilir, fakat bu hususta kesin bir ilim sahibi değildir. Şüpheli olan ile delile dayanan bilginin farkında olduğunu zannederek bir ilim elde ettiğini zanneder. İlim elde etme hususunda dayandığı materyalin kusurlarına hiç bakmaz. Halbuki bilgi edinme sürecinin her aşamasında başka bir yetiye muhtaçtır ve muhtemel bir hatâyla karşı karşıyadır. Öncelikle daha önce de söylemeye çalıştığımız gibi düşünme yetisi duyumlara muhtaçtır. Sesleri, renkleri...vs. hep duyumlar vasıtasıyla idrak eder, bu yönüyle duyumlara muhtaçtır. Ayrıca duyumların gerçekleşmesinden sonra saklanması, farklı terkiplere ulaşılması ve hatırlatılması noktasında, *hayâl*, *hafıza* ve *müzekkire* gibi farklı yetilere ihtiyaç duyar. İşte düşünme yetisi tasavvur etmede bütün bu yetilere muhtaçtır, onlara göre bir delil sunar. Akıl da o delili alır bir hükmünde bulunur. Halbuki her bir yetinin bir engeli ve bir hatâsı vardır; bu sebeple de hatâli olanın sahih ve sabit olandan ayırılması gerekir.<sup>408</sup> Akıl düşünme yetisinden bu şekilde şüphe ve zanna dayalı olarak gelen verilere dayanarak bir hükme varır. Bu hükmünde de farklı bir çok şeye muhtaçtır. Bu sebeple aklın bu yönüyle bilgisizliği

---

<sup>406</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA.)*, s. 133. İbnü'l-Arabî bu eserinde insanı bir ülkeye, insanın muhtelif melekelerini de bu ülkedeki farklı yöneticilere benzetir. Buna göre beden, ülkeye; ruh, halifeye; akıl, vezire; hayal ve hafıza, hazineye; kalp, saraya ... vb. benzetilmiştir. Bkz. *age.*, 131 ve devamı.

<sup>407</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 253; Keklik, *İbnü'l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, s. 31, 32.

<sup>408</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, ss. 317-319.

bilgisinden daha çoktur.<sup>409</sup>

Aklın, bizâtihi kendisinden kaynaklanmayan, zorunlu olmayan önermeleri, duyular ve düşünme yetisi (*fikr*) vasıtasıyla ulaştığı önermelerinin doğruluğu, akıl yürütme kurallarının doğru işletilmesine ve ilgili duyu algısı tarafından doğrulanmasına bağlıdır. Aksi takdirde, aklın bu zorunlu olmayan önermeleri yanlış kabul edilir ve reddedilirler. İşte akıl bu yönüyle sınırlıdır ve İbnü'l-Arabî, eserlerinde düşüncenin bu sınırlılığına tekrar tekrar vurgu yapar. Bu anlamda fikir, hakikati idrak etmek şöyle dursun hakikatin önünde bir perdedir.<sup>410</sup> Çünkü akıl ve fikir, benzerlik ve misliyyet kurmak yoluyla bu tür özelliği olan mevcûdâtı idrak edebilir. Halbuki bilmeyi istediği Hakk'ın ise ne bir benzeri vardır ne de bir misli. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre, akıl ve fikir yolunu tutanlar bilgilerini mevcûdâta hasredip Hakk'ı bilme noktasında da selbî/tenzihî idrakle yetinirlerse kurtuluşa ererler, bu sınırı aşarlarsa helak olurlar.<sup>411</sup> Hakikat bilgisinin nihâi noktası, düşünme yetisinin kavramayacağı kadar muazzam olduğu için, belirli bir noktadan sonra fikir yetisi insanı taklide ve gerçeklere kulak tıkamaya götürür. Bu itibarla fikir yetisi aktif olduğu sürece aklın mutmain olup sükûnete ermesi mümkün değildir. Bu sebeple aklı selim kişinin aklın her hangi bir sınırı olmayan alıcı yönüyle ilâhî nefhalara yönelmesi ve nazar ve fikir yetisinin prangalarından kurtulması gerekir.<sup>412</sup> Allah hakkında fikir yoluyla ulaşılabilecek yegâne bilgi O'nun ne olmadığını ifade eden selbî ve tenzihi bilgidir.<sup>413</sup> Fikrin bütün bu sınırlılıklarını zikrederken İbnü'l-Arabî, onun kendi idrak sınırı içerisindeki öneminden ve Kur'an-ı Kerim'in de bu öneme yaptığı vurgulardan habersiz değildir. *Fütûhât*'ın 144. bâbında "fikir" makamı ve sırlarından bahsederken fikrin bu önemine dikkat çeker.<sup>414</sup> Burada İbnü'l-Arabî, ilim gibi ilâhî bir sıfat olmasa da tabî bir sıfat olan fikrin, tefekkür eden bir kimse için kendisinde daha önce bulunmayan bir ilmi ifade edeceğini söyler ve bu hususta şu ayet-i kerimeyi zikreder: "...Yeryüzü ve semâların yaratılışını tefekkür edenler ( şöyle derler): Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru!" (Âl-i

<sup>409</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 253, 254; c. IV, s. 319.

<sup>410</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 127.

<sup>411</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Terâcim, (Resail)*, s. 272; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, 93, 100.

<sup>412</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Risaletün ile'l-İmam er-Razî, (Resâil)*, s. 224, 225.

<sup>413</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 163.

<sup>414</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 346.

İmrân 3/191). Fakat fikir makamı, Allah'ın bir ilah olarak, ulûhiyyet sıfatları üzere düşünülmesinin ötesine geçemez. Dolayısıyla fikrin Zât hususunda ne bir hükmü ne de böyle bir hükme mecâli vardır. Çünkü mahlûkâtın zâtıyla Hakk'ın Zât'ı arasında her hangi bir münasebet yoktur.<sup>415</sup> Bu noktada İbnü'l-Arabî, her bir makamın sınırının aşılmamasını ister. Fikir yetisi ve bu yetinin bir işleyiş tarzından ibâret olan, hâricî âlemi ibret ve tefekkür nazarıyla tetkikten ibâret olan nazar<sup>416</sup> makamının sınırları ise Kur'an'da bir çok âyet-i kerimeyle çizilmiştir.<sup>417</sup> Çok genel bir ifadeyle söyleyecek olursak Kur'an'da fikir ve nazarın idrak seviyesi, insanın kendi nefsindeki ve dış âlemdeki ayetlerle sınırlanmıştır ve bunu aşamaz. Ayrıca insan, bu düşünme ve temyiz gücü vasıtasıyla, iyiyi kötüden ayırabilir, nefesine tab' olunmuş behimî duygulardan uzaklaşabilir. Bu yönüyle de fikir yetisi, insanı hayvanlardan ayıran ve onun ahlâkî yönünü belirleyen bir yetidir.<sup>418</sup> Bu anlamda İbnü'l-Arabî, fikir yetisinin âyetlerde kendisine çizilen bu sınırlar içerisinde kullanılmasını ister. Bu îtibârla da, Kur'an-ı Kerîm'de; "akletme", "işitme", "bilme" ya da "imân etme"yi isteyen âyetlerde belirlenen alanlara müdahale etmek sûretiyle fikrin kendi alanı dışında kullanılmasının bütünüyle hatâ olduğunu vurgular.<sup>419</sup> Çünkü Şeyh'e göre insanın sâhip olduğu her bir idrak yetisinin bir alanı vardır ve bu yetiler bu alanlarının dışında kullanılırlarsa hatâyâ düşmek kaçınılmazdır. Akıl, sâdece mâkulatı, hisler, mahsûsâtı, hayâl de sûretleri idrak edebilir bu alanlarının dışına çıkamazlar. Düşünme yetisinin de belirli bir alanı vardır, bunun dışındaki alanlarda fikir yürütülürse hatâ kaçınılmazdır.<sup>420</sup> Fikrin mahlûkâtı idrâkinin en yüksek seviyesi onu Hakk'ın varlığı için delil olarak düşünmesidir. Fikrin bu en yüksek idrak seviyesinde bile eksikliği vardır. Zîrâ delil (mahlûkat) ile Medlûl (Hakk Teâlâ) bir birine zıttır, aslâ birleşemez. Bu sebeple, ehlullah belirli bir mertebeden sonra tefekkürü terk ederek zikirle meşgul olur. Sürekli fikrin sınırlılığından ve mârifetullah noktasındaki acziyetinden bahseden İbnü'l-Arabî, bir adım daha ileri giderek, " âyetleri tefekkür halinde iken ölen bir kimse, Allah'ın

<sup>415</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 346, 347; (*thk.*), c. II, 91, 92.

<sup>416</sup> Bkz., Chittick, *Sûfî Path*, s. 160.

<sup>417</sup> Meselâ bkz., Âl-i İmrân, 3/ 191; Gâşiye 88/17; Â'râf 7/176, 185; Rûm 30/8; Nahl 16/69.

<sup>418</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Ahlak*, (Matbaatü't-Tekaddüm), Kahire 1238 h., s. 5, 6

<sup>419</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 347.

<sup>420</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfâr an Netâici'l-Esfâr, (Resâil)*, s. 454; A. mlf., *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 400; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 423; Chittick, *Sûfî Path*, s. 165.

dışında bir şeyin hali üzere ölmüştür” der.<sup>421</sup> Zîrâ akıl ya da fikrin, duyuların ve muhayyilenin verileri kendi alanları içerisinde gerçek verilerdir; fakat bunlar nihâî veriler değildir. Bu sebeple, sûfiyâne küllî bakış açısıyla bu hususta şu söylenebilir: Eğer bütün bu nihâî olmayan izâfi ve geçici veriler nihâî hedef yapılırsa putperestliğe düşmek kaçınılmazdır; zîrâ bu küllî bakış açısına göre sadece irade, arzular ve fiillerin kontrol edilip frenlenmesi yeterli değildir; duyumlama, tasavvur etme, düşünme ve bilme alanlarında da tam bir riyâzet üzere olunmalıdır.<sup>422</sup> Öyleyse duyularca algılanabilen ve aklın kavrayabileceği nesnelere teemmülünde kalakalmak Allah’tan başkasıyla yetinmek demektir.<sup>423</sup> Bu sebeple de mârifetullah noktasında fikir yürütmeyi bütünüyle terk etmek gerecektir.

Fikir ve nazarın en büyük hatâsı, vahyedilmiş şeriatî kendi işleyişleri doğrultusunda yorumlayarak, vahyin, kendi işleyiş tarzlarına uygun olmayan alanlarını açıklamaya çalışmasıdır. Akıl (*reason*), fikir (*reflection*) ve nazar (*consideration*) yetilerinin hatâdan kurtulmalarının tek yolu, şeriatin sunduğu bilgiler karşısında tevazuyla eğilmeleri ve ona sımsıkı yapışmalarıdır. İnsana ancak bu şekilde doğrudan Allah’tan bilgi alma yolu açılabilir. İşte bu da, keşif ya da herşeyde Allah’ın tecellîlerini müşâhede etme yoludur.<sup>424</sup> Bu itibârla da Kur’an-ı Kerim’de sıkça emredilen “tefekkür”, Allah’ın ancak bizzat Kendisini tanıtmamasıyla bilinebileceği yönündeki bilgiye götür.<sup>425</sup> Bu noktada İbnü’l-Arabî, Allah dostlarının mârifetullahı fikirde değil, tam bir acziyet ve fakirlik hali içerisinde, Allah’a yönelmekte aradıklarını ve Allah’ı Allah’la bildiklerini söyler. Ayrıca, sık sık insanın Allah’ı tanıma noktasında acziyetinin farkına varmasının da bir idrak olduğunu zikreder. İşte tefekkür, insanı ancak bu bilgiye götürebilir. Allah dostları bunu bildikleri için tefekkürü kendi alanında bırakmak, kendi sınırlarının dışında olan alanlara taşımamak sûretiyle, onun hakkını verirler.<sup>426</sup>

Kısacası, kendi alanı içerisinde belirli bir idrak seviyesine tekâbül eden fikirden hâsıl olan ilimler, mertebe bakımından, zikir, vahiy ve ilâhî mevhibe ürünü ilimlerin

<sup>421</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 348.

<sup>422</sup> Huxley, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, çev. Latif Boyacı, (İnsan Yay.), İstanbul 1996, s. 112, 113.

<sup>423</sup> *age.*, s. 136.

<sup>424</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 166.

<sup>425</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 254.

<sup>426</sup> *age.*, c. II, s. 255.

yerini aslâ alamaz.<sup>427</sup> Fikir yetisinin, bir çok sınır ve kayıtlarının olması hususu, İbnü'l-Arabî külliyâtının sıkça tekrarlanan bir temasıdır. Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, sahih bir fikir yürütme ve istidlal olması şartıyla fikrin, muayyen alanlarda kullanılışı ve perde arkasından da olsa ehline (*nuzzâr*) mârifet vereceği hususuna vurgu yapar.<sup>428</sup> Öyleyse zekâ sınırlı da olsa, Allah'ın insana bahşetmiş olduğu bir idrak vasıtasıdır. Dolayısıyla insanın “rasyonel ruh”una Allah (cc.) tarafından yerleştirilmiş olan bu yeteneğin sürekli kullanılması gerekmektedir. Fakat bu yeteneğin bir çok aşikâr kusurunun olduğu unutulmamalı, keşf zuhûr ettiği zaman aklın inşa ettiği delillerin harab olacağı<sup>429</sup>, keşfin diğer idrak seviyeleri üzerine açık bir hakimiyetinin olduğu<sup>430</sup> zihinden çıkarılmamalıdır.<sup>431</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, fikir yönüyle aklî bilginin kaynağı duyumlardır. Zîrâ insan ancak varolan bir şeyi düşünebilir. Düşündüğü bu şeyi de duyumlar ve aklın bedihî önermeleri cihetinden değerlendirir ve böylece başka bir şey hakkında ilim elde eder.<sup>432</sup> Dolayısıyla akıl, fikri yönü itibarıyla her ne idrak ederse etsin duyumlara bağlıdır, onlardan kurtulamaz. Meselâ harfleri bir birinden ayırmada, lafızların farklılıklarını, dillerin çeşitliliğini tanımada ve sesleri bir birinden ayırmada işitme yetisine ihtiyaç duyar. Bu anlamda aklın duyumların kendisine ulaştırmadığı bir şeyi idrak edemez.<sup>433</sup> Hattâ, İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem öğrencisi ve şarihlerinden İbn Sevdekin en-Nurî (ö. 646/1248)'nin kaydettiği gibi, “*Muhakkıklara göre akıl, duyumların huzurunda bir öğrencidir.*”<sup>434</sup> Aslında aklın bu pasif ve mekanik yönü sadece duyumlar için değil, diğer bütün melekelerin zorunlu algıları hususunda da geçerlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre bu yönüyle akıl; *müfekkîre*, *musavvira*, *hafıza*, *hayâl*, *vehm*, *hissi müşterek*<sup>435</sup> ya da duyumların doğrudan, mekanik olarak sunduğu

<sup>427</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 349.

<sup>428</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Zehairu'l-Â'lâk Şerhu Tercümânî'l-Eşvâk*, Hz. Halil İmran Mansur, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye), Beyrut 2000, s. 105; Rosenthal, Franz, “Ibn ‘Arabî Between Philosophy and Mysticism”, *ORIENTS, Journal of The International Society for Oriental Research*, (E. J. Brill), Leiden 1988, c. 31, s. 9.

<sup>429</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 46.

<sup>430</sup> Bkz., *age.*, c. IV, s. 385.

<sup>431</sup> Rosenthal, “Ibn ‘Arabî Between Philosophy and Mysticism”, *ORIENTS*, c. 31, s. 9, 10.

<sup>432</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 100.

<sup>433</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 317, 318; Cevdet, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye, Dirâsetün Felsefiyyetün fî Müşkilati'l-Ma'rife*, (Dârü'l-Cil), Beyrut 1992, s. 141.

<sup>434</sup> İbn Sevdekin, Şemsüddin İsmail b. Abdullah en-Nûrî, *et-Ta'likât ale't-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye*, İbnü'l-Arabî, *et-Tecelliyâtü'l-İlâhiyye* içinde, thk. Osman İsmail Yahya, (Merkez-i Neşr-i Dânişgâhi), Tahran 1988, s. 368. Dipnot 629; Yahya, Osman İsmail, “Nusûsun Târihiyyetün Hâssaten bi Nazariyyeti't-Tevhid”, *KTMİA.*, s. 247.

<sup>435</sup> *Hiss-i Müşterek*: Duyumlardan kaynaklanan cüzî sûretleri birleştirip, şekillendiren kuvvedir. Yağmur damlalarının gök yüzünde düz bir çizgi, hızla dönen bir meşâlenin daire şeklinde görülmesinde olduğu gibi. Her iki durum da gözde değil, *hiss-i müşterekte* gerçekleşmiştir. Çünkü

verileri kabul ya da reddeden “hakim”den başka bir şey değildir. Bu yönüyle de akıl, kendisine zorunlu olarak sunulan verileri ihtivâ eder, bilgi üretmez. Akıl, hüküm vermede yukarıda zikredilen bütün bu yetilerin mekanizmine ihtiyaç duyar. Mesela, duyuların mekanizmi olmasa akıl, renkleri ya da sesleri aslâ idrak edemez.<sup>436</sup> İbnü’l-Arabî’nin sıkça vurguladığı gibi duyuların, duyulara bakan yönü ile tahayyülün, hafızanın ya da tasavvurların Zât’a taalluku aslâ mümkün değildir.<sup>437</sup> İbnü’l-Arabî, bu anlamda fikirden kaynaklanan bilgiler ile ledünnî ilmi, yağmur örneğiyle açıklar. Şöyle ki; ledünnî ilim yağmurun semadaki saf hali gibidir, onda her hangi bir karışıklık söz konusu değildir. Fikirden kaynaklanan ilimlerin ise, düştüğü toprağa göre farklı tat ve renklere bürünen yağmur suyu gibi saflığı bozulur, değişikliğe uğrar. Çünkü burada akıl, fikre dayalı önermelerini hayâle resmedilmiş olan duyulardan alır. Artık bilgide saflık yoktur, işin içine kişinin mizacı da karışmıştır. İşte bu sebeple fikre dayalı ilimler kişilerin mizacına göre farklı farklı olur. Öyle ki ilimlerini fikirlerine dayandıranlar, tek bir şey hakkında bile ittifak edemezler. Aynı konuda, bir birine zıt deliller ileri sürerler. Hattâ aynı kişinin, bir şey hakkındaki fikirleri zamanla değişir. Bu ise mizaçlarının yaratılışdaki farklılık ve karışıklılığından dolayıdır.<sup>438</sup> Bunlar, fikir yetilerini alanı dışında kullanmak sûretiyle, peşinen verilmiş hükümlerle Allah (cc.) hakkında konuşmaya çalışırlar. Bu sebeple de ilâhiyât alanında hatâları

---

göz eşyayı olduğu görür. Eğer duyulardan kaynaklanan cüzî sûretleri bir bütün olarak idrak eden bu kuvve olmasaydı, dokunarak hissettiğimiz şeyin aynı zamanda renkli ya da rensiz oluşuna hükmedemezdik. et-Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşâf-u Istlâhâtü’l-Fünûn*, (I-II), (Kahraman yayınları. Kalküta 1862 baskısından tıpkı basım), İstanbul 1984, c. I, s., 304. *Vehm*: Duyulardan, maddî ve hissî olmayan cüzî anlamları idrak eder. Kurdu koyundan kaçtığı söylemek gibi. Yine maddî olan insanda gayr-ı maddî olan “sadâkat”i idrak etmek gibi. İnsandaki en kuvvetli yetidir, idraki çok hızlıdır, bütün mevcûdâta tasarrufu vardır. Akıl, fikir, müdrake ve musavvira gibi yetilere galip gelebilir. İnsan bu yetisine hakim olursa bir çok tasarrufta bulunabilir, fakat bu yeti insana hakim olursa, onunla dilediği gibi oynar ve onu şaşırtır. *age.*, c. II, s. 1513. *Hafıza*: vehmin idrak ettiği mânâları muhafaza edip hatırlatan yetidir. Bu sebeple müzekkire/zâkire diye de isimlendirilir. Hayalin, hissi-i müşterekin hazinesi olduğu gibi hafıza da vehmin hazinesidir. *age.*, c.I, s. 311. *Musavvira:kuvve-i hayal*: Hayal ile aynı anlamda kullanılır. Hiss-i müşteregin idrak ettiği sûretleri, duyular ortadan kalktıktan sonra saklayabilen yetidir. Musavviranın sakladığı sûretler üzerinde her hangi bir tasarrufu ve fiili söz konusu değildir. Sadece bu sûretleri saklar. *Mütehayyile*: Musavviranın sakladığı hissî sûretler üzerinde tasarruf ve fiilde bulunan yetidir. Onlar üzerinde, birleştirip, ayırmak sûretiyle tasarrufta bulunur. Mütehayyilenin aynı zamanda, vehmin duyulardan idrak edip, hafızanın sakladığı cüzî mânâlar üzerinde de tasarrufu vardır, bu mânâlara sûretler verir. Farabî, İbni Sinâ ve Gazalî mütehayyileyi, rüyâ, vahiy ve nübüvvet açısından oldukça önemli görürler. Bkz., Necati, Muhammed Osman, *ed-Dirâsetü’n-Nefsâniyye inde Ulemâi’l-Müslimîn*, (Dârü’ş-Şürûk), Kahire 1993, s. 130, 131, 184. Bu kavramlar için ayrıca bkz., Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds fi Medârici Marifeti’n-Nefs*, çev. Serkan Özburun, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (İnsan Yay.), İstanbul 2002, ss. 37-40; İbnü’l-Arabî, *el-Bulga*, vr., 56 a ve devamı; Keklik, *İbnü’l-Arabî, Hayatı ve Çevresi*, s. 32, 33. İbnü’l-Arabî, *musavvira* ile *mütehayyile*’yi birbirinden ayırarak terkîb gücünü *mütehayyile*’ye atfediyor değildir. Ona göre *musavvira*’nın duyulardan gelen sûretleri terkip gücü vardır. Yine o, *hafıza* ile *müzekkireyi* de bir birinden ayırır; hafızanın saklama görevi varken *müzekkire*’nin hatırlatma görevi vardır. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 253; c. IV, s. 318, 319.

<sup>436</sup> Hakim, Suad, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 267.

<sup>437</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, ss. 99; Cevdet, *el-Ma’rifetü’s-Süfiyye*, s. 141.

<sup>438</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 147, 148. (*byr.*), c. IV, s. 410.

doğrularından daha çoktur. Fikir, mîzaçtan kaynaklandığı için, mizacın farklılığına göre fikrin idrak ve hükümleri de farklılaşır.<sup>439</sup> Burada İbnü'l-Arabî sadece filozofları değil akıl ve nazar yolunu tutan Kelâmcıların da aynı hatâyâ düştüklerini kaydederek, Mu'tezile'nin delilleri Eş'ariyye'yi, Eş'ariyye'nin delilleri de Mu'tezile'ninkileri nefy ettiğini, hattâ aynı mezhebin imamı arasında bile esaslı ihtilaflar olduğunu söyler.<sup>440</sup> Halbuki enbiyâ ve evliyâyâ mahsus ledünni ilim yağmurun semadaki safiyeti gibi tek tat ve tek renktedir. Çünkü doğrudan kalbe inen bu ilim, tabîî mizacın hükümlerinden halistir. Bu sebeple enbiyâ ve evliya mârifetullah konusunda hemfikirdirler, ihtilafa düşmezler. Zevken tad aldıkları şeyler değişse de onların bu zevklerinden kaynaklanan ilmin tek bir tadı vardır.<sup>441</sup> Onların ilimleri şüphe götürmeyen safi bir nurdur. Onlar, Allah (cc.) hakkındaki mârifetlerinden aslâ şüphe duymazlar.<sup>442</sup> Bu sebeple keşf ve müşâhede yolunda cedel ve münakaşa yoktur. Kâmil sûfi kendinde hâsıl olan mârifetle bahtiyardır, kimseyle münakaşaya girmez.<sup>443</sup> Diğer bir deyişle, “zevk” olarak isimlendirilen sûfiyâne tecrübe, metafizik bilginin değişmez ve temel ilkelerini sağlarken, bu bilginin peşine düşen akıl, oldukça değişken detaylarla ilgilenmek ve temel prensipleri ihmal etmek sûretiyle yanlış yola sapmıştır.<sup>444</sup> Allah (cc.), eşyâyâ cömertliğini her yönden mutlak bir feyz ile yaydığı halde akıl, sadece sûret ve kavramlara takılarak sınırlı bir şekilde O'nu idrake çalışır.<sup>445</sup>

İbnü'l-Arabî'nin temel ilgisi, daha önce de vurgulandığı gibi gerçek/ilâhî bilgiye ulaşma noktasındadır. Bu noktada o, özellikle fikre dayalı önermeleri açısından akli sürekli sınırlı görüp eleştirmekle beraber onu bir nur diye isimlendirir ve aklın sınırsız olan, alıcı (*kâbil*) yönüne işaret eder.<sup>446</sup> Bu özelliğiyle akıl, Hakktan gelen bazı hakikatleri alıp kabul etme yeteneğine, yâni sıradan işleyiş tarzının ötesine geçerek aydınlanma özelliğine sâhiptir ve bu yönüyle fikrin ulaşamayacağı hakikatlere vâsıl olur. Aklın, bu şekilde hakikatleri kabul etmesi ise, Hakk'ın inâyetiyle ya da zikir ve tilâvet ile kalbin cilâlanmasıyla mümkün olur. Zîrâ bu noktada akıl artık fikirden değil kalb ve ruh aynasından yansıyan hakikatleri almaktadır.<sup>447</sup> İşte bu şekilde eşyâyâ tanıma noktasında izzet, otorite ve ifade sahibi olan akıl, Yaratıcısı karşısında zillet ve acziyet içerisinde mutlak muhtaç olarak, bizzat kendi fikir yetisinin sınırları dışında

<sup>439</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 121.

<sup>440</sup> *age.*, c. IV, s. 228; c. V, s. 120.

<sup>441</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 148.

<sup>442</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 120.

<sup>443</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Fenâ fî'l-Müşahede, (Resâil)*, s. 11.

<sup>444</sup> Rosenthal, “Ibn ‘Arabî Between Philosophy and Mysticism”, *ORIENS*, c. 31, s. 10

<sup>445</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Menzili'l-Kutb ve Mekâluhû ve Hâlühû, (Resâil)*, s. 311.

<sup>446</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesail, (Resâil)*, s. 380; A. mlf., *Risaletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 224; A. mlf. *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 320; (*byr.*), c. V, s. 11.

<sup>447</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 323. Ayrıca bkz., Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 214, 215.

bulunan tecellileri, ilâhî mevhibeleri kabul eder.<sup>448</sup> Düşünme yetisinden değil Rabb'inden alıcı olması yönüyle akıl, fikren Allah'a izafe edilmesini muhal saydığı şeyleri kabul eder. Zîrâ insanlar arasından seçilmiş olan nebîler ile keşf ehlinin akılları, her hangi bir şüphe içerisine düşmeksizin Allah'ın kendi hakkındaki tenzih ya da teşbih olsun bütün vasıflandırmalarını kabul etmiştir.<sup>449</sup> İbnü'l-Arabi akl-ı selim sahibinin mârifetullah hususunda; duyumlar, hafıza, musavvira ve mütehayyile gibi yetiler üzerine her hangi bir otoritesi olmamasına ve bir şeyi idrak etmede bunlara bağlı olup bu sınırlarını aşamamasına rağmen fikrini taklit edip de doğrudan Rabb'inden alıp idrak etmemesine taaccub eder.<sup>450</sup> Zîrâ ona göre ilim, her halükârda bir otoriteyi takip etmektir, bir taklittir. O halde özellikle mârifetullah hususunda, Hakk Teâlâ'yâ isnâd edilmesi gereken vasıflar noktasında bu kadar mâlûl ve başka vasıtalarla mecbur olan fikrin otoritesini takip etmektense bizzat Rabb'i taklit etmek daha doğrudur.<sup>451</sup> Çünkü eşyayı bizâtihi ne iseler öylece bilen sadece Allah'tır. İnsan eşyayı, bizâtihi ne iseler öylece değil, duyumları, fikir yetisi ve akli vasıtasıyla, dolayısıyla da eşyanın zatına zaid bir unsur aracılığıyla idrak etmektedir. İnsan eşyayı tanıma noktasında bu zâid unsurun otoritesini takip etmekte, o ne verirse onu almaktadır. Dolayısıyla insan için ilim her halükârda bir taklitten ibârettir; ya hatâdan sâlim olmayan ve eşyanın zâtına zaid olan bu vasıtaları taklit edecek, ya da eşyâyı bizâtihi ne iseler öylece bilen Allah (cc.)'ı taklit edecektir. Bu da ancak takva, tezkiye, tasfiye, nihâî derecede tâât ile Hakk Teâlâ kulun işitmesi, görmesi ve diğer bütün yetileri olunca mümkün olur. Artık kul, Allah'ı ve eşyayı, nâkıs vasıtalarla değil bizzat Allah ile bilir.<sup>452</sup> Alıcı yönüyle akıl, idrak noktasında müstakil değildir, sadece kendisine verileni pasif bir alıcı konumunda kabul eder. Aklın işleyiş tarzı olan temsil veyâ kıyasın ötesinde olduğu için akıl, kendisine bahşedilen bu mârifet hakkında ne bir delil ne de burhan getirebilir.<sup>453</sup> Bu anlamda gerçek ve ideal akıl, hakîkî bilgiyi duyumlardan ve fikir yetisinden değil, Allah'tan alan bir yetidir. Bu sebeple aklın gerçek değeri onun kendisine Allah (cc.) tarafından sunulan vahiy ve keşifleri kabul etmesinde yatar.<sup>454</sup> Burada akıl, artık salt akıl olmaktan çıkar, bilgi üretmez sadece verilenleri kabul eder. Akla bu değişimi ve daha geniş güç kazanmasını sağlayacak olan da Allah'tır.<sup>455</sup> Aklın bu ikinci özelliğinin ihmali, insanı şüphe içerisinde

<sup>448</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 413; A. mlf. *Kitâbu't-Terâcim, (Resail)*, s. 265.

<sup>449</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 316.

<sup>450</sup> *age.*, c. IV, s. 316, 317.

<sup>451</sup> *age.*, c. IV, s. 320, 321; (*byr.*), c. III, s. 436, 437.

<sup>452</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 448.

<sup>453</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, 100, 101.

<sup>454</sup> Bkz. Chittick, *Sûfi Path*, s. 238.

<sup>455</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 319, 321.



birakacaktır. Bu sebeple gerçek anlamda akıllı insan, fikre dayalı çıkarımsal düşüncenin sınırlarını aşmak için çaba sarf edendir. Aklın Allah'dan alan olması gerekir ki bu, onun diğer yeti ve duyu organlarından gelenlere tabi olup onları taklit etmesinden daha iyi olacaktır. Nihâî gâye, fikrin ihâtâ edemeyeceği kadar ulvî olduğu için bu noktada fikir, diğer yeti ve duyumların verilerini taklitten başka bir şey yapamaz, mutmain olup sükûnete ulaşamaz. Bu sebeple de fikir, bu yönüyle akla bir sınır çizer.<sup>456</sup> Hâl böyle olunca, aklın ulaşabileceği nihâî ilim sonradan yaratılmış olmaktan halî değildir ve kadîm olan Hakkın ehadiyyetini olduğu gibi idrak edemez.<sup>457</sup> İşte bu noktada aklın, fikirden kaynaklanan sınırlı yönü ile bizâtihi, gerek metafizik âlemden gerekse diğer algı melekelerinden kendine gelen sonsuz verileri kabul edici olan yönü arasındaki ayırım önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, bu ikinci yönü itibarıyla, kendisine her ne sunulursa sunulsun, her nasıl bilgi verilirse verilsin kabul eden, sınırsız, devâsâ bir güçtür. Fakat akli sınırlı kılan ve onu gerçek bilgiye ulaşmada bir engel, bir pranga haline dönüştüren, yine bizzat kendisinin fikir yetisine bakan yönüdür. İşte gerçek bilgiye ulaşmada yeteneksiz olan ve bir engel teşkil eden bizâtihi akıl değil fikir yetisidir. Bu sebeple eğer biz bu devâsâ gücü, fikir yetisinin sınırlarından ve engellerinden kurtaracak olursak, bilginin başka bir kaynağını arayacaktır ve fikir yetisinin sınırlı bilgileri yerine bu yeni bilgi kaynağını tercih edecektir.<sup>458</sup> Fikir yetisi, mantıkî bir statüye sâhip olduğu ve bu mantıkî yönüne uyan şeyleri kabul edip uymayanları reddedeceği için, ilâhî vahiyde sunulduğu şekliyle, metafiziğin her yönünü kuşatıcı bir teoriye sâhip olması mümkün değildir. Aynı zamanda fikir, kendi mekanizmi içerisinde bütünü kuşatmaktan uzak, sadece cüzî bir anlayış, bir karar ya da hüküm inşa etmesinden dolayı da gerçek bilgiye ulaştırılmaz.<sup>459</sup> Kısacası İbnü'l-Arabî'ye göre, kendi mantıkî ve fikrî statüsü içerisine sıkışmış, entelektüel ve felsefî akıl, Hakk'ı tanıma noktasında yeterli değildir. Entelektüel, felsefî ya da teolojik akıl, mantiki statüsüne uymayan şeyleri yorumlamaksızın bir imaj inşâ edemez.<sup>460</sup> Öyleyse belirli kurallar içine sıkışmış, eşyâyâ kendi katı ilkelerini dikte eden akıl, insan ruhunun değişmez, ebedî ve ayırteci bir niteliği değildir. Sınırsız bir güç, bir nur olarak nitelendirilen akıl, teşekkül edip olgunlaşan, bazı gerçeklerle beslenip gelişen, mükemmelleşen ve

<sup>456</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 224, 225.

<sup>457</sup> Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 140

<sup>458</sup> Hakim, Suad, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 269.

<sup>459</sup> *Aynı yer.*

<sup>460</sup> *agm.*, s. 269, 270.

yükselen akıldır.<sup>461</sup>

Akıl, bu iki veçhesi îtibârıyla; sınırlı, maddî müşehede âlemine yönelmiş olan duyular, hafıza, tasavvur, tahayyül ve fikir yetileriyle, görünmeyen âleme metafiziğe yönelmiş kalp arasında bir yerdedir. Eğer akıl, yüzünü maddî âleme çevirirse, bu sınırlı âlemin cüz'î bilgileri diğer yetilerin mekanizmi içerisinde kendisine sunulur. Yok eğer bu kayıtlardan kurutulmuş yüzünü daha önce idrak edemediği görünmeyen, metafizik âleme çevirirse, kalp vasıtasıyla bu âlemi idrak eder.<sup>462</sup> Kalp ise, daha sonra açıklanacağı üzere, sürekli değişmesi, sınır koyup kayıtlamaması îtibârıyla metafizik âlemden farklı etkiler alabilen bir ayna konumundadır.

Sûfilere göre meselâ mücerred tevhid, aklın idrake güç yetiremediği şeylerdendir.<sup>463</sup> Zîrâ muhdes, mahlûk ve mürekkebe olan akıl, Hakk'ın rubûbiyetini idrak edemez. Bilakis akıl, rububiyetin idraki için değil ubudiyetin ikamesi için yaratılmış bir âlettir.<sup>464</sup> Bu sebeple kategorileri ile sınırlı olan, bu sınırların dışına çıkamayan, yalnızca mütenahî olanı bilip sonsuzu idrak edemeyen akılla, metafizik alanın bilgisine ulaşamaz. Bu sınırlı âlemin kategorilerini, mahiyet îtibârıyla bu kategorilere sığmayan başka âleme tatbik eden filozofun başarısızlığı da bu noktadadır.<sup>465</sup> Esasında büyük mutasavvıf Şiblî'nin de vurguladığı gibi, mutlak tevhid hakkında kulun akli, hayâli ya da vehmiyle tasavvur ettiği her şey, Hakk'a ait olmaktan çok kula ait olan, onun gibi hadis ve mahluk olan, kendisine geri çevrilen nispetlerden ibârettir.<sup>466</sup> Sonradan yaratılmış olan mahlûkat ile Allah arasında herhangi bir münâsebet, herhangi bir uygunluk yoktur ki Allah, akıl vasıtasıyla idrak edilsin.<sup>467</sup> İbnü'l-Arabî bu noktada Ebu'l-Abbâs İbnü'l-Arif'in şu sözünü nakleder: “Allah ile kulu arasında inâyetten başka bir nispet, hükümden başka bir sebep,

---

<sup>461</sup> Bkz., Boutroux, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu, (MEB. Yay.), İstanbul 1997, s. 132; Bolay, Süleyman Hayri, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, (MEB. Yay.), İstanbul 1999, s. 520, 521.

<sup>462</sup> Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 271.

<sup>463</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 91; Nicholson, Reynold A., *fî't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhuhu*, Arapça'ya çev. Ebu'l-Alâ Afîfi, (Lecnetü't-Te'lîf ve't-Tercüme ve'n-Neşr), Kahire 1969, s. 117.

<sup>464</sup> Tirmizî, *Beyânü'l-Fark*, s. 92.

<sup>465</sup> Afîfi, *Tasavvuf*, s. 20.

<sup>466</sup> Kuşeyrî, *Risale*, s. 333.

<sup>467</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 91, 96, 100.

*ezeliyyetten başka bir zaman yoktur*”<sup>468</sup> Kısacası akıl, mahluk ve muhdes olduğu için gücünün nihâî sınırında bile, ancak sonradan yaratılmış bir sûret ortaya koyabilmektedir. Bu sûret ise, Kadîm olan Hakk Teâlâ'nın mutlak birliğini aslâ temsil edemez.<sup>469</sup> Hakk her bir varlığa, kendi varoluş sınırlarını aşamayacak bir yapı vermiştir. Akıl da çıkarımsal işleyişi bakımından bu sınırlamaya dahildir. Ancak aklın işleyiş bakımından sınırlı olduğu hususlarda, onun kabul ve te'vil gücü ile bir de îman yetisi devreye girer. Böylece sınırlar ortadan kalkar.<sup>470</sup> İşte akıl kendi varoluş sınırlarını aşan hususları ancak kabul eder ve yorumlar.

Bütün bunlardan da anlaşılacağı gibi tasavvufî tecrübe, temelde akıl ötesi bir tecrübedir ve aklî ve mantıkî düzlemde doğrudan anlaşılıp açıklanması zordur. Haddi zâtında salt aklî metodun, sadece mistik tecrübeyi değil, diğer metafizik meseleleri de kesin çözüme kavuşturma noktasında aciz kaldığını, bu yönüyle de bir sınırı olduğunu Kant ve hattâ ondan çok önceleri de Gazali ortaya koymuştur.<sup>471</sup> Dolayısıyla akla karşı olan bu yaklaşım sadece sûfiler tarafından sergilenmiş değildir. Her ne kadar sûfilerin iddia ettiği şekliyle ayrı bir bilgi edinme şeklini kabul etmeseler de, aklın metafizik konularda kesin çözüme ulaşamayacağını iddia eden filozoflar da vardır. Nitekim Kant, zihinlerimizin yalnızca uzay ve zamanda varolan şeyleri anlayabileceğini ve bu kategorinin ötesinde yatan gerçekleri düşünmeye elverişli olmadığını, dolayısıyla da metafizik hakkında nazari akıl düzleminde konuşmanın imkânsız olduğunu savunmuştu.<sup>472</sup> Bu sebeple aklın, en son adım olarak kendi imkânlarını aşan sonsuz sayıda şey olduğunu itiraf etmesi gerekmektedir.<sup>473</sup> Tıpkı diğer metafizik meseleler gibi tasavvufî tecrübenin de akıl ve hissin sınırlarının ötesinde oluşu onun, aklî ve mantıkî delillerle eleştirilmesi imkânını da ortadan kaldırmaktadır. Bu itibarla aklın, bütün kompleks yönleriyle varlığı ve metafizik hakikatleri kendi telkinlerine ve mantıkî statüsüne uydurmaya yeltenmesi yerine kendi

---

<sup>468</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 92.

<sup>469</sup> Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 140, 142.

<sup>470</sup> Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 139.

<sup>471</sup> Iqbal, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Hafeez Press), Lahor 1977, s. 5, 6; Armstrong, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, (Ayraç Yay.), Ankara 1998, s. 394.

<sup>472</sup> Armstrong, *Tanrı'nın Tarihi*, s. 394; Mahmud, Zeki Necîb, *Mevkif mine'l-Mitâfizikâ*, (Dâru'ş-Şurûk), Kahire 1993, s. 50, 51. Yine bu anlamda olmak üzere Emile Boutroux, insan zihninin, nesnelere alâka kurabilmek için bir çok soyutlamalar yaptığını, varlıkları bir takım kavramlara ırcâ ettiğini fakat bunların büyük bir bölümüne akıl erdiremediğini söyler. Yine bu filozofa göre insan aklı mutlak “doğru”, “güzellik” ve “iyilik”i eksik idrak eder. Bkz., Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, ss. 137-139.

<sup>473</sup> Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 207.

telkinlerini bu gerçekliklere uyarlaması gerekir.<sup>474</sup> Bu konuda İbnü'l-Arabî, keşf ve şühûd hallerinin cedel ve münakaşaya açık olmadığını ve bu yollarla reddedilemeyeceğini sarîh ifadelerle vurgular. Zîrâ ona göre *sâhibu'l-vücûd* kendisinde hâsıl olan hallerden dolayı mesut ve bahtiyardır. Bu yolda fikir ehli için ise mahrûmiyetten başka bir şey yoktur.<sup>475</sup> Bu sebeple sûfiler, müritlerine ısrarla, münekkitlerden uzak durmalarını tavsiye etmişlerdir. Esasında tasavvufî tecrübenin tabiatıyla doğrudan alâkalı olan bu husus, sûfilerin eleştiriden mutlak olarak kaçtıkları şeklinde yorumlanmış ve eleştirilmiştir.<sup>476</sup> Fakat sıkça vurgulandığı gibi tasavvuf, tecrübî bir ilimdir ve başkasına anlatılması zordur. Bu sebeple tecrübeyi yaşayan kimseden başkası bunun hakikatini idrak edemez, bu hakikate, hâricî yollarla tedris edilip ulaşmak da imkânsızdır. Bu tecrübenin mahiyeti hakkında bizde bir fikir, bir kanaat oluşturduğunu zannettiğimiz bütün hâricî işaretler de onun hakikatini keşfetmekten acizdir.<sup>477</sup> Dolayısıyla sûfilerin münazara ve münâkaşadan kaçınması tasavvufî tecrübenin doğası gereğidir. İbnü'l-Arabî'nin de vurguladığı gibi: “*İş (tasavvufî tecrübe), fikrin vâkıf olamayacağı kadar büyüktür. Fikir mevcut olduğu sürece mutmain olup sükûnete ulaşmak imkânsızdır.*”<sup>478</sup> Bu son ifadeden de açıkça anlaşılacağı gibi yakînî bilgiye ulaştırılamayan eleştirel aklın cedel ve münakaşası, insanı tatmin edip sükûnete ulaştırmaz. Aklî delil ve burhânlara dayanan Kelâm âlimlerinin îmâmı da karşı yöndeki delillerle etki altında kalır. Merkezi kalp olan nefsi, tecrübî îman ise böyle değildir. Hiçbir tesir ve etki altında kalmaz, insanı sükûnete ulaştırır<sup>479</sup>.

Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, aklı bütünüyle aciz kabul etmez. Aklın alıcı ve aydınlanıcı yönüne işaret eden İbnü'l-Arabî, ayrıca aklın kendi doğasına uygun bir mârifeti olduğundan bahseder: Akıl, Hakk'ın varlığını ve birliğini idrak edebilir, soyut ve selbî ifadelerle O'nu tenzîhî yönden tanıyabilir, fakat Hakk'ı aslâ tasvir edemez.. Ancak Şârî, bizzat kendisini tasvir edebilir. İnsanın Allah hakkındaki bilgisi de şeriatte tasvir edildiği şekliyle artar.<sup>480</sup> Akıl, mahiyeti gereği, Hakkı ancak tenzîhî yönden, “O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur” esasıyla idrak eder. Oysa ki Allah (cc.) Kur'an-ı Kerîm'de kendisi hakkında teşbihvarî ifadeler de kullanmıştır. Akıl, kendi

<sup>474</sup> Bkz., Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, s. 136.

<sup>475</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Müşahede, (Resâil)*, s. 11.

<sup>476</sup> Vekîl, Abdurrahman, *Hâzihî hiye's-Sûfiyye*, (Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye), Kahire 1955, s. 176.

<sup>477</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 195.

<sup>478</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletü'n ile'l-Îmâm er-Râzî, (Resâil)*, s. 224.

<sup>479</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 196.

<sup>480</sup> Hakîm, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 277.

idraki doğrultusunda bizzât Şârî'nin kendisi hakkındaki bu tasvirlerini O'na layık görmez ve Allah'ı bütün bu vasıflandırmalardan münezzehtir.<sup>481</sup> Dolayısıyla aklın Hakk'ı tanıma girişimi tek yönlüdür ve kuşatıcı olmaktan uzaktır. Meselâ iki zıt şeyin Hakk'a aynı anda nispeti, Allah hakkında teşbihvâri ifadeler, nübüvvet ve velayet gibi hususlar aklın sınırlarının ötesindedir. Çünkü akıl, Zât'ı idrak edemez, o, uluhiyyeti, bir yaratıcının olduğunu ispat edebilir ancak Zât hakkında aklın yargısı ancak olumsuzlama şeklindedir. Bu noktada İbnü'l-Arabi, Hakk'ın ancak, aklın tenzihî idrakinin yanı sıra, hayâlin teşbihî idrakiyle, her ikisinin birbirini tamamlamasıyla tanımlanabileceğini vurgular. Zîrâ İbnü'l-Arabi, paradoksal ifadelerinden bahsederken zikredeceğimiz gibi, mutlak mânâda tenzih ya da teşbihe yönelmeyi tevhide aykırı bulur.

### C-Tasavvufî Tecrübe ve Bilgi: Keşf/Mârifet

Tasavvufî gelenekte, insanın başkasından ya da kitaplardan öğrendiklerinden daha çok, erdemli bir yaşantı neticesinde doğrudan, vasitasız ve sezgisel olarak Allah (cc.) tarafından ihsân edilen bilginin, gerçek anlamda bilgi adını almaya layık olduğu vurgulanarak, özel bir bilgi anlayışı geliştirilmiştir. Sûfilere göre rûhânî tecrübeye dayanan ve mahiyeti îtibârıyla zihnî bilgiden tam anlamıyla farklı olan bu bilgi, her ne kadar ulemâ karşı çıksa da, sezgiye dayalı bir kesinliğe sâhiptir.<sup>482</sup> Dolayısıyla gerçek bilgi veya mârifet bizzat Allah'ın bahşetmesiyle yâni yine Allah'la mümkün olur. Bu açıdan sûfiler mârifetin Allah vergisi olduğu, Allah'ın yine ancak Allah'la, Allah'ın bildirmesiyle bilinebileceği noktasında hem fikirdirler.<sup>483</sup> Bu noktada genelde bütün sûfiler, özelde İbnü'l-Arabi, gerçek ve faydalı bilginin, amel, takvâ ve sülûk neticesinde bizzat Allah tarafından öğretilen ve kişiyi gerçek mutluluğa ve Allah'a götüren bilgi olduğunu vurgular. Üstelik İbnü'l-Arabi'ye göre, ebedî saadet yolu vasıtasıyla Allah'a götürmeyen her bilgi, "bilgi" şeklinde isimlendirmeye bile layık değildir.<sup>484</sup> İbnü'l-Arabi'ye göre orijiniyle, yâni ilâhî kaynağıyla alâkasını kesmiş olan her ilim faydasızdır ve *tevhid* dışındaki her bilgi de insanı Allah'tan uzaklaştırır, O'na götürmez. *Tevhid* dâiresi içerisinde olan her bilgi de sahibini, her şeyi ilâhî kaynağıyla alâkalı görmeyi sağlayan bir anlayışa kavuşturur. Her bir varlık, varlığını Allah'tan

<sup>481</sup> Hakim, "Knowledge of God", *MIACV*, s. 278.

<sup>482</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Selçuk Yay.), İstanbul 1993, s. 197.

<sup>483</sup> Bkz., Serrâc, *Luma'* s. 63; Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 69 ve devamı; Hucvîrî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb, Hakikat Bilgisi*, Hz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları), İstanbul 1982, s. 399; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 342 ve devamı; İbnü'l-Arabi, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 448, c. V, s. 121; c. VII, s. 189.

<sup>484</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 150, 151.

aldığı gibi her gerçek ve faydalı bilgi de Allah'tan gelir, ârif de bunu bildiği için her gerçek bilgiyi Allah'a ırcâ eder. Bu îtibârla her ilim, ilm-i ilâhîde dercolunmuştur ve oradan yayılır.<sup>485</sup> İşte her bir gerçek ilim; bu tabîî, riyâzî ya da metafizik ilim olabilir, farketmez, hemen hepsi Allah'ın sonsuz ilminden kaynaklanmaktadır ve ilâhî bir orijini vardır. Eğer biz bu alâkanın farkına varamazsak ve her bir varlıkta olduğu gibi her bir bilginin Allah'a götüren yönünü idrak edemezsek, bu bilgiler, fayda vermek bir tarafa, zararlı bile olabilir.<sup>486</sup> Dahası İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın bildirmesi olmasa, Hakk Teâlâ sonsuz rahmet ve cömertliğinin bir eseri olarak bilgiyi insana bahşetmese sadece akıl ve nazar yolunun değil müşâhede ve tecellilerin de bir anlamı olmaz..<sup>487</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî ya da diğer bütün sûflerin gerçek bilgiyi ifade etmek üzere kullandıkları mârifet, mahiyet îtibârıyla diğer bilgilenme şekillerinden farklıdır. Her şeyden önce bu bilgi teorik değildir, daha işin başından îtibâren pratiğe; ahlakî, dînî ve tasavvufî bir takım ibadet ve uygulamalara dayalı olarak elde edilir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin de sıkça vurguladığı gibi tasavvufî anlamda bilgi ve pratik bir biriyle yakından alâkalıdır.<sup>488</sup>

Diğer taraftan sûfler, çıkarımsal bilginin her zaman parçalı ve eksik olduğunda ısrarlıdırlar. Esasında bu anlayış, daha önce de vurgulandığı gibi, nazari ilimler sahasında hükümranlığını sürdüren aklın değerini reddetmez; fakat ilmin ve aklın üzerinde net bir idrak şeklini, sade bir keşfi kabul eder.<sup>489</sup> Tıpkı diğer sûfler gibi İbnü'l-Arabî de aklın sâhip olduğu bilgiden tamamıyla farklı olan bir bilgi çeşidinin imkânına inanmaktadır ki bu bilgi çeşidi artık zâhirde görünen nesnelere değil, bizzat hakikatin kendisinin vasıtasız idrakini sağlamaktadır. Başka bir deyişle, keşfi bilgi, aklın muhtemel ve tasavvurî bilgisine karşılık, eşyânın, ne iseler o olmaları halindeki hakikatlerinin bilgisini ifade eder.<sup>490</sup> Sûflerin keşfi bilgiden, mârifetten kasıtları nihâî noktada hakkın tanınmasıdır. İbnü'l-Arabî de gerçek anlamda bilgiden, ya da mârifetten bahsettiğinde, Bir, Sonsuz ve Mutlak olan Hakk'ın bilgisinden başka bir şey kastetmez. Bu bilgi ise sıradan eşyanın bilgisinden farklı olarak ancak, bilen ile bilinen arasında belirli bir şekilde sağlanan yakınlık ve alâkaya dayalı olarak tesis edilebilmektedir. Bu yakınlık, bir taraftan bizzat Hakk'ın kendisiyle, diğer taraftan da varlık vasıtasıyla O'nun tezâhürlerinin özü, yâni hakikatiyle kurulan bir alâkadır.<sup>491</sup> Bu îtibârla Hakk'ın bilinmesinin iki farklı yönü vardır ve bu iki farklı yön

<sup>485</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 101; c. IV, s. 342, 343; Chittick, *Sûfî Path*, s. 150.

<sup>486</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 150.

<sup>487</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 45.

<sup>488</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 151.

<sup>489</sup> Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 140.

<sup>490</sup> Affi, *Mystical Philosophy*, s. 105.

<sup>491</sup> Roberts, "Love and Knowledge", *JMIAS*, c. VII, s. 64.

muvacehesinde de Allah'ın bilinmesi noktasında iki farklı tutum sergilenir: Allah (cc.), hem bilinir hem de bilinemez. Bütün sınır ve kayıtlanmışlığın dolayısıyla da bütün tasavvurların ötesinde olması îtibârıyla Zat, her hangi bir bilen-bilinen ikiliğini de reddettiği için bilinemez. Bu anlamda O, sürekli bizim idraklerimizin ötesindedir ve biz aslâ O'nu kuşatıcı bir şekilde bilemeyiz. Diğer taraftan Allah (cc.), bütün varlıkların Hakikati olması îtibârıyla, muhtemel her bir vasıflandırmayı kabul ettiği için bilinebilirdir.<sup>492</sup> Hakk'ın bilinmesi noktasında sadece kavramsal bir değeri olan bu ayrımı yapmakla beraber, yegâne olan Hakikat'i farklı bölümlere ayırma gibi bir hatâdan kaçınılması gerekmektedir. Zîrâ daha sonra İbnü'l-Arabî'nin paradokslarından bahsederken de söylemeye çalışacağımız gibi tenzih ve teşbih, ya da vahdet ve kesret Hakk'ın iki vechesidir, iki ayrı parçası değil.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın zâtının bilinmesiyle varlığının ve ilah oluşunun bilinmesi arasında ayırma gider. Maddî âlemle hiçbir ilişkisi olmadığı için Zât'ın idrak edilmesi de söz konusu değildir. Allah (cc.), Zât mertebesinde her türlü zuhûrdan ve belirlenmişlikten münezzehe olduğu için hiçbir şekilde ihâtâ edilip idrak edilemez. Zât'ın idraki konusunda İbnü'l-Arabî, tıpkı diğer sûfiler gibi bilinemezcidir. Hakk'ın ancak var, bir ve ilah olduğu bilinebilir, sıfatları ve fiilleri açısından tanınabilir, fakat nasıl bir Zât olduğu aslâ düşünülemez. Bu sebeple, insan bilgisinin Allah hakkında ulaşabileceği nihâî nokta, ulûhiyyet ve sıfatlar mertebesidir. O'nun sıfatlarının bilinmesi ise, ancak Allah'ın kendisini bize açmasıyla (*keşf*) mümkündür.<sup>493</sup> Zât'ın bilinemezliği ve mahlukâta ait sıfatlarla her hangi bir şekilde nitelenemez olduğu hususunda, İbnü'l-Arabî, geleneksel anlayış doğrultusunda tenzihten yanadır. Bu îtibârla Zât ancak selbî sıfatlarla nitelendirilebilir ve insana Zâtî tecellî de söz konusu değildir. Aksi takdirde Allah ile kulu, Rabb ile merbûbu bir birinden ayırma imkânı kalmazdı. Bu sebeple her ne kadar genelde sûfiler ve özeldede İbnü'l-Arabî, metafizik alanda diğer bilgi vasıtalarından daha geniş imkâna sâhip olan bir mârifet teorisi geliştirmiş olsalar da, insanın bilgisinin her hâlükârda sınırlı olduğunu vurgulamaktadırlar. Biz kalp vasıtasıyla ancak, her bir ilâhî sıfatın hakikatinin toplamı olan ulûhiyyet mertebesini idrak edebilmekteyiz. Ruhânî tekâmül boyunca bir takım fetihler, müşâhedeler ve tecellîler gerçekleşir ve bilgi hâsıl olur, fakat sûfî O'nu, hâlâ

---

<sup>492</sup> Roberts, "Love and Knowledge", *JMIAS*, c. VII, s. 64, 65.

<sup>493</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, (*Resâil*), s. 396, 397; Hakim, Suad, "Knowledge of God", *MIACV*, s. 281, 282; Chittick, *Sûfî Path*, s. 153.

bizâtihi değil, isimleri vasıtasıyla idrak edebilmektedir.<sup>494</sup> Tasavvufî bilginin “obje”si olan Allah (cc.) sonsuz ve sınırsız olduğu için mârifetullahı da nihâî bir sınır çizilemez. Dolayısıyla, ilâhî isim ve sıfatlarının tezâhürü ve tecellîsi vasıtasıyla da olsa, her nasıl idrak edilirse edilsin Zât, mutlak sonsuzluğu içerisinde bilinemez olarak kalmaya devam edecek, Allah’ı tanıma ameliyesi de buna paralel olarak sonsuz olacaktır.<sup>495</sup> Her bilgi, yeni bir bilinemezliği de beraberinde getirecek ve hâlâ Zât’a perde olmaya devam edecektir. Hakikati arayan sûfînin susuzluğu da aslâ son bulmayacak, tıpkı deniz suyunun her yudumda insanın susuzluğunu artırdığı gibi keşif ve müşâhede yoluyla elde edilen her mârifet de insanın bilgisizliğini ve hayretini artıracaktır. Çünkü ilim talebi, kanması olmayan bir susuzluktur.<sup>496</sup> Sûfînin nihâî bilgiyi araması sonsuz bir süreçtir; bir şeyin bilgisine sâhip olduğu her defasında daha yüksek ve daha gizli olanı almaya yetenekli hale gelir. Elde ettiği bilgi onda kozmolojik ya da metafizik yeni bir bilgiyi istemek üzere yeni bir istidâdı da doğurur.<sup>497</sup> Tasavvufî bilgi, hep bilinemezlik-bilgi, tenzih-teşbih diyalektiği şeklinde geliştiği için, Zât’ı îtibârıyla Allah’ın her şeyden münezze ve bilinemez olduğunu, tecellîleri ve tezâhürleri îtibârıyla da teşbihî yönden tanınabileceğini söylemek zorundayız.<sup>498</sup> Bu îtibârla da tasavvufî bilginin nihâî noktası, “acziyet” ve “hayret” kavramlarıyla ifade edilir. Çünkü Allah (cc.) kendisine, aklın doğrudan kabul edemeyeceği, ancak bazı uzak te’villerle yorumlayacağı bir birine zıt sıfatlar izâfe eder. İşte bu, insanı hayret ve acziyete düşürür. Bu hayret makamı mârifetullahın nihâî derecesini teşkil ettiği için Allah Resûlü, “İlmin artırılması” (Tâhâ 20/114) ile eşdeğerde olarak “Allah’ım! Senin hakkındaki hayretimi artır.” diye dua etmiştir. Çünkü ilmin artması, hayretin artmasını da beraber getirir. Tekâmülün her bir mertebesinde de ayrı bir hayret vardır; vusûlden önce, vusûl esnasında ve rücû’da hep başka başka hayretler vardır.<sup>499</sup> Sûfî kendisine bahşedilen ilk tecellîde Maksûd’a

<sup>494</sup> Hakim, Suad, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 281.

<sup>495</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 153.

<sup>496</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 271.

<sup>497</sup> Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 43, 44.

<sup>498</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 155.

<sup>499</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 216, 217; A. mlf. *Kitâbu’t-Terâcim, (Resâil)*, s. 308; A. mlf., *Kitâbu’t-Tecelliyât, (Resâil)*, s. 414. Hayret konusunda meselâ Kuşeyrî, Sehl b. Abdullah et-Tusterî’nin şu sözünü nakleder: “Marifetin gayesi iki şeydir: Dehşet ve hayret.” Bkz. Kuşeyrî, *Risâle*, s. 344. “Hayret” konusunda ayrıca bkz. Serrâc, *Luma’*, s. 421; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vil*, s. 364, 365.



ulaştığı hayâline kapılır. Halbuki Allah (cc.), *câmiu'l-ezdâd* olarak sonsuz ve bir birinin aynısı olmayan tecellilere sâhip olduğu için bu yolda durulacak her hangi bir nihât nokta yoktur. Bu noktada İbnü'l-Arabî sık sık, Ebu Saîd el-Harrâz'ın “*Allah'ı, zıtlıkları birleştirmek (câmiu'l-ezdâd) sûretiyle tanıdım*” sözünü zikreder.<sup>500</sup> Peş peşe farklı tecelliler sonucu sûfi, Zat'ın ihâtâ edilemeyeceğini idrak eder ve hayrete kapılır. Fakat bu hayret hissi sûfiye, akıl yolunu tutanların hazzıyla mukayese edilemeyecek kadar muazzam bir haz verir ve insanı saadete götürür. Çünkü tecellilerin farklılığından kaynaklanan hayret, delillerin farklılığından kaynaklanan hayretten daha şiddetlidir.<sup>501</sup>

Genellikle sûfilerin, bilgiye ulaşma yollarının zirvesine yerleştirdiği mârifet ve keşfi bilgi noktasında böyle bir durumla karşılaşılırken, diğer bilgi vasıtalarının Hakk'ı idrak etmesi söz konusu olamaz. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre mesela, Allah (cc.) hakkında, her hangi bir biçimde kanıtlamaya yönelik veya bir önermeden hareketle, çıkarıma yönelik olan her aklî bilgi kuşatıcı olmaktan uzak olarak, her zaman karışıklığı ve bulanıklığı beraberinde getirmektedir. Zîrâ düşünce yoluyla ulaşılan bilgi, tasavvufî yöntemle ulaşılan bilgi, ya da vahiy ve ilâhî bağışla ulaşılan bilgiye eşdeğerde olamaz.<sup>502</sup> İşte İbnü'l-Arabî, tefekkür, nazar, istidlal, aklî delil gibi kavramlarla ifade ettiği çıkarımsal düşüncenin, Hak'la ilgili yetersizliğini ve hatâdan sâlim olmayışını belirttikten sonra, bir başka bilme tarzının da imkânını temellendirmiş olmaktadır.<sup>503</sup> Bu bilme şekli genel olarak *zevk*, *ilm-i ledün*, *ilm-i esrâr*, *mârifet*, *müşâhede*, ya da *keşf* gibi kavramlarla ifade edile gelmiştir. Tasavvufî bilginin bir yönüne işâret eden bütün bu kavramlardan, özellikle “*zevk*” ifadesi, keşfi bilginin, aklî bir kavrama ameliyesinden çok, doğrudan yaşanan bir iç idrak hali olan vasıtasız bir tecrübeye ve idrak şekline işâret etmektedir.<sup>504</sup>

Bizi, bir taraftan Hakk'ın varlığı, ya da sıfatları konusunda birtakım cüzî bilgilere ulaştırmada bir yol olan çıkarımsal düşünce diğer taraftan doğrudan idrakin,

<sup>500</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletün fî Süûli İsmail b. Sevdekîn, Resâil* içinde, (Dairetü'l-Meârifî'l-Osmâniyye), Haydarâbâd, 1948, s. 3.

<sup>501</sup> İbnü'l-Arabî, bu iki farklı “hayret”in iki farklı sonuca götürdüğünü şu ifadelerle vurgulamaya çalışır: Akıl yoluyla hayrete düşen, “*Her şeyde O'nun bir olduğuna delâlet eden bir âyet vardır*” derken; tecellilerle hayrete düşen, “*Her şeyde O'nun her şeyin “ayn”ı olduğuna delalet eden bir âyet vardır*” der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. IV, s. 222, 223; (*byr.*), c. VII, s. 273.

<sup>502</sup> Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 141.

<sup>503</sup> Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 142.

<sup>504</sup> Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 105.

müşâhedenin engelidir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, aklın idrakinden de bahsederken sıkça vurguladığı gibi, Allah'ı bilmekle, Allah'ın varlığını bilmek arasındaki ayırımı sürekli korur.<sup>505</sup> Akıl insanı, Allah'ın varlığının bilgisine sadece selbî olarak<sup>506</sup> götürebilmekteyken, bizzat Allah'ın bilgisine götürmekten acizdir, bu hususta engel bile sayılır. Hattâ sem'î deliller bile her ne kadar Hakk'a işâret ve îmâda bulunsalar da, açıkça O'nu tasvir etmekten uzaktır.<sup>507</sup> Hâl böyle olunca, Hakk'ı doğrudan tanıma hususunda geriye sadece, halvet, Kur'an tilâveti, zikir, kalbi arındırma... gibi tasavvufî yöntemlerle, fikrin verilerinden uzaklaşarak ulaşılabilecek bilgi, mârifet kalmaktadır.<sup>508</sup> Fakat, her nasıl idrak edilirse edilsin, Hakk, Zât'ı îtibârıyla bütün idrak ve sınırlamaların ötesindedir. Bu îtibârla bilimsel, felsefî, ya da mistik bilgi olsun, Hakk'ın bizâtihi tam, kesin ve kuşatıcı bir idrakini aslâ sunamaz. Hattâ, Peygamberlerin dilinden bize aktarılan ilâhî hitap bile, bizim dilimizle ifade edildiği ve bizim idrak kabiliyetimiz ve seviyemiz doğrultusunda anlaşıldığı için, Hakk'ın bizâtihi varlığı hakkında tam ve kesin ifadeler olarak görülmezler. Bu sebeple, ne bir fikir, ne de bir tasavvur ve tahayyül Hakk'ın bizâtihi bilgisini sunabilmektedir.<sup>509</sup> Böyle olmakla beraber sûfiler sürekli, tasavvufî tecrübe sonucu elde edilen bilginin, diğer idrak seviyelerine göre daha kuşatıcı olduğunu vurgularlar. Hakk'ın bilinebilir olan vechesinin, tecellilerinin ancak tasavvufî tecrübeyle elde edilebileceği üzerinde ısrarla dururlar.

Zâhirî dünyanın bilgisini elde etmeye yarayan metotlara ancak belirli bir yere kadar önem veren sûfî, Hakk'a doğru yükseldikçe, artık soyut ve mutlak varlık alanına girdiği için bilgi metodu da değişmiştir. Buradaki bilgi metodu, felsefî terminolojiyle söyleyecek olursak artık ne sansuel, ne empirik ne de rasyonel bir hüviyet taşır. Burada, yâni hakikate ulaşmada bundan böyle keşf ve müşâhede metodu geçerli olacaktır.<sup>510</sup>

Bu tarzda bir bilgiye ulaşmak, esasında bütün bu seyr ü sülûk âdâb ve esaslarının yerine getirilmesinin yanı sıra, insanın kendini tanımasıyla mümkündür. Zîrâ Allah'ın, âlemin her bir zerresine yayılmış olan ayetleri, küçük âlem olan insanda toplu halde bulunmaktadır. Âfâk'ta dağınık halde bulunan bütün ayetler, kevn-i câmi' olan insanda (*enfüste*) toplu olarak bulunmaktadır. Yaratılış mertebelerinde kuşatıcı mertebeye (*mertebe-i câmia*) olarak en son zuhûr eden insanla varlık dairesinin bir yarısı

<sup>505</sup> İbnü'l-Arabî, *Risaletün ile'l-Îmâm er-Râzî, (Resâil)*, s. 224.

<sup>506</sup> *Aynı yer.*

<sup>507</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 215, 216.

<sup>508</sup> *age.*, c. IV, s. 221.

<sup>509</sup> Roberts, "Love and Knowledge", *JMIAS*, c. VII, s. 65.

<sup>510</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 205.

(*kavs-i nüzûl*) tamamlanmıştır. Diğer yarısı ise, ancak insanın psikolojik ve buna bağlı olarak da epistemolojik yükselişiyle tamamlanacaktır. Tabir caizse *kavs-i nüzûl* ontolojik iken, *kavs-i urûc* psikolojik ya da epistemolojiktir.<sup>511</sup> Aslında İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde var olan, ya da bilinen her şey, Allah'ın sonsuz tecellîlerinden başka bir şey değildir. Hakikatte tek mutlak vücûda sâhip olan Hakk'ın tecellîleri iki farklı şekilde zuhûr etmektedir: Felsefî tâbirlerle söyleyecek olursak ontolojik ve epistemolojik. Asıl îtibârıyla tek bir hakikat olduğu için, İbnü'l-Arabi genelde bu iki zuhûru kesin hatlarla bir birinden ayırmaz. Bu sebeple ontolojisini epistemolojisinden kesin hatlarla ayırmamız mümkün değildir. Herşeyden önce “vücûd” kelimesi kökü îtibârıyla (*v.c.d.*) hem “var olma”, hem de “bulma” anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla “vücûd”, objektif bir oluşu ifade ettiği kadar subjektif, psikolojik bir tecrübeyi de ifade etmektedir. Bu sebeple, Hakk'ın varlığını ifade etmek üzere kullanılan “*vacibu'l-vücûd*” kavramı, “bulunuşu” yâni farkında oluşu zorunlu olan şeklinde de yorumlanmaktadır. Allah'ın vücûdu zorunlu olduğu gibi kendini bilmesi de zorunludur. Varlığı zorunlu olmayan mümkün varlıkların ise kendilerini, ya da Rabb'lerini bilmeleri zorunlu değildir. Onların bilmeleri, ancak Allah'ın bir vergisi olarak vücûdun (*olmak/bulmak*) yokluğa/cehle üstün gelmesiyle mümkün olur. İşte bu sebeple eşyanın hakikati kendilerine açıldığı ve Allah'ı hem kendi nefislerinde, hem de kâinatta buldukları için; vücûdu, hem bulmak hem de olmak anlamında gerçekleştirdikleri için Allah dostlarına “*ehlü'l-keşf ve'l-vücûd*” denilmiştir.<sup>512</sup> Olma ve bulma, aynı hakikatin iki farklı vechesi olduğu için, tıpkı insanın Hakk'ın “*kün: ol*” ezelî hitabını işitmek sûretiyle ontolojik olarak varlık kazanması gibi vücûdun psikolojik ve epistemolojik tarafını ifade eden “bulma” da Hakk'ın hitabını, ilhamını içinde hissetmek sûretiyle yaşanan vecd halinde gerçekleşecektir.<sup>513</sup> Bu hususta İbnü'l-Arabi'nin şu veciz sözü, bütün bu anlatılanları özetler mahiyettedir: “*Kendisinden vecd, bu vecdden de vücûd kaynaklanmayan her işitme (semâ') hakîki bir işitme değildir.*”<sup>514</sup> İşte vücûdun bilgisi, doğrudan Hakk'ın bildirmesiyle ve zorunlu olarak, bir kendini idrak etme, kendini tanıma bilgisi şeklinde gerçekleşmektedir. İnsanın, önce kendini ve buna bağlı olarak da Rabb'ini tanınması, varlık dairesinin aslında bir birinden farklı olmayan ikinci yarısını yükselerek katetmekle, varlık tecellîleriyle gelinen yolu (*kavs-i nüzûl: vücûd olmak*) tekrar gerisin geriye psikolojik/epistemolojik (*kavs-i urûc: vücûd bulmak*) olarak izlemekle mümkün olacaktır. Bu da her hangi bir karışma ya da katışma hali söz konusu olmaksızın

<sup>511</sup> Bkz., Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 171.

<sup>512</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 212; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 167, 168.

<sup>513</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 549. Chittick, *Sûfî Path*, s. 212, 213.

<sup>514</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 549.

vahdet<sup>515</sup> haline ulaşmakla söz konusudur. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî, Hakk'ın bilinmesini, nefsin bilinmesine dayandırır ve sûfler arasında geleneksel olarak sıkça dile getirilen “*Nefsini tanıyan Rabb'ini tanır*”<sup>516</sup> hadisini zikreder. Hattâ bu hususta İbnü'l-Arabî, Hakk'ın tanınmasının kendimizi tanımamızdan önce olduğunu iddia eden Gazâlî'yi ve diğer bazı sûfleri eleştirir. Çünkü ona göre, tanıma ameliyesi bir yerden, belirli bir noktadan başlamalı, önce bir öz tanınmalı ki daha sonra mutlak olan Hakk tanınsın. İbnü'l-Arabî, “eşyâ her hâlükârda Allah'la irtibatlıdır, O ise her hâlükârda eşya ile irtibatlı değildir”<sup>517</sup> demek sûretiyle bu husustaki görüşünü destekler. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, Allah'ın Kadîm bir Zât olarak tanınması ile bir İlah olarak, ulûhiyet sıfatlarıyla tanınması arasında ayırımı gider ve Hakk'ın yegâne “Vâcibu'l-Vücûd” olarak tanınması ve bunun önceliği noktasında insaf sahibi hiçbir kimsenin itirazda bulunamayacağını, fakat Allah'ın âleme Rabb olarak tanınması söz konusu olduğunda ise bunun ancak, âlemin tanınmasından sonra gerçekleşebileceğini vurgular. Bu îtibârla da Hz Peygamberin “*Nefsini tanıyan Rabb'ini tanır*” dediğini, bunun tam tersini söylemediğini kaydeder.<sup>518</sup> Bu noktada İbnü'l-Arabî, mezkûr hadisin yorumu çerçevesinde Hakk Teâlâ'yı, her hangi bir tezâhürün söz konusu olmadığı mutlak Zât mertebesinde bilmenin imkânsızlığını vurgular. Bu sebeple kendi nefsimizin derinliklerine inerek O'nu, bu özel sûrette izhar ettiği şekliyle idrak edebilmekteyiz. Bizim, kendimiz dışındaki hâricî bir varlığa nüfûz ederek bunlardaki ilâhî tecellîyi yaşamamız mümkün değildir. Biz, ancak kendi bilincimizle kendi nefsimize nüfûz edebilir ve buradaki tecellîyi yaşayıp tadabiliriz. Bu anlamda nefsimizi bilmek Rabb'imizi bilmenin ilk adımı sayılır. İşte kendi nefsindeki tecellîlerin sadece, sonsuz ilâhî tecellînin büründüğü bir sûret olduğunun farkına varan kimse, daha ileri gidebilir ve kâinâtın her yerinde (her bir îtikâтта) zuhûr eden ilâhî tecellîlerin sırrına dalabilir.<sup>519</sup>

<sup>515</sup> İbnü'l-Arabî her bir vesileyle, her hangi bir şekilde iki ayrı zâtın bir biriyle birleşip karışması anlamına gelebilecek “ittihâd”ı reddeder. Zîrâ ona göre böyle bir karışmanın olabilmesi için öncelikle iki ayrı zâtın var olması lazımdır. İttihad halinde de iki ayrı zâtın var olması imkansızdır. Halbuki onun vücûd anlayışına göre tek bir Vücûd, tek bir Zât ve onun farklı mertebelerdeki zuhuru vardır. Öyleyse “ittihâd” kulun; Allah'a has olan ilim, irade , kudret gibi sıfatlarıyla vasıflanması; Hakk'ın da mahlukata ait olan, el, yüz, gülümseme, taaccüb gibi vasıflarla nitelendirilmesinden ibarettir. Bu îtibârla “ittihâd” iki ayrı zâtın bir birine karışmasından değil, Hakk ile halk arasında *tedâhulü'l-evsaf* dan ibarettir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 398, 399.

<sup>516</sup> Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yay.), Konya 2001, s. 326 ve devamı.

<sup>517</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 204; A. mlf., *Kitâbu'l-Celale ve Hüve Kelimetullah (Resâil)*, s. 48.

<sup>518</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 204, 205; A. mlf., *Kitâbu't-Terâcim, (Resâil)*, s. 308.

<sup>519</sup> Izutzu, *Sufism and Taoism*, s. 39, 40.

Esasında, Hakk'ın bilinmesi daha önce de vurgulandığı gibi Zât mertebesinde olmayıp sıfatlar mertebesinde ve her bir bireyin kendi yeteneği ve kapasitesi doğrultusundadır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre, Hakk'ın tecellîlerinin sonsuzluğu ve aslâ tekrarlanmayışı sebebiyle, her bir insanda ve hattâ her bir varlıkta ortaya çıkan tecellî bir birinin aynı değildir. Hattâ aynı insanda farklı zamanlarda zuhûr eden tecellî de bir birinin aynı değildir.<sup>520</sup> Bu sebeple Allah hakkındaki hiçbir idrak nihâî değildir ve O'nun hakkında bir sınırlama ya da belirlemeyi gerektirmez. Dolayısıyla her bir insan, kalbinde bulduğu tecellîyi idrak eder ve ona inanır. Kendi imkân sınırlarını aşan ve Hakk'ın sıfatlarıyla sıfatlanan ârifin kalbi ise, bu hakikati bildiği için Hakk'ın bütün tecellîlerini ve buna bağlı olarak da her bir inancın sûretini kabul eder.<sup>521</sup>

Aslında tasavvufî gelenekte ilim, gerçek anlamda bütünüyle Allah'a izafe edilmektedir. Bütün mahlûkât Allah'ın sonsuz sıfatlarının bir tecellîsi olduğundan, insanın bilme özelliği de Hakk Teâlâ'nın alîm sıfatının farklı şekillerde tecellîsinden ibârettir. Bu anlayış sayesinde, tıpkı varlık konusunda olduğu gibi mârifet konusunda da bütün çelişkiler ve ayrılıklar nihâî noktada ortadan kaldırılmış olur. Bu noktada bilen (suje)-bilinen (obje) ikiliği ortadan kalkar ve sûfîlerin mutlak tevhid dediği bir şuur hali ortaya çıkar. Tevhid gerçek ve fiili olarak yaşanır. Bilen, bilinen ve bilgi ayırımı ortadan kalkar, mutlak birlik ve yalınlığı içerisinde Zât'ı bilen yine Zât'dan başkası değildir.<sup>522</sup> Çünkü İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, yakıcı Subbûhî tecellîler zuhûr ettiğinde, Celâl tecellîsi müşâhede edilirken mahlûkât kendi vücûduyla değil, ancak O'nun Vücûduyla sabit olabilir.<sup>523</sup> Bu sebeple Allah'ı, kalbine tecellî ettiği oranda bilen sûfînin O'nu bilmesi, müşâhede etmesi veya O'nunla vuslatı aynı şeydir. Başka bir ifadeyle bütün bunlar aynı hakikatin farklı tabirleridir.<sup>524</sup>

Allah'ın bilinmesi, sıradan şeyleri bilmemizden oldukça farklıdır. Bu farklı bilgi az önce de vurgulandığı üzere, sadece "birlik" hâli diye adlandırılan hâl üzerinde temellenir. Bilen ve bilinen, ne kadar çok bir birine karışıp kaybolursa, bilgi o denli engin ve aydınlık olur. Fakat bu kez de tanımlanmaya daha az elverişli bir durum arz eder.<sup>525</sup> Tasavvufî bilgide suje-obje ilişkisi, kavramsal bilgideki ilişkiye benzememektedir. Allah'ı, bilen insan karşısında hareketsiz olarak bilinmeyi, akledilmeyi ya da tecrübe edilmeyi bekleyen bir nesne olarak düşünmemiz mümkün değildir. O, bilme sürecinin yasalarına boyun eğen pasif bir obje değil, aksine, idraki

<sup>520</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 117; c. VII, s. 28, 29.

<sup>521</sup> İbnü'l-Arabî, *Zehâir*, s. 55, 56.

<sup>522</sup> Affî, *Mystical Philosophy*, s. 22, 23; Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 140.

<sup>523</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Tecelliyât, (Resâil)*, s. 414.

<sup>524</sup> Affî, *Tasavvuf*, s. 20, 21.

<sup>525</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 205.

sağlayan nûru veren ve mârifeti bildirendir.<sup>526</sup> Öyleyse Allah'ı tanıma, sıradan nesnelere bilmenin hilâfına ancak O'na yükselerek, O'nun vasıflarıyla vasıflanarak, O'na benzeyerek gerçekleşir. Allah'a yükselebilmek içinse gerçekte asıl tabiatımızı oluşturan, fakat başka şeylere yönelmekten dolayı bizzat kendi ilgisizliğimiz içerisinde farkına varamadığımız ilâhî unsurla aynîleşmekle mümkün olacaktır.<sup>527</sup> Tabîî ölüm hadisesinde olduğu gibi vücûdî olmayıp psikolojik/mârifî olan bu tadrîcî yükseliş ve maddeden soyutlanma sayesinde insan, maddeye taalluk eden bayağı ve aşağı alâkalarından uzaklaşmış olarak, “*ahsen-i takvîm*” (Tîn 95/4-5) üzere, Hakk'ı tanımaya çalışır.<sup>528</sup> Aslında tasavvufî tecrübe, başlı başına bir bütünlük olarak görünmektedir ve bu bütünlüğün mahiyetini kavramak da oldukça zordur, tahlil edilemez. Bu tecrübe anında, fikir her ne kadar canlı ve zengin olursa olsun asgarî seviyeye inmekte ve böyle bir analiz imkânsız hale gelmektedir. Fakat tasavvufî tecrübenin alelâde rasyonel bilinçten farkı, normal şuurla ilgisizlik anlamına gelmez. Çünkü her iki durumda da bize hakim olan şey, Mutlak Realitedir. Sıradan bilinç, insanın pragmatik ihtiyaçları ve çevreyle adaptasyonunu sağlamak için bu realiteyi parçalı ve cüz'î olarak algılar. Tasavvufî hâl ise, suje-obje ayırımı da dahil bütün zıtlıkların ortadan kalktığı tahlili imkânsız bir birlik halinde Mutlak Realitenin küllî yanıyla temasa geçmemizi sağlar.<sup>529</sup> Bu halde iken bilen, bilinen ve bilgi bir bütündür ve bu da bilgi melekelerinin aynı amaca yönelik olarak organizeli bir şekilde çalışmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>530</sup> Esasında İbnü'l-Arabî'ye göre, bilgi melekeleri birdir ve aynı bilgiye ulaştırır. Tek bir idrak nuru vardır ve bu nur, duyulanabilir şeylere nispetle duyum, kavramlara nispetle akıl, keşfî bilgiye nispetle de kalp adını alır. Hem duyumlar hem de zihin, idrak edici karakterlerini, İbnü'l-Arabî'nin kimi zaman *ruh*, *kalp* ve kimi zaman da *aynü'l-basiret* dediği bu nura borçludurlar.<sup>531</sup> İşte biz, hakikat îtibârıyla bu “nur” ile düşünür, hisseder, işitir, görür, hatırlar ve farklı imajları idrak eder, düzene sokarız.<sup>532</sup> İnsanın idrak edici latîf gerçekliği (*el-latîfetü'l-insâniyye*) farklı şekillerde idrak eder. Bu latîfe, tefekkür yoluyla idrak ettiği zaman “akıl”, doğrudan Allah'ın bildirmesiyle idrak ettiği zaman ise “kalp” adını alır. İnsanın bu idrak edici latîfesi, her nasıl ve her ne vasıtasıyla bilirse bilsin, bilen suje tekdir. “Kalp” ya da “akıl” vasıtasıyla bilinen iki farklı varlık, iki farklı mahiyet de

<sup>526</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 220.

<sup>527</sup> Huxley, *Kalıcı Felsefe*, s. 23.

<sup>528</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 198.

<sup>529</sup> Iqbal, *Reconstruction*, s. 18, 19.

<sup>530</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 223.

<sup>531</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 408; Landau, Rom, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *The Muslim World*, c. XLVII, no: 1, January 1957, s. 57, 58; Affifi, *Mystical Philosophy*, s. 124, 125.

<sup>532</sup> Bkz. Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *Muslim World*, s. 58.

yoktur. Sadece bilme şekillerinde belirgin bir ayırım söz konusudur. Akıl, sınırlayarak, zapt edip bağlayarak (*a.k.l.*)<sup>533</sup> idrak etmeye çalışırken kalp, her hangi bir sınırlamaya gitmeksizin sürekli değişerek (*k.l.b.*) Hakk'ın aslâ tekrar etmeyen tecellilerini yakalamaya çalışır.<sup>534</sup> Bu sebeple tasavvufî bilgi anlayışında duyu ile tecrübe, tecrübe ile akıl arasında bir rekabet ve mücâdele değil bir konsensüs ve dayanışma vardır. Bunlar aynı zamanda iç tecrübe ile de dayanışma içindedirler. Bu melekeler ve bunların ürünü bilgiler, bir birinden kesin hatlarla ayrılmış değişik varlık sferlerini göstermezler.<sup>535</sup> İbnü'l-Arâbî'nin varlık anlayışında olduğu gibi mârifet anlayışında da bütün zıtlık ve çokluklar ortadan kaldırılarak idrak tek bir nura ircâ edilmiştir. Bu sebeple, tasavvufî bilgide keşf ve mârifete vurgu yapılırken, diğer bilgi yetileri mutlak olarak reddedilmez. Bütün yetiler, birbiriyle bütünlük oluşturacak şekilde daha yüksek seviyelere yönlendirilir. Bu doğrultuda mesela, hayâl sadece somut sûretlere takılıp kalmaz, daha latîf sûretlere yönelir. Yine akıl, sadece fikir yetisine ve katı mantık kurallarına bağlı bilgiyle yetinmez, aydınlanmayı ve daha kuşatıcı bilgileri kabule yönelir. Demek oluyor ki, tasavvufî bilgi, insan melekelerinden her birinin ürettiği çeşit çeşit, parçalı bilgileri organizeli bir bütün halinde yeniden yorumlamakta ve onlara metafizik boyutlar kazandırmaktadır. Tasavvufî bilginin küllî yapısı içinde duyum, tecrübe ve aklın bilgisinden söz edebilmekteyiz. Bu bilgi vasıtalarının her biri, kaynak ve değeri açısından en asgari düzeyde kabul edilir; yadırganıp inkar edilmediği gibi bunların mârifetle çatışması da düşünülemez. Çünkü hepsi bir birini destekler. İşte bu müştereklik, tasavvufî eylem ve uygulamaların da sâikiyle suje-obje bütünlüğünü de peşinden getirir ve ortaya yekpâre bir bilgi türü çıkar. İşte bu tasavvufî bilgidir.<sup>536</sup> Kısacası ister nur, kalp/kalp gözü ya da nefis-i nâtika diyelim, isterse yalınlaşmış yekpâre bilinç diyelim kastedilen hep aynı şeydir: İnsanın idrak edici yönü, cevheri. Sûfilere göre insan, işte bu cevherle düşünür, hisseder, işitir, görür, imajlar edinir ve ezberler.<sup>537</sup>

Sûfiyâne tecrübe esnasında “vahdet” hali o kadar kuvvetli bir şekilde hissedilir ki,

---

<sup>533</sup> “Akıl” kelimesinin kökü itibâriyle (*a.k.l.*) “bağlamak” “hapsetmek”, “muhafaza etmek” gibi anlamları vardır. Araplar azgın deveyi kontrol altında tutup muhafaza etmek üzere kullandıkları ipe de “*ıkâl*” derler. Bkz., İbnü'l-Manzûr, Cemâlüddin Muhammed, *Lisânü'l-Arab*, (Dârü's-Sâdr), Beyrut 1954, c. XI, s. 458, 459; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 166. İbnü'l-Arâbî de kelimenin bu anlamından hareketle aklı, insan ülkesini muhafaza edip kontrol altında tutan, çekip çeviren, işlerini düzenleyen vezir gibi görür. Yine bu anlamından hareketle aklı, Allah'ın hibe ettiği marifeti kabul eden ve bu marifeti bağlayıp muhafaza eden bir yeti olarak görür. Bkz., İbnü'l-Arabi, *Tedbirât (KSDIA)*, s. 157, 158; A. mlf., *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 100.

<sup>534</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 159.

<sup>535</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 224.

<sup>536</sup> *age.*, s. 226.

<sup>537</sup> Bkz., Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *Muslim World*, s. 58; Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 245, 246.

daha sonra ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz gibi artık sūfî, kendi lisaniyla değil, Hakk'ın lisaniyla konuşmaya başlar. Bu hal, sadece üstünkörü bir karşılaşma olmayıp, kulun ferdiyyetinin bütün izlerini yok eder. Bu, sūfînin kâinâtın her zerresine nüfûz eden tevhidin şuuruna ulaşmasıdır. Bu birlik hali ulûhiyyete iştirak etmek değil, kendi sahte benlik bağından kurtularak saflaştırılması ve böylece, Bir ve Sonsuz Varlık'ta yeniden olmak anlamına gelir.<sup>538</sup> İşte insanın benliğinin bu şekilde saflaşması zâhirî varlıktan bâtnî varlığa geçişin bir ifadesi olduğu gibi zâhirî bilgiden bâtnî bilgiye (*mârifet*) de geçişi ifade etmektedir.<sup>539</sup> Kısacası mârifetin nihâî noktası, bilen-bilinen birliğinin (*vahdetü'l-ârif ve'l-ma'ruf*) zevkî olarak idrak edilmesidir. Madem ki varlıkta O'ndan başkası yoktur; O'ndan başka fail de yoktur öyleyse bilen de, bilinen de O'dur. İşte sūfilere göre gerçek bilgi, mârifet, Hakk'ın kendi kendisini bilmesi/bildirmesidir. Bu sebeple himmet sahibi olan sūfî, gerçek mârifeti, sahih ilmi sadece Allah'tan alır, başka şeylere muhtaç olan, yaratılmış olan vasitalara ihtiyaç duyan cüzî idrak yetileriyle yetinmez. Çünkü gerçek ilim, Allah'ın dilediği kullarının kalbine attığı ilâhî bir nurdur.<sup>540</sup>

Burada hemen şunu da vurgulamakta fayda var ki, *fenâ, ittihad, mutlak tevhid hali, obje-suje bütünlüğü*...vs. kullanılan bütün bu kavramlar, yaşanan tecrübeye îmâda ve işârette bulunan birer kelimededen öteye gitmezler. Yaşanılan hal, bu hali tavsif etmede kullanılan kelime ve kavramların ötesindedir. Literal olarak kelime ve kavramlardan hareket ettiğimiz zaman hem felsefî hem teolojik hem de epistemolojik bazı problemlerle karşılaşmamız kaçınılmaz olacaktır. Özellikle tarihte bu konuda teolojik şiddetli tartışmaların olduğu, hattâ bu tartışmaların, sūfilerin zındıklık suçlamalarıyla ve nihâyet katledilmeleriyle sonuçlandığını düşündüğümüzde bu problemin ne kadar önemli, bir o kadar da hassas olduğunu görürüz. Bu soruna, yaşanan halin ifade edilmesi ve kullanılan lafızların bu hale delâleti konusuna, tezimizin diğer bölümlerinde değinmeye çalışacağız.

Her hâlükârda insan için bilgi, bir tabî olmadır ve bir taklitten öteye gitmemektedir. Öyleyse insan için iki seçenek vardır. Ya duyularını ve aklını taklit edecek ya da Allah'ı. Birincisinde bilgisi tesâdüfîdir, burada doğruluk ancak bir tür ittifaka dayanır. Oysa ikincisinde bilgi kesindir, kesinlik ifade eder. Şu halde Allah'ı tanıma noktasında takınılacak en akıllıca tavır, Allah'ın peygamberlerinin diliyle bizzat kendisi hakkında haber verdiği şeylere tabî olup onları takip etmektir. Eşyayı tanıma noktasında ise, bunların hakikati duyuların ve aklın aracılığıyla

<sup>538</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 189.

<sup>539</sup> *age.*, s. 191.

<sup>540</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 224; Aynı müellif, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 335; Chittick, *Sufi Path*, s. 179.



tanınamayacağına göre, insanın görmesi ve işitmesi Hakk oluncaya kadar O'na itaat etmesi ve ibadet etmesi gerekir. Böylece bütün işler Allah'la bilinir. Allah da ancak zorunlu olarak Kendisiyle, Kendisinin bildirmesiyle bilinir.<sup>541</sup> İbnü'l-Arabî, bu şekildeki bir mârifetin yanılığın uzak olabilmemesini bizzat mutlak bilen olan Hakk'ın insanın yetileri olmasına, dolayısıyla mutlak otoriteye sığınmaya ve kişinin kendisini tanımasına bağlamaktadır. Bu sebeple mârifet, seyr u sülûk âdâbını sabırla ve titiz bir şekilde yerine getirmesi, kişinin derûnundaki âyetlere dönüp nefis bilgisini, kendini tanımayı gerçekleştirmesi ve nihâyet Hakk Teâlâ'nın, mânen yükselen bu insanın "işitmesi" ve "görmesi" olması hasebiyle hakikati, Hakk Teâlâ ile tanınması anlamına gelecektir.<sup>542</sup> Hakk'ın, insanın yetileri olması ise ancak, insanın sonradan edindiği bir takım yanlış anlayış ve şartlanmışlıklardan kurtulup, her bir yetinin kendi doğal ve cüz'î işleyişinin sınırlarını zorlayarak inkişâf etmesiyle mümkün olacaktır. Duyumlarda olduğu gibi diğer bütün yetiler, tahayyül, tasavvur, ya da hafıza, maddî sûretler yerine tekâmül eden sûfinin kalbinin hizmetine verilirse, gerçek bilgiye ulaşmada engelleri ve prangaları üzerlerinden atabilirler. Sanki bu yetenekler bizzat değişmiştir, insanın rûhânî tekâmülüne paralel olarak gelişmiş, inkişâf etmişlerdir. Ya da kalbin hizmetine giren bu yetiler, riyazât, mücâhede ve nihâî olarak da sûfinin *himmet*'i vasıtasıyla bir âlemden başka bir âleme yönelmişlerdir. Artık tasavvur gücü, duyumlara dayalı olarak elde ettiği sınırlı şeyleri değil, duyumlardan elde edilmeyen görünmeyen mânâları da tasavvur edebilir.<sup>543</sup> Daha sonra açıklamaya çalışacağımız gibi tahayyül daha latîf sûretlere yönelebilir. Yine hafızanın mekanik işleyişi de artık dayanıksız, geçici ve zayıf değil, maddî ve geçici etkilerden kurtulmuş canlı imajları tutacak derecede inkişâf etmiştir.<sup>544</sup> Akıl, artık düşünme yetisinin farklı bir çok vasıtaya dayanan ve hatâdan sâlim olmayan verilerine değil, arındırılmış kalbe yansıyan ilâhî tecellilere yönelir, idraklerini doğrudan oradan alır.<sup>545</sup> İşte bu şekilde, kendi mekanik işleyişleri içerisinde akla idrak verileri sunan bütün yetenekler, sûfinin mânevî tekâmülüne ve bütün yetilerini tek bir noktaya, nihâî hedefe yoğunlaştırmasına paralel olarak inkişâf ederler. Her bir yetinin mekanizmi de, bilginin "obje"sine intibak sağlayacak derecede inkişâf eder. Bilginin objesinin her değişimi bizim bilgi vasıtalarımızın değişimini de gerekli kılar. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî bilgi vasıtalarımızın merkezine kalbi yerleştirir. İbnü'l-Arabî'ye göre, kalp ile; daha önce maddî, geçici ve cüz'î sûretlere yönelmiş olan ve akla mekanik veriler sunan yetiler,

<sup>541</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 121; Chittick, *Sufi Path*, s. 179.

<sup>542</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 204, 205; A. mlf., *Kitâbu'l-Celâle, (Resâil)*, s. 48; A. mlf., *Kitâbu't-Terâcim, (Resâil)*, s. 308.

<sup>543</sup> Hakim, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 274.

<sup>544</sup> *agm.*, s. 275.

<sup>545</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 323.

fikir yetisi hariç ( *tahayyül, tasavvur, hafıza, duyum*), âdetâ yeniden inşâ ve inkişâf ettirilerek, olağanüstü yeni bir bilgi için bir birleriyle uyumlu bir şekilde seferber edilir. Çünkü fikir yetisi kendi işleyiş tarzı içerisinde kendi delilleriyle iddiaları tekzip edip çürütmeye devam etmektedir. Mârifete ulaşma noktasında insanın fikir hariç bütün yetilerinin inkişâfının temel tek bir sebebi vardır: Genellikle sûflerin vurguladığı üzere, ulûhuyyete taalluk eden ilimler ve mârifetullah, insanın kespetemesi anlamında elde edilemez.<sup>546</sup> Fikir pasif bir idrak vasıtası olmadığı ve diğer bütün bilgi vasıtalarını kullanıp kontrol edebildiği için insanın sâhip olduğu en kuvvetli bilgi vasıtasıdır. Bu yönüyle de fikir, insanın en büyük imtihan vesilesi olmuştur; başka hiçbir varlık bu imtihanla sınanmamıştır.<sup>547</sup> “İlâhî sûrette” yaratıldığı için sadece insana mahsus olan bu yetiyi İbnü'l-Arabî, Hakk Teâlâ'nın “...*işî düzenleme (tedbîr), âyetleri açıklama (tafsîl)*” (Ra'd 13/2) şeklindeki ilâhî hakikati mertebesinde görür. Öyle ki bu husûsiyet diğer mahlûkât şöyle dursun *akl-ı küllî* ve *nefs-i küllî*'de bile yoktur. İşte insan, diğer bütün mahlûkâtın hilafına bu yetisiyle bazı ilimleri iktisap edebilir.<sup>548</sup> Bu sebeple fikir yetisi, İbnü'l-Arabî'ye göre diğer yetiler gibi inkişâf ederek kalbin bir idrak yeteneği haline dönüşmez, yeni bilgiyi (*mârifet*) idrak etme noktasında yüksek bir mertebeye çıkmaz. Ayrıntılı bir şekilde tahlil ettiğimiz zaman, diğer dört algı yetisi (*hafıza, tasavvur, tahayyül, duyum*), keşfetme ve bilgi üretme aktivitesinden ziyade alıcı, kabul edici anlamında cüz'î bir mekanik işleyişe sâhiptir. Halbuki fikir, kendi işleyişi ve kendi alanı içerisinde bilgi üretme aktivitesine sâhiptir. Bu itibârla şayet fikir yetisi, diğer dört yetiyle birlikte inkişâf etmiş olsaydı, kesinlikle bu yetileri kontrolü altına alacak ve onları kendi mantikî düzeni ve zorunlu kurallarına bağlayacaktı. Bu sebeple bütün algı yetilerini mârifete yönelme noktasında harekete geçirecek, fikir yetisine alternatif bir yetinin olması gerekmektedir. İbnü'l-Arabî, kendi alanı ve işleyişi içerisinde bilgi üreten fikir yetisi yerine daha çok alıcı konumda olan *fehm (anlayış)* kavramını kullanır. İşte mârifete ulaşma noktasında, en yüksek derecede inkişâf etmiş hallerinde, bütün algı melekelerini yönlendirip harekete geçirme işi *fikre* değil, *fehm*'e verilmiştir. Çünkü *fehm (anlayış)*, müktesep bir akıl olmaktan çok ilâhî bir ihsân, ilâhî bir fetihdir. Sûfî bu anlayışı, nasıl zuhûr ettiğinin farkında olmaksızın bir anda kalbinde buluverir. Bu sebeple eğer, bilginin alanını fikrin hatâlarından temizlersek, kalbi her an farklı kanallardan gelen karışık fikirlerden arındırırsak ve kendimizi gerçek mârifete adarsak bize “*fehm*” bahşedilir ve nasıl zuhûr ettiğinin farkında olmaksızın ilâhî bilgi bize

<sup>546</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 121; Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 275.

<sup>547</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 253; Chittick, *Sûfî Path*, s. 162.

<sup>548</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 159.

ilham edilir.<sup>549</sup> Bu şekilde idrak yetileri, insan bilgisini çevreleyen fikir yetisinin zincirlerinden kurtulur. Mârifetullah ise insanda, fikir kanalıyla müktesep olarak değil, Allah (cc.)'in bahşettiği keskin bir anlayış vasıtasıyla elde edilir.

Her ne kadar insanın tekâmül süreciyle mârifetin elde edilmesi paralel bir görünüm arz etse de sûfiyâne yolda mârifet, aşılın her bir mertebeye zorunlu bir şekilde bağlı olarak üst üste yığılan mekanik bir görünüm arz etmez. Yine tasavvufî tecrübeye ve seyr ü sülûka nispetle mârifet, mantıktaki öncüllere nispetle ulaşılan sonuçlar gibi de değildir. Zîrâ mârifet nihâî noktada kesbî değil ilhama ve mevhibei ilâhiyyeye dayalıdır.<sup>550</sup> Kısacası genelde sûfiler özelde İbnü'l-Arabî, nihâî kaygıları ve gerçek bilgiye ulaşma noktasında Allah tarafından bilgilendirilmeyi, yâni mânevî açılımı esas almışlardır. En basit düzeydeki eşyanın bilgisinden, Hakk'ın bilgisine kadar en kapsamlı ve kuşatıcı bilgiyi ancak bu tür mânevî açılımlar vermektedir. Seyr ü sülûk esaslarının fonksiyonu ise sâlikin ruhunun ve kalbinin, ta'lim ya da kitapların tedrisiyle elde edilmesi mümkün olmayan ilhama dayalı keşfî mârifete uygun, onu taşıyabilecek bir mahal olarak hazırlanmasından ibârettir.<sup>551</sup> Mârifet, tasavvufî yolun gâyesi ve hedefidir. Fakat sâlik, bu hedefe bazen ulaşamayabilir. Çünkü vusûl, Allah'ın dilediğine bahşettiği bir mevhibedir, kesbî olarak ulaşılamaz.<sup>552</sup> Tasavvufî yolun âdâb ve esasları kesin bir şekilde mârifete götürmese de mârifetin hâsıl olması, arınma ve temizlenme yolunun katedilmesini zorunlu olarak gerektirir. Zîrâ idrakin saflığı ve aydınlanmanın kuvveti, maddî ilgi ve arzulardan soyutlanmaya ve maddî hisler ve bunların meşguliyetlerine mukavemet oranında gerçekleşir. İşte bu sebeple, mârifetin parıltılarını elde etmek için sâlikin, sûfiyâne mücâhedeye ve mücâdeleye, yolun esaslarına tabi olması gerekmektedir.<sup>553</sup>

Diğer sûfiler gibi İbnü'l-Arabî de tasavvufî bilginin, hakikatin en üst basamağını oluşturduğunu sürekli vurgular. Ayrıca mârifetin de farklı derecelerden bahsederek en üst seviyesine işâret eder. Bu hususta İbnü'l-Arabî şöyle der: İlmi kendi nefsinden değil de Allah'tan alan kimsenin sözü nasıl son bulur? İbnü'l-Arabî'nin bu ifadesi, sûfilerin çok eser vermeleri şeklinde yorumlanabileceği gibi, sözlerinin farklı anlam seviyeleri bulunduğu, dolayısıyla sürekli yorumlanabileceği, değişik anlamlar

<sup>549</sup> Hakim, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 276, 277.

<sup>550</sup> Cevhet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 158.

<sup>551</sup> *age.*, s. 159.

<sup>552</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslamî*, s. 79.

<sup>553</sup> Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 159, Ebû Reyân'ın, Usûlü'l-Felsefeti'l-İşrâkiyye inde Şihâbuddîn es-Sühreverdî, Kahire 1959, s. 288'den naklen.

çıkarılabileceği şeklinde de anlaşılabilir. Nitekim öyle olmuştur; hemen hemen en velûd ilim adamları sûfler arasından çıktığı gibi sûflerce, hayli vecîz ve sembolik tarzda kaleme alınan eserler, sürekli şerh edilip yorumlanmaktadır. “Falan bana filândan nakletti” diyen kimse ile “kalbim bana Rabb’imden nakletti” diyen kimse arasında ne kadar fark vardır. Yine derecesi çok yüksek olsa bile, ilmîni kalbinden alan bu kimse ile de “Rabb’im bana Rabb’imden, yâni bizzat kendisi kendisinden nakletti” diyen kimse arasında da çok fark vardır.<sup>554</sup> İbnü’l-Arabî, *müşâhede* ehlini, en üst mertebeye yerleştirir. Şeyhü’l-Ekber’e göre, nasıl ki, Allah (cc.) bütün yönlerden bilinemez, Zât’ı müşâhede eden bu kimselerin de meşrep ve mezhepleri tam olarak anlaşılabilir.<sup>555</sup>

Kavramsal bilgi, maddî âlemin bilinmesini ifade eden zâhirî (*egzoterik*) bilgidir. Mârifet ise bâtinî (*esoterik*) bilgi olup, ilâhî âlemi bilmeyi hedefler. Sûfî’nin nihâî amacı mârifetullaha ulaşmak olsa da, tıpkı diğer insanlar gibi sûfî de fizikî dünya içerisinde yaşamaktadır ve bu fizikî dünyayı idrak etmektedir. Fakat fiziki düzlemde de onun asıl amacı kâinâtın görüntüsünden çok, gerçek anlamına, hakikatine ulaşmaktır. Bu doğrultuda sûfî, bilme faaliyetini, eşyâdan aldığı zâhirî duyular seviyesinde bırakmaz, sürdürür. Sûfînin safılaşmış benliği, eşyayı ve hakikatini idrak eder ve onun artık Mutlak Varlıkla ilişkisi oranında bir gerçekliği olduğunu bilir.<sup>556</sup> Kısacası, mârifete dönüşmeden kendi alan ve şartları içinde sıkışan kavramsal bilgi, eşyânın hakikatini verecek olgunluğa sâhip değildir.

Her bilginin kendine mahsus bir alanı vardır. Tasavvufî bilgi de, bir bütün olarak ele alındığında her bir bilgi kaynağına ancak kendi prensiplerinin geçerli olabileceği alanlar tahsis edilmektedir. Tasavvufî bilgi; ileriye, daha soyuta, daha mutlağa doğru sürekli bir ilerleyiştir.<sup>557</sup> Bu ilerleyiş, tasavvufî tecrübe temelinde bütün idrak yetilerinin tek ve mutlak bir hedefe doğru organizeli ve bütünleyici tarzda yönelişiyle mümkün olur. Modern psikoloji de, insan nefsinin etkinliklerinin bir birinden bağımsız ve tek tek işlediği görüşünü reddeder. Nefsî tezâhürler bölünmeyen bir benliğin ifadesidir.<sup>558</sup> Yoksa tasavvufî bilgide her hangi bir idrak kabiliyetinin mutlak

<sup>554</sup> İbnü’l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. I, s., 257.

<sup>555</sup> *age.*, c. I, s., 258.

<sup>556</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 241.

<sup>557</sup> *age.*, s. 315, 316.

<sup>558</sup> *age.*, s. 334.

olarak inkarı söz konusu olmadığı gibi, sıradan bilgi kabiliyetleriyle yetinme de söz konusu değildir. Sûfîyi nihâî hedefine ulaştırın şey bu bütünlük içerisindeki ahlâki-epistemik mücâdelesidir. Sûfilerce temellendirilen ve kesin bir bilme şekli olarak ortaya konulan mârifet teorisi, en genel tâbiriyle zâhir ulemâsınca ya da tasavvuf karşıtı bazı akımlarca<sup>559</sup> kabullenilmiş değildir. Özellikle, Kur'an'da dikkatli bir akıl yürütmeye ters düşecek bir şey olmadığını ispata kalkışan<sup>560</sup> ve akılcılığını, dînî hakikatin keşfinde, akılla vahyin eşit düzeyde olduğunu iddia edecek kadar ileri götüren<sup>561</sup> Mu'tezile mezhebi, mârifetullah konusunda sûfilerle hem fikir değildir. Zîrâ Mu'tezilî âlimlere göre mârifetullah ancak aklın hucetiyle elde edilebilir.<sup>562</sup> Diğer taraftan Zâhiriyye mezhebine mensup âlimler de Kur'an'ın yorumlanması meselesinde olduğu gibi, mârifet konusunda da sûfilerle aynı fikirde değildirler. Mesela, mutasavvıfların sözlerinde zâhirî delâleti bakımından bir çok ihtilaf ve çelişki olduğu görüşünde olan İbn Hazm, ilham aldıklarını ileri süren sûfilerin, iddia ettikleri şey üzere ittifak edemediklerini söyler. Bu sebeple de sûfilerin bu iddialarının delilsiz ve yalan bir iddia olduğunu ileri sürer.<sup>563</sup>

Sûfiler aslında sözlerinde bazı farklılıkların ve zıtlıkların bulunduğunu inkâr etmezler. Fakat bunun sebebini kendi sistemleri doğrultusunda açıklamaya çalışırlar. Şöyle ki; onlar her hangi bir sonu ve sınırı olmayan bir mârifetten ve bunun sınırsız bir zevkle idrakinden bahsettiklerini ileri sürerler. Yine bu tecrübe ferdî ve şahsî bir tecrübe olduğu için herkes kendi imkân ve kabiliyetine göre bir hâl yaşar ve hakikatin

---

<sup>559</sup> Tasavvuf karşıtı bazı akımlar ve itiraz noktaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Uludağ, Süleyman, "Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye'nin Tasavvuf Felsefesi", *İslâmiyyât, Tasavvuf Özel Sayısı*, cilt: 2, sayı: 3, Ankara temmuz- eylül 1999, ss. 39-66.

<sup>560</sup> Hodgson, Marshal G. S., *İslâm'ın Serüveni*, çev: Komisyon, (İz Yay.), İstanbul 1993, s. 408.

<sup>561</sup> Fazlurrahman, *İslam*, çev: Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Selçuk Yay.), İzmir 1993, s. 126.

<sup>562</sup> Kâdî Abdulcebbar, Ebu'l-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Mektebetü Vehbe), Kahire 1988, s. 88. Mu'tezile içerisinde daha sonraları "ashâbu'l-ilham" ya da "ashâbu'l-maârif" adı verilen bir grup, akli bilginin tefekkür sonunda ilâhî ilham yoluyla meydana geldiğini savunmuştur. Nitekim Câhız'ın *Kitâbu'l-İlham* adlı bir eser yazdığı da bilinmektedir. Ayrıca akılcı, özgürlükçü ve sorgulayıcı özellikleriyle bilinen Mu'tezile mezhebinde zühd ve takvaya da önem verilmiştir. Bkz., Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham" mad. *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII, s. 98; Aydın, Osman, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu", *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003, s. 99.

<sup>563</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Mektebetü'l-Hâneci), Kahire 1344 h., c. I, s. 17. Sûfilerin iddialarında ittifak halinde olmadıkları ve sözlerinde çelişkiler bulunduğu yönündeki diğer bazı tenkitler için bkz. Vekîl, Abdurrahman, *Hâzihî hiye's-Sûfiyye*, (Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye), Kahire 1955, s. 21, 108. Ayrıca tasavvuf tarihi boyunca zuhur eden farklı meselelere, hem sûfilerce hem de sûfî olmayanlarca yöneltilen eleştiriler hakkında bkz. Kara, Mustafa, *İbn-i Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, UÜSBE., (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 1980.

bir veçhesini idrak eder. Diğer taraftan sûfiler, sözlerindeki bu farklılıkları tasavvufî tecrübeleri boyunca yaşadıkları haller ve geçtikleri makamlara ircâ etmişlerdir. Sûfînin rûhânî şeyrinde izlediği yol, ferdî ve şahsî yoldur. Bu sebeple her sûfî, bu mânevî yolda diğer sûfilerden farklı olarak kendi şahsî tecrübesini yaşar. Bu sebeple de haller, makamlar hattâ tasavvufun tanımı noktasında her bir sûfî farklı görüşler ileri sürer.<sup>564</sup> Hattâ tek bir sûfî, yaşadığı farklı hallere ve bulunduğu farklı makamlara göre aynı konuda farklı sözler söyleyebilmektedir. Bütün bu farklılıklar hakikatin birer veçhesidirler. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk'ın tecellîleri sonsuzdur ve aslâ tekrar etmez. Her bir şahısta farklı tecellîler zuhûr eder, tecellî aynı şahısta farklı zamanlarda da tekrar etmez.<sup>565</sup> Bu, Hakk'ın sonsuzluğunun (*ittisa'-ı ilâhî*) ve kuşatılamazlığının bir göstergesidir. Bütün bu farklılıkların zıtlıklar şeklinde olması da Şeyh'in öğretisine göre normaldir. Çünkü Hakk, “O, İltir, Sondur, Zâhirdir ve Bâtındır.” (Hadîd 57/3) olması itibarıyla *camiu'l-ezdâd*'dir. İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar Hakk zâtı itibarıyla tek ise de O'nun bize yönelik bir çok veçhesi vardır. O'nun bizdeki Rabb olması itibarıyla hükmü ile Müheymin olması itibarıyla hükmü bir değildir. Tüm sıfatlar için bu durum geçerlidir. Dolayısıyla her bir sıfat Zâta delâleti bakımından tek ve aynı, tecellî edip hükümlerini icrâ ettikleri yerler bakımından farklı ve çoktur.<sup>566</sup> Sûfilerin bilgisi ma'lûl olma ihtimali her zaman için geçerli olan muhtelif vasıtalara dayalı kesbî ilim olmaktan ziyâde, Allah katından doğrudan verilmiş bir ilim olduğu için farklı görünüm ve ifadelerine rağmen biriciktir. Derece farklılıkları olsa da söz konusu olan, aynı zevktir. Bu bilgi saftır, bozulmamıştır ve her türlü karışım ve etkiden korunmuştur. Peygamberlerin ve velîlerin ilâhî ilham altında açıkladıkları her şey, Allah hakkında aynı dili ve aynı zevki taşır. Böyle olduğu için de birbirlerini doğrularlar. Tıpkı biricik ve saf olan yağmur suyunun yağdığı mekâna göre farklılaşması gibi, bütün nebî ve velîler de aynı şeyi öğretirler, tek bir bilgi yolundan bahsederler. Zîrâ bilgileri verilmiştir ve biricik kaynaktan gelmektedir.<sup>567</sup> Kısacası tasavvufî tecrübe ferdî ve vicdânîdir. Bu derûnî tecrübe doğrultusunda sûfiler temelde varlık, insan ve ulûhiyyet konularında farklı bakış açılarına sâhip olmuşlardır. Geleneksel olarak bütün sûfilerin vurguladıkları gibi yaşanan haller, mahiyeti itibarıyla bu halleri ifade etmede kullanılan lafızların ötesindedir. Dolayısıyla sûfiler ile münekkidlerinin eşyayı algılayış biçimi bütünüyle farklı olduğu için ve bu münekkidler eleştirilerinde, bizzat tecrübenin kendisini değil, tecrübeye sadece imâda

<sup>564</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 220.

<sup>565</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâle, (Resâil)*, s. 50; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 172; *(byr.)*, c. III, s. 117; c. VII, s. 28, 29.

<sup>566</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletün ile'l-İmâm er-Râzî, (Resâil)*, s. 225, 226; Aynı müellif, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 129.

<sup>567</sup> Gilis, *İslâm ve Evrensel Ruh*, s. 68.

ve işârette bulunan lafızları esas aldıkları için, aralarında bu ihtilaflar zuhûr etmektedir.

Bütün bu anlattıklarımız doğrultusunda tasavvufî tecrübeye dayanan keşfi bilginin bazı husûsiyetlerini şu şekilde sıralayabiliriz: Her şeyden önce mârifet, sonradan kazanılmış olmayıp doğuştandır ve bütün mahlûkâtın varlığını aydınlatan ilâhî feyze aittir. Bu fitrî bilgi insanda bazı şartlarda; aklen, kalben ve rûhen tam bir arınmışlık halinde tezâhür eder. Böylece, keşf derken, İbnü'l-Arabî'nin bütün kastettiği, kuvve halindeki bilginin açılması ve insanın kalbinde uyumakta olan derûnî bilincin uyanmasıdır.<sup>568</sup> Çünkü insan yaratılışı îtibârıyla ilâhî emanetlere sâhip bir varlık olduğu için bilgi onun yaratılışında mündemiçtir ve bilgiyi doğuştan getirir. Bilgi insanda zaten verilmiş konumdadır, fakat bu potansiyel bilginin açığa çıkmasını engelleyen unsurların ortadan kaldırılması gerekmektedir. Bu ise kalbin arındırılmasını, ruhun madde ile alâkasını gâyet latîf hale getirerek saflaştırılmasını gerektirmektedir. Bu yönüyle keşfi bilgi, salt kavramsal ve teorik düzeyde olmayıp; ahlâkî, amelî, rûhânî ve estetik yönü de bulunan komplike bir olgudur. Keşfi bilginin estetik yönü, nihâî tahlilde aşk, muhabbet ve iştiyaka dayanmasındandır. Zîrâ sûfilere göre, aralarında hiçbir zaman tam bir kopma olmayan aşk ve bilgi, gerçek değerini saf, latîf ve mutlak “güzellik”te bulmaktadır.<sup>569</sup> Güzellik perdelemekten ziyade açığa çıkarır, güzellikte şüphe ve kararsızlık yoktur. Güzelliğin eşsiz nuru bütün şüphe gölgelerini ve vesveseleri yok eder, bu sebeple de yakînî bilgiyi verir. Diğer taraftan mutlak güzellik insan ruhundaki katılığı eritir ve hikmetin meyvesi olan vahdet sırrının zevkini açığa çıkarır. Bu sebeple kutsalın bilgisi güzellikten ayrılamaz.<sup>570</sup> Bilgi, aşk ve güzellik arasındaki alâka, sûfilerce sıkça zikredilen *kenz-i mahfî* hadis-i kutsîsinde açıkça zikredilmiştir: “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye iştiyâk duydum ve bilineyim diye mahlûkâtı yarattım*”.<sup>571</sup> Hadiste zikredildiği şekliyle “hazine”, tanımı gereği güzelliği barındırır. Hazineye saklı olan güzellik, Allah'ın mutlak güzelliğidir ve O, bu güzelliğin bilinmesi iştiyakındadır. Bu sebeple gerçek bilgiye, Hakk'ın bilgisine vâsıl olma eylemi, tâ baştan bir aşk ve iştiyak hareketidir ve mutlak güzellikle alâkalıdır.<sup>572</sup> Düşünceye dayalı bilgi, sevgi ya da sevmeye dayalı niteliklerden bağımsız olarak varolabilmekteyken mânevî bilgilenme yolunda sürekli bir sevgi ögesi bulunur. Burada bilginin amacı, ben-sen/suje-obje dualitesi içerisinde sıradan ve vasıtalı bir bilgilenme değil, insanı zevk yoluyla doğrudan bilgilendiren ve

<sup>568</sup> Affî, *Mystical Philosophy*, s. 106, 107.

<sup>569</sup> Roberts, “Love and Knowledge”, *JMIAS.*, c. VII, s. 65; Burckhardt, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1995, s. 40.

<sup>570</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İz Yay.), İstanbul 2001, s. 283.

<sup>571</sup> Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 268 ve devamı.

<sup>572</sup> Roberts, “Love and Knowledge”, *JMIAS.*, c. VII, s. 66.

insanın bütün varlığını saran “*vuslat*”tır.<sup>573</sup> Bu sebeple de hikmet, İbnü'l-Arabî'ye eşsiz beşerî güzellik, sonsuz rûhânî yetkinlik formunda tecellî eder. Şeyhi Mekînüddin Ebu Şüca'nın kızı Aynu'ş-Şems Nizâm'ın şahsında tecrübe ettiği eşsiz cemâl tecellîsi, İbnü'l-Arabî'nin hem ilâhî aşkının hem de kendisine açılan ilâhî sırların en güzel sembolünü oluşturacaktır.<sup>574</sup> Bu sebeple “güzellik” ve “aşk” temeli üzerinde sırf bilgilere ulaşan sûfî yine aşkın diliye konuşur ve her türlü doktrinel diyalektiği bir kenara atar.<sup>575</sup> İyiliğin kötülükten daha gerçek olması gibi, çirkinlikten daha gerçek ve aslî olan güzellik, insanı hem zevk hem de idrak bakımından yücelere yükselten önemli bir fenomendir. Allah'ın sonsuz cemâlî şöyle dursun, O'nun bir tecellîsi olarak fânilerde zuhûr eden, meselâ bir insan yüzünün, bir tabiat manzarasının ve bir sanat eserinin güzelliği insan ruhunda ömür boyu silinmez izler bırakır ve insan egosunun sert kabuğunu eritir. İşte bu nedenle güzelliği hep Allah'la olan ilişkisi içerisinde gören hikmet gözüyle bakıldığında, güzellik, insanı İlâhî Huzur'a yükselten önemli bir “ibadet” objesi olur.<sup>576</sup> İşte mârifet açısından güzelliğin değeri, insanı, güzelliğin aslî kaynağına, yâni temel gerçeklik alanına götürmesinden kaynaklanmaktadır. Güzel sûretler, insanın ne olduğunu, indiği semâvî ikâmetgâhını ve varlığının derinliklerinde ne gibi bir cevher taşıdığını hatırlatma yollarıdır. Bu anlamda güzellik, bilgi elde etme aracıdır. Bu nedenle hikmet yolunun bazı üstâdları, güzel bir melodi veya şiir, hattâ herhangi bir geleneksel sanat yapıtının insanda bir tefekkür durumunu tebellür ettireceğini söylemişlerdir. Tabî ki burada konu olan insan, nefisini arındırmış, onu mânevî değerlerin güzelliğiyle giydirmiş ve semavî güzelliğin yansıması olan dünyevî güzelliği takdir etmeye muktedir olan insandır.<sup>577</sup>

Diğer taraftan keşfî bilgi, aklın sınırlarının ötesindedir. Aklın bir sınırı vardır, onun ötesine aşamaz ve akıl sadece kolay ulaşılabilir az bir bilgi verir. Halbuki hakikatler ancak Rabbânî keşiflerle zuhûr eder.<sup>578</sup> İbnü'l-Arabî, aklın da geçerli önermelere sâhip olduğunu ve aydınlanabileceğini vurgulamakla beraber, onun hükümlerinin cüz'î ve arızî olduğu söyler. Bu sebeple akıl, ilâhî bilgiye ulaşamadığı gibi onu yorumlamaya da kalkışmamalıdır. Dolayısıyla verse verse muhtemel bir bilgi veren nazarî bilginin tersine, keşf kesin bir bilgi verir. Aklın hedefi, Hakk'ın gölgesi

<sup>573</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 324.

<sup>574</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-A'lâk*, s. 8, 9; Austin, Ralph, “The Lady Nizam-An Image of Love And Knowledge”, *JMIAS.*, Oxford 1988, c. VII, s. 36 ve devamı; Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 56, 57.

<sup>575</sup> Burckhardt, *İslam Tasavvuf Doktrini*, s. 40.

<sup>576</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 284.

<sup>577</sup> *age.*, s. 285.

<sup>578</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Eyyâmü'ş-Şe'n*, (*Resâil*), s. 58.



konumunda görünen şu maddî âlem iken, keşfin nihâî gâyesi bu görünen âlemin altında yatan hakikatin kendisidir. Bu bilgiyi elde etmenin tek yolu da hakikatin vasıtasız müşâhedesidir. Sûfi, keşfi bilgisi vasıtasıyla ulûhiyyet hakkında tam bir bilgi elde eder. Zîrâ akıl, Hakk'ın sadece tenzihî yönünü tanırken, sûfnin kalbî bilgisini ifade eden keşf, O'nu hem tenzihî hem de teşbihi yönünü tanır, hakikatin birliği ve çokluğunu aynı anda küllî olarak idrak eder. Akıl, tek olan Hakk'ın "İlk", "Son", "Zâhir" ve "Bâtın" gibi bir birine zıt veçhelerini idrak edemez.<sup>579</sup> Bu sebeple rasyonel düşünürler, Allah'ın tenzihen olduğu kadar, tecellîleri îtibârıyla teşbihî yönünü idrak edemediklerinden Allah hakkında gerçek ve kuşatıcı bilgiye ulaşamazlar.<sup>580</sup> Sûfi, kalbî müşadeleriyle ve aktif hayâlî vasıtasıyla kâinatta sonsuz çokluk içerisine ayrı ayrı saçılmış olan İlâhî kemâli, İlâhî hakikati bir anda, doğrudan bütüncül bir şekilde görür.<sup>581</sup>

Keşfi bilgi, riyâzet, halvet, zikir vb. gibi bazı tasavvufî temrinler ve bunlara bağlı olarak da; ahlâkî erdemlilik, ruhânî tekâmül ve kalbî arınmışlığı gerektirir. Dolayısıyla, bilgi ile eylem bir birinden ayrı değildir, aksine bir birinin vazgeçilmez tamamlayıcı unsurlarıdır. Fakat burada riyâzet vb. gibi amelî usuller, ezeli bilgi ve kemâllerin tezâhürünü engelleyen perdeleri kaldırmaya yardım eder, keşfi bilgide doğrudan belirleyici bir role sâhip değillerdir. Mârifet, insan ruhunun derinliklerinde yatmaktadır ve onun tezâhürünün yegâne belirleyicisi de İlâhî İrâde'dir.<sup>582</sup> Farklı türleri varmış gibi görünse de tek olan bu keşfi bilgi, aslında Allah (cc.)'in bilgisiyle aynıdır, O'nun ezeli bilgisinin bir tecellîsidir. Zîrâ, hiç kimse, vahdet ve fena halini yaşamadan, Allah, onun "işitme", "görme" gibi bütün melekeleri haline gelmeden bu bilgiye ulaşamaz. Kısacası bu keşfi bilgi, Allah'ta ve Allah'la elde ettiğimiz bir bilgidir.<sup>583</sup> Keşfi bilginin, tezimiz açısından da önemli olan bir diğer husûsiyeti ise doğrudan açıklanamaz oluşudur. Keşfi bilgi, duyu idraklerine benzer bir şekilde vasıtasız bir tecrübe ile doğrudan bilinebilir. Doğuştan kör olan bir kimseye kırmızı rengin ne anlama geldiği nasıl açıklanamazsa, tasavvufî tecrübeyi yaşamamış bir kimseye de keşfi bilgi doğrudan aktarılıp izâh edilemez. Yaşanılan tecrübeyi ve hâsıl

<sup>579</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 433; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 368.

<sup>580</sup> Affî, *Mystical Philosophy*, s. 106, 107, 109; Chittick, *Sufi Path*, s. 180.

<sup>581</sup> Bkz. Landou, "The Philosophy of Ibn 'Arabî I", *Muslim World*, s. 58.

<sup>582</sup> Affî, *Mystical Philosophy*, s. 106, 107.

<sup>583</sup> *age.*, s. 107, 108.

olan irfânı tavsif etmenin tek yolu, sûfilerin sıkça yaptıkları gibi muğlak ve kompleks ifadeler ve metaforlara baş vurmaktır.<sup>584</sup>

### 1-Kalp

Tasavvufî gelenekte bilginin sadece bir akıl, mantık ve duyumlama işi olmadığı, bilakis bir sezgi, derûnî bir idrak ve algılama işi olduğu sürekli vurgulana gelmiştir. Bu tür doğrudan idrakin cereyan ettiği merkez de kalp olarak belirlenmiştir. İnsanın bu merkezle bilgi elde edebilmesi için ruhî açıdan bazı tekâmül safhalarını geçirmesi gerekir ki tasavvufta buna genel olarak *tezkiye* ya da *tasfiye* denilmektedir. İnsan duyarlılığının merkezi olan kalp, aynı zamanda bilme ve ilâhî âlemle insanın bağlantısını kurma özelliğine sâhiptir. Onun bilmesi, doğrudan doğruya, vasıtasız, kavramsız bilmedir. Bilenle bilinen arasına hiçbir vasıtanın girmediği ve mârifet denilen bir bilgi türüdür.<sup>585</sup> Kalp, duyular vasıtasıyla kevnî âleme yönelir. Hayâl hazinesi duyular vasıtasıyla gelen ve ilâhî sûret ve tecellîler arasında bir engel olan bu maddî sûretlerle dolar. Halvet ve zikir gibi muhtelif tezkiye ve tasfiye usulleriyle nefis bu maddî alâkalardan arındırılır. Nefs saflaşınca insan ile melekût âlemi arasında bulunan tabîî perdeler kalkar ve cilalanmış ayna konumunda olan kalbe melekût âleminin sırları nakşolur. Böylece insan, kalp aynasının saflığı miktarınca hakikatlere muttâlî olur.<sup>586</sup> Her mütelevvin cismin sûretinin aynaya yansıyan bir misâli olduğu gibi, her malumun da bir hakikati vardır ve bu hakikat onun sûretidir, işte bu sûretler de kalp aynasına tab' olunur.<sup>587</sup> Fakat, hakikatlerin sûretlerinin kalp aynasında yansımaları için bazı şartlar gerekmektedir. Tıpkı sûretlerin aynada yansımalarına engel olan bazı durumlar olduğu gibi kalp aynasında hakikatlere dair sûretlerin yansımalarına engel olan hususlar da vardır. Aynanın yüzünün cilalanarak parlatılmamış olması, kirli ya da paslı olması, aynaya sûreti yansıyacak olan cismin aynanın parlak yüzü karşısında olmaması, cisimle ayna arasında bir perdenin olması, cismin aynanın görüş açısının dışında olması gibi durumlarda aynada sûret yansımaz. Tıpkı bunun gibi, kalbin bazı aslî ve fitrî noksanlıkları, şehevî arzuların sebep olduğu kötülüklerin kalbin saflığını ve cilasını gidererek kirletmesi, pas tutturması, kalbin hakikatlere değil de başka, geçici hedeflere yönelmesi, kalpte taklîdî olarak bazı batıl îtikâtların husule

<sup>584</sup> Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 108, 109.

<sup>585</sup> L. Gardet, "Kalb" mad., *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), (E. J. Brill), Leiden 1978, c. IV, s. 487.

<sup>586</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 74.

<sup>587</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 77; Erdem, Hüsâmettin, "Gazzâlî'de Bilgi Meselesi", *İslamî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 293.

gelmesi ve nihâyet hakikatlere giden yolları bilmemek, yâni cehalet, kalp aynasına hakiki sûretlerin aksetmesinde bir engeldir.<sup>588</sup> İşte kalp bu şekilde, şehvetle ya da maddî dünyânın sebepler bilgisiyle meşgul olup Allah'ın bilgisiyle ilişkisini keserse paslanır, bu pas da hakîkâtin kalbe yansımaya engel olur. Zîrâ, Allah (cc.) sürekli tecellî ettiğinden, kalp aynası saflaştırıldığı sürece bizden gizli kalması düşünülemez. Dolayısıyla başka şeylere yönelen ve kirlenen kalp, sürekli olan bu tecellîleri göremez ve “pas”, “örtü”, “kilit”, “körlük”, “kabuk” vs. gibi engellerle nitelendirilir.<sup>589</sup>

Sûfilere göre mârifetin husûle geldiği yer, akıl değil kalptir. Kalp aynı zamanda ilâhî sevginin ve ilâhî tecellînin de merkezidir. Aslında sevgi, rûhânî tekâmül ya da seyr ü sülûk ve tecellî sûfiyâne mârifetin temel unsurlarıdır. Tekâmül sürecinin her bir aşamasından geçmek sûretiyle kalbin aynası paslarından temizlenip parlatılır ve mârifeti yansıtacak bir nitelik kazanır. Aşksız bu yolda her hangi bir mesafe almak mümkün değildir. Nihâyet, arınan kalbe Hakk'ın tecellîsiyle mârifet hâsıl olur. Sûfiler zaman zaman mârifeti kalbe, aşkı ruha, tecellîyi de sırâ ait görerek tafsil etseler de gerçekte mârifet, muhabbet ve tecellî aynı hakikatin üç ayrı mazharıdır ve ya en genel anlamıyla kalp denen mânevî melekenin tezâhürüdür.<sup>590</sup> Tezkiye veya tasfiye yoluyla kalp, maddî bağlarından ve paslarından temizlendiği zaman, insanı düştüğü şüphe ve belirsizliklerden kurtaracak, gerçek ve vasıtasız bilgiye götürecek bir aydınlanma gücüne sâhiptir. Gazâlî'nin (ö. 505/1111) kendi hayat serüveninden bahsederken söylediği gibi, hissî ve aklî delillere olan güveninin sarsılmasıyla düştüğü şüpheden, ancak kalbinin aydınlanması sayesinde kurtulmuştur.<sup>591</sup>

Kalp, genel olarak iki anlamda kullanılmaktadır: 1. Sadece insana has olmayıp, hayvanlarda da bulunan, göğüs kafesinin sol tarafındaki boşlukta bulunan konik et parçası. Tabîî ve hayvânî ruhun devamı için gerekli olan buharı taşır. 2. Rabbânî ve rûhânî bir latîfe olarak insanın idrak eden, bilen ve kavrayan yeteneği, insanın emaneti yüklenen hakikati.<sup>592</sup> Bu yönüyle kalp, muhâtap olan, cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulan rûhânî latîfedir. Bu rûhânî yetinin, maddî kalbe olan ilintisi, renklerin cisimlere, sıfat ve niteliklerin mevsûflara, aleti kullananın alete olan ilintisine

<sup>588</sup> Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 78, 79.

<sup>589</sup> Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, s. 209.

<sup>590</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 216.

<sup>591</sup> Gazâlî, *Munkız*, s. 20, 21; Uludağ, Süleyman, “Akıl” mad. *DİA.*, c. II, s. 246.

<sup>592</sup> Bkz., Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 16, 17.

benzemektedir. Ya da İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle söylecek olursak, bir benzeri hayvanlarda da bulunan bu maddî kalp, beden ülkesinde hükümrân olan ruhânî sırrın sarayı konumundadır. Bu îtibârla da maddî kalbin, asıl idrak edici ve hükümrân olan rabbâni latîfeye mekân olmaktan başka bir önemi yoktur.<sup>593</sup> Tasavvufî literatürde kalp, daha çok bu ikinci anlamında; Hakk'ın tecellî ettiği rûhânî latîfe, rûhânî, kevnî ve tabîî hâl ve husûsiyetler ile Rabbânî tecellî ve vasıfları bir arada taplayabilen insânî hâkikat ya da hakikati idrak eden yeti anlamında kullanılmaktadır.<sup>594</sup> İnsanın idrak edici yönünü ifade eden kalp, maddî âleme ait ve bedene bağlı olan “zekâ” ile aynı olmayıp, bir bedenle işlevini yerine getirdiği halde varlığı bir bedene ait olmayan ve her hangi bir şekilde maddî kayıtlarla sınırlanmayan “Evrensel/Küllî Akıl İlkesi”nin ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>595</sup>

Genelde mutasavvıflar özelde İbnü'l-Arabî, kalbin alışlagelmiş anlamının dışında insânî bir idrak yetisi olduğu yönündeki görüşlerini Kur'an'dan ayetlerle desteklerler. Mesela; “Şüphesiz ki bunda kalbi olanlar veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.” (Kâf 50/37) meâlindeki ayette kastedilenin, her kalp sahibi değil, gerçeği idrak eden kalp sâhipleri olduğu vurgulanmaktadır.<sup>596</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre ayette akıl yerine kalbin zikredilmesi de aklın idrakiyle kalbin idraki arasındaki farka işâret eder. Çünkü akıl bağıdır ve eşyayı tek bir vasfa hasreder, sınırlandırır. Halbuki hakikat böyle bir tahdidi ve inhisarı kabul etmez. Kalp ise, sürekli bir halden başka bir hale geçmesinden dolayı her türlü sûretleri ve sıfatları kabul eder, sınır koymaz. Saflaşmış kalbini sonsuz ve sürekli değişen tecellîlere bırakan sûfî, ontolojik olarak her an yeni bir yaratılış üzere olduğu gibi epistemolojik olarak da her an yeni bir ilim üzere olur. Çünkü Allah'ın sonsuzluğu (*ittisa'-ı ilâhî*) tecellîlerin aynen

<sup>593</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbirât (KSDIA.)*, s. 132.

<sup>594</sup> Meselâ bkz., Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, s. 82; Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3; İbnü'l-Arabî, *Tedbirât (KSDIA.)*, s. 132; A. mlf., *el-Ucâle*, Hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Alemü'l-Fikr), Kahire 1978, s. 12, 13, 14 (Aidiyeti kesin değil); Kübrâ, Necmüddîn, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâihu'l-Celal*, thk. Yusuf Zeydân, (Dâru Seadu's-Sabah), Kahire 1993, s. 132, 133.

<sup>595</sup> Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 115.

<sup>596</sup> Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, s. 93; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 323. Kur'an'da, kalbin imanın yeri, anlayış ve tadebbürün merkezi olduğunu, kalbin mânevî olarak kirlenip hastalanmasının da Kur'an'ın hakikatlerinin anlaşılmasında ve îmânî meselelerde sahîh bir anlayış ve açık bir idrake engel olduğunu beyan eden daha başka âyetler de vardır. Mesela bkz. “Kur'an'ı düşünmüyorlar mı, yoksa kalplerinde kilit mi var?” (Muhammed 47/22). “Onlar kalplerine iman yazılanlardır.” (Mücâdele 58/21), “Bu, onların önce inanıp sonra inkâr etmelerindedir. Allah da kalplerini mühürledi, onlar anlamazlar.” (Münafikûn 63/3), “...Kur'an'ı anlamasınlar diye

tekrarlanmasına izin vermez, bu îtibârla da Allah (cc.), “Her an yeni bir iş” (Rahman 55/29) üzere olur. Hakk Teâlâ’nın bu veçhesi de varlıkta her an “yeni bir yaratılış” (Kâf 50/15), bilgide de her an yeni bir ilim şeklinde tezâhür eder.<sup>597</sup> Sürekli değişen kalp, sürekli değişen ilâhî tecellîleri idrak etmek için en uygun bir melekedir. Zîrâ her kim, bu sonsuz ve birbirinin aynı olmayan tecellîleri, kalbi ile müşâhede etmezse akli ile inkâr eder. Çünkü akıl kayd koyar, kalb ise hiçbir şekilde sınırlandırmaz; tecellîlerin değişmesiyle o da değişir.<sup>598</sup> Dolayısıyla hiçbir şekilde sınırlandırılmayan, belirli bir ölçü ve kalıp içine sokulamayan ilâhî tecellîler, ilmî, akıl ve fikir mîzanında tartılamaz. Ancak onu kalp, kendindeki değişmelerle paralel olarak doğrudan ve kayıt altına sokmaksızın idrak eder.<sup>599</sup> Kalp, hakikatlere akıl gibi bir çıkarsama ya da istidlâl yoluyla ulaşmaz. Kalbin hakikatlerle ilintisi, sûretlerin aynayla olan ilintisi gibidir. Her bir hakikatin bir sûreti vardır ve eğer kalp bu sûretleri yansıtacak saflığa ve temizliğe ulaşırsa bu hakikatlerin sûretleri cilâlanmış kalp aynasına yansır. İlim, Gazâlî’nin vukûfiyetle vurguladığı gibi, hakikatin kalpte husûlünden değil, kalbe vusûlünden ibârettir. Hakikat zaten mevcuttur, dolayısıyla mâlum aynıyla kalpte hâsıl olmaz, onun aynı değil bir sûreti kalbe ulaşır. İşte bu şekilde kalpte “bilinenin hakikatine mutabık bir sûretin oluşması” ilim diye isimlendirilir.<sup>600</sup> Bu sebeple İbnü’l-Arabî, hakikat ve mârifet arzusuyla her türlü maddî kayıtlardan uzaklaşan ve tecrit hayatı yaşayan sûfiye, bilgiyi kendi nefsinde hâsıl etmeye, bilgi üretmeye, araştırma ve nazariye üretmeye çalışmak yerine tam bir sadâkat içerisinde Hakk’ın ilâhî tecellîlerini ve ihsânlarını beklemesini tavsiye eder.<sup>601</sup> Bu sebeple kalbin idraki, aktif bir şekilde bilgi üretme şeklinde değil, ayna sembolüyle anlatılmaya çalışıldığı gibi pasif bir şekilde yansıtma şeklindedir. Çünkü daha önce de vurgulanmaya çalışıldığı gibi mârifetullah, insanın araştırıp üretmesi sonucu kesbî olarak zuhûr eden bir bilgi olmayıp doğrudan Allah’ın bildirmesine bağlıdır. İşte fikir yetisinin mantıki düzleminden ve sınırlarından kurtulan diğer algı yetileri (*tasavvur, tahayyül, hafıza, duyum*) ve akıl, artık bilgiyi fikirden değil, saflaşmış ve cilalanmış olan kalp

---

*kalplerine perde koyduk...*” (En’am 6/24). “...Kalplerinde hastalık bulunanlar ‘Allah ve Resûlü meğer bize sadece kuru vaadlerde bulunmuşlar!’ diyorlardı.” (Ahzâb, 33/12).

<sup>597</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 122.

<sup>598</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 322, 323; (*byr.*), c. III, 169; c. VII, s. 32.

<sup>599</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 437; c. V, s. 295.

<sup>600</sup> Gazâlî, *İhyâ*, c. III, s. 13.

<sup>601</sup> Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 279.

aynasından yansıyan sûretlerden almaktadır.<sup>602</sup> Zâhirî dünyanın maddî verilerinden ve düşünme yetisinin verilerinden arınmış olarak “ümmîlik” (A’raf 7/157, 158) vasfı kazanan kalp, en mükemmel tarzda ilâhî *fetih*leri kabule hazır hale gelir, hızlı ve aracısız olarak idrak eder.<sup>603</sup> Mârifetullah noktasında bilginin yeri ve vasıtası kalp olmakla beraber İbnü’l-Arabi, fikir yetisinin kayıtlarından kurtulmuş akıl ile kalp arasında esaslı bir ayırım yapmaz. Bilgi üretmeye değil, bilgiyi alıp kabul etmeye hazır hale gelen akıl artık, sûfî ile sûfî olmayan, mânevî tecrübeyi yaşayan ile yaşamayan, bilen ile bilmeyen arasındaki yegâne köprü olmaktadır.<sup>604</sup> Diğer taraftan kalp, insan mikrokozmosunun merkezi olduğu için irâde ve derin duyguların olduğu kadar aklın da mahallidir. İbnü’l-Arabi’nin ifadesiyle, fikrin ve buna bağlı olarak da duyuların verilerinden özgürleşerek ilâhî hakikatleri olduğu gibi kabul edici bir konuma yükselen aklın, ya da diğer bir ifadeyle vahiyle ve îman nuruyla kutsallaşmış olan aklın mahalli, tüm geleneksel öğretiler tarafından teyit edilmiş olduğu gibi dimağ değil kalptir. Ayrıca aklın îman nuruyla karşılaştığı yer de kalptir.<sup>605</sup> Kavramlaştırma aklın işlevi olduğu için, sûfî aklî formlara müracaat etmek zorundadır. Fakat diğer taraftan sûfî, bilgisini doğrudan akıldan almadığı için sistematik bir şekilde aklî formlarla ifade edemez. Kalbe sekr halinde tecellîler yansır, bu tecellîler ve mârifet ise akıl ile sahv halinde ifade edilir.<sup>606</sup> Bu sebeple, sûfî mârifetin nihâî noktasına ulaşıncı her şeyden kesilir, bütün hislerini kaybeder ve dilsiz hale gelir. Mârifetin bu nihâî mertebesinden yavaş yavaş aşağıya doğru inince, mârifet konusunda konuşmaya ve bir çok söz söylemeye başlar.<sup>607</sup> Sekr halinden sahv haline dönmeyen her bilgi, ya da diğer bir deyişle kalbin müşâhedesinden aklın kabul ve tasdikine dönmeyen her bir bilgi, sadece onu bilen kimsenin içinde yaşayan ve ondan hiç ayrılmayan bir bilgi olarak kalmaya devam eder. Yaşanılan tecrübenin başkasıyla paylaşılabilir bir bilgi haline dönüştürülmesi, sahv haline, akla tekrar dönmeyi gerektirir.<sup>608</sup> Kısacası, mârifetin aksettiği merkez kalp, bu mârifeti düşünülüp ifade edilebilir formlara

---

<sup>602</sup> Bkz., İbnü’l-Arabi, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 323; Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 278, 279.

<sup>603</sup> Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 29.

<sup>604</sup> Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 279.

<sup>605</sup> Bkz., Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 164, 165.

<sup>606</sup> Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 279.

<sup>607</sup> Bkz., Kuşeyrî, *Risale*, s. 343, 344.

<sup>608</sup> Hakim, “Knowledge of God”, *MIACV.*, s. 279.

dönüştüren ise her türlü maddî kayıtlardan kurtularak bu mârifeti kabul edebilir hale getirense akıldır. Mârifetullahın insana bahşedilmesi sürecinde her iki yetinin de arındırılıp kayıtlarından ve paslarından temizlenmesi gerekmektedir. Her an ilâhî, melekî, nefsânî ve şeytanî etkiler alabilen ve aynı zamanda ahlâki eylemlerin de merkezi konumunda olan kalp, kir ve paslarından arınmak sûretiyle, Hakk'ın tecellilerini yansıatabilecek bir letâfet kazanmalı. Akıl da maddî âleme yönelik verilerden ve fikir yetisinin sınırlamalarından kurtulmalıdır. Bu sebeple mârifetin hâsıl olması için öncelikle kalbin bu latîf bilgiyi yansıtabilir bir hale getirilmesi gerekmektedir. Bu, ancak, seyr ü sülûk için gerekli olan, en genel anlamıyla kalbî ve bedenî bütün fiil ve çabalarla mümkün olmaktadır. Fakat insanın bu yöndeki bir çabası, sadece kalbi mârifet için hazır hale getirmekle sınırlıdır. Sâlike mârifetin ihsân edilmesinde temel belirleyici olan ise, Hakk'ın iradesidir. Bu sebeple mârifet, ilâhî bir ihsândır.<sup>609</sup>

Kalbin iki kapısı vardır: Birincisi melekût âlemine, levh-i mahfuza ve melekler âlemine açılan kapıdır. Diğeri de maddî şehâdet âlemine yâni duyumlara açılan kapıdır.<sup>610</sup> Kalbe ilim, duyumlardan gelebileceği gibi, halvet ve uzlet ile duyumlara açılan kapının kapatılması ve kalbin maddî bağlardan temizlenerek perdelerinin kaldırılmasıyla, kalbin derûnundan da gelebilir.<sup>611</sup> İşte kalbin bu iki farklı kapısı, parçalı, çıkarımsal ve eksik olan felsefi ilimle; küllî, kuşatıcı ve doğrudan olan enbiyâ ve evliyânın ilimleri arasındaki ayrılma noktasını göstermektedir. Zîrâ filozoflar, ilimlerini kalbin maddî dış dünyaya açılan kapısından (*âfâk*) alırken, nebîler ve velîler ilimlerini kalbin derûnundan, melekût âlemine açılan kapısından (*enfüs*) almaktadırlar.<sup>612</sup> Kısacası sûfilerin kalpten muradı, insanın kendisiyle varlığın hakikatini kavradığı, Hakk'ın kuluna tecellî ettiği latîf , ilâhî ve mânevî bir şeydir. Kalp, insanda muhabbetin ve zevkî idrakin merkezidir.<sup>613</sup>

İbnü'l-Arabî 'kalp' kelimesini; ruhun idrak eden, bedeni çekip çeviren yönü şeklinde, oldukça geniş bir anlamda kullanır. Bu yönüyle kalp, fizikî anlamının çok

---

<sup>609</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 120; Hakim, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 279, 280.

<sup>610</sup> el-Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 21.

<sup>611</sup> *age.*, c. III, s. 20.

<sup>612</sup> *age.*, c. III, s. 22.

<sup>613</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 212.

ötesinde idrak edici basît bir cevherdir, rasyonel nefstir.<sup>614</sup> Kalp, sûflerce geleneksel olarak sıkça tekrar edildiği gibi, Rahman'ın iki parmağıyla çekip çevirdiği, her türlü ilâhî etkinin cereyan ettiği bir alan olarak Allah'ın mahlûkat içerisindeki en kapsamlı tecellîgâhıdır.<sup>615</sup> Sürekli değişmesi ve çekip çevrilmesi yönü itibâriyle hem negatif hem de pozitif etki almaya meyillidir. Rahmanın tecellîgâhı olabileceği gibi, şeytanın evi olarak hüsrân kaynağı da olabilir. İbnü'l-Arabî'nin *Mevâkiu'n-Nücûm*'da kaydettiklerinden hareketle, tasavvufî terminolojide 'kalb'in, insanın fiilî, hissî ya da ilmî olsun bütün yapıp etmelerinin kaynağı olan özü, cevheri anlamına kullanıldığını söyleyebiliriz. Şeyhü'l-Ekber'e göre kalp, Allah'ın evi, O'nun nazargâhı, ilim, nûr ve sırlar hazinesidir. Hz. Peygamberin de işâret ettiği gibi bedeninin salâhı ve fesâdı hep ondandır.<sup>616</sup> Zîrâ bedene sâhip olan ve onu yöneten, kalptir. Her bir organ ancak onun emriyle harekete geçer. Yine her bir hareket, gizleme ya da açma, hüküm ya da tesir ancak onun emriyle gerçekleşir. Bu itibârla İbnü'l-Arabî, insandaki karar merkezi olarak gördüğü kalbin diğer organlar üzerindeki hakimiyetini Hakk Teâlâ'nın mutlak iradesine benzeterek; "o, (kalp) bir şeye ol dedimi o şey hemen oluverir" ifadesiyle açıklar. Ayrıca kabz, bast, recâ, havf, şükür, sabr gibi tasavvufî hâl ve makamların mahalli de yine kalptir. Sekr, sahv, mahv, üns, heybet isbât, isra ve nüzûl... ile tavsif olunan hep kalptir.<sup>617</sup> Övülen ve yerilen bütün vasıf, hâl ve husûsiyetler hep kalpten kaynaklanır. Bütün organları harekete geçiren merkez olduğu için itaat ve isyanın da kaynağıdır.<sup>618</sup> Zîrâ bu merkez, ruhun bâtinî hakikatini ifade eder ve zâhirî, bâtinî diğer bütün yetiler<sup>619</sup> onun elçileri olarak ona bağılıdır.<sup>620</sup> Kısacası İbnü'l-Arabî'nin burada vafettiği şekliyle kalp, insanın bütün yapıp-etmelerinin kaynağı olan özü, cevheridir. Bir idrak yetisi olarak ise kalp, tüm kâinâtı hattâ Hakk'ı kuşatacak şekilde geniş, fakat Hakk'ın karşısında pasif ve alıcı bir konumda olan insânî duyarlılık anlamına kullanılmaktadır. Kısacası sûflere göre kalp, cesetteki maddî organla sırrı

<sup>614</sup> Landau, "The Philosophy of İbn Arabî I", *Muslim World*, s. 57, 58.

<sup>615</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücûm ve Metâliu Ehilleti'l-Esrâr ve'l-Ulum*, thk. Halid Şibl Ebu Süleyman, (Alemü'l-Fikr), Kahire 1998, s. 126; A. mlf. *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 322, 323.

<sup>616</sup> Bkz., Buhârî, *Sahih*, İman, 39.

<sup>617</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücûm*, s. 126.

<sup>618</sup> *age.*, s. 126, 127, 128.

<sup>619</sup> İbnü'l-Arabî burada zâhirî/mülkî ve bâtinî/melekûti olmak üzere on idrak yetisi zikreder. Beş duyum zâhirî elçiler iken; Hayvânî ruh, hayalî ruh, fikrî ruh, akîl ruh ve kutsî ruh ise bâtinî elçilerdir. Bkz., *age.*, s. 127.

<sup>620</sup> Bkz., *age.*, s. 127; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 221.



bir şekilde bağı olsa da sadece etten ve kandan ibâret değildir. Duygu ve heyecanın merkezi olmaktan çok idrak edeci rasyonel bir tabiatı vardır ve her şeyin hakikatini idrak kapasitesine sâhiptir.<sup>621</sup>

İnsan kalbi olumlu-olumsuz her türlü etkiye açık bir yapıdadır. Ona ilâhî/melekî etkiler tesir edebileceği gibi nefsânî ve şeytânî etkiler de onu kuşatabilir. Kalbe ansızın gelen bu etkiler, nefis, şeytan, ruh, akıl ya da Hakk'tan olabilir. İnsanda neşe, sevinç, üzüntü veya sıkıntı doğuran bütün bu etkiler sûfî ıstılâhatında genel olarak varid/vâridât ve hâtır/havâtır kavramlarıyla karşılanmaktadır.<sup>622</sup> Kalbe gelen bütün bu etkiler insanda birtakım özel haller doğurur ve bu hallere ilişkin bilgiyi sûfîler vehbî olarak alırlar. İşte bütün bu etkiler ve tasavvufî seyr ü sülûk uygulamaları sayesinde, sûfîde hakikate ilişkin açılımlar meydana gelir. Sürekli halvet ve zikirle uğraşan sûfîye “*Ayetlerimizi ufuklarda ve kendi nefislerinde göstereceğiz*” (Fussilet 41/53) ayetinin işâret ettiği gibi her türden işâretin anlamı açılmaya başlar. İşte bu şekilde hakikat, sûfîye mânevî bir tecrübe, bir zevk halinde tecellî eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre eşyayı olduğu gibi idrak eden yeti kalptir. O, ilmi şu şekilde tanımlar: “*İlim, kalbin her hangi bir şeyi, o şey bizâtihi kendi içinde ne ise; ister ma'dûm, ister mevcut olsun, o şekilde elde etmesidir. Bilen kalptir, ilim ise kalbin elde etmesi gereken bir sıfat.*”<sup>623</sup> Ona göre kalp, sûfîler arasında sıkça kullanılan bir sembolizme göre cilâlanmış, aslâ pas tutmayan bir aynadır. Eğer kalp; pas, kir, körlük, perde ve kilit gibi idraksizliğine işâret eden kötü vasıflarla vasıflanırsa bu, onun, Allah'ın ilmi yerine sebeplerin ilmiyle meşgul olmasından dolayıdır. Kalbin Allah'ın dışında başka şeylere yönelmesi, onun için pas ve kirdir. Çünkü bu, Allah'ın kalbe yönelik sürekli tecellîsine engeldir. Kalp aslî olarak cilâlanmış olduğu için bu pas ve kir mutlak değildir. Fakat kalpler, taalluk ettiği şeylere göre kir tutabilirler.<sup>624</sup> Kalbin ruh ile irtibatı kuvvetlenince ilhâma mazhâr olur, nefisle irtibatı artınca da, ilhamı ve ru'yeti engelleyen şehvet ve kötülüklerin kaynağı olur. Sûfîler arasında kalbin bu

<sup>621</sup> Nicholson, Reynold A., *The Mystics of Islam*, (Schocken Books), New York, 1975, s. 68.

<sup>622</sup> Bkz., Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 213, 214; Kuşeyrî, *Risale*, s. 119-121; Hucvurî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 537, 538; İbnü'l-Arabî, *Istılâhât*, s. 61; Kâşânî, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, nşr. A. Mahmud, Kahire 1984, s. 167; Aynı müellif, *Reşhü'z-Zülâl*, s. 90, 91; A. mlf., *Tasavvuf Sözlüğü, Letâifu'l-A'lâm fi İşârâtü Ehlî'l-İslâm*, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2004, s. 229, 576 Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s. 109, 261; Uludağ, *TTS.*, s. 212, 510-511. Cebecioglu, *TTDS.*, s. 331, 332, 746.

<sup>623</sup> İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s., 82.

<sup>624</sup> İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s., 82, 83; Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 166.

ikinci yönü aynanın pas tutması ya da tozlanması şeklinde sembolize edilmiştir. Kirlenen ve pas tutan ayna karşısındaki sûreti yansıtmadığı gibi paslanan kalp de ilâhî sûretleri ve mârifeti yansıtamaz. Bu kalp aynasının temizlenmesi ve cilâlanması, yâni nefsin ona olan tesirinin azaltılıp yok edilmesi miktarınca kalp ârifin kalbine dönüşür ve Hakkı tanır.<sup>625</sup>

Sûfiler mârifetin cereyan ettiği merkez olarak kalbi merkeze alsalar da mârifeti ifade etmede bir çok kavram kullanmaktadırlar. Sırr, kalp gözü, basîret, ruh vs. bir çok lafız mârifetin mahalli olarak zikredilmektedir. Bazı sûfiler, kendi ferdî tecrübeleri doğrultusunda bu kavramları bir birinden ayırırlar ve onlara farklı bazı fonksiyonlar yüklerler. Zaman zaman mârifeti kalbe, muhabbeti ruha, tecellîyi sırra ait görerek bu kavramları bir birinden ayırırlar. Kimi zaman da müşâhedeyi kalbe, mükâşefeyi sırra ve muayeneyi de basirete ait görürler. Hattâ bazen bunlar arasında letâfet ve değer açısından hiyerarşik bir sınıflandırma yapsalar da<sup>626</sup> gerçekte mârifet, sevgi ve tecellî bir şeyin üç ayrı mazharı ve genel anlamda kalp denen bir melekenin tezâhürleridir.<sup>627</sup> Bu sebeple kalp, bütün bu bir birine yakın anlamlı ıstılâhâtı kuşatıcı bir ıstilah olarak karşımıza çıkmaktadır. Zîrâ Tirmizî bu konuda şöyle der: “*Kalp ismi, bâtinî makamların hepsini gerektiren ismi câmi’dir.*”<sup>628</sup> Dolayısıyla kalp ve ruh, mârifetin, bir birinden açık bir şekilde ayrılması mümkün olmayan iki vasıtasıdır.<sup>629</sup>

Kısacası mârifetin en temel ve kuşatıcı aracı olarak kalp, nazarî aklın idrak etmekten aciz kaldığı hususları idrak eden, aklın tavrının üzerinde olan bir yetidir.<sup>630</sup> Kalbin idraki, kavramsal olmaktan çok zevkî, hissî bir idraktır. Zevkî idrak denilen bu duyguya modern psikolojide *kozmetik aşkın duygu (cosmic transcendental sense)* denilmektedir. Bu duygunun “kozmetik” diye isimlendirilmesinin sebebi, varlığı mutlak ve küllî anlamda bu duyguyla idrak etmemizdendir. Bu duygunun müteâl olması ise tabîî sınırları aşarak, insanı sınırlı ve sonlu bir varlık haline getiren benlik ve ferdiyet özelliklerinin ortadan kalktığı bir başka âleme taşıma özelliğine sâhip olmasından

<sup>625</sup> Cevdet, *Ma’rifetü’s-Sûfiyye*, s.148.

<sup>626</sup> Meselâ Kuşeyrî bu hususta şöyle der: “*Sırr ruhtan daha latîf, ruh da kalpten daha şereflidir.*” Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 124.

<sup>627</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 25, 216; Cevdet, *Ma’rifetü’s-Sûfiyye*, s.150.

<sup>628</sup> Tirmizî, *Beyânü’l-Fark*, s. 33.

<sup>629</sup> Nicholson, *fi’t-Tasavvufi’l-İslâmi*, s. 80.

<sup>630</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 323.

dolayıdır.<sup>631</sup> Akıl ve hissin idrakinin üstünde olan bu idrak yetisi her bir insanda potansiyel olarak bulunsa da bilfiil her insanda bulunmaz. Ruhî tekâmülünü gerçekleştirenler ancak bu tarz bir tecrübeden bahsedebilirler.<sup>632</sup> Rabbânî ve rûhânî mahiyeti sebebiyle, eşyanın özünü bir anda ve bütünlüğü ile sezip kavrayan, mâkulleri ve sonsuzluğu idrak eden kalp, ruhun en yüksek idrak derecesi ve bizzat insanın özü olarak hakikatlerin algılandığı bir merkezdir. Bir bakıma sorumlu bir varlık olarak insanın özü iken, aynı zamanda aralarında fonksiyonel bir bağlantı bulunan aklı da ihâtâ etmektedir. Kalp, dışa ait bilgilerde duyulara ve akla dayanırken, içe ait bilgide ilham ve keşfe dayanır.<sup>633</sup> Bir bakıma akıl, kalbin kendisiyle görebildiği bir meleke, onun eşyaya yönelik gözü, kavrama ve bilme aracı olmaktadır.<sup>634</sup> Bilgi edinme tarzı olarak sürekli sorgulayan, irdeleyen ve tahlillerde bulunan akıl, ölçülebilir bir kemiyeti olmayan değerler ve bilgi türlerini sınyayıp doğrulama hususunda yetersizdir.<sup>635</sup> Bu hakikatler, başka bir ilâhî kuvve ile idrak olunur. İşte sûfiler buna, îman nuru, basiret ya da kalp gözü demişlerdir.

## 2-Hayâl

İbnü'l-Arabî'nin düşünce sisteminin belki de en önemli özelliklerinden biri, hayâle verilen önemdir. Esasında İbnü'l-Arabî, bu konu hakkında fikir ileri süren ilk düşünür değildir. Kendisinden önce bir çok filozof hayâlden bahsetmiş ve özellikle hayâlin epistemolojik düzeyde önemine dikkat çekmiştir.<sup>636</sup> Yine birçok çağdaş

---

<sup>631</sup> Affî, *Tasavvuf*, s. 24.

<sup>632</sup> *Aynı yer.*

<sup>633</sup> Sunar, Cavit, *İslam'da Felsefe ve Farabî II*, (AÜİF. Yay.), Ankara 1972, s. 30.

<sup>634</sup> Kılıç, "Akıl İle Kalbin Uzlaşması", *İSD.*, s. 103.

<sup>635</sup> *Aynı yer.*

<sup>636</sup> İslam düşüncesi tarihi içerisinde, hayal hakkında ileri sürülen görüşleri şu üç genel kategoride ele almak mümkündür: Başta Kindî, İhvân-ı Safâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd tarafından temsil edilen bir görüşe göre, duyularla düşünce arasında bir idrak gücü olan hayal, beş duyunun fonksiyonel bir devamından ibarettir. Dolayısıyla duyularla algılanamayan hayal edilemez, hayal edilemeyen de düşünülemez. Bkz., Necatî, *Dirâsetü'n-Nefsâniyye*, s., 27, 104, 211, 238; Durusoy, "Hayal", mad., *DİA.*, c. 17, s., 1. Fârâbî ve İbn Sinâ tarafından ileri sürülen bir diğer görüşe göre ise hayal gücü (*musavvira*) ile *mütehayyilenin* fonksiyonları bir birinden ayırır. Duyularla akıl arasında aracı olan hayal yetisi (*musavvira*) duyulardan kaynaklanan imajları saklar. *Mütehayyile* ise, bu imajları birleştirip, ayırmak sûretiyle serbest tarzda üretir. Bu işlem vehim için yapılırsa *tahayyül*, akıl için yapılırsa *tefekür* adını alır. Mütehayyile, duyuların sûretlerini saklayan hayal yetisi ile kavramları saklayan *hafıza* arasındaki konumuyla sürekli yeni şeyler üretir. Dolayısıyla *mütehayyile*, hayal yetisinden daha üst bir seviyeye işaret eder; soyut ve metafizik varlıklara ait benzetmeler yapıp, semboller üretebilir. Mütehayyile, sâdece fizikî âlemden değil, bunlardan daha önemli olarak metafizik âlemden de, mânevî etkilenmeler, şâirâne ilhamlar şeklinde etkiler alır. Farabî, bu açıdan vahyin inişini de mütehayyile ile açıklar. Bkz. Necatî, *age.*, s., 59, 130, 131; Durusoy, *agm.*, c. 17, s., 1, 2. Son olarak, Sühreverdî, İbnü'l-Arabî ve Molla Sadra gibi sûfi

araştırmacı, dînî ifade açısından hayâlin önemine değinmiş ve genellikle kendi duyarlılıkları doğrultusunda, hayâli sadece insan öznesine göre değerlendirmiştir. Meselâ bazı çağdaş yazarlar, “hayâl gücünden yoksun olan” kimseyi, sınırlı, vasat, hüzünlü, mutsuz bir varlık şeklinde tavsif edip, ondan yakınlıkla söz etmektedirler. Başta C. G. Jung olmak üzere psikologlar, modern dünyanın dramlarının, başta hayâl gücünün artan bir kısırlaşmasının yol açtığı derin bir ruhsal dengesizlikten kaynaklandığını göstermeye çalışmışlardır.<sup>637</sup> Dolayısıyla tıpkı ilk dönem müslüman düşünürler gibi; edebiyat, sanat, bilim ve teknolojide<sup>638</sup> yaratıcı hayâl gücünden bahseden bir çok çağdaş araştırmacı da hayâlin insânî düzeyine vurgu yaparken, ontolojik statüsü hakkında pek bir şey söylememişlerdir.

İbnü'l-Arabî, mârifet teorisi açısından hayâlin epistemolojik önemine dikkat çekmekle beraber, hayâlî, nesnel gerçeklik zemininde tartışmak sûretiyle hem kendisinden önceki filozoflardan hem de çağdaş düşünürlerden ayrılır. Çünkü ona göre hayâl, sadece düşüncenin temel kurucu ögesi değil, aynı zamanda âlemin de bir ögesidir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî hayâli, hem psikolojik hem de ontolojik düzeyde oldukça geniş bir anlam çerçevesi içerisinde, önemli bir kavram olarak ele almaktadır. Esasında İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine âşinâ araştırmacıların da takdir edeceği gibi, onun hayâl/berzah anlayışı, hemen hemen bütün sistemiyle alâkalıdır denilebilir. Meselâ ruh ile beden, akıl ile hisler arasında bir berzahta olan nefis, hayâl mertebesindedir.<sup>639</sup> Ulvî ve süflî âlem arasında bir berzahta bulunan insan, hayâl mertebesindedir.<sup>640</sup> Yine, âlemde zuhûr eden ilâhî sıfatların toplamından ibâret olan *ulûhiyyet*, Allah ile âlem arasında, *hakikat-i Muhammediyye* ise, Allah ile insan

---

düşünürler ise, hayalin ayrıca kozmolojik gerçekliğinden bahsetmişlerdir. Meselâ; Sühreverdi, ortak duyuya ait sûretlerin hazinesi olarak gördüğü hayalin dış dünyaya ait bir gerçekliği olduğunu ileri sürer. Bkz., Durusoy, “Hayal”, mad., *DİA*, c. 17, s., 3.

<sup>637</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. XXIV, XXX.

<sup>638</sup> Bkz., Addington, Jack Ensign, % *100 Düşünce Gücü*, çev: Birol Çetinkaya, (Akaşa yay.), İstanbul 1997, s., 79.

<sup>639</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-İsfar an Netâici'l-Esfâr, (Resâil)*, s. 476. İbnü'l-Arabî, nefsin bir hayal, bir berzah oluşunu şu şekilde açıklar: Ruh tüm ilahî sıfatlara yaratılıştan sahip, bölünmeyen ve terkibi olmayan bir gerçekliktir. Bu yüzden ruh yaratılıştan aydınlık, diri, bilen, güçlü ve irade sahibidir. Buna karşılık beden bir çok parçaları vardır, karanlık ve hareketsizdir. İbnü'l-Arabî'nin ‘hayalin yeri’ olarak tanımladığı nefis ise bu iki yönün karışımıdır. Ne saf bir ışık ne de salt bir karanlık olup bu ikisi arasında berzah hâlidir. Nefis iki anlamlılık derecesi içinde her ilahî sıfata sahiptir. Nefis veya hayal, ne ışıklı ne karanlık, ne diri ne ölü, ne latif ne kesif olan, ama her zaman bu iki karşıt uçlar arasında bir yerde bulunan ara bir alana işaret eder. Bkz., Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 42, 43.

<sup>640</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Kasemi'l-İlahî, (Resâil)*, s. 114.

arasında bir berzahdır.<sup>641</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin bu hususlardaki görüşleri, bizzat hayâlin de berzah olmasından dolayı, onun hayâl anlayışıyla paralel olarak açıklanabilmektedir. Bunun da ötesinde, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde bu kavramın önemi ve kapsamlılığına binâen bazı araştırmacılar onun felsefesine *hayâl felsefesi* ismi vermişlerdir.<sup>642</sup>

İbnü'l-Arabî'nin hayâl kavramıyla anlatmak istediği, sadece zihne ait bir kurgu değildir. O, hayâli kendi varlık tasavvuru açısından oldukça önemli bir konuma yerleştirir. Bu kavramla, ontolojik düzeyde, Hakk'ın ilk zuhûr mertebesine (*amâ: mutlak hayâl*), bütün âleme (*mâ sivâ*) ve duyular âlemi ile metafizik âlem arasında, kendine özgü bir takım işleyiş biçimleri olan üçüncü bir âleme işâret edilmektedir. Hem bilgi hem de varlık tasavvuru açısından bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin genel düşünce sisteminde hayâl kavramı oldukça önemli ve bir o kadar da geniş bir muhtevaya sâhiptir. Esasında yapılan bütün bu ayırımlar mutlak değildir. İbnü'l-Arabî'nin genel varlık tasavvurunda olduğu gibi, hayâl anlayışında da tek bir ezeli hakikat ve onun farklı tezâhürleri söz konusudur. Bu sebeple biz tezimizde, İbnü'l-Arabî'nin öğretisi içerisinde oldukça geniş bir alanı kapsayan hayâlin bütün bu farklı düzeylerini<sup>643</sup> değil, sadece İbnü'l-Arabî'nin mârifet teorisi ile paradoksal ve sembolik ifadelerinin kaynağı olması bakımından mârifetin ifadesi sorunu açısından ele almaya çalışacağız.

### **a-Hayâlin Mahiyeti ve Hayâlî İdrak**

Epistemolojik olarak *tahayyül*, duyu organları kadar gerçek, hattâ onlardan daha aktif çalışan bir bilgi yeteneği ve bir algılama yetisidir. İnsandaki bu yeti, algılanabilir verilerin değişimini gerçekleştirmek sûretiyle onları, deşifre edilmesi gereken sembollere dönüştürür.<sup>644</sup> Bu anlamda hayâl, en dar anlamıyla hissî olarak algılanabilen, şekil ve sûretleri olan şeylerle, şekle ve sûrete sâhip olmayan bilinci, kısacası dış dünyanın çokluğu ile öznenin birliğini bir araya getiren yeteneği temsil

<sup>641</sup> Bu hususlar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl* s., 51 ve devamı.

<sup>642</sup> *age.*, s., 49.

<sup>643</sup> Hayal ve farklı düzeyleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Corbin, *Creative Imagination*, ss. 179-237; Chittick, *Sûfi Path*, ss. 112-139; A. mlf., *Self-Disclosure*, ss. 331-369; A. mlf., *Hayâl Alemleri*, ss. 97-112 Kasım, *Hayâl*, s. 1 ve devamı; Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal ve Düzeyleri", *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, ocak-haziran 2003, ss. 299-329.

<sup>644</sup> Schwarz, Fernand, *Kadîm Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev: Ayşe Meral Aslan, (İnsan Yayınları), İstanbul 1997. s. 384.

eder. Maddî dünyanın karanlığı ile ruhun aydınlığı arasında bulunan bir berzah<sup>645</sup> olarak tahayyül, maddî duyular ile mücerret mânâları, karşılıklı olarak bir birine yaklaştırır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre tahayyül, iki karşıt idrak düzeyini (*mâlûmât-mahsûsât*) birbirine yaklaştırıp, uzlaştıran üçüncü bir idrak düzeyidir.<sup>646</sup>

İbnü'l-Arabî, özellikle *Fütûhat*'ta *hayâli*; *duyular*, *akıl*, *müfekkire*, *müzekkire* ve *musavvira* gibi diğer insânî yetilerle, hakikati algılayabilmeleri açısından mukayese eder ve insanın diğer rûhânî yetileri gibi hayâlin de kendine mahsus bir idrak gücü olduğunu vurgulayarak<sup>647</sup>, kendi mârifet teorisi açısından değerlendirir. Daha önce aklın düşünme yetisi (*fikir*) vasıtasıyla idrakinden bahsederken hayâlin duyulardan kaynaklanan sûretleri saklaması, yâni maddî âleme dönük fonksiyonuna değinmiştik. Burada daha çok hayâlin, mârifet teorisi açısından önemli bir diğer fonksiyonundan, mânâları sûretlere döüştürme, yâni metafizik âleme yönelik fonksiyonundan bahsetmeye çalışacağız.

Hayâlin algılaması hep sûretler şeklinde olur. Bir taraftan duyulardan aldığı formları daha latîf bir hale dönüştürürken diğer taraftan maddî unsurlardan arınmış haldeki salt mânâları belirli bazı form ve semboller şeklinde algılayabilir. Bu sebeple hayâl âlemine inen mânâlar, bir takım hissî sûretlere büründükleri için ne metafizik ne de maddî âleme aittirler. Artık bu soyut mânâlar, hayâl âlemine özgü bir gerçeklik kazandığı için, maddeden mücerret mânâların hayâlde bir takım hissî formlar ve semboller şeklinde tezâhürü, algılayan yönünden arızî bir durum olup hayâl âlemine ve hayâlî algılamaya mahsustur.<sup>648</sup> Bu sebeple semboller ile, hakkında sembol getirilen şeyin hakikati arasında doğrudan bir alâka kurulup, hissî gerçeklik düzeyinde de sembol ile sembol getirilen şey arasında bir ayniyet görülmesi hatâlı olacaktır. Çünkü mânâların şeklî sûretlere bürünmesi sadece hayâlde gerçekleşir.<sup>649</sup> Hayâl âleminde eşya, mahiyetinin hilafına idrak edildiğinden görüldüğü şekil üzere hükmedilmez, aslını öğrenmek için ta'bire ve te'vile ihtiyaç vardır. Allah (cc.), hayâlî

<sup>645</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 77.

<sup>646</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 115.

<sup>647</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, ss. 99-102, s. 253, 254; c.IV, ss. 315-324.

<sup>648</sup> *age.*, c. VI, s. 97.

<sup>649</sup> Örneğin ilmin sût şeklinde idraki ancak hayalde mümkündür; maddî duyular âleminde ilim, aslâ sût olamaz ve bu şekilde algılanamaz. Yine meselâ; hayalin zıtlıkları birleştirmesi hakikatine binaen azın çok, çoğun da az gösterilmesi ancak hayal ile mümkündür. Burada İbnü'l-Arabî, "Karşılaştığımızda onları sizin gözlerinizde az gösteriyor, sizi de onların gözünde azaltıyordu..." (Enfâl 8/44) ayetini ve "Bunların gözüne ötekiler iki misli görünüyordu..." (Âl-i İmrân 3/13) ayetini zikreder. Bu durumu ancak hayal takdir edebilir. Çünkü hissi âlemde azın çok, çoğun da az gösterilmesi gerçek dışı, hayalde ise hakikattir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (byr.)*, c. VI, s., 307.

sûretleri yorumlama gücünü dilediğine verir.<sup>650</sup>

İbnü'l-Arabî; hayâli tanımlamada, iki ayrı varlık alanı, iki ayrı durum arası anlamında *berzah*<sup>651</sup> kavramını da kullanır. Bu îtibârla hayâl, bizâtihi müstakil bir alan ya da merteye değil, iki farklı merteye arasındaki ara bir alan/berzaktır.<sup>652</sup> Ona göre *berzah*, güneş ışığı ile gölge arasını ayıran çizgi gibi, ayırdığı iki şeyin tam ortasındadır, taraflardan her hangi birine aşırı bir şekilde yönelmez, taraf olmaz.<sup>653</sup> Bu sebeple hayâlin temel karakteristiği belirsizlik ve sürekli değişimdir. İbnü'l-Arabî, hayâlin bu şekildeki belirsizliğini ayna sembolizmi ile anlatmaya çalışır. Şöyle ki; aynaya bakan kimsenin, orada yansıyan sûretin kendisine ait olduğu ya da olmadığı yönündeki yargısı ne doğrudur, ne de yanlıştır. Çünkü aynada yansıyan sûret onun bir yönden aynasıdır ve bunu bu şekilde idrak eder, diğer yönden kendisinden farklıdır. Çünkü aynanın evsafına göre orada yansıyan sûret farklılaşır. Eğer ayna küçük ise kendi sûretinin aynada gördüğünden daha büyük olduğunu kesin olarak bilir. Bunun tam tersi de olabilir.<sup>654</sup> Aslı îtibârıyla tek ve parçalanmaz olan *berzah*, aralarında bulunduğu iki tarafa yönelik husûsiyetleri sayesinde iki farklı durumu birleştirebilir. Bunu da her iki tarafı bir birine karıştırmak sûretiyle değil, bizâtihi kendi hakikati îtibârıyla yapar. Meselâ; beyazla siyahı birbirine karıştırarak gri tonu elde etmez. Kendisi zâtı îtibârıyla, tabir caizse, hem siyah, hem beyaz olup, zıtlıkları kendi hakikati üzere birleştirir.<sup>655</sup>

Hayâl, mâkûlat ile mahsûsât ve fizik ile metafizik arasında oldukça hassas ve bir o kadar da önemli bir noktada bulunmaktadır. Çünkü hayâlin *berzah* olma özelliği ona, bir birinden oldukça bağımsız iki ayrı âlem arasında bir geçişlilik imkânı tanımaktadır. Meselâ, zihin de tasarlanan bir sûret oldukça latîftir. Bu sûretin, kesif olan maddî hisler âlemine doğrudan aktarılması mümkün değildir. Hayâl ise, daha

<sup>650</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s., 307.

<sup>651</sup> Berzah: Farklı iki ortam arasında yer alan ve bu iki ortama bütünüyle benzemediği gibi tam olarak onlardan farklı da olmayan ara ortam. İki şeyi yek diğerinden ayıran üçüncü şey, ara bölge... İki hal, iki sıfat, iki merteye ya da iki farklı âlem arasında bulunan ara hal, sıfat, merteye ya da âleme de *berzah* denilmektedir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *İstîlâhât*, s. 73; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 107; Cürçânî, *Ta'rifât*, s. 59; Uludağ, *TTS.*, s. 93, 94; Cebecioğlu, *TTDS.*, s. 151.

<sup>652</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *El-Halvetü'l-Mutlaka*, Hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Alemü'l-Fikr), Kahire ts. s. 8.

<sup>653</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c. IV, s. 407.

<sup>654</sup> *age.*, c. IV, s. 408, 409.

<sup>655</sup> Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s., 51.

önce de zikredildiği gibi, duyumların maddî formlarını, latîf bir hale dönüştürebildiği gibi, oldukça latîf olan zihnî sûretleri de daha kesîf bir hale dönüştürebilmektedir. İşte bu şekilde hayâl, soyut zihnî formları biraz daha kesîf, hayâlî sûretlere dönüştürerek maddî âleme yaklaştırır. Mesela zihinde tasarlanan bir ev planını hayâl, hissî sûretlerden daha latîf, aklî tasavvurlardan ise daha kesîf bir hale sokar, böylece bu tasavvuru maddî âleme yaklaştırmış olur. Daha sonra bu hayâlî ev tasavvuruna göre de bina maddî âlemde gözle müşahhas olarak inşâ edilir.<sup>656</sup> İbnü'l-Arabî, bu anlamda mahlukat içerisinde tahayyül yetisi olan insanın benzersiz, inşâ ve icât eden anlamında *bedî'* ismini alabileceğini söyler. Çünkü hayâl yetisi, hendesî ilimlerde insanın terkip yoluyla yeni sûretler inşâ ve icât etmesini sağlar. Diğer taraftan hayâlin bu *ibdâ'* özelliğinin, mârifetin ifadesi noktasında da önemi büyüktür. Zîrâ, lafız kalıpları da dahil bütün maddî sûretlerden mücerret mânâların eşsiz bir şekilde lafzî sûretlere büründürülmesi, hayâl vasıtasıyla olur.<sup>657</sup> Daha sonra tezimizin üçüncü bölümünde mârifetin ifade edilmesinden bahsederken de söyleceğimiz gibi, ifade ancak hayâlî, berzahî tecellîlerde vukû' bulur.

Birbirine mutlak anlamda zıt olan ve aralarında hiçbir şekilde bir münasebet ve irtibat bulunmayan iki alan ve durumun, aralarında hiçbir bağ bulunmaksızın bir birini etkilemesi mümkün değildir. Hayâl, epistemolojik olarak mâkûlât ile mahsûsât arasında bir geçişlilik sağladığı gibi metafizik ve ontolojik düzeyde de aynı işlevi görür. Mutlak münezze ve Sübhân olan Allah (cc.), hayâl vasıtasıyla mahlûkâta, hem ontolojik, hem de psikolojik düzeyde tecellî etmektedir. Mümkün varlıklar, hayâl vasıtasıyla hem varlık kazanmakta hem de Rabb'ini tanıma imkânına kavuşabilmektedir. Zîrâ insan, Rabb'inin bazı tecellîlerini ancak hayâl yetisi vasıtasıyla müşâhede edebilmektedir. İşte hayâl bu şekilde, Allah ile âlem arasında *münasebet* ve *irtibat* alâkası<sup>658</sup> sağlamaktadır. Tasavvufî tecrübe ve mârifet açısından

<sup>656</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c. VI, s., 99-100.

<sup>657</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 46.

<sup>658</sup> İbnü'l-Arabî bu alâkaya kulun efendisine, yaratılmış olanın yaratıcısına, cüzî olanın küllî olana ya da evlâdın babaya nispeti gibidir der. Bu alâka olmasa vücûdu ve yaratmaya kabul edemedik der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 139. Bu durumu, İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem öğrenci ve şarihlerinden olan Konevî (ö. 673/1274), "*münasebet*" ve "*irtibat*" kavramlarıyla açıklar. Tanrı'nın âleme tesirinin mümkün olabilmesi için veya âlemin Tanrı'yı tanıyabilmesi için her ikisi arasında belirli bir münasebet bulunmalıdır. Konevî bunu, "Bir şey, kendisine her yönden zıt başka bir şeye tesir edemez" ve "Bir şey kendisinden bütünüyle zıt bir şey tarafından bilinemez" ifadeleriyle dile getirmiştir. Bkz., Konevî, Sadreddin, *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev: Ekrem Demirli, (İz yay.), İstanbul 2002, s., 19, (mütercimnin notu). Ayrıca *münasebet* konusu



önemli olan “aşk” da hayâl vasıtasıyla sürekli ve canlı tutulabilmektedir. Zîrâ hayâl, geçmiş, gelecek ve ânı bir bütün olarak sürekli kuşatabildiği için, âşık, Mâşûk’undan hiç ayrılmaz, O’nu sürekli tahayyül edebilmekte, O’na olan iştiyâkını sürekli canlı tutabilmektedir.<sup>659</sup> Yine insan, bu asıl ve zaman aşımına uğramayan yetisi vasıtasıyla dînî sembollerini sürekli canlı tutmakta, kâdîm dînî sembolleri yaşatmaya devam etmektedir. Bu sebeple etkin bir hayâl gücüne sâhip olmak, bir iç zenginliğine sâhip olmak, sembollerin kesintisiz ve kendiliğinden olan akımından faydalanmak demektir. İnsan, mahiyeti îtibârıyla doğrudan kavramsallaştırmaya gelmeyen âlemi, hayâl gücü vasıtasıyla bütünselliği içinde görmektedir. Çünkü insan hayâl yetisiyle, âlemi, tek bir anlama indirgeyerek değil, bir çok anlam çerçevesi içerisinde sunan semboller vasıtasıyla idrak etmektedir. İşte hayâl gücünden yoksun insanın talihsizliği bu noktadadır: Hayatın ve kendi ruhunun bütünlüğünden, derin gerçekliğinden kopmuş olmak.<sup>660</sup>

Hayâl, mârifetin en temel ögesi olan ilâhî aşkı, sûfinin Allah’a duyduğu muhabbeti sürekli canlı tutma gibi temel bir işleve sâhiptir. Diğer taraftan hayâl, metafizik ile maddî âlem arasında ara bir âlem olması özelliğinden dolayı vahiy ve ilhamın geliş sürecinde de önemli bir dönüştürücü işleve sâhiptir. İbnü’l-Arabî’ye göre vahyin başlangıcı da ilk olarak, hissî âlemde değil, hayâl âleminde gerçekleşmiştir. Çünkü mâkul mânâlar hayâle duyumlardan daha yakındır; çünkü hayâl bu mânâlara sûret verebilir. Duyumlar en aşağı ve kesîf, mânâlar ise en yüksek ve oldukça latîf mertebededirler. Hayâl ise her ikisi arasında, mutluluk ile mukayyetliğin en uç sınırlarını bir araya getirme özelliği olan<sup>661</sup> ara bir durumdur. Dolayısıyla salt mânâ olan vahyin hisler âlemine inebilmesi için her ikisi arasındaki hayâl mertebesinden geçmesi gerekmektedir. İşte bu şekilde eğer vahyin gelişi uyku halinde ise *rüyâ*<sup>662</sup>, Cebrail (as.) insan sûretinde gözükmesi gibi uyanıklık halinde ise

---

hakkında bkz., Konevî, Sadreddin, *İlâhî Nefhalar*, çev: Ekrem Demirli, (İz yay.), İstanbul 2002, s., 234 ve devamı.

<sup>659</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 224, 225. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kasım, Mahmud, *el-Hayâl fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, Kahire 1969, s. 38 ve devamı.

<sup>660</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. XXIX, XXX.

<sup>661</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 7; VI, s. 253.

<sup>662</sup> İbnü’l-Arabî rüyayı üç kısımda ele alır: 1-İlahî müjde olan rüya (mübeşşirât): Hz. Peygambere vahyin inışı rüyanın bu kısmına girer. Bu çeşit rüya da her hangi bir yanılma söz konusu değildir. Çünkü bu rüya Allah tarafından görevlendirilmiş, *Rûh* diye isimlendirilen melek vasıtasıyla görülür. İnsan uyuduğu zaman nefs-i natıkası maddî duyumlardan uzaklaşarak beynin ön tarafında bulunan bitişik (muttasıl) hayale yükselir. Rüya ile görevli melek, Allah’ın izni ve dilediği

*tahayyül* adını alır. Bundan dolayı vahyin başlangıcı gerek *sâdik rüya* gerekse *tahayyül* ile olsun hayâl vasıtasıyla olmuştur. Burada İbnü'l-Arabî, Hz. Âişe'den nakledilen, “*Rasûlullah'a vahyin ilk gelişi sadık rüya şeklinde olmuştur. O hiçbir rüya görmezdi ki sabah aydınlığı gibi açık seçik zuhûr etmesin.*”<sup>663</sup> şeklindeki rivayeti zikreder.<sup>664</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre her bir insânî yetinin muhakkak hatâ yapabilme imkânı, bir engeli ve bir sınırı olduğu için<sup>665</sup> hayâl de, sınırlı ve kayıtlıdır. Her bir insânî yeti diğer yetilerin sıhhati oranınca doğru algılama imkânına sâhip olduğu için hayâl gücü de, duyumlar, hafıza ve hatırlama (*müzekkire*) yetisine ihtiyaç duyar.<sup>666</sup> Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, kendi hayâl anlayışını, sadece duyumlardan kaynaklanan somut sûretlerle sınırlı tutmaz, sûfinin *seyr ve mîrâcına* paralel olarak, hayâlin giderek daha latîf sûretleri algılayabileceğini söyler. Hayâlin, sadece duyumlardan kaynaklanan formları kabul edebileceği şeklindeki bir yaklaşım, ona göre hatâlı ve sınırlıdır. Bu anlamda bir hayâl yetisiyle Hakkı tanıma girişiminin akamete uğrayacağı açıktır. Zîrâ, duyumlarla sınırlı bir hayâl gücü, her neyi idrak ederse etsin hâlâ hissî olan bir şeyi idrak ediyor olacaktır. Allah (cc.)'la ilintili olması mümkün olmadığı için duyumların sınırları içerisinde kalan bir hayâl gücünün Allah (cc.)'a taalluku aslâ mümkün olmayacaktır.<sup>667</sup> Şeyhü'l-Ekber'e göre ise insânî algılama yetisi olarak hayâl, bütünüyle âlemi kuşatan mutlak hayâlden ayrı ve bağımsız değildir. Hattâ bu mutlak gerçekliğin farklı bir düzeyde tezâhürüdür. Dolayısıyla, mahiyeti gereği sûretlerle algılayabilen bu yeti, sadece duyumların verdiği maddî, somut sûretlerle kayıtlı

---

kadarıyla bu kişinin hayaline ayrı (munfasıl) hayalden sûretler aktarır. İşte bu şekilde müjde niteliğinde olan rüya gerçekleşmiş olur. Bu tarz rüya; uyku, gaybet ve fenâ hallerinde olabildiği gibi yakaza halinde de olabilir. 2-İnsanın uyanırken algıladığı duyumlar hayaline nakşolur. Uyuduğunda ise duyu organları maddî duyumlardan uzaklaştığı için hayalin hazinesine yönelir ve oradaki sûretleri görürler. İşte bu şekilde hayale kazınan sûretlerin hissi müşterek tarafından uykuda iken algılanması rüyanın bu ikinci kısmıdır. 3-Şeytandan gelen rüyalar. Hiç kuşkusuz İbnü'l-Arabî rüyanın bu üç çeşidinden birincisine değeri verir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 9; A. mlf., *Kitâbu'l-Mübeşşirât*, Süleymâniye ktp. Fatih 5322, v. 90 a; Konuk, Ahmet Avni, *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, Haz: Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık), İstanbul 1992, s. 352. Tasavvuf geleneğinde rüya ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bkz., Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, (MEB. Yay.), İstanbul 1996.

<sup>663</sup> Bu rivayet hakkında bkz., Kurt, Ali Vasfî, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1998, s. 657, dipnot: 550.

<sup>664</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 7; A. mlf., *Fusûs*, s. 99, 100; el-Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kahire 1966, s. 133, 134.

<sup>665</sup> İbnü'l-Arabî *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 319.

<sup>666</sup> *age.*, c. IV, s. 318; A. mlf., *el-Bulga fi'l-Hikme*, v. 57a-b. (îzafe)

<sup>667</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c.II, s. 99, 100.

değildir. Sürekli daha latîf, ilâhî ve rûhânî sûretlere yönelebilir.

Ontolojik düzeyde mutlak hayâl, bütün âlemin zuhûrunu sağladığı gibi, insânî düzeyde de hayâl, aktif ve gerçekleştirici konumdadır. Bir idrak yetisi olarak tahayyül, mutlak hayâlin bir kısmı, onun bir uzantısıdır. Dolayısıyla burada söz konusu olan hayâl, bütünüyle zihnin ürettiği salt bir kurgu, sınır tanımayan bir fantazi değil, metafizik hayâlin bir uzantısı olarak algılayabilen ve algıladığı şeyleri gerçekliğe dönüştürebilen aktif bir hayâldir.<sup>668</sup> Çünkü *muttasıl ve munfasıl* hayâlden bahsederken de göreceğimiz gibi; meselâ, melek gibi rûhânîlerin sûretlerini, bu insânî yetiye, ancak ontolojik düzeydeki ayırık hayâl yükseltebilmektedir.<sup>669</sup> İşte insan, mutlak hayâlden bütünüyle bağımsız olamayan hayâl gücü vasıtasıyla, bütün âlemleri, onların sembollerini ve hattâ Rabb’ini tahayyül edebilmektedir. Dahası, esasında hayâlin bu her iki düzeyi, tek ve aynı ezeli sürecin farklı görünümleridir. İnsan, insanın idrak ettiği şeyler, bütün kâinât hep hayâldir. Kısacası, hayâl içinde hayâl söz konusudur.<sup>670</sup> Mahlûkât, hissî gerçeklik düzeyinde de hayâlde, mutlak hayâl mertebesinde. Bu sebeple Hz. Peygamber, “*İnsanlar uykudadırlar, öldükleri zaman uyanacaklar*”<sup>671</sup> diyerek hissî gerçekliğin de bir hayâl olduğuna işâret etmişlerdir.<sup>672</sup> İbnü’l-Arabî bu görüşünü “*Gece ve gündüz uyumanız ve Allah’ın lutfundan (nasibinizi) aramanız da O’nun delillerindedir*”<sup>673</sup> (Rûm 30/23) ayeti ile destekler. Şeyhü’l-Ekber’e göre uyanıklık hali de Allah’ın âyetlerinden olduğu halde ayette zikredilmemiştir. Çünkü gerçek anlamda uyanıklık hali dünyada değil ancak ölümden sonra ahirette gerçekleşecek olan ayetlerdendir. Dolayısıyla da insan, ölmediği sürece sürekli uyku halindedir. Hz. Peygamberde yukarıda zikredilen hadisi bu hakikate binâen söylemiştir. Bu sebeple ayette zikri geçen gece uykusuyla alışıldık, herkesçe bilinen uyku kastedilirken, gündüz uykusuyla Hz. Peygamberin açıklayıp dile getirdiği uyku kastedilmektedir.<sup>674</sup>

Bu hayâl yetisi, kendisi de bir perde olmakla birlikte sürekli, mutlak, gizli ve

<sup>668</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s., 187.

<sup>669</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 468.

<sup>670</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 104; Corbin, *Creative Imagination*, s., 188.

<sup>671</sup> Hadis hakkında bkz., Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 350 ve devamı.

<sup>672</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 285, 286; Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, s. 137.

<sup>673</sup> Ayet-i Kerime bir çok mealde, ayette geçen “*nehâr: gündüz*” kelimesi İbnü’l-Arabî’nin anladığı şekliyle “uyku” kelimesine atfedilerek değil de, “aramak” kelimesine atfedilmek sûretiyle şu şekilde tercüme edilmiştir: “*Geceleyin uyumanız, gündüzün Allah’ın lutfundan (nasibinizi) aramanız da O’nun delillerindedir.*”

<sup>674</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, ss. 284-287.

bilinemez olanı ızhâr edip açtığı için, bir birine zıt iki farklı imkâna sâhiptir: Hem örter, gizler hem de açar, ızhar eder. Hayâl, latîf ya da kesîf olsun muhakkak bir sûreti, bir formu gerektirdiği için mutlak hakikat için bir perdedir. Bu düzeyde hayâlî idrak, eğer somut ve yoğun bir sûret şeklinde olursa, insanı putperestlik tehlikesine hapsedebilir. Fakat aynı zamanda bu hayâl perdesi gittikçe latîf bir hâl alabilir ve sonuçta insanı kurtuluşa götüren, varlığı hakikati üzere bilmeye, yâni mârifete ulaştırabilir.<sup>675</sup> Daha yüksek seviyede hayâl dünyası, bir fert olarak insanın bağımsızlığını ifade eder. İnsan rûhânî terakkî yoluyla elde edebileceği vizyonlar vasıtasıyla bu yüksek hayâl alanına yaklaşır. Bu alan onun hayâlini belirler ve tanımlar. Bunun tam tersinin, yâni insanın hayâlinin bu metafizik alanı belirlemesi mümkün değildir. Çünkü bu yüksek hayâl alanı, sûfinin rasyonel zihninden ziyade daha yüksek bir ontolojik düzlem üzerinde var olmaya devam eder. Bu sebeple Hakk'ın hayâl vasıtasıyla teşbîhî yönden idraki, basit şiirsel bir imaj, ya da tasavvur şeklinde değil bizzat ontolojik düzlemde de gerçekleşen bir “tahayyül” şeklinde olmaktadır. Allah, kâinatta ve bizde tecellîleri vasıtasıyla zuhûr ettiği için her bir şeyde O'nun tecellîleri vardır. Gördüğümüz her şey, O'nun tecellîlerinin hayâlî sûretleridir. Dolayısıyla her nereye baksak, O'nun, Mutlak Varlık'ın “rüya”sını görürüz. Aşık olduğumuz her şeyde O'na aşık oluruz.<sup>676</sup> İşte bu şekilde, sadece maddî duyumların algılarıyla kayıtlı olmayan metafizik yönü itibâriyle hayâl, akıl gibi Allah'ı tanıma gücünü ifade eden bir yeti olarak tanımlanmaktadır, bir farkla ki; akıl Allah'ın karşılaştıramazlığını (*tenzih*) idrak ederken hayâl, O'nun benzerliğini (*teşbih*) kavrar. Allah hakkındaki en mükemmel bilgiye ise bu iki yeti vasıtasıyla ulaşılır. Çünkü Allah, Zat'ı itibâriyle hiçbir şeye benzemezken, sıfatları itibâriyle bir dereceye kadar O'nun benzerliğinden bahsetmek mümkündür.<sup>677</sup> İşte Hakk'ın sıfatları itibâriyle bu benzerliğini, farklı sûretlerdeki tecellîlerini, ne akıl ne de duyumlar algılayabilir. Bu durumu ancak, mahiyeti ve kapsamlılığı gereği zıtlıkları birleştirme kabiliyeti olan hayâl idrak edebilir.<sup>678</sup> Tezimizde üçüncü bölümünde İbnü'l-Arabî'nin paradoksal ifadelerine yer verirken açıklamaya çalışacağımız gibi, temelde Allah-âlem münasebeti hususunda sıkça dile getirilen aynı/gayrı, var/yok, o/o değil, bir/çok ya da tenzih/teşbih şeklinde dile getirilen bütün bu paradoksal durumlar, en açık bir şekilde ancak hayâlde zuhûr eder ve en açık ifadesini de ancak hayâlde bulabilir. Bütün bu durumlar, bizzat hayâlin hakikatiyle aynıdır. Bu şekildeki zıtlıkların idraki, rüyada daha tam ve daha geneldir. Çünkü rüya sadece âriflerin değil avamın da idrakini sağlar. Ârifler ayrıca bu durumu, *gaybet*, *fenâ*, *mahv* vb. gibi hallerde de idrak edebilirler.<sup>679</sup>

<sup>675</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s., 187.

<sup>676</sup> Chittick, *Sufi Path*, s. 180, 181.

<sup>677</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 40.

<sup>678</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 60.

<sup>679</sup> *age.*, c. IV, s., 12.

Hayâl yetisi, Allah'ın Zât'ını idrak edemese de tecellîlerini görebildiği için, hayâlin mahiyetine uygun olarak, Hakk'ı hem görme hem de görmeme söz konusudur. Burada, İbnü'l-Arabî, *ihsân* hadisinde geçen, “Allah'a sanki O'nu görüyormuş gibi *ibadet et*” ifadesini hayâl anlayışı doğrultusunda yorumlar. İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber, Allah'ı sanki kıblede görüyormuş gibi tahayyül ederek namaz kılmayı buyurmuşlardır. Çünkü Hz. Peygamber, insandaki hayâlin hakikatini bilmektedir. Akıl teşbihe düşmekten dolayı Hakka herhangi bir sûret atfetmeyi reddeder, maddî göz ise zâhirde gözüken eşyadan başkasını göremez. Akıl açısından tasavvuru imkânsız görünen Hakk Teâlâ'yı ancak hayâl tasavvur edebilmektedir.<sup>680</sup> Burada yine hayâlin belirsizliğine ve sürekli değişkenliğine işâret edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin sıkça kullandığı paradoksal ifadeleri hatırlayacak olursak, şeyhin bu hadisi: “sen Allah'ı görmüyorsun/ama görüyorsun” şeklinde yorumladığını söyleyebiliriz. Çünkü hayâlin hakikati bunu gerektirmektedir.

Allah (cc.) *câmi'u'l-ezdâd* olduğu ve sürekli bir birinden farklı sûretlerde tecellî ettiği için sūfnin bilgisi hep zıtlıkların birleştirilmesi şeklindedir. Burada İbnü'l-Arabî, çeşitli vesilelerle Ebû Said el-Harrâz'ın (ö. 277/890) “Allah'ı ancak zıtlıkları birleştirmek sûretiyle tanıdım” (*camiu'l-ezdâd*) ifadesine yer verir.<sup>681</sup> Ne duyular, ne de aklın algılayıp idrak edebildiği bütün bu zıtlıkları ve paradoksları, ancak hayâl kabul edebilmektedir. Fakat hayâl, Allah (cc.)'ın *câmi'u'l-ezdâd* olma yönünü kabul edebilecek bir mahiyete yaratılmıştır; hayâlin mahiyeti bu tarz paradoksal durumları idrak etmeye mânî değildir. Bu îtibârla hayâl, “*İlk, Son, Zâhir ve Bâtin*” (Hadîd 57/3) olan Allah'a delâleti bakımından en yakın olan bir idrak yetisidir. Zîrâ böyle bir paradoksal durum, bizâtihi hayâl için de geçerlidir. Çünkü hayâl, kendisini tanımlayan iki yönle yâni hem aynı hem de ayrı olduğu için bizzat zıtlıkları birleştirir bir mahiyet arz eder.<sup>682</sup> Mâkûlât, mahsûsât, birbirinden farklı alanlar, zıtlıklar ve sürekli değişme ancak hayâlin vüsatiyle kuşatılabilir. Hayâl o kadar geniştir ki, var olması imkânsız olan bile ancak hayâlde varlık kazanabilir. Aklen imkânsız görülen, bir cismin iki ayrı mekanda bulunması hayâlde mümkündür. Nitekim Hz. Adem'in, kendini ve neslinden

<sup>680</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. IV, s., 417, 418.

<sup>681</sup> *age.*, c. I, ss., 260-263; (*byr.*), c. IV, s. 158.

<sup>682</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 12; c. VIII, s. 60; Corbin, *Creative Imagination*, s., 188; Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 42.

gelecek olan zürriyetini Hakk'ın elinde görmesi<sup>683</sup> bu şekildedir. Hakkın eli içinde olan da, dışında olup kendisini Hakk'ın eli içinde gören de Hz. Adem'dir. Yine evinde uyuyan bir kimsenin, kendisini başka bir şehirde görmesi de aynı şekildedir. İşte bu şekilde aklen imkânsız olan şeyler hayâl mertebesinde mümkün olabilmektedir.<sup>684</sup> Hayâlin bir diğer özelliği, bir diğer hakikati ise sürekli değişmedir. Hattâ İbnü'l-Arabî, hayâlin bu değişme özelliğini onun ayırıcı vasfı olarak zikreder.<sup>685</sup> Hayâlin bu özelliği tecellîlerin sürekli değişme ve her an yenilenme, aslâ tekrar etmeme gibi husûsiyetlerine paraleldir. Bu îtibârla peş peşe gelen ve sürekli değişen ilâhî tecellîler, ancak hayâl ile idrak edilebilmektedir.

İbnü'l-Arabî, işte bu şekildeki geniş idrak gücü açısından hayâli, “*nur*” diye isimlendirir. Bunun da ötesinde ona göre hayâl, nur ismine, bu isimle vasıflanan diğer bütün mahlûkâtta daha çok layıktır. Çünkü hayâl her ne olursa olsun, her şeyi idrak edebilme gücüne sâhiptir. Hattâ onun nuru, mutlak yokluğa bile nüfûz eder de onu bir varlık olarak tasavvur edebilir.<sup>686</sup> Tecellîler de bu nur vasıtasıyla idrak edilebilir. Duyumlar ve hayâl de dahil bütün idrak yetileri, Allah (cc.)'ın bahşetmiş olduğu nur vasıtasıyla algılayabilirler. Hayâlin nuru, hissî nur gibi somut ve maddî değildir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, tıpkı duyumlarda olduğu gibi hayâle de hatânın atfedilemeyeceğini söyler ve kimi zaman kendisi de kullanmakla<sup>687</sup> beraber, “*fasid hayâl*” tanımlamasını yanlış bulur. Çünkü hayâlin idraki, duyumların idraki gibi doğrudur. Hüküm ise, ne duyumlara ne de hayâle aittir, hükmü akıl verir. Dolayısıyla yanlış aklı isnâd edilir.<sup>688</sup>

İbnü'l-Arabî hayâli, “*eşyanın hem en geniş ve hem de en dar olanı; ne vardır, ne yok; ne bilinendir, ne bilinmeyen; ne ispat edilendir, ne de reddedilen*” şeklinde paradoksal ifadelerle açıklamaktadır. Hayâl, eşyanın en geniş olanıdır, çünkü o aklen imkânsız olanı bile tasavvur edebilir. Daha önce de bahsedildiği gibi zıtlıkları birleştirir ve mâdûmu tasavvur edebilir. Yine hayâl eşyanın en dar kapsamlı olanıdır,

<sup>683</sup> Konuyla ilgili hadis için bkz., Kurt, *Endülüs'te Hadis*, s. 680., dipnot: 882.

<sup>684</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 467.

<sup>685</sup> *age.*, c. V, s., 294.

<sup>686</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c. IV, s. 419; Kasım, *Hayâl*, s. 9.

<sup>687</sup> Meselâ o, yüce topluluklarla (*mele-i âlâ*) birlikte olduğunu iddia ettiği halde Rabbi hakkında her hangi bir şekilde ilim elde etmeyen, ondan faydalanamayan kişinin fasid hayal sahibi olduğunu, iddiasının da yalan olduğunu söyler. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c. IV, s. 235.

<sup>688</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c. IV, 420; Kasım, *Hayâl*, s. 9, 10.

çünkü o, hissî ve mânevî şeyleri, nispetleri ve izafetleri ve hattâ Allah'ın celâlini latîf bir şekilde de olsa ancak bir sûret üzere kabul edebilir. Onun hakikati bunu gerektirir, istese de bu hakikatinin dışına çıkamaz. İşte bu şekilde, sûretlerle kayıtlı kalması sebebiyle, hayâlin kapsamı oldukça sınırlı ve dardır. Zîrâ hayâl, mânâyı maddeden soyutlayamaz. Bu sebeple de ilmi süt, bal, şarap ya da inci şeklinde; İslam'ı kubbe ve direk; Kur'an'ı yağ ve bal; dini bağ; Hakk Teâlâ'yı ise insan ve nur<sup>689</sup> sûretinde görür. Dolayısıyla ona en yakın olan şey hislerdir, çünkü sûretleri hislerden alır.<sup>690</sup> Fakat hayâlin sınırlılığı mutlak değildir. Hayâlin hakikati çift anlamlı, çift yönlü olmasından dolayı hem sınırlı, hem sınırsızdır. Hem duylara yakın somut, hem de soyut anlamlara yakın latîftir. Sûretlere bağlı kalmasından dolayı sınırlı, bu sûretleri sürekli aşarak latîfleştirebildiği için sınırsızdır.

İbnü'l-Arabî'nin hayâl anlayışı aynı zaman da onun sembolizminin esasını belirlemektedir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin öğretilerinde, Allah'ın dışında bütün âlem, ontolojik düzeyde mutlak bir hayâl olduğu için, her bir varlığın bu âlemde zuhûr eden gerçekliği, onun hakîkati için bir semboldür. Dolayısıyla bu sembolün, yorumlanması (*te'vil-ta'bir*), arkasındaki esas gerçekliğe geçilmesi gerekmektedir.<sup>691</sup> Haddi zatında İbnü'l-Arabî'nin de sıkça tekrarladığı gibi, "*te'vil*" kelimesi kökü itibarıyla aslî, ilk gerçekliğe dönme; lafzî, zâhirî mânâsından vad'olunduğu aslî mânâsına nakletme gibi anlamlara gelirken<sup>692</sup>, "*ta'bir*" kelimesi de karşıdan karşıya geçme, nehri geçme anlamlarını taşımaktadır.<sup>693</sup> Bu sebeple de her iki kelime, sembolik düzeyden, temel ve hakîkî gerçeklik düzeyine geçmeye işâret etmektedir. Bu sembolizm sadece rüyâ âlemi için değil, bütün âlem bir *hayâl* olduğu için, hissî gerçeklik düzeyi için de geçerlidir. Âlemin de tıpkı rüyâ gibi yorumlanması gerekmektedir.<sup>694</sup> Sembollerin ötesine geçme, onları yorumlama ise, sadece, kâinâtın bir hayâlden ibâret olduğunu algılayabilen aktif hayâl vasıtasıyla olabilir. Aktif hayâl, bütün kâinâta yayılmış olan

---

<sup>689</sup> Bu tarz benzetmelere özellikle hadislerde sıkça rastlamaktayız. Bu ifadeler İbnü'l-Arabî'ye göre sıradan benzetmeler değil, hayal âleminin kendi işleyiş tarzı içerisinde ortaya çıkan sembollerdir.

<sup>690</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s., 408, ss., 417-419; A. mlf. *Risâletün ile'l-İmam er-Râzî, (Resail)*, s. 224.; Kasım, *Hayâl*, s. 8, 9

<sup>691</sup> Chittick, William C., "Ibn 'Arabi and His School", *Islamic Spirituality, Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Hasr, (SCM Press), London 1991, s. 62

<sup>692</sup> Bkz. İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XI, s. 32, 33.

<sup>693</sup> *age.*, c. IV, s. 529, 530.

<sup>694</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 286.

sembolleri aşarak, onların arkasındaki nihât gerçekliğe geçebilir ve böylece bütün eşyaya sirâyet etmiş olan Hakk'ın tecellîlerini idrak edebilir. Sembolik gerçeklikleri *ta'bir* ise, herkesin elde edebileceği sıradan bir şey değil, peygamberlik nurundan kaynaklanan önemli bir ilimdir.<sup>695</sup> Peygamberler ve vârisleri, bu ilmin sâhipleridir. Bu hayâlî gerçeklik ve onun yorumlanması vasıtasıyla ârifler, sürekli değişen, maddî çokluk düzeyinden, değişmeden kalan aslî birlik mertebesine yükselirler.

Makrokozmetik ve mikrokozmetik düzeyde bütün hakikatler, mutlak hayâl âleminde sûretlere, şekillere ve perdelere büründüğü için hakikat ancak, en genel anlamıyla semboller ve mecâz vasıtasıyla zuhûr etmektedir; âlemdeki her şey sembollerden ibârettir. Bu sebeple semboller ve perdeler arkasındaki gerçekliğe geçebilmek için hayâlî bir terkip olan mecâz ve sembollerin yorumlanması gerekecektir. Zîrâ aslî olan, maddeden mücerret halinden çıkıp sûretlere büründüğü için hakikat, bizâtihi değil, bozulmuş ve değişmiş bir halde tezâhür etmektedir.<sup>696</sup> Kısacası, bütün kâinâta hayâlî gerçeklik hakim olduğu için sembolizm ve yorumlama (*te'vil*) vardır, sembolizm olduğu için de her bir varlığın iki boyutu vardır. İşte bu iki boyutluluk İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde *Hakk-halk*, *Lâhût-nâsût*, *Rabb-kul* şeklinde çift kutuplu kavramlarla karakterize edilir. Bu çift kavramlar, temelde birliğe (*vahdet*) işâret eder ki Corbin bu birliğe, karşılıklı sevgi ya da münasebet ilişkisine dayalı, ahenkli birliktelik anlamına gelebilecek şekilde *unio sympathetica* demektedir. Burada her iki terimin birliği, mutlak anlamda ayrılığın ve başkalığın değil, eş zamanlı ve zıtlıkları bütünleştirici (*camiu'l-ezdâd*) birliğe işâret etmektedir.<sup>697</sup> Yine varlığın bu iki boyutunun (*Hakk-halk*) eş zamanlı ve bütünleştirici birliğini de idrak edebilen insanın aktif, yaratıcı hayâlidir. Çünkü bu şuur düzeyinde hayâl, tıpkı ontolojik yaratmada olduğu gibi ilâhî tecellîye dayalıdır.<sup>698</sup>

İbnü'l-Arabî hayâlin bu yaratıcı fonksiyonunu, kendi terminolojisi içerisinde

---

<sup>695</sup> Chittick, *The Sûfî Path*, s. 119. Corbin, *Creative Imagination*, s., 208; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 226, 227.

<sup>696</sup> Avde, Emin Yusuf, *Tecelliyâtü's-Şi'ri's-Sûfî, Kırâetün fi'l-Ahvâl ve'l-Makâmât*, (Müessesetü'l-Arabiyye), Beyrut 2001, s. 305.

<sup>697</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s., 209. Corbin'in, İbnü'l-Arabî'nin öğretisini bu şekilde (*unio sympathetica*) algılaması hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., *age.*, ss., 120-135.

<sup>698</sup> *age.*, s., 212, 214.



*himmət*<sup>699</sup> kavramıyla ifade eder. Ona göre, her insanda, gerçekte olmayan şeyleri *vehmederek* hayâl yoluyla yaratabilme gücü genel olarak mevcuttur. Diğer mahlûkatın hilâfına, tahayyül yetisi insanda Hakk'ın "*Bedî': Benzersiz inşa ve îcât eden*" isminin bir tecellîsidir.<sup>700</sup> Fakat bu hususta yetkinlik, mârifette olduğu gibi, bütün mertebeleri elde etmiş olan ârife mahsustur. Ârif, kalbin mânevî bir gücü olan *himmət* ile, dış dünyada mevcut olmayan şeyleri husûle getirebilir.<sup>701</sup> Fakat İbnü'l-Arabî'nin, varlık ve mertebeleri anlayışını<sup>702</sup> düşündüğümüz zaman bu eylem, esasında vücûdun farklı mertebelerinde var olan bir objenin, hayâl ile algılanıp, *himmət* ile üzerinde hakimiyet kurularak hissî varlık düzeyinde ortaya çıkarılmasından ibâret olduğunu söyleyebiliriz. Zîrâ, esasında her bir varlık mertebesi, temelde ilâhî tecellînin yansımasından ibâret olduğu için *hayâl/himmət* ile hissî âlemde hûsûle gelen şey, zaten farklı varlık mertebelerinde, ilâhî tecellî sonucu yaratılmıştır. Ayrıca ârifin bu yaratıcılığı, temelde ilâhî yaratma sıfatının bir tecellîsidir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, bütün nispetleriyle birlikte, Hakk'ın sıfatlarının tecellîsinin sonucudur. Dolayısıyla ârifin aktif tahayyülü, âlemde her an tecellî etmekte olan Hakk'ın yaratıcılığından ibârettir. Ârif bu mertebeye, mânevî yolculuğuna binâen Hakk'ın sıfatlarının kendisinde tecellîsi ile ulaşır.<sup>703</sup>

Daha önce bir çok vesileyle vurgulamaya çalıştığımız gibi, mâkûlat ile mahsûsât arasında berzah olan hayâlin idraki, latîf de olsa sûrete bağlıdır. Mücerret mânâlar bile hayâlde sûret kazanmıştır. İşte bu sûretten, saf ve gerçek mânâyâ geçiş, ilmin elde

<sup>699</sup> Himmət: Herhangi bir şeyin ya da kemâl mertebesinin husûle gelmesi için kalbin, bütün rûhânî kuvveleriyle Hakk'a yönelmesidir. Kalbî yoğunlaşmayı ifade eden bir terimdir. Cürcânî, *et-Ta'rifât*, s., 258; Kâşânî, *Reşhü'z-Zülâl*, s. 116; A. mlf., *Tasavvuf Sözlüğü*, ss. 567-569

<sup>700</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 46.

<sup>701</sup> Afifî, *Fusûs Okumaları*, s., 165, 166. Hayal yetisi, *himmət*'de olduğu gibi *vehim* esnâsında da faaldir ve İbnü'l-Arabî, her ikisi için de "yaratma" kelimesini kullanmıştır, fakat sonuçları bütünüyle farklıdır. Bu her iki durumda aktif hayalin, bir birinden oldukça farklı işleyiş tarzı vardır. Sıradan insanın *vehiminde* aktif hayalin fonksiyonu temsîlidir ve bütünüyle bitişik hayalin bir parçası olan semboller üretilmektedir. Arifin yaratıcılığında ise aktif hayal, kalbin özel bir yeteneği olan *himmət*in hizmetindedir. Kısacası arif, aktif hayal sayesinde, kalbine yansıyan şeyleri tasarlamakta ve orada yansıyan objeyi, kalbinin mânevî bir yetisi olan *himmeti*yle yoğunlaşması sonucu dış alemde, hayâlî bir gerçeklik olarak zuhur ettirebilmektedir. Dolayısıyla sıradan insanın yaratıcılığı, bitişik (*muttasıl*) hayal düzleminde, kendi subjektif dünyasından bağımsız değilken, arifin yaratıcılığı ayrı (*munfasıl*) hayalde, ayrı bir zâtî mertebede gerçekleşebilir. Bkz., Corbin *Creative Imagination*, s. 223.

<sup>702</sup> Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*.

<sup>703</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 126, 127; Affifî, *Mystical Philosophy*, ss., 133-136; A. mlf., *Fusûs Okumaları*, ss., 167-169; Corbin, *Creative Imagination*, ss, 226-228; Kasım, *Hayâl*, s. 66, 67.

edilmesi ise ancak kalp ile mümkün olur. Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi sūfîler, mârifet açısından, akıl ya da fikir yerine, merkeze kalbi almışlardır. Hayâl, akıl ile duyular arasında bir berzah olduğu için bu çerçevenin dışına çıkamaz. Nitekim İbnü'l-Arabî bu yönü îfbarıyla hayâlin bir takım sınırlılıklarından da bahsetmiştir. Hayâl eğer duyuların sınırları içerisinde kalmış ise, bu, en çok sınırlı ve kayıtlı olan avâmın hayâlidir. Ârifin hayâli ise, idrakini ruhtan ve kalpten alarak, eşyayı mahiyeti üzere tanır. Mânevî yolculuğu ve mîrâcına binâen; ârifin kalbinde Rabbânî tecellîler zuhûr eder ve kalp, Hakk'ın mârifet düzeyinde tecellîgâhı olur. Hayâl ise kalpte olanı yansıtan aynadan ibârettir. Sonuçta ârif, hayâlî idraki ile ilimden müşâhedeye yükselir. Müşâhede, sūfinin bulunduğu hâl ve makama bağlıdır. *Fenâ* haline ulaştığı zaman, müşâhededen mükâşefeye ulaşır ve her şeyde Allah'ı görür. Artık hayâlî idrakteki sürekli değişiklik ve çeşitlilik kalmaz. Değişiklik içinde değişmeyip aynı kalanı idrak eder. Bütün bu farklı ve belirsiz sûretlerin, değişmeyen tek bir hakikatten ibâret olduğunu idrak eder. İşte bu açılım, kalbin idraki sonucu gerçekleşir. Hayâlî mârifette, te'vile ihtiyaç varken, kalbî mârifet açıktır, te'vile ihtiyaç duymaz. Fakat kalbî mârifet, hayâlî mârifet sonucu hâsıl olur.<sup>704</sup>

Hayâl ile kalp arasındaki alâka, zâhir ve bâtın alâkasına paraleldir. Hayâl bir yönden varlığın, bir yönden de insanın zâhirine eşittir. Kalp ise insanın bâtını ve Hakk'ın insandaki tecellî yeridir. Zâhir ve bâtın ise bütünüyle bir birinden bağımsız değildir. Zâhir/hayâl, bâtına ulaşmak için bir köprüdür. Kalp ise bâtına, ancak zâhirin aracılığı ile ulaşır. İşte hayâlin tasavvufî mârifet açısından önemi bu noktadadır.<sup>705</sup>

### **b-Bitişik ve Ayrık Hayâl**

İbnü'l-Arabî hayâlin iki farklı çeşidinden bahseder: Muttasıl ve munfasıl hayâl. Esasında İbnü'l-Arabî'nin bu iki kavramla anlatmak istediği, hayâlin insânî ve ontolojik düzeylerinin dışında bir şey değildir. Bitişik (*muttasıl*) hayâl ile insânî düzey, ayrık (*munfasıl*) hayâl ile de ontolojik düzey kastedilmektedir.

İbnü'l-Arabî, mâkûl olan şeyleri sûretlere büründüren, duyularını da latîf bir hale sokmak sûretiyle mücerret mânâlara yaklaştıran insânî yetiye bitişik (*muttasıl*) hayâl derken, Cebrâil (as.)'in Dihye sûretine bürünmesi gibi, insanın idrak yetisinden

<sup>704</sup> Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 210, 211.

<sup>705</sup> *age.*, s. 211, 212.

bağımsız olarak zâhiren husule gelen hayâle de ayırık (*munfasıl*) hayâl demektedir.<sup>706</sup> Yine Kur'an'da zikredildiği üzere Hz. Musa ile sihirbazlar arasında geçen hadise de<sup>707</sup> ayırık hayâl düzleminde gerçekleşmiştir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, bitişik hayâl ile ayırık hayâl arasındaki farkı şu şekilde açıklar: Bitişik hayâl, insan zihniyle alâkalı bir durum olduğu için, tahayyül edenle birlikte yok olur. Fakat ayırık hayâl ise, maddeden mücerret mânâları ve ruhları sürekli kabul edebilen zâti bir mertebedir.<sup>708</sup> Dihye veya bir a'râbî sûretinde görünen Cebrail (as.)'i hem Hz. Peygamber'in ve hem de etrafındakilerin görmesi hadisesinde olduğu gibi ayırık hayâl, bizâtihi hissî olarak zuhûr eder ve tahayyül eden şahıstan ayrı olarak idrak edilir.<sup>709</sup> Bu mertebede ruhtar ve mânâlar kendi özelliklerini yitirmeden somut bir hale gelebilmektedirler.<sup>710</sup> Haddi zâtında, daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi, insânî bir yeti olan bitişik hayâl, ayırık hayâlden mutlak mânâda bağımsız değildir, bilakis ondan meydana gelmektedir.<sup>711</sup> Âdetâ ayırık hayâlin insânî düzeyde bir uzantısı gibidir.<sup>712</sup> Hattâ, bazı yönlerden oldukça şümüllü bir mertebe olan mutlak hayâle benzediği için bitişik hayâl, Hakk Teâlâ'yı farklı sûretlerde kabul edebilir. Nitekim bunu şeriat da doğrulamıştır.<sup>713</sup>

<sup>706</sup> Chittick, *Self-Disclosure of God*, s. 332.

<sup>707</sup> Tâhâ 20/ 65, 66, 67. Fakat burada İbnü'l-Arabî, sihirde her zaman için batıl bir yönün olduğunu çeşitli vesilelerle vurgular. Sihir kelimesinin Arapça'da seher vakti anlamına gelen *seher* kelimesinden geldiğini ve dolayısıyla da sihirde ışık ve karanlığın yâni hem hak ve hem de batıl bir yönün bulunduğunu söyler. Gözün sihiri idrak etmesi onun hak yönü, işin esasında idrak edildiği gibi olmaması ise onun batıl yönüdür. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 308.

<sup>708</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 467, 468; Corbin, *Creative Imagination*, s., 219.

<sup>709</sup> Hakîm, *Mu'cem*, s. 449.

<sup>710</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 467.

<sup>711</sup> *age.*, c. III, s. 468.

<sup>712</sup> Burada İbnü'l-Arabî'nin varlık-insan ve hatta Kur'an anlayışının bir birleriyle bütünlük arz edecek şekilde alâkalı ve paralel olduğunu hatırlamak lazım. Bu benzerlik ve paralellik, insan da dahil olmak üzere bütün varlıkların Allah'ın kelimeleri olduğu ve temelde de tek bir hakikatin varlığın farklı bütün mertebelerinde zuhur etmesi esasına dayanmaktadır. Dolayısıyla varlık, Allah'ın *kelime-i merkûmu*, Kur'an *kelime-i melfûzu*, insan da bütün hakikatleri kendisinde toplaması itibarıyla *kelime-i câmi*'dir. O, bu anlayışı çerçevesinde insana küçük âlem, âleme de büyük insan demektedir. Dolayısıyla insandaki hayal yetisinin, varlıkta ara bir alem olarak kendine has özellikleri bulunan ayırık hayal âleminden bağımsız olmaması, onun bir uzantısı şeklinde düşünülmesi onun sisteminin gereğidir. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve insan hakkındaki bu tarz görüşleri için bkz., Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 218 ve devamı; Affîfî, *Mystical Philosophy*, s. 68 ve devamı; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 157 ve devamı; Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 132.

<sup>713</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 466. Burada İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Hakk'ın, namaz kılanın kiblesinde olmasıyla ilgili rivayete işaret eder. Hadisin farklı rivayetleri için bkz., Kurt, *Endülü's'te Hadis*, s. 677, 678 dipnot: 857. Ayrıca İbnü'l-Arabî, daha önce de bahsettiğimiz gibi,

İbnü'l-Arabî'ye göre insan uykuda iken veya uyanırken bu ara âlemi, hayâl âlemini müşâhede edebilmekte, kendi zihnî tahayyülünden bağımsız hayâlî sûretler görebilmektedir. Ârif, muttasıl hayâlî ile eşyayı hakikati üzere munfasıl hayâlde müşâhede edebilmektedir. Bu şekilde ârifin muttasıl hayâlî ilim ve mârifetinin çoğunu bu mutlak hayâlden almaktadır. Nitekim, meleğin bir insan sûretinde görülmesi bu şekildedir. Burada sûret ayrı hayâlde gerçekleşir, bitişik hayâlde algılanır. Yâni hayâl, ayrı hayâlden bitişik hayâle doğrudur. Meleğin insan şekline bürünmüş sûretini bitişik hayâle, hissî olarak gerçekleşen ayrı hayâl yükseltir. Eğer ayrı hayâlin bu özelliği olmasaydı bitişik hayâl bu sûreti algılayamazdı. Dolayısıyla, bitişik hayâlî de idare eden, onu devam ettiren, müstakil sadece tek bir hayâl vardır, o da ayrı, zâtî bir gerçekliği olan, hiçbir şekilde kayıtlanmayan mutlak hayâldir.<sup>714</sup> Çünkü mutlak hayâl, sadece vücûdun değil, aynı zamanda bütün bilinir şeylerin de kaynağıdır. *Vâcibu'l-Vücûd* ile *mümkünü'l-vücûd* arasında bir berzah olduğu gibi, sonsuz ilâhî ilim ile sınırlı beşerî ilim arasında da bir berzahtır. İşte bu sebeple mutlak hayâl için, hem genel anlamda varlığa ve hem de insan ve mârifete nispetle; *amâ, hakikatü'l-hakâik, hakikat-ı Muhammediyye, akl-ı evvel* ya da *kalem-i a'lâ* şeklinde farklı kavramlar kullanılır.<sup>715</sup> Bütün bu kavramlarla ifade edilmek istenen şey mutlak berzah/hayâldir. İbnü'l-Arabî, bu anlayışı doğrular tarzda, *hakikatü'l-hakâiki*, hayâlin hakikatine uygun olarak şu şekilde vasıflandırır: “*Hem Hakk, hem âlem içindir. Ne varlık, ne yoklukla, ne hüdüus ve ne de kadem ile vasıflanır; kadîm ile kadîm, hâdis ile hâdistir... O, âlemdir, ya da âlem değildir desen doğru söylemiş olursun. Yine o, Hakk'tır, ya da Hakk değildir desen de doğru söylemiş olursun. O, bütün bunları kabul eder...*”<sup>716</sup> Hayâl mertebesinde gerçekleşen ilâhî tecellîler de hep bu şekildedir. Burada İbnü'l-Arabî, Cenâb-ı Hakkın, ahirette farklı sûretlerde tecellî etmesini<sup>717</sup> de bu şekilde hayâl anlayışıyla açıklar.<sup>718</sup> Çünkü zatı aynı kalmakla birlikte farklı sûretlerde tecellî, ancak ayrı hayâlde gerçekleşebilir ve bu bitişik hayâl ile idrak

---

*ihsan* hadisinde geçen “Allah’a sanki O’nu görüyormuşçasına ibadet et” ifadesini bu anlayışı doğrultusunda yorumlar. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s., 417, 418.

<sup>714</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 468; Corbin, *Creative Imagination*, s., 220; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s., 85.

<sup>715</sup> Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 47 ve devamı.

<sup>716</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c., II, s., 223, 224; A. mlf., *İnşâü'd-Devâir (KSDIA.)*, s. 16, 17.

<sup>717</sup> Allah (cc.)’ın ahirette değişik sûretlerde tecellî etmesiyle ilgili hadisler ve farklı rivayetleri için bkz., Kurt, *Endülüs'te Hadis*, s. 680, dipnot: 880.

<sup>718</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 468.

edilebilir.

Bitişik (*muttasıl*) hayâli İbnü'l-Arabî iki kısma ayırır: 1- İnsanın kendi zihnî tahayyülünün ürünü olan, tahayyülde gerçekleşen hayâl. Bitişik hayâlin bu türü insanın kendi iradesine bağlı olarak gerçekleşir. Bu yetisiyle insan duyumlarıyla algıladığı şeyleri, duyumlar kaybolduktan sonra da zihninde tutabilmeye muktedir olabilir. Burada insan, ya duyumlardan kaynaklanan sûretleri tek tek hayâlinde muhafaza eder, ya da hislerden elde edilen bu sûretlerden tasavvur yetisinin (*musavvira*) onları birleştirmek sûretiyle elde ettiği yeni sûreti muhafaza eder. Tasavvur yetisi tarafından oluşturulan küllî sûretin, bütün parçaları duyumlardan kaynaklanan sûretler olmakla beraber, tasavvur yetisinin oluşturduğu yeni sûret hissi olarak algılanmayabilir, hissî bir gerçekliği olmayabilir. İşte bitişik hayâlin bu kısmı bütünüyle iradî olarak insanın tahayyülünde gerçekleşmektedir. 2- Bitişik hayâlin ikinci kısmı ise, uykuda görülen sûretler gibi insanın salt tahayyül ürünü olmayan hayâldir.<sup>719</sup> Bu tür hayâlde sûretler, iradî olarak değil, uyku haliyle birlikte duyumların sükûnete erip hayâl gücünün güçlenmesiyle kendiliğinden ortaya çıkmaktadır.<sup>720</sup> Görüldüğü gibi, bitişik hayâl insânî/psikolojik bir düzeydedir, bir çeşit idrak ve mârifet yetisidir. Ayrık hayâl ise fizikî ve metafizik veçhesiyle ontolojik bir seviyededir. Fakat bu iki ayrı hayâl türü mutlak anlamda bir birinden bağımsız değildir. İkisi arasındaki ayrıklık ve başkalık alâkası yoktur. Aksine her ikisi de, tek bir hakikatin farklı iki yönüdür. Bu her iki hayâl arasındaki alâka parçanın (*muttasıl*) bütüne (*munfasıl*) nispeti gibidir.<sup>721</sup>

Daha önce de zikredildiği gibi, İbnü'l-Arabî, ayrık hayâlin, insanın dışında, müstakil, ontolojik ve zâtî bir mertebe<sup>722</sup> olduğunu vurgulamasına rağmen Affîfi, ayrık hayâli insânî/psikolojik hayâlin bir türü olarak algılamıştır.<sup>723</sup> Fakat anlayabildiğimiz kadarıyla insânî düzeyde olan bitişik (*muttasıl*) hayâldir. Ayrık (*munfasıl*) hayâl ise ontolojik seviyededir.<sup>724</sup> Öyle anlaşılıyor ki ayrık hayâl ile, en aşağısından en yükseğine kadar varlığın bütün mertebelerine işâret edilmektedir.

<sup>719</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 468.

<sup>720</sup> Bkz., Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 54.

<sup>721</sup> *Aynı yer.*

<sup>722</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 445, s. 467; c. 6, s. 213.

<sup>723</sup> Affîfi, *Mystical Philosophy*, s. 130.

<sup>724</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 467, 468; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s., 54, 55; Hakîm, *Mu'cem*, s. 449.

Kısacası ayrıık hayâl, maddî duyular âleminden, metafizik, mutlak hayâl mertebesine kadar bütün varlık mertebelerine yayılmıştır ve süreklidir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvurunda varlık ilk kez, mutlak hayâlde zuhûr ettiği ve varlıkta her an yeni bir yaratılış (*halk-ı cedîd*)<sup>725</sup> söz konusu olduğu için ve yine yaratma, mutlak yokluktan değil, bir varlık mertebesinden diğer bir mertebeye doğru olduğu için<sup>726</sup> hayâl mertebesi süreklidir.<sup>727</sup>

### c-Hayâl (Misâl/Berzah) Âlemi

Hayâlin berzah olma fonksiyonuna mukabil olarak, İbnü'l-Arabî'nin kozmolojisinde, maddî müşâhede âlemi ile metafizik gayb âlemi arasında ara bir âleme ya da düzeye işâret edilmektedir. Fakat bu misâl âlemi, hisler âlemiyle gayb âleminden bağımsız müstakil bir mertebe değildir. Mahiyeti gereği zıtlıkları birleştirme fonksiyonuna paralel olarak, bu her iki âlemi aynı zamanda bir araya toplamasından kaynaklanır.<sup>728</sup> İşte müstakil olmayan bu âlem, varlıkların gerçek sembollerinin bulunduğu nûrânî misâl/hayâl âlemidir. Ruhlar âleminde bulunan her bir ferдин, cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin bir benzeri, bir örneği burada bulunduğu için bu âleme *misâl* âlemi denilmiştir.<sup>729</sup>

Hayâlin metafizik yönü bütünyle bu âleme bağlıdır. Çünkü, bütün varlıkların temel gerçeklikleri, gerçek semboller olarak burada zuhûr etmektedir. Bu âlemdeki semboller, bu temel, basit sûretlerinin ötesinde, onları aşan anlamlar taşırlar, dolayısıyla da yorumlanmaları (*te'vil-ta'bir*) gerekmektedir. İşte bu sembolik gerçeklik, aktif hayâlin idrakine işâret etmektedir.<sup>730</sup> Aynı zamanda bu âlem, şekil, boyut ve alana sâhip olduğu için, cismi ve cevheri olan, ayrıca rasyonel bütün ideleri sembolize eden bir evrendir. Dolayısıyla *imajinal âlem*, uyumlulukların ve sembollerin dünyası olarak karşımıza çıkmaktadır; gerçekliğin çeşitli düzeylerini bir birine bağlayan dünyanın merkezidir.<sup>731</sup>

Misâl âlemi, yarı bağımsız bir alan olarak tanımlanan ara bir âlemdir. Görünmeyen ruhlar âlemi ile görünen maddî âlem arasında, hem ruh hem de maddenin sıfatlarını ve özelliklerini taşıyan bir âlemdir. Örneğin cinler, bu âlemde

<sup>725</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 70

<sup>726</sup> *age.*, c. III, 466.

<sup>727</sup> Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s., 55.

<sup>728</sup> Avde, *Tecelliyâtü's-Şi'r*, s. 303.

<sup>729</sup> Chittick, "Ibn 'Arabi and His School", *ISM.*, s. 62; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 250.

<sup>730</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s., 190.

<sup>731</sup> Schwarz, *Kadîm Bilgelik*, s. 384, 385.

yaşarlar.<sup>732</sup> Genel olarak insanlar bu âleme uykularında ulaşırlar, seçkin kullar ise uyanırken (*yakaza*) de ulaşabilirler. İşte bu hayâlî gerçeklik kendisini tanımlayan iki âleme (gayb-müşâhede) ne bütünüyle benzer, ne de onlardan tamamen farklıdır. Bu her iki âlemin toplamından ibâret olduğu için en geniş varlık mertebesidir. İnsan, bu en geniş mertebeye diğer varlıklardan en çok layık olandır. Çünkü insanda bu hayâl âlemine paralel bir şekilde hayâl yetisi vardır. Ne salt mânevî varlıklar, ne de mele-i âlâdaki rûhânî varlıklar böyle bir yetiye sâhip olmakla muttasıflardır. Böyle olmakla beraber onlar hayâl mertebesinde hayâlî sûretlere bürünebilirler. İşte buradan hareketle İbnü'l-Arabî, insanın bu en geniş hazrette hayâlî sûretlere bürünmeye diğer varlıklardan daha layık olduğu sonucuna varır. Hayâl yetileri olmadığı halde rûhânî varlıklar bu âlemde temessül edebiliyorlarsa, kendisinde hayâlin hakikati olan insan bu şekilde sûretlere bürünmeye onlardan daha layıktır. Fakat bu özelliğe en ileri düzeyde ancak *havâs* sâhiptir. Sıradan insanlar bu âleme sadece uykularında girebilirler.<sup>733</sup> İbnü'l-Arabî bizâtihi kendisinin bu tarz hayâlî tecrübelerinden *Fütûhât*'ında sıkça bahseder. Bu âlemde Hz Peygamber<sup>734</sup> ve diğer nebilerle görüşür, kendisinden çok önce yaşamış Allah dostlarıyla buluşur, Kâbe'nin hakikatini müşâhede eder ve onunla konuşur...<sup>735</sup>

İbnü'l-Arabî hayâl âlemini en mükemmel âlem olarak tanımlar. Gerçek varlık alanı olarak görür. Hayâl âleminin bütün her şeye tahakkümünün olduğunu iddia eder: Bu âlemde, mânâlar ete kemiğe bürünür, somut bir hâl alır, varlıkları bizâtihi kendilerinden kaynaklanmayan varlıklar kendi zâtları ile kaim olarak gözüdürler, şekli olmayan şekle bürünür ve muhal olan mümkün olur.<sup>736</sup> Kısacası bu anlamda hayâl, rûhânî âlemlerle fizikî âlem arasında, her ikisine de yönelik olan ve kendine has özellikleri bulunan bir varlık mertebesidir. Hayâlin bütün mertebelerinde olduğu gibi bu âlem de; aydınlık-karanlık, görünen-görünmeyen, zâhir-bâtın, yüksek-alçak ve latîf-yoğun gibi birçok zıtlar çiftine dayanarak dile getirilir.<sup>737</sup>

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'ye göre hayâl, hangi düzeyde olursa olsun ara bir durumdur ve paradoksal bir şekilde iki anlamlılığa işâret eder. Bu yönüyle, İbnü'l-Arabî'nin hayâl hakkındaki bu açıklamaları, epistemolojik ve ontolojik düzeyde, hemen bütün felsefî sistemlerde karşılaştığımız bir problemi; mâkûlât ile mahsûsât ve

<sup>732</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 43.

<sup>733</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (*byr.*), c. VI, s. 61, 62.

<sup>734</sup> Nitekim Şeyh, en önemli iki eseri *Fütûhât* ve *Fusûs*'un kaleme alınışı hakkında bu tarz tecrübelerine yer verir. *Fusûs*'un yazılışı hakkında bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 47. *Fütûhât*'ın yazılışı hakkında ise bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (*thk.*), c. I, s. 46.

<sup>735</sup> *age.*, c. I, ss., 216-219.

<sup>736</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (*byr.*), c. III., s. 275.

<sup>737</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 309.

fizik ile metafizik arasındaki ikilik ve karşıtlık problemini çözüme kavuşturma çabasına mâtuf gözükmektedir.

Epistemolojik düzeyde, maddeden mücerret mânâlar ile maddî âleme taalluk eden duyular arasında, hayâl vasıtasıyla karşılıklı bir geçişlilik sağlanır. Şöyle ki; bu seviyede hayâl, soyut mâkul şeyleri, hissî sûretlere dönüştürüp, sembolleştirmek sûretiyle hislere, duyumlardan kaynaklanan kesîf sûretleri de daha latîf bir hale sokmak sûretiyle düşünülür şeylere yaklaştırır. Bu sayede mâkûlât ile mahsûsât arasındaki ikilik ve çelişki mutlaklıktan çıkarılmış olur. Ayrıca hayâl âlemi, hakikatin sembolleri ve delâletleri âlemidir. İnsandaki hayâl yetisi, bu âleme bitişmek sûretiyle oradan mârifet elde edebilmektedir. Dolayısıyla vahiy ve ilham gibi mârifete taalluk eden tecellîler de bu kavramla açıklanır. Ayrıca hayâl, iki karşıt durumun özelliklerini taşımasından dolayı; Allah-âlem ilişkisi, teşbih-tenzih, zât-sıfatlar, birlik-çokluk, cebr-hürriyet gibi paradoksal durumları idrak edebilmektedir.

Yine genelde sûfîlerin, özelde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde sıkça rastladığımız paradoksal ve sembolik ifadeler ile zengin şiirler hayâlin kendine has işleyiş tarzından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple hayâl hakkında söylenen bütün bu değerlendirmeler bizi, bu tarz ifadelerin bir biriyle çelişen ifadeler ve sıradan benzetmeler olmayıp bizâtihi âlemin mahiyetinden kaynaklanan hakikatler ve semboller olduğu şeklinde oldukça önemli bazı sonuçlara götürmektedir. Zîrâ bu husus, tasavvufî metinlerin doğru okunup yorumlanması açısından önem arz etmektedir.

## II-Mârifetle İlgili Temel Kavramlar

Sülûk esaslarının yerine getirilmesini gerektiren fakat nihâî noktada vehbî olan mârifeti ifade etmede sûfîler arasında müşâhede, mükâşefe, tecellî ya da işrâk gibi bir çok farklı lafız kullanıla gelmiştir. Esasında mârifet, hakikati îtibâriyle tabîî dilin kuşatıp taşıyamadığı bir idrak şeklidir. Daha ilk dönemlerden îtibâren sûfîlerin sıkça tekrar ettikleri gibi, vuslat ve vecd halleriyle bilinen müşâhede ve mükâşefe ilimlerine, gerçek anlamda ifade edilmesi imkânsız olduğu için işâret ilmi denilmiştir.<sup>738</sup> Ârifin

---

<sup>738</sup> Kelâbazî, *Ta'aruf*, s. 99, 100.



halleri, aklın idrakinin üstünde olup nazar ve kıyas yoluyla idrak edilemediği gibi<sup>739</sup> bu mârifetler de ilmen kuşatılabilecek ve lafızlarla ifade edilebilecek şeylerden değildir.<sup>740</sup> Bu sebeple burada mârifeti ifade etmede kullanılan bütün bu lafızlar, mârifetin hakikatini ifade etmekten çok ona ve onun farklı bazı şekillerine işâret eden lafızlardan ibârettirler. İbnü'l-Arabî mârifeti ifade etmede bir çok farklı ıstılâhât zikreder; kimi zaman bu ıstılâhâtı bir birlerinin eş anlamlısı olarak, kimi zaman da aralarındaki nüansa işâret ederek kullanır. Bütün bu farklı ıstılâhât arasında keyfiyet bakımından bazı farklılıklar bulunsa da çoğu zaman bir birinin eş anlamlısı olarak kullanılır.<sup>741</sup> Fakat mârifetullahı ifade etme noktasında hangi terim kullanılırsa kullanılsın unutulmaması gereken husus, mârifete ancak Allah (cc.)'ın, tecellîleri vasıtasıyla kendini açıp ızhar etmesiyle ulaşılabilmesidir. Yine bir diğer önemli husus mârifetin ancak tecellîlere taalluk etmesidir, Zât'a değil. Bu îtibârla biz ancak ilâhî isimler ve bunlara taalluk eden tecellîleri bilebiliriz.<sup>742</sup> Bu zengin ıstılâhât içerisinde kimi zaman “ru'yet” “müşâhede”den daha yüksek ve geniş anlamda; ya da “müşâhede”, “keşf”ten daha geniş ya da dar anlamda kullanılabilir, fakat bütün bu kavramlarla ifade edilmeye çalışılan farklı bilgi şekilleri Zât'ın dışındaki başka bir şeyle alâkalıdır. Bu sebeple Zât bilinemez olarak kalır ve Hakk Teâlâ'nın Zât'ını kendisinden başka hiç kimse bilemez.<sup>743</sup> Çünkü Allah (cc.) bizâtihi ne ise öylece aslâ tecellî etmez, ancak bir sıfat üzere tecellî eder. Her bir fert Allah'ı, kendi bulunduğu hâl ve mertebe üzere mukayyet bir şekilde idrak edebildiği için Allah (cc.) insanlara bizâtihi tecellî etse bile insanlar bu tecellîyi taşıyamaz, onu inkâr ederler.<sup>744</sup> Yine İbnü'l-Arabî'ye göre eğer Allah (cc.) kendisini bize bizâtihi tanıtmak isteseydi elçilerini bizim bulunduğumuz mukayyet hâl üzere, bizim lisanımızla göndermezdi.<sup>745</sup> Dolayısıyla idrakler her ne sûrette olursa olsun ancak bütün isimleri kuşatan bu kuşatıcı mertebeye değil, tek tek isimlere ve bu isimlerin hakikatlerine taalluk eder. Bu sebeple de *ism-i câmi*' olan “Allah” isminin mânâsı aslâ bilinemez, mutlak olarak

<sup>739</sup> Tirmizî, *Beyânu'l-Fark*, s. 91.

<sup>740</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 97.

<sup>741</sup> Palacios, *İbn Arabî*, s. 212.

<sup>742</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil*, (*Resâil*), 396, 397.

<sup>743</sup> Bkz. Chittick, *Sûfi Path*, s. 228.

<sup>744</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 157.

<sup>745</sup> *age.*, c. VI, s. 168.

müşâhede edilemez.<sup>746</sup> Normal şartlarda görme, görülen şey hakkında bir ilim sağlar. Fakat Allah (cc.) sürekli değişen sûretlerde müşâhede edildiği için O’nu her yönden kuşatacak, bizâtihi bir ilme götürmez.<sup>747</sup> Öyleyse mârifet de Allah’a ancak bir isim vasıtasıyla, bir yönden taalluk eder, irfânın O’na, bütün taayyun ve tecellîlerini kuşatacak tarzda külliyyen taalluku mümkün değildir.<sup>748</sup> Zat hakkında doğrudan bir şey söylenemez; ibâre şöyle dursun işâretin bile Zât’a taalluku mümkün olamaz.<sup>749</sup> “Maiyyet”, “istivâ”, “nüzü’l” gibi Allah’a nispet edilen hükümlerin O’na olan nispeti de tam olarak bilinemez.<sup>750</sup> Bu şekilde Allah’a isnad edilen hükümleri ancak Allah’ın bildirmesiyle şer’an, îman nuruyla biliriz, aklen değil. Dolayısıyla ayetlerde bahsi geçen bu teşbihvâri ifadeler aklen herhangi bir te’vile gitmeksizin olduğu gibi kabul edilmelidir.<sup>751</sup> Çünkü burada söz konusu olan benzerlik lügavîdir aklî, değil. Zîrâ Allah (cc.) hakkında aklî misliyyet muhaldir.<sup>752</sup> Öyleyse Allah hakkında söylenen bütün bu ibâreler, O’nun hakikatini ifade etmekten çok O’nu insanların zihnine yakınlaştırmak içindir.<sup>753</sup> Hakk’ın kendini gösterdiği sûretler bizâtihi Hakk’ın kendisi değil, aksine O’nu gizleyen sonsuz perdelerdir. Ârif ise, Zât için yine bir perde olan sonsuz tecellîleri müşâhede ettiği için O’nu doğrudan göremez.<sup>754</sup> Ru’yet, ya da müşâhede gibi kavramlarla ifade edilmeye çalışılan ve Zât’a taalluku çağrıştıran mârifet de O’nu kuşatamaz.<sup>755</sup>

Sûfiler, tasavvufî irfânı ifade etmede *işrâk, ilham, şuhûd, tecellî, mükâşefe, feth...* vb. gibi zengin bir ıstılah kullanmalarına rağmen, *hads* (sezgi) kavramını kullanmama noktasında hassasiyet gösterirler. Zîrâ sûfilere göre müfekkirenin, her hangi bir öncül kullanmadan ve kıyasa gitmeden bazı ilkelere ulaşmasından ibâret olan *hads*, keşf mertebelerinin en aşağısıdır.<sup>756</sup> Öteden beri bilinmekte ve bazı düşünürler tarafından

<sup>746</sup> İbnü’l-Arabî, *Risaletün fi Süâli İsmail b. Sevdekîn, Resâil*, içinde, (Dâiretü’l-Meârifî’l-Osmâniyye), Haydarâbâd, 1948, s. 5; A. mlf., *Kitâbu’l-Celâle, (Resâil)*, s. 48, 49; A. mlf., *Risaletün ile’l-İmam er-Râzî, (Resâil)*, s. 226; Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 53.

<sup>747</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 81.

<sup>748</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’t-Tecellîyyat, (Resâil)*, s. 405.

<sup>749</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Celâl ve’l-Cemal, (Resâil)*, s. 13.

<sup>750</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Mesâil, (Resâil)*, s. 395.

<sup>751</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 103.

<sup>752</sup> *age.*, c. II, s. 114.

<sup>753</sup> *age.*, c. II, s. 92, 93

<sup>754</sup> Bkz. Chittick, *Sûfi Path*, s. 230.

<sup>755</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 57.

<sup>756</sup> Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kelim*, s. 91.

sıkça kullanılmasına rağmen sûfilerin bu hassâsiyetini fark edemeyen ya da dikkate almayan bazı çağdaş araştırmacılar hatâli olarak *hads* kavramını tasavvufî anlamda kullanmışlardır.<sup>757</sup>

Arap literatüründe *hads*, ıstılâhi olarak, “her hangi bir fikr söz konusu olmaksızın zihne ânîden gelen idrak”, “bilinenden bilinmeyene ânî, doğrudan intikal ya da zihnin bilinen bir ilkedden bilinmeyene hızlıca, anîden intikali” şeklinde tanımlanmaktadır. Sezgisel olarak bilinen şeyler (*hadsıyyât*) de, “aklın, kesin hüküm vermede her hangi bir vasıtaya ihtiyaç duymadığı şeyler” şeklinde tanımlanır.<sup>758</sup> Sezgiyi fikrin mukabili<sup>759</sup> gören Cürçânî fikri de, “*bilinmeyene ulaşmak üzere bilinen şeylerin tertibi*” şeklinde tanımlar.<sup>760</sup> Cürçânî’nin fikri bu şekilde tanımlaması ve onu sezginin mukâbili sayması sezginin (*hads*) tanımlanması bakımından oldukça önemlidir. Zîrâ fikrin mukabili olarak sezgi, her hangi bir tasavvufî delâlet söz konusu olmaksızın, akıl ve his yoluyla ulaşılan ânî ve doğrudan idraki ifade etmektedir.<sup>761</sup>

Arapça’da mârifeti ifade etmede geleneksel olarak kullanılan bir çok kavram bulunmaktadır ve sûfiler de özellikle bu zengin ıstılâhi tercih etmişlerdir. Cürçânî ve Tehânevî’nin tanımlarından anlaşıldığı gibi *hads* kavramı delâleti bakımından sadece aklî ve hissî doğrudan idraki ifade etmektedir. Böyle olmasına rağmen bazı çağdaş Bazı araştırmacılarının bu kavramı hatâli olarak tasavvufî anlamda kullanmışlardır. Bu hatâ, İngilizce *intuition* (sezgi) kelimesinin Arapça’ya *hads* şeklinde tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. Halbuki *intuition* kelimesinin bir çok delâleti vardır ve mistik sezgi de dahil bir birine zıt bir çok farklı tecrübeyi karşılamada kullanılmaktadır.<sup>762</sup> Nitekim Batı Felsefesi’nde aklî, hissî, matematiksel, psikolojik, estetik, keşfedici ve mistik sezgiden (*intuition*) bahsedilmektedir.<sup>763</sup>

<sup>757</sup> Cevdet, *Ma’rifetu’s-Sûfiyye*, s. 201.

<sup>758</sup> Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 97; Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 300; Cevdet, *Ma’rifetu’s-Sûfiyye*, s. 202, 203; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 88.

<sup>759</sup> Bkz., Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 97.

<sup>760</sup> *age.*, s. 183.

<sup>761</sup> Cevdet, *Ma’rifetu’s-Sûfiyye*, s. 204.

<sup>762</sup> *age.*, s. 204, 205.

<sup>763</sup> Bu sezgi çeşitleri hakkında Bkz. Topçu, Nurettin, *Bergson*, haz. Ezel Erverdi-İsmail Kara, (Dergah Yay.), İstanbul 1998, ss. 61-74. *Aklî sezgi*: Saf ve dikkatli bir zihnin, anladığımız şey hakkında bizde hiçbir şüphe bırakmayacak kadar kolay ve seçik kavramıdır. Bir birini takip eden hükümler zincirlemesinden ibaret olan tümdengelim (*dedüksiyon*) mukabil aklî sezgi bir anda meydana gelir. (s. 61, 62). *Matematikte sezgicilik*: Başlarında Brouver’in bulunduğu bazı matematikçiler, matematiğin bütünüyle sezgiye dayalı bir ilim olduğunu ileri sürmüşlerdir.

## A-Vahiy ve İlham

Kur'an-ı Kerim'de bir çok farklı anlamda kullanılmış olan vahiy, genel olarak; tâbî olmayı gerektirecek ilmin bir şekilde karşıdakine ilkâ edilmesi anlamına kullanılmaktadır.<sup>764</sup> Vahyeden Allah (cc.) da<sup>765</sup> olabilir şeytan da<sup>766</sup>. Fakat Kur'an'da tebcîl edilen ve üzerinde daha çok durulan ilâhî vahiydir. Yine Kur'an'da bildirildiğine göre vahiy, Allah'ın dilediği kuluna şu üç hitap etme şekillerinden biridir: vahiy, perde gerisinden hitap, elçi vasıtasıyla konuşma.<sup>767</sup> Kur'an-ı Kerim'de vahiy, insan<sup>768</sup>, hayvan<sup>769</sup> ya da diğer mahlukata<sup>770</sup> şamil olacak şekilde genel anlamda kullanıldığı gibi, sadece nebilere has ilâhî vahiy<sup>771</sup> anlamında husûsî olarak da kullanılmaktadır.<sup>772</sup>

İbnü'l-Arabî “vahiy” kelimesini Kur'an'daki kullanımına paralel olarak hem bütün mahlûkâtı kapsayacak şekilde umûmî hem de sadece peygamberlere has olmak üzere husûsî anlamda kullanmaktadır. İlham da bu umûmî vahyin bir çeşididir ve daha sonra vurgulamaya çalışacağımız gibi hususî vahiyle aralarında bazı önemli farklar vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, en genel anlamıyla, bütün mevcudâta yönelen,

---

Böylece onlar mantıkî paradokslardan ileri gelen bir çok müşkilin önüne geçmiş oluyorlardı. Bunlar deneye müracaat etmeden sadece zihnî faaliyet neticesi olarak matematiğin bir çok hakikate eriştiğini kabul ediyorlar. (s. 63). *Keşfedici sezgi*: Özellikle matematik bilimler sahasında kendini gösteren bu sezgi, pratik veya zihnî bir meselenin hallini uzun zaman aradıktan sonra, bir nevî içten gelen bir aydınlanma ile bir anda meselenin halline ulaşmaktır. (s. 65, 66). *Estetik sezgi*: Tabiatla kendi kendisinin farkında olmayan şuur dışı bir zekâ vardır. İnsanda bu zeka şuurlu hale gelir. Sanat eserlerinde şuur dışı zekaya sahip tabiatla şuurlu benlik birleşir. Böylece tabiatla düşünce, ideal ile reel arasında mevcut olan ezeli ahenk meydana çıkar. İşte bu ahengi doğurmak için benliğin tabiatla kaynaşması estetik sezgiyi meydana getiriyor. (s. 67, 68).

<sup>764</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 1182.

<sup>765</sup> “Allah (cc.) bir insanla ancak vahiy yoluyla ve ya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder...” (Şûrâ 42/51). “Andolsun ki biz Musâ'ya, ‘kullarımla birlikte geceleyin yola çık da (size) yetişilmesinden korkmaksızın ve (boğulmaktan) endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç’ diye vahyetti.” (Tâhâ 20/77).

<sup>766</sup> “...Gerçekten şeytanlar dostlarına, sizinle mücâdele etmeleri için vahyederler...” (En'am 6/121).

<sup>767</sup> “Allah (cc.) bir insanla ancak vahiy yoluyla ve ya perde arkasından konuşur, yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder...” (Şûrâ 42/51).

<sup>768</sup> “Mûsâ'nın anasına ‘onu emzir, kendisine zarar geleceğinden endişelendiğinde onu denize bırakıver, hiç korkup kaygılanma, çünkü biz onu tekrar sana geri vereceğiz ve onu peygamberlerden biri yapacağız’ diye vahyettik.” (Kasas 28/7).

<sup>769</sup> “Rabbin bal arısına vahyetti...” (Nahl 16/68).

<sup>770</sup> “Böylece onları, yedi gök olarak iki günde var etti ve her göğe görevini vahyetti...” (Fussilet 41/12). “Senden önce hiçbir resul göndermedik ki ona ‘Benden başka İlah yoktur; şu halde bana kulluk edin’ diye vahyettiğimiz olmayalım.” (Enbiya 21/25).

<sup>771</sup> “Senden önce de, kendilerine vahyettiğimiz erkeklerden başkasını (peygamber olarak) göndermedik...” (Nahl 16/43).

<sup>772</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 1182, 1183.

umumî, her şeye şamil olan ilâhî hitaptır. Bu hitabın idraki doğrudandır, hattâ hitabın bizzat kendisi, her hangi bir ayırım ya da tabir olmaksızın, idrakin ta kendisidir.<sup>773</sup> Mânânın vasitasız olarak, belirli bir biçimi, tanımını ve hayâlî sunumu verilmeksizin kalbe âniden atılmasını ifade eder.<sup>774</sup> Hâl böyle olunca Hakk'ın; semâya, arza, ağaca, hayvana,... kısacası bütün mahlukata hitabı caizdir, hattâ bu tarz umûmî hitap vuku' da bulmuştur. Bu hususta İbnü'l-Arabî yukarıda zikredilen Kur'an ayetlerine istinat etmektedir.

Vahiye her hangi bir dolaylılık söz konusu değildir; ibârenin yerini, doğrudan ilkâ etme anlamında işâret alır. Zîrâ işâret, metinle sınırlı olmama, vad'î lisâna, ıstılâha muhtaç olmama anlamında ibâreden daha fasihtir.<sup>775</sup> Kelimenin kök anlamından da anlaşılacağı gibi "ibâre" (*ubûr: karşıdan karşıya geçme*),<sup>776</sup> kastedilen mânâyâ geçişi, bu sebeple de bir dolaylılığı ifade eder. Oysa ki kalbe doğrudan işâretten ibâret olan vahiye böyle bir durum söz konusu değildir. Çünkü burada işâret, kendisine işâret edilen şeyin bizzat kendisidir. Dolayısıyla vahiy, doğrudan ilk anlayış ve ilk kavrayıştır.<sup>777</sup> Bu îtibârla "işâret" her hangi bir belirleme, sınırlama ve doleylilik olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade eder; bunun en önemli sonucu, anlamı sürekli açık bir ufuk haline getirmesidir. İbâre ise anlamın tayin ve tahdid yoluyla elde edilmesidir ki, bu da anlamı sonsuza dek kapalı kılar.<sup>778</sup> Bildirme, bildirilen ve bilmenin aynı olması, her hangi bir ayırım olmaksızın bir anda gerçekleşmesi bakımından vahiye denilen daha süratli bir şey yoktur. Dolayısıyla vahiy, Hakk Teâlâ'nın farklı hitap şekillerinden etkisini işitenin nefsinde en çabuk hissettirendir.<sup>779</sup> Bu sebeple vahiy, her hangi bir vasita olmaksızın, hattâ kelâm, ibâre ya da tahayyül edilebilecek herhangi bir sûreti olmaksızın mânânın kalbe zâti olarak doğrudan atılmasıdır. Kendisine vahyedilen kişi, her hangi bir duyu ve idrak yetisinin aracılığı olmaksızın âniden mânâyı kalbinde bulur, nasıl, ne sebeple geldiğini

<sup>773</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 117; Hakim, *Mu'cem*, s. 1183.

<sup>774</sup> Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 116.

<sup>775</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Abâdile*, s. 183.

<sup>776</sup> "A..b.r." kökü Arapça'da nehir ve vâdî kenarı, karşıdan karşıya geçmek anlamları vardır. Bu anlamda, gerçekliğin her iki tarafını etrafıca düşünme, sembolik gerçeklik düzeyinden hakikat düzeyine geçişi ifade etme anlamına rüyâ yorumuna da "ta'bir" denilmiştir. Bkz. İbnü'l-Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. IV, s. 530.

<sup>777</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 117; Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 125.

<sup>778</sup> Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, s. 17.

<sup>779</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 117; Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 124.

bilmeden bu mânâyı akleder.<sup>780</sup>

Bu genel anlam çerçevesi doğrultusunda vahyin bir zâtî/fitrî olanı, bir de fitrî olmayıp sonradan sunulan anlamında arazî olanı vardır: Meselâ yeni doğmuş bir çocuğun hemen annesinin göğsüne yapışması fitrî vahiy sonucudur. Kur'an'da zikredildiği üzere bal arısına vahiy de fitri vahiydir. Bu, âniden vukû' bulan, bir anda gelen ve başka birtanesinin gelmesiyle de kaybolan ilham gibi değildir; yaratılıştan zarûfî olarak bulunan, sabit ve sürekli olan ilm-i ledündür.<sup>781</sup> Yine İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre insanın bütün organları Allah'ı fitrî olarak tanırlar. İşte onların bu tanımları da zatî/fitrî vahiy sahibi olduklarından. Bu fitrî vahiy onların zâtları gereği olduğu için bu hususta mükellef değildir. Bilakis bu durum onlar için nefes alıp verme gibi zaruridir. İbnü'l-Arabî bu hususta insanın azâlarının kendileri aleyhine şehâdetini (Fussilet 41/21; Nûr 24/24) örnek gösterir. Öyleyse insanın bütün organları tafsîlî olarak fitrî bir vahiy üzere Hakk'ı ve hakikati bilmektedirler.<sup>782</sup> Arazî vahiy ise insana mahsustur. Bu da iki türdür: Allah'tan geldiği hususunda delil olanlar ki bunlar enbiyânın getirdiği şeriatlerdir. Diğerleri de Allah'tan geldiği hususunda delili olmayanlardır ki bunlar da, Allah'ın Hakîm ve Bâtın isimleri gereğince hukemânın kalbine attığı, hikmeti gerektiren vad'î kanunlardır.<sup>783</sup>

İnsan cinsinin bazılarına mahsus olan ilâhî vahyin mahalli kalptir. Bir çok farklı türü ve derecesine göre mübeşşirat, ilkâ, inzâl, ilhâm gibi farklı isimlerle zikredilen ilâhî hitabın genel ismidir.<sup>784</sup> İlâhî vahiy, diğer ilâhî vâridâtın iki bariz vasıfla ayrılır: Sür'at ve otorite. İlâhî vahiy öyle süratlidir ki yukarıda da söylediğimiz gibi mânânın idrâk ânı, ilkâ ânının ta kendisidir. Yine ilâhî vahyin insan üzerinde öyle bir otoritesi vardır ki her şeye, hattâ insanın tabiatına bile galip gelebilir. Burada İbnü'l-Arabî, Hz. Musâ'nın annesine, henüz kundakta bebek olan Mûsâ'yı denize (*Nil nehrine*) bırakması hususundaki vahyi (Kasas 28/7) hatırlatır. Küçük bebeğinin nehre bırakılmasının normal şartlarda onun helak olması anlamına geleceği ve normal

<sup>780</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 7; Hakim, *Mu'cem*, s. 1184.

<sup>781</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 311; (*byr.*), c. III, s. 117, 118. İbnü'l-Arabî, ilm-i ledün'ü her hangi bir sebebe bağlı olmaksızın Allah katından verilen ilim şeklinde tanımlar ve onda kesbî her hangi bir yönün olmadığını vurgular. Hattâ bu vehbî/ledünnî ilimleri, farklı bir şekilde de olsa kesbî bir unsur taşıdığı için takvâ sebebine bağlanmış ilimlerden ayırır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 120.

<sup>782</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 118, 175.

<sup>783</sup> *age.*, c. III, s. 175.

<sup>784</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 1185.

şartlarda bir annenin bunu yapamayacağı gerçeğine rağmen, vahyin otoritesi altında bulunan Hz. Musâ'nın annesi hiç tereddüt etmemiş ve kendisine vahyedilene yapmıştır.<sup>785</sup>

İbnü'l-Arabî, Peygamberlere mahsus ilâhî vahyin yanı sıra Allah Teâlâ'nın dilediği velî kulunun kalbine de vahyedebileceğini söyler. Allah velî kullarından birine vahy etmek istediği zaman ona tecellî eder ve velî, bu tecellî sayesinde daha önce bilmediği bir şeyi bilir.<sup>786</sup> Vahiy esnasında peygamberlerde hâsıl olan sarsıntı, titreme gibi haller aynen velîlerde de vuku' bulur. Fakat aynı haller yaşansa da aralarında esaslı bazı farklar vardır. Zîrâ teşrî sadece nebîlere hastır. Velîlere gelen ilham ise sadece bu şeriatî târif etmek içindir.<sup>787</sup> Risalet has vahiy, rasullere mahsustur, başka hiçbir kimse bu hususta onlara ortak olamaz. Bu vahiy, her bir fazilette olduğu gibi vahiy konusunda da kemâl mertebesine ulaşan Rasulullah'ın (sav.) vefatıyla birlikte kesilmiştir. Risalet has vahiy, özellikle Cebrail (as.) vasıtasıyla gelmesi ve şeriat getirmesi dolayısıyla da tebliğ edilme gereği itibarıyla diğer vahiy çeşitlerinden ayrılır. İbnü'l-Arabî, vahyin Rûhu'l-Kuds vasıtasıyla gelmesini risaletin ayırıcı vasfı olarak görür. Rûhu'l-Kuds, risaleti peygamberin kalbine indirir. Bunu kimi zaman bir beşer sûretinde temessül ederek yapar. İşte bu vasfı taşımayan hiçbir vahiy, husûsî risalet<sup>788</sup> ismini alamaz. Bunun dışındakiler vahiy, ilham, ilgâ...vb isimler alabilir fakat risalet ismini alamazlar. Şeriat getiren, helali ve haramı belirleyen bu risâlet de Hz. Peygamber ile birlikte son bulmuştur.<sup>789</sup> Vahiy ile ilham arasındaki bir diğer önemli fark ise vahyin, her hangi bir şekilde şeytânın telbîsinden mahfuz olmasıdır. Halbuki ilhamda böyle bir mahfûziyet söz konusu değildir. Çünkü nebînin kalbi vahyin nüzulü esnasında mahfuzdur, şeytan ona muttalî olup müdahale edemez. Velînin kalbi ise ilham esnasında böyle değildir, şeytanın

<sup>785</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 118; Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 128; Hakim, *Mu'cem*, s. 1186, 87.

<sup>786</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 1186.

<sup>787</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 359, 360; c. III, s. 265, 266; c. IV, s. 104; *(byr.)*, c. III, 383, 384; c. IV, s. 8.

<sup>788</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre risaletin bu şekilde şeriat ve hüküm koyma anlamında husûsî bir anlamı olduğu gibi bir de umumî bir anlamı vardır. Bu umumî anlamına göre âlemde insana hayat verecek bir şeye çağıran her şey "er-resûl" dır. Çünkü "Hayat verecek şeylere çağırdığı zaman Allah ve Resûlüne (er-Resûl) uyun" (Enfâl 8/24) meâlindeki ayette "er-resûl" kelimesi cins ve şumûl bildirecek şekilde elif-lâm takısıyla birlikte kullanılmıştır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 236, 237.

<sup>789</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, ss. 264-266; *(byr.)*, c. III, s. 383, 384, 388; c. V, s. 56, 57, 353; Kayserî, *Matla'ü Husûsi'l-Kelim*, s. 92, 93; Hakim, *Mu'cem*, s. 1188, 1189.

ilkâlarına da maruz kalabilir.<sup>790</sup> Diğer taraftan ilâhî keşfe nail olan sûfî kendi beşerî kabiliyetine göre keşfi ta'bir ve te'vil ederken de hatâ edebilir; hatâ keşfin kendisinde değil ona muttalî olan sûfînin ta'bir ve te'vil gücünde aranır.<sup>791</sup> Vahiy, özü itibâriyle makul anlamların ilkâsından ibâret olduğu için duyusal olarak algılanamaz. Salt mânânın duyusal olarak algılanabilmesi için öncelikle bu mânânın, nesnel dünyası ile saf anlamlar dünyası arasındaki hayâl/misâl âleminde, bu âleme mahsus sûretlere dönüştürülmesi gerekmektedir. Çünkü daha önce hayâlden bahsederken de zikrettiğimiz gibi hayâl, hakikati gereği kendisine ulaşan her şeye, maddeden mücerred mânâlar da dahil olmak üzere sûret verir. Bu durumda misâl âleminde gerçekleşen vahiy, uykuda iken rüya, uyanıkken tahayyül adını alır.

Kısacası İbnü'l-Arabî, Kur'an'dan mülhem olarak, vahyle oldukça geniş bir mânâyı kasteder. Bütün mahlukat için geçerli olan fitri/zâtî, umumî vahiy, velîlere has ilhamlar ve geleneksel anlamıyla risaletin kaynağı olan nebilere has vahiy hep bu genel anlam çerçevesine dahildir. Ancak aralarında esaslı farklar vardır. Genel anlamı itibâriyle her vahiy, risaletin ve şer'î esasların kaynağı olamaz. Diğer umûmî vahiy çeşitleri göz önünde bulundurulduğunda, mahiyet itibâriyle nebevî vahye en yakın olan velînin kalbine doğan vahiy de bu eksiklikten hâlî değildir, şeriat getiremez. Fakat Allah dilediği kuluna vahyetmek sûretiyle ona bilmediği bir şeyi öğretebilir. Bu, Allah'ın sonsuz ve sürekli olan ilmî tecellîsi sayesinde. Sürekli olan bu tecellîler ancak, kendi imkân kalıplarını aşmış, rûhânî tekâmül mertebelerini bir bir geçen insan üzerinde, yine kendi idrak yeteneği miktarınca zuhûr eder. Bu sebeple husûsî risalet Hz. Peygamberin irtihali ile kesilmiştir fakat umûmî risalet sonsuza dek devam edecektir. Çünkü Allah'ın tecellîleri sürekli (feyyâz ale'l-istimrâr). Dolayısıyla her bir varlık, varlık düzeyi ne olursa olsun vahye muhâtapdır. Beşer olarak her bir birey için bu söz konusudur. Henüz vahyin başlangıç mertebelerinden olup teşri' ifade etmese de ve hattâ kişi bunun farkında olmasa bile her bir birey vahy almaktadır. Bu vahy, Allah'dan gelebileceği gibi şeytandan ve kişinin kendi nefsinden de kaynaklanabilir.<sup>792</sup> Bu sebeple sûfînin vasıtasız olarak kalbinde bulduğu bilgi mutlak anlamda tartışılmaz değildir. Çünkü velînin benliği ne kadar yalınlaşırsa yalınlaşsın melekî benliğe dönüşmez. Meselâ Cebrail (as.), Allah'tan vahyi alırken son derece

<sup>790</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 378.

<sup>791</sup> Kasım, *Hayâl*, s. 94.

<sup>792</sup> Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s. 154.



pasif ve edilgindir; olduğu gibi alır ve yansıtır. Bu bilgi üzerinde fikir yürütülüp tartışılmaz. Halbuki sûfnin benliğinin, ne kadar yalınlaşırsa yalınlaşsın bu konumda olduğunu söylemek zordur. Çünkü o, kendine has duyusu, tecrübesi ve akli olan bir insandır. Her ne kadar sekr halinde bu özellik ve ilgilerinden fânî olsa da sahv haline döndüğünde bu husûsiyetlerinin tekrar farkına varır. Dolayısıyla sûfî, mârifet hususunda sırf edilgin değildir.<sup>793</sup> Sûfî kendi imkân, kabiliyet, arınmışlık ve donanımına göre bu bilgileri alıp yansıttığı için onun benliği de mârifet hususunda belirleyici olmaktadır.

Risaletin dışında her bir bireyin alabileceği vahye geleneksel olarak ilham denilmektedir. İbnü'l-Arabî, velîye gelen vahiy için ilham kelimesini kullanma noktasında özel bir hassasiyet göstermez. Kimi zaman bu kavramı kullansa da bu hususta genel anlamda vahy kelimesini de kullanır. İbnü'l-Arabî nebî ile velî arasında, vehbî ilme nail olma, himmet ile fillerde bulunma ve hayâl âlemini müşâhede etme gibi bazı ortak yönler bulunduğunu vurgulasa da bu ikisi arasındaki farkları da sürekli gözetir: Velî şeriat getiremez, helal ve haramı tayin edemez, şeriat tarafından konulmuş bir hükmü de nesh edemez. Nebî şer'î esaslar getirir; velî ancak bu esasları açıklayıp târif eder, velî tâbî olandır, nebî ise tabî olunan.<sup>794</sup> Bu sebeple kapanan

<sup>793</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 192, 193.

<sup>794</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 265, 266, c. IV, s. 104; (*byr.*), c. III, s. 383; A. mlf., *Risâletü'l-Envâr (Resâil)*, s. 153. Nübüvvet ve velayet meselesi Hakîm Tirmizî'nin (ö. 295/898) *Hatmu'l-Velaye* isimli eseriyle birlikte tasavvuf düşüncesine girmiş İbnü'l-Arabî ile birlikte daha sistematik bir hâl almıştır. Daha sonra bu konuda bir çok sûfî görüş belirtmiş ve tartışma farklı boyutlar kazanmıştır. Bu konu çerçevesinde bazen sûfilerin, velîlerin nebilerden üstün olduğunu ileri sürdükleri yönünde yanlış kanaatler de hasıl olmuştur. Halbuki sûfiler, velîleri mertebe bakımından nebilerden sonra zikretmede mütefaklardır. Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Koroğlu-H. Hacak-E. Demirli, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1999, s. 444. Bu hususta başta İbnü'l-Arabî de olmak üzere bir çok sûfnin açık ve kesin ifadeleri vardır. Meselâ Hacı Bayram-ı Velî'nin (ö. 833/1429) şu sözü kayda değerdir: “Bir velînin bin sene ömrü olsa, enva-i mücâhedât ve riyâzât eylese, henüz enbiyadan birisinin ayağının vardiği yere velînin başı varmak muhaldir.” Bkz. Cebecioğlu, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, (KB. Yay.), Ankara 1991, s. 150. Sûfilerin konu hakkındaki bu tarz kesin ifadeleri hakkında ayrıca bkz. Ankaravî, İsmâil, *Minhâcu'l-Fukara, Fakirlerin Yolu*, çev. Saadetin Ekinci, (İnsan Yay.), İstanbul 1996, 322, 323; Yetik, Erhan, *İsmail-i Ankaravî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İşaret Yay.), İstanbul 1992, s. 227. Böyle olmakla beraber ine bu tartışma çerçevesinde Niyazî-i Mısri, Kur'an'da geçen “el-esbât” (Bakara 2/136, Nisa 4/163) kelimesi üzerine yaptığı cifr hesapları doğrultusunda Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nebi oldukları sonucuna varır. Bkz. Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, (KB. Yay.), Ankara 1998, s. 268, 269. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet-velayet konusundaki görüşleri oldukça nettir. O, hiçbir zaman bir velînin bir nebiden üstün olduğunu iddia etmez. Fakat bir kemal derecesi olarak “velayet” mertebesinin “nübüvvet” mertebesinden üstün olduğunu vurgular; şahısları değil mertebeleri esas alır. Bu itibarla başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberlerin “velayet” yönleri “nübüvvet” yönlerinden üstündür. Çünkü “velî” sıfatları onları mukaddes huzûr-u ilâhiye ve müşâhede makamına yükseltirken “nebi” sıfatları

şeriatin kapısıdır, ilâhî bildirimini ya da mânevî aydınlanmanın değil.

Lügatte “yutmak”, “yutup yok etmek” anlamına gelen (*l-h-m*) kökünden türeyen ilham kelimesi “kalbe atılan şey” anlamına kullanılmaktadır.<sup>795</sup> İstilahta ise; feyz yoluyla kalbe atılan şey, kalpte hâsıl olan ilim anlamına kullanılmaktadır. Aklî bilginin aksine, her hangi bir delil ya da tefekkür olmaksızın takvâ, riyâzet ve mücâhedeye dayalı olarak kalpte ânîden hâsıl olan, sürekli olmayıp bir anda gelip kaybolan ilmi ifade etmede kullanılan genel bir kavramdır.<sup>796</sup> Bu noktada İbnü’l-Arabî, hiçbir sebebe bağlanmaksızını Allah katından bahşedilen ledünnî/vehbî ilimle ilham arasında bazı esaslı farklar belirirler: Her şeyden önce ilm-i ledün sürekli ve sabit iken ilham bir an gelir ve kaybolur. İlhamın belirli bir sûrette olması gerekirken, ilm-i ledünnün belirli bir sûrette olması gerekmez. Belki de en önemlisi ilm-i ledünde hatâ ihtimali yokken, zîrâ ta baştan ilim diye isimlendirilmiştir, ilhamda isabet olduğu gibi hatâ da olabilir. İsbet edeni ilm-i ilham diye isimlendirilirken hatâlı olanı ilim diye isimlendirilmez.<sup>797</sup> Her nasıl tanımlanırsa tanımlansın, bütün tanımlarda ittifak edildiği üzere ilhamın metafizik bir tabiatı vardır. Delillere dayalı ya da nazar yoluyla kespî olarak ulaşılan bilgiyi değil ânîden kalpte hâsıl olan vebhî ilmi ifade eder. Bu genel kavramın yanı sıra sûfiler, bu özel bilgi edinme şeklinin hususî bazı şekillerine işâret etmek üzere, *işrâk*, *şuhûd*, *tecellî*, *mükâşefe*, *feth*... vb. gibi müteradif kavramlar kullanmaktadırlar. Bu kavramlara da ayrıca değinmeye çalışacağız.

## B-Tecellî

Tecellî kavramı İbnü’l-Arabî’nin sisteminde hem varlıkla ilgili, hem de bilgi ile

---

onların kevnî âleme inmelerine ve bu âlemdeki zıtlıkları müşahade etmelerine sebep olur. Diğer taraftan “velayet” süreklidir, “nübüvvet” ise dünya hayatıyla, tebliğ ile sınırlıdır. Bu itibarla “nübüvvet”, “velâyet” ve “marifet” makamlarını kendisinde toplayan ve kemal derecesinde bulunan Hz. Peygamberin sürekli olan ve onu Rabbi’nin huzuruna götüren “velayet” yönü, onu maddî âleme indiren “nübevvet” yönünden üstündür. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Kurbe, (Resâil)*, s. 78, 79. Nübüvvet-velayet tartışmaları hakkında ayrıca bkz. Hakim Tirmizî, Ali b. Huseyin, *Kitâbu Hatmi’l-Evliyâ*, thk. Osman Yahya, (Matbaatu’l-Katolikiyye), Beyrut ts., ss. 449-512; İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 62 ve devamı; Necmüddin Kübrâ, *Fevâihu’l-Cemâl*, s. 245 ve devamı; Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kelim*, s. 111 ve devamı; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vîl*, s. 233 ve devamı; el-Alevî, Hâdi, *Medârâtü’s-Sûfiyye*, (Dârü’l-Medâ), Beyrut 1997, s. 79 ve devamı; Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (Sehâ Yay.), İstanbul 1995, s. 216 ve devamı.

<sup>795</sup> Bkz. İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. XII, s. 554, 555.

<sup>796</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 311; Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 49. Ayrıca bkz. Macdonald, D. B., “Ilham” mad., *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), (E. J. Brill), Leiden 1986, c. III, s. 1190; Yavuz, “Ilham” mad. *DİA.*, c.XXII, s. 98.

<sup>797</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 311, 312.

ilgili, diğerk bir ifadeyle vücûdî ve şuhûdî<sup>798</sup> olarak kullanılmaktadır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde “tecellî” kavramı en genel kavramlardan bir tanesidir. Tıpkı “vücûd” ve “nur” kavramları gibi “tecellî” de hem ontolojik hem de epistemolojik boyuta sâhiptir.<sup>799</sup> Biz bu bölümde daha çok tecellî'nin mârifetle ilgili anlam çerçevesi üzerinde durmaya çalışacağız.

Her şeyden önce “tecellî” kavramı hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde, hem varlığın ve hem de bilginin asıl kaynağı olan Hakk Teâlâ açısından bir duruma işâret etmek için kullanılır. Mârifetle ilgili meselâ; “keşf”, “feth”, “zevk” gibi kavramlarla mukayese ettiğimiz zaman “tecellî” kavramı idrak edilen, bilginin kaynağı olan Allah (cc.) göz önünde bulundurulmak sûretiyle kullanılan bir kavramdır. Diğerk kavramlar ise idrak eden insan açısından kullanılan kavramlardır.<sup>800</sup> Bizzat Allah'ın kendini bildirmesi, açık ve âşikar olması anlamında da tecellî, mârifetullahı ulaşmanın en yüce, en mükemmel ve en şerefli yolu olup, Allah (cc.)'ın kulunun kalbine gayb âlemine ait nurları açıp, âşikâr kılmasından ibârettir.<sup>801</sup> Kulun kalbine tecellî eden bu nurlar, farklı makamlara göre farklı isimler alırlar: Maddeden mücerred mânâların nurları, nûru'l-envâr, meleklerin nurları, tabîî nurlar, ilâhî isimlerin nurları...vs. İşte bütün bu nurlar kulun kalbine ışıdığı zaman, kirlilik, pas ve körlük gibi hatâlardan sâlim olan basîret gözü her bir nurda ne tür bir tecellînin olduğunu, bu nurlardaki mânâları ve bu mânâlara delâlet eden lafız ve kelimelerin bunlarla olan irtibâtını da idrak ederler.<sup>802</sup> Vücûdî tecellînin zâhiri ve bâtını olduğu gibi mârifete taalluk eden tecellînin de zâhiri ve bâtını vardır. Zâhirî olanı, meselâ tahayyülde olduğu gibi nefsin zâhirinde vuku' bulur ve bu tecellîyle eşyanın â'yânı hakkında bir tür mârifet elde edilir. Bâtınî olanı ise kalpte zuhûr eder ve kula sırlar ilmini bahşeder. Zâhirî tecellînin hilâfına bâtına, yâni kalbe yönelik tecellî te'vil gerekmez ve bunda hatâ ihtimali de yoktur. Doğrudan kalbe gelen bu bâtınî tecellî kendisinde herhangi bir müşkil bulunmayan nass-ı sarîh gibidir.<sup>803</sup>

Bu nurların ve tecellîlerin çeşitliliği mârifetin ifadesi noktasında da bazı önemli

<sup>798</sup> Bkz. Hakim, *Mu'cem*, s. 258, 259.

<sup>799</sup> Chittick, *Self-Disclosure of God*, s. 52; A. mlf., *Sûfî Path*, s. 216.

<sup>800</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 220.

<sup>801</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, 79, 80; (*byr.*), c. IV, s. 171; A. mlf., *Fusûs*, s. 133.

<sup>802</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 171.

<sup>803</sup> Bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 223, 224, 225.

ipuçları vermektedir. Bu konuya tezimizin üçüncü bölümünde ayrıntılı bir şekilde yer vermeye çalışacağız. Meselâ İbnü'l-Arabî'nin *nûru'l-envâr* dediği Zât'a ait Subbûhî tecellîler<sup>804</sup>, idraki ya da ifadesi şöyle dursun mümkünâtda varlık bırakmaz onları yakar. Bunun için bunlara yakıcı (*muhrika*) tecellîler denilir. Bu tecellîler ile bizim aramızda bizâtihî mümkünâtın varlığı bir hicâbtır. Bu zâtî tecellîler ile aramızdaki perdenin kalkması demek bizim varlığımız da dahil bütün mahlûkâtın varlığının yanıp yok olması demektir.<sup>805</sup> Bu sebeple zâtî tecellîlerden bahsedilse de bu ancak kendisinde tecellî gerçekleşen kulun isti'dâdı miktarınca olur; dolayısıyla da bu esnâda kul ancak, Hakk'ın aynasında bizâtihî Hakk Teâlâ'yı değil kendi sûretini görür.<sup>806</sup>

Mücerred mânâ nurlarının tecellîsinden doğan ilimlerin ise; her hangi bir şekilde cisimle, sûretle ya da tahayyül ile alâkası yoktur, bu sebeple tasavvur yoluyla bilinemez, olduğu gibi mücerred mânâlar şeklinde akledilirler. Zâtî itibârıyla maddeden mücerret mânâ nurlarının tecellîsi de söze sığmaz, doğrudan aktarılamaz. Çünkü bu tecellîler, ibâreler de dahil hissî ya da hayâlî her hangi bir sûretten mücerred mânâların tecellîsidir.<sup>807</sup> Bu nurlardan kaynaklanan ilimlerin idraki için kalbin de bir nur haline dönüştürülmesi gerekir. Çünkü her ne sûrette olursa olsun hakikatin idraki ancak tecellî eden bir nur ile bu nuru kabul edebilecek başka bir nurun birleşmesiyle mümkün olur.<sup>808</sup> Diğer bir ifadeyle tecellî eden Hakk Teâlâ'nın nuru iken bu tecellî sonucunda bazı mânevî açılımlar elde eden, bir haz ve zevk yaşayan, bir bilgiye ve idrake ulaşan insandaki nurdur. İnsanın bu tecellîyi yakalayabilmesi için bütün yetileriyle bir nur haline dönüşmesi gerekir. Zîrâ sürekli olan tecellîden insan ancak kendi isti'dâdına göre faydalanabilmekte ve idrak edebilmektedir.<sup>809</sup>

Bazen tecellî, ilâhî isimler ve mânâ tecellîlerinde olduğu gibi, arada her hangi bir uzaklık ve vasıta söz konusu olmaksızın doğrudan olur; tecellînin husûlü ile ilmin

---

<sup>804</sup> İbnü'l-Arabî ilâhî tecellîleri şu şekilde sınıflandırır: İlâhî her bir isme ait esmâ tecellîleri ki bu tecellîlerin en yücesi küllî mükâsefe sağlayan ve bütün isimleri kuşatan Allah isminin tecellîsidir. Zât tecellîsi ise bu kuşatıcı mertebenin de üstündedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir*, (*KSDIA.*), s. 35, 36.

<sup>805</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 175.

<sup>806</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 61.

<sup>807</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 175, 176.

<sup>808</sup> *age.*, c. IV, s. 171.

<sup>809</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 134.

husûlü aynı anda olur, aralarında her hangi bir fasıla düşünülmez. İlâhî isimlerin tecellisi bir anda, bir defada olup biter; bu anda tecellî bütün tafsilâtıyla inkişâf etmiştir. Bu tarz tecellîye mazhar olan kimse daha sonra tadrîcî olarak, tahlil ya da terkiib yoluyla hüküm çıkartmak sûretiyle yeni bin mânâyâ ulaşamaz; bütün mânâ tecellî anında külliyyen hâsıl olur. Diğer taraftan sûretler ve hitap şeklinde vukû' bulan berzahî/hayâlî tecellîler de vardır. Bu tür tecellîlerde bekâ hali üzere şuur korunur, müşâhede ile kelâm bir arada olur. Bu tarz hayâlî tecellîler ise sûretler şeklinde zuhûr ettiği için mânâ ve isim tecellîlerinin hilafına iki merhalede tamamlanır. Birinci merhalede sûfî, hayâlî sûreti, her hangi bir düşünme ameliyesi söz konusu olmaksızın küllî ve muğlak bir şekilde tecrübe eder. İkinci merhalede ise bu ilk hayâlî tecrübe esnasındaki küllî ve kapalı sûret, şuurlu bir tahayyül ameliyesiyle tafsilâtlandırılır. İşte tecellînin bu ikinci aşamasını teşkil eden aktif tahayyülün mükemmelliği miktârınca icmalî tecellîyi tafsilâta dönüştürme işi de mükemmel ve bir biriyle uyumlu olur.<sup>810</sup> Fakat sûfîlerin bu husustaki kudret ve isti'dâtları farklı farklıdır. Bu itibârla yaşadıkları tecrübeden aldıkları zevkleri, onu tafsilâta dönüştürüp ifade etme imkânları da farklı farklı olur.

Farklı mertebelere göre bir çok farklı nurun tecellîsinden bahsedilirken insanın idraki açısından tecellî, temelde iki gruba ayrılır. Eğer tecellî nefsin zâhirine yönelik olursa, idrak hislerde, bir sûret üzere, hayâlde temessül etmek sûretiyle gerçekleşir ve zevk hayâlî olur. Şayet nefsin bâtınına yönelik olursa idrak hislerle değil, maddeden mücerred olarak kalp gözüyle (*basîret*) gerçekleşir ve zevk aklî olur. Bu durumda tecellîye mazhar olan sûfî herhangi bir fikrî yorgunluk hissetmeksizin mânâyı âniden kalbinde bulur.<sup>811</sup>

İşte hem mârifet ve hemde varlık noktasında Hakk'ın bir durumunu ifade eden "tecellî", tecellînin kaynağının sonsuz oluşundan (*ittisa'-ı ilâhî*) dolayı bir kerelik ve kişiye özeldir, aslâ tekrar etmez. Hiçbir kimse bir diğerinin tecrübe ettiğini tadamadığı gibi, Hakk Teâlâ aynı kişiye aynı biçimde de tecellî etmez.<sup>812</sup> İlâhî tecellînin etkisiyle kul kalbinde ansızın bir şeyler buluverir ki buna zevk denir. Zevk de tecellîye göre farklılaşır. İster gayb isterse de şehâdet âleminden olsun tecellî, Allah'ın "Zâhir"

<sup>810</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 282; Kâsım, *Hayâl*, s. 58.

<sup>811</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 81, 82.

<sup>812</sup> *age.*, c. III, s. 172; (*byr.*), c. III, s. 117; c. VII, s. 28, 29; A. mlf., *Kitâbu'l-Celâle, (Resâil)*, s. 50.

isminden dolayı gerçekleşir. “Bâtın” isminin hakikati üzere ise aslâ tecellî gerçekleşmez. Bu sebeple tecellî, Hakk’ın “Zâhir” ismiyle zuhûr etmesinden ibârettir.<sup>813</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre aklî, şer ‘î, zevkî bütün ilimler Hakk’ın tecellîsiyle ziyadeleşir. Ârif olmayan ve bu tecellîleri müşâhede edemeyenler cehaletle ilimlerindeki ziyadeleşmeyi fikirlerine isnâd ederler.<sup>814</sup>

Ulûhiyyet mertebesindeki soyut anlamların, ilâhî sıfatların maddî âlem ile rûhânî âlem arasındaki ayırıcı bir konumda bulunan berzah/misâl âlemine inişi, tecellîsi bir tür tecessüd, Allah’ın eşyada tecessüdü olarak anlaşılmalıdır. Bu, Allah’ın sonsuz sıfatlarının bir tecellîsi yâni yansımasıdır. Zîrâ İbnü’l-Arabî’nin sisteminde yaratma, bütünüyle bir tecellî, bir tezâhürdür. Tecellî eden bir ve tek olmakla beraber, tecellînin gerçekleştiği biçim zaman ve mekan sınırlarına tâbî olmak sûretiyle çeşitli olduğundan farklılaşma ortaya çıkmaktadır. Sözgelimi Hakk’ın konuşan olarak tecellîsi bir ve tek iken; emir, nehiy, haberler...vs. olarak farklılaşması tecellînin gerçekleştiği bilinç ve dile bağlı olarak farklılaşmaktadır.<sup>815</sup> Sonuçta tecellî, mutlak nurun ışınması ve bu nurun insânî öze yâni mukayyet nurla buluşmasıdır. Çünkü algılama iki nurun bir birini karşılaması buluşması demektir. Mutlak nurun ışınmasının, değişik biçimleri vardır. Hangi biçimde olursa olsun, insanın basiret nuruyla karşılaşınca insan kendine ulaşanı kavrar. Kısacası tecellî, tasavvufî bilginin kaynağıdır. İbnü’l-Arabî bu hususta şunları söyler: “Bizim ilmimiz ne lafızlardan, ne insanların ağızlarından ne de defter ve sayfalardan alınıp elde edilmiştir. Aksine bizim bilgimiz, vecd sultânı kaplayıp vücûddan fânî olunduğunda kalbe doğan tecellîlerden kaynaklanmaktadır. Bu durumda anlamlar, tenezzülün vuku’ bulduğu mertebeye göre şekle bürünmüş ya da her hangi bir şekil almamış olarak kalpte oluşurlar. Yine bu tecellîlerden bazıları konuşma bazıları da sohbet tarzında olur, bazıları nakledilebilir, bazıları da nakledilemez.”<sup>816</sup>

Özellikle tasavvufî bilginin kavramsal bilgiden farklı olarak bizzat insanın iç dünyasında gerçekleşen bir his, bir tecrübe olduğunu vurgulamak üzere İbnü’l-Arabî, mârifeti ifade etmede kullandığı bu genel “tecellî” ve daha sonra açıklamaya çalışacağımız “keşf” kavramlarının eş anlamlısı olarak “zevk” kavramını kullanmaktadırlar. Bu doğrultuda İbnü’l-Arabî, “keşfi olmayanın bilgisi olmaz”<sup>817</sup>, “zevkten kaynaklanmayan her bilgi de ehlullahın bilgisi değildir”<sup>818</sup> der. İbnü’l-Arabî

<sup>813</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 81.

<sup>814</sup> *Aynı yer.*

<sup>815</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Mesâil, (Resâil)*, s. 396.

<sup>816</sup> *age.*, s. 383.

<sup>817</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 335.

<sup>818</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 305.

“zevk” kavramını genel olarak; tecellînin ilk başlangıcında husule gelen, kulun kalbinde ânîden bulunduğu hâl şeklinde tanımlar. Bu îtibârla her bir tecellînin bir başlangıcı vardır ve bu da o tecellînin zevkini ifade eder. İbnü’l-Arabî, “zevk” kavramıyla hemen hemen aynı anlama gelebilecek “içme: şürb” ve “kanma: riyyün” gibi kavramları bu tür tecellîlerin tadrîcîliğini ifade etmede kullanır: “Zevk”, yaşanan tecrübelerin ve tecellînin ilk mertebesini ifade ederken, biraz daha kalıcı bir zevk olan “içme” orta, “kanma”<sup>819</sup> da nihâî mertebesine işâret eder.<sup>820</sup> Fakat İbnü’l-Arabî’ye göre tecellînin başlangıcının yaşanan bir zevk halinde gerçekleşmesi ve sonra gerçekleşen bu tadrîcîlik sadece, ilâhî ya da kevnî isimler şeklinde ve sûretler şeklinde olan tecellîlerde söz konusudur. Fakat eğer tecellîler mânâlar şeklinde ise tecellînin başlangıcı da sonu da bizzat tecellînin kendisi de aynıdır, her hangi bir farklılık söz konusu olamaz. Her hangi bir tadrîcîlik söz konusu olmaksızın tecellînin başlangıcı bizzat tecellînin kendisinin aynısı olduğu için bu tarz mânevî tecellînin başlangıcının ötesinde insanın tadrîcî olarak istifade edeceği her hangi bir hükmü yoktur.<sup>821</sup> Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’ye göre kevnî, ilâhî isimler ya da sûretler şeklindeki tecellîlerde bir tadrîcîlik söz konusu iken mânâda tecellîde böyle bir tadrîcîlik söz konusu değildir; bunun başlangıcı ve sonu aynıdır. Bu sebeple mânen tecellîlere sâhip olan ârifler, bir anda gerçekleşen bu küllî, icmâlî ifadeden başka bir şey istifade etmiş değildir. İlim adına sûfinin kalbinde ne gerçekleşmişse bu küllî tecellî anında gerçekleşmiştir. Tafsilât ve ayrıntı ise bu yegâne ve küllî durumun ifadelere dökülmesi esnasında meydana gelmektedir.<sup>822</sup> İbnü’l-Arabî sûfiyye içerisinde de bir çok kimsenin böyle bir kuşatıcı tecellîye sâhip olmaktan uzak olduğunu vurgulamaktadır. İbnü’l-Arabî’ye göre böyle bir küllî ve icmâlî tecellîye sâhip olamamanın yegâne emaresi, kişinin sözleri arasındaki insicâmsızlıktır. Zîrâ böyle kimselerin eserlerinde ve sözlerinde, hangi konuda söylemiş olursa olsun sözlerinin tamamının ircâ edileceği aslî ve küllî bir ilke, bir esas bulmak zordur. Halbuki İbnü’l-Arabî, kendisi ve kendisi gibi bu tarz küllî ve mânevî tecellîyi yaşayan mukakkık sûflilerin sözlerinin insicâmlı ve birbiriyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu söyler. Çünkü hangi alanda olursa olsun bütün bu sözler tek ve küllî bir özden, küllî bir tecrübendir, bütün bu sayısız sözler de bu tek ve icmâlî hakikatin tafsilatıdır. İbnü’l-Arabî’ye göre işte bu hakikat anlaşıldığında Kur’an-ı Kerim ayetlerinin tertibindeki münasebet de anlaşılır. Bu tarz tecrübeler

<sup>819</sup> Burada “kanma”, marifette nihaî bir noktanın olduğu anlamında değildir. İbnü’l-Arabî “kanma”yı, marifetin zuhur ettiği mahallin daha fazlasını taşıyamayacak şekilde daralmasıyla iktifânın hasıl olması şeklinde tanımlar. Dolayısıyla burada “kanma” marifetin değil marifete talib olan insanın tahammül sınırına işâret eder. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 270, 271.

<sup>820</sup> *age.*, c. IV, s. 265; Chittick, *Sûfî Path*, s. 220, 221. İbnü’l-Arabî, tecellîye göre zevkinde farklılaşacağını söyler. Eğer sûret şeklinde bir tecellî söz konusu ise zevk hayalî, yok eğer kevnî ve ilâhî isimlerle tecellî söz konusu ise zevk aklî olur. Hayali zevkin eseri nefste, aklî zevkin eseri de kalpte gerçekleşir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 266.

<sup>821</sup> *age.*, c. IV, s. 265.

<sup>822</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 265.

yaşayanlar, her ne kadar ayetlerin tertibinde zâhiren bir uzaklık görülse de ayetler arasındaki münasebeti görebilirler.<sup>823</sup> Daha sonra “fetih” kavramından bahsederken de söyleceğimiz gibi İbnü’l-Arabî bu tarz mânevî, küllî tecellî ve fetihler yaşamıştır. Hattâ *Fütûhat* isimli kapsamlı eserini de böyle bir küllî tecellî sonrasında yazmaya başlamıştır. İbnü’l-Arabî eserine yazdığı bütün sözlerini bu küllî tecellîye ircâ eder. Gerçekten de İbnü’l-Arabî’nin bu tarz küllî tecellîlerin bir emaresi olarak zikrettiği bütün sözlerin tek bir asla ircâ edilebilmesi Şeyh’in eserlerinde açıkca müşâhede edilebilmektedir. O’nun bu temel ve aslî ilkesi “tevhit/vahdet”tir. Her hangi konudan bahsederse bahsetsin konuyu bu pencereden ele alır ve ifade eder. Burada mârifetten bahsederken kullandığı ifadelerden de hemen sezilebileceği gibi ona göre; cüzî ve tafsilî bazı farklı tecellîler ve fetihler olsa da muhakkık sûfilere aslında küllî ve tek bir tecellîleri vardır ve onların bütün sözleri ve eserleri temelde bu küllî tecrübeye dayanır.

Daha önce de söylediğimiz gibi hem ontolojik hem de epistemolojik boyuta sâhip olduğu için İbnü’l-Arabî’nin mârifet noktasında zikrettiği kavramlardan en genel olanı “tecellî” kavramıdır. Tecellîlerin mârifete taalluk eden kısımlarını ifade etmek üzere, “*feth, keşf, şuhud, yakîn, tahkîk* gibi farklı bazı kavramlar kullanılmaktadır. Şimdi bu kavramlar ve aralarındaki farklılıklara değinmeye çalışacağız.

### C-Keşf/Mükâşefe

Daha önce “tecellî”den bahsederken söylediğimiz gibi hem ontolojik hem de epistemolojik boyuta sâhip olduğu için, İbnü’l-Arabî’nin mârifet noktasında zikrettiği kavramlardan en genel olanı “tecellî” kavramıdır. Tecellîlerin mârifete taalluk eden kısımlarını ifade etmek üzere de farklı bazı kavramlar kullanılmaktadır. İşte bunlardan en çok kullanılanı ve en genel olanı “keşf” kavramıdır. Bu kavram, “fetih” ve diğer bazı kavramlarda olduğu gibi mârifeti idrak eden insanda gerçekleşen bir durumu ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>824</sup> Aynı zamanda kavram Allah (cc.)’in sonsuz hicablarının açılması anlamında da kullanılır. Kelime anlamı bakımından “açmak”, “kaldırmak”, “perdeyi/peçeyi açmak” anlamlarına gelen *keşf* sözcüğü, “engel”, “perde” anlamlarına gelen *hicab* ile birlikte (*keşfu’l-hicâb*), ıstilahî olarak perdelerin arkasındaki sırlara ve hakikatlere muttalî olmak anlamında kullanılır.<sup>825</sup> Mârifet açısından önemli bir ıstilah olan “keşf”, kelime anlamı itibarıyla bizzat hicabların varlığını gerektirmektedir.<sup>826</sup> Bu anlamda “keşf” kelimesinin Kur’an-ı Kerim’de tasavvufî açıdan önemli bir kullanımı vardır: “*Sen bundan gaflette idin; bu*

<sup>823</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 265.

<sup>824</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 220.

<sup>825</sup> Bkz., Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kelim*, s. 87; Cürçânî, *Ta’rifât*, s. 198.

<sup>826</sup> Bkz. Chittick, William C. *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, (İz Yay.), İstanbul 2003, s. 278.



yüzden senden örtünü (gitâ') kaldırdık (keşf) ve bu gün görüşün keskindir." (Kâf 50/22). Ayet-i kerîmede ölmüş olan nefse hitab vardır. Bu hitabda "hicâb"ın bir çok eş anlamlısından biri olan örtünün (gitâ') ölümle kaldırılmasından (keşf) ve gözün keskinleşmesinden bahsedilir. İşte bu ayete istinaden sûfiler, perdelerin kalkıp gözün keskinleşmesi için tabîî ölümden önce ihtiyârî ölümü (fenâ) yaşamak isterler. Bu görüşlerini de ayetin sadece işârî yorumuna dayanmak sûretiyle değil, "ölmeden önce ölü" gibi hadislerle<sup>827</sup> desteklerler.<sup>828</sup> Bu îtibârla keşf, ya tabîî ölümle ya da sûfînin seyr-ü sülûkuna paralel olarak iradî ölümle gerçekleşen kesin ve açık bir idraki ifade eder. Allah'ın dışındaki her şey, bütün kâinât<sup>829</sup> ve bizâtihî insanın kendi nefsi<sup>830</sup> Allah'ı perdeleyen sonsuz hicâbları "keşf" ile açılır ve sûfî böylesi bir keskin idrake kavuşur. Fakat daha sonra İbnü'l-Arabînin paradoksal ifadelerinden hicâb/ru'yet paradoksundan bahsederken de söyleceğimiz gibi, hicâplar sonsuz olduğu ve Allah (cc.) da ancak hicab yoluyla idrak edilebileceği için, burada sûfînin bilgisi hep idrak ve idrakten acziyet, ru'yet ve perde paradokslarıyla ifade edilir.<sup>831</sup> Ne kadar latîf ve mânevî keşifler<sup>832</sup>, tecellîler gerçekleşmiş olsa da insan hâla bir perde arkasından idrak ediyordur. Keşf ya da mükâşefe sadece uzak ve zulmânî hicâblardan, yakın ve latîf hicaplara geçmeyi sağlar. Fakat perdelerin sürekli oluşu O'na teveccühe engel değildir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle: "Varlık bütün yönlerden dâimâ O'na yönelmiş durumdadır; O, bilinemese bile. Her himmetle dâimâ arzulanan O'dur; O'na ulaşılmasa bile. Aynı şekilde her dilde konuşulan da O'dur, sözle anlatılamasa da. Perde kalkıp göz gördüğüyle birleşince... insan ne şiddetli bir hayret içine düşer, ne büyük bir özlem duyar. İşte o zaman O, kendini değişik sûretlerde gösterir de Kendisine tuzak kuranlara tuzak kurulur (mekr), îmân eden kazanır, inkâr eden kaybeder."<sup>833</sup> Bu şekilde Zât, kendini sonsuz tecellîleriyle perdeler. Zîrâ Zât'ı, hicabsız bir şekilde doğrudan ancak Zât'ın Kendisi bilir. O, yine sadece kendisinin

<sup>827</sup> Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 341, 342; Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (TDV. Yay.), Ankara 2000, s. 263, 264.

<sup>828</sup> Bkz., Chittick, *Tasavvuf*, s. 279.

<sup>829</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 54, 55.

<sup>830</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 63; Nifferi, *Mevâkıf*, s. 31.

<sup>831</sup> İbnü'l-Arabî'nin Hakk Teâlâ'nın bilinme-bilinememe, görülme-perdelenme şeklinde dile getirdiği paradoksal ifadeleri için meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 18; A. mlf., *Kitâbu'l-Yâ, (Resâil)*, s. 120; A. mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 410.

<sup>832</sup> Ekberi geleneğin önemli temsilcilerinden Dâvud Kayserî, keşifleri mânevî ve suveri olmak üzere ikiye ayırır: Suveri keşifler; misal aleminde meydana gelen ve duyular vasıtasıyla algılanabilen keşiflerdir. Mânevî keşifler ise gaybî mânaların ve aynî hakikatlerin zuhurundan ibarettir. Bu tarz mânevî keşifler fikir, akıl, kalp, ruh, sır ve hâfâ mertebelerinde zuhur edebilir. Kayserî bu mertebelerde zuhur eden keşiflerin hepsine ayrı bir isim verir: Müfekkirede zuhur edene hads, Akılda zuhur edene kutsal nur, kalpte zuhur edene ilham ve ruhta zuhur edene de şuhût der. Sır ve hafa mertebesinde ortaya çıkan keşiflerin ise ibare ya da işâret yoluyla ifade edilmesi mümkün değildir. Bkz. Kayserî, *Matla'u Husûsi'l-Kelim*, s. 87, 91, 92.

<sup>833</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fî'l-Müşahede, (Resâil)*, s. 8.

hakkıyla görebileceği bir müşâhede yeridir.<sup>834</sup> Mükemmel bir mükâşefe de açıkça ilâhî bir niteliktir. Hakikatlerin gerçek yurdu Allah'ın sonsuz bilgisidir. Hiç kimse hakikatleri Allah'ın bildiği gibi bilemez.<sup>835</sup>

İbnü'l-Arabî mükâşefeyi, mânevî olması ve sürekli mânâlara has olması yönüyle mârifetle ilgili diğer kavramlardan ayırır.<sup>836</sup> Mükâşefe ilâhî hakikatleri temsil eden mânâlardır. Buna mukabil müşâhede tecrübî, açık bir ru'yettir.<sup>837</sup> Bu îtibârla mükâşefe mânâlara ve isimlere taalluk ederken müşâhede zâtlara ve müsemâyaya taalluk eder. Zâtlara ve müsemâyaya taalluk etmesi bakımından daha doğrudan bir ilim ifade eden müşâhedenin isimlere taalluk eden müşâhededen daha tam olması gerekirdi. Fakat İbnü'l-Arabî mükâşefe müşâhededen daha tamdır der. Çünkü zâtlara taalluk eden müşâhedenin, sûfinin nihâî gâyesi olan Hakk'ın Zât'ına taalluku mümkün değildir. Bu îtibârla İbnü'l-Arabî, “*Hakk'ın Zât'ının müşâhedesini sahih olsaydı ki bu sahih değildir, müşâhede daha tam olurdu*” der. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre, kesîf olanı latîf hale dönüştüren mükâşefe, latîf olanı kesîf olana dönüştüren müşâhededen daha tamdır.<sup>838</sup> Derece bakımından aralarındaki farklılıklara rağmen bu lafızların delâlet ettikleri anlamlar arasında kesin ayrımlar yapmak pek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bu farklı lafızların anlamları arasında açık bir uygunluk olduğunu gösteren çok sayıda metin mevcuttur. Nitekim Serrâc, eseri *el-Luma*'da “*yakîn mükâşefe demektir,...yakîn müşâhededir*”<sup>839</sup> diyerek mükâşefe ile müşâhedeği aynı anlama gelebilecek şekilde kullanmaktadır. Bu farklı lafızların anlamlarının benzeşmesi bu lafızların bu veya şu sûfiye göre bazı kesin ayrımlarının olmasını ortadan kaldırmaz. Sûfilere göre bu farklılıklar, uyku yada uyku ile uyanıklık arasında görülen rüya gibi

<sup>834</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâle, (Resail)*, s. 48.

<sup>835</sup> Chittick, *Tasavvuf*, s. 293.

<sup>836</sup> Bkz. Palacios, Asin, *İbn Arabî, Hayatuhû ve Mezhebuhû*, Arapça'ya çev. Abdurrahman Bedevî, (Mektebetü Ancelu'l-Mısriyye), Kahire 1965, s. 213.

<sup>837</sup> Palacios, *İbn Arabî*, s. 218.

<sup>838</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütühât (byr.)*, c. IV, s. 187; Palacios, *İbn Arabî*, s. 213. Mükâşefe ya da müşâhedinin daha tam olduğu noktasından sûfilerce farklı görüşler de ileri sürülmüştür. Meselâ Serrâc, mükâşefe ve müşâhedeği anlam îtibârıyla bir birine yakın görse de mükâşefenin daha kapsamlı bir anlam taşıdığını söyler. Bkz., Serrâc, *el-Luma*, s. 412. Diğer taraftan müşâhedeği marifetin en yüksek mertebesi olan hakka'l-yakîn mertebesine ait gören Sühreverdî, müşâhedeği mükâşefeden daha üstün görür. Bkz., es-Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabuddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, (Dârü'l-Ma'rife), Beyrut 1983, s. 251. (*İhyâu Ulûmiddîn*'e ilâve ciltte); Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 164.

<sup>839</sup> Serrâc, *el-Luma*, s. 102, 103. Benzer ifadeler için ayrıca bkz. Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 121, 122; Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 164.

mârifetlerin de çeşitli hâl ve şartlarda kalbe akmasından dolayıdır.<sup>840</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre dış âlem gerçekte tek bir sûret üzere bulunmaz, sürekli değişir. Zîrâ Allah (cc.)'ın tecellîleri sürekli ve bir birinden farklıdır. Ne aynı sûrette iki defa ne de iki farklı şahsa tek bir sûrette tecellî eder. İşte bu değişiklik sürekli ve son derece gizli olmasından dolayı peş peşe gelen bu sûretleri his ve akıl idrak edemez. Bu değişme ancak kalbin mârifeti olan keşf ile bilinir. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi kalp de sürekli değişmektedir.<sup>841</sup> Keşf bazen küllî tarzda olur ve bu keşf esnasında sâlike sonsuz âlemler açılır, zaman ve mekandan kaynaklanan perdeler kalkar. Bu halde iken sûfî geçmiş, hâl ve gelecekle ilgili gizli haberlere muttalî olur.<sup>842</sup> Öyleyse bu tarz bir mârifet zaman ve mekan kayıtlarına bağlı değildir ve bu mârifet, âlemin “mutlak varoluş” mefhumu ile tasavvuru üzerine bina edilmiştir. Dolayısıyla da bu tarz idrak çeşidinde varlık hakkındaki, sürekli yaratılış, yeniden yaratılış vb. gibi felsefî ya da kelâmî kavramlar söz konusu değildir.<sup>843</sup> Keşf, nur vasıtasıyla vuku' bulmaktadır. Allah, bütün varlıkların nurudur, bu nur hem ontolojik hem de epistemolojik düzeyde tecellî ederek mahlûkatı her yönden aydınlatır. Zâhirî, bâtinî bütün idrak yetileri bu nur vasıtasıyla idrak eder, keşf de bu nur sayesinde gerçekleşmektedir. Eşyâ ya da mahsûsât, ilâhî nurun tecellî yeri olduğu için ya da varlığını Mutlak Vücûd'un nurundan aldığı için mevcudâtta bâtinî nur ile idrak yetilerindeki nurun karşılaşmasıyla idrak ameliyesi gerçekleşmiş olur. Bu îtibârla da her hangi düzeyde olursa olsun bütün bilme şekilleri Mutlak Nur'a dayandırılır; bu nur olmasa hiçbir şekilde idrak gerçekleşmez.<sup>844</sup> İşte keşf de aynı şekilde Mutlak Nur'a bağlıdır. Fakat keşfin gerçekleşebilmesi, Allah'tan gelen nuru kalbin tam anlamıyla alabilmesi için kalbin nurunun bu ezelî nura uygun bir mahiyette olması lazımdır. Bazen tecellînin nuru o kadar fazla ve parlak olur ki kalpte hiçbir bilgi bırakmaz. Bu, kalpteki nurun dışardan gelen nura denk olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>845</sup>

#### **D-Şuhûd/Müşâhede**

Sûfilere göre, görülebilir şeylere nispetle görme ne ise gayba nispetle de

<sup>840</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 165.

<sup>841</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 117; c. VII, s. 28, 29; Kasım, *el-Hayâl*, s. 81.

<sup>842</sup> Palacios, *İbn Arabî*, s. 214.

<sup>843</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 165.

<sup>844</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 222, 223.

<sup>845</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 224.

müşâhede odur.<sup>846</sup> Buna göre müşâhede, tıpkı görülebilir şeylerin gözle görülmesi gibi gaybî şeylerin mânevî basiret gözüyle görülmesinden ibâettir. Bu sebeple müşâhede de maddî göze dayalı bir görmeye îtibâr edilmez.<sup>847</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede, meşhûdun yâni görünen şeyin bilinmesine götürür.<sup>848</sup> Kısacası müşâhede eşyayı maddî hislerle değil de tevhid delilleri sayesinde görmektir, diğer bir ifadeyle de eşyâda Hakk Teâlâ'yı görmektir. Bu ise insanı içinde her hangi bir şüphe bulunmayan yakîn bilgisine götürür.<sup>849</sup> Müşâhede hakiki anlamda ancak, zaten geçici ve izâfî olan beşerî varlıkta fânî olup Sonsuz ve Bâki olanla bekâ bulunca gerçekleşir.<sup>850</sup> Tasavvufî bilgi yolunun nihâî amacı olan Hakk'ın müşâhedesini ancak mümkün varlığın nisbî ve geçici yönünden aslî yönüne meyletmesiyle gerçekleştirebilir. İlâhî Hakikat ancak, bir yandan varlıkta ya da müşâhede eden gözde nisbî ve mümkün olan şeylerin fenası; öte yandan yine aynı varlıkta mutlak ve zorunlu olan şeylerin bekasından ibâret olan bir mânevî tahakkuk sâyesinde müşâhede edilebilir. Bu, kesinlikle hiçbir mahiyet değişimini, hiçbir şekilde özün bozulması ya da ortadan kaldırılmasını ihtiva etmeyeceği gibi önceden var olmayan bir sonucu da çıkarmaz. Fenâ haliyle yok edilen şey zâten tanım gereği izâfidir ve sürekli yokluk halindedir. Diğer taraftan kalan ve gerçekleştirilen şey de zaten sürekli bekâ halindedir.<sup>851</sup> İbnü'l-Arabî bu durumu İbnü'l-Arif'e atfettiği, “*Aslâ var olmamış olan fânî olup, sürekli vâri olan bâkî kalınca...*” sözüyle<sup>852</sup> açıklar. İbnü'l-Arabî'ye göre burhân güneşi müşâhede edenin gözünde, İbnü'l-Arif'in yukarıdaki sözüyle işâret ettiği hâl gerçekleşince parlar. İşte böyle bir durumda müşâhede gerçekleştiğinde ise “*mutlak tenzih, mutlak cemâl içinde vuku' bulmuş*” olur.<sup>853</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu son ifadesinden de anlaşılacağı üzere müşâhedeyle gerçekleşen idrak paradoksal bir durum arz etmektedir. Zîrâ bu son ifadede (*mutlak tenzih mutlak cemâl içinde vuku' bulur*) Allah'ın mutlak aşkınlık ve bilinemezlik yönü, bir şekilde müşâhedeyle taalluk eden eşsiz ve mutlak

<sup>846</sup> Bkz., Sühreverdî, *Avârîf*, s. 250.

<sup>847</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletün Lâ Yeûlu Aleyh (Resâil)*, s. 246.

<sup>848</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 188.

<sup>849</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Istîlâhât*, s. 64; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s.

<sup>850</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Tecelliyyât, (Resâil)*, s. 443.

<sup>851</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risâlesi, Arzuların Tercümânı*, çev. Mahmut Kanık, (İz. Yay.), İstanbul 2002, s. 10. (Michel Valsan'ın takdîmi). Bu eserde İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Müşâhede* ve *Tercümânü'l-Eşvâk* isimli eserleri Türkçe'ye kazandırılmıştır. Çeviride *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Müşâhede*'nin, Michel Valsan tarafından yapılan Fransızca çevirisi de dikkate alınmış ve Valsan'ın, eserin muhtevası üzerine yazmış olduğu kapsamlı giriş yazısı ve zengin dipnotları da Türkçe'ye aktarılmıştır.

<sup>852</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Ruhu'l-Kuds*, s. 90.

<sup>853</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Müşâhede, (Resail)*, s. 5.

güzellik (*cemâl*) yönünde vâkî olmaktadır. Öyleyse, fânî, izâfî ve geçici olandan soyutlanıp sürekli vâr olana yönelmek sûretiyle müşadeye eren sûfî, burhan güneşinin parlamasıyla Hakk'ın mutlak güzelliğini ve bu güzellik içerisinde de O'nun mutlak münezzehliğini görmektedir. Bu îtibârla gerçek mânâda tenzih ilkesine de akılla değil müşâhedeyle ulaşılır. Çünkü akıl deliller karşısında hayrete kapılarak tenzih ilkesine yönelirken, müşâhede de bizzat görülen şeyler, farklı tecelliler karşısında hayrete düşülür ve tenzih idrak edilir. Tecellilerin farklılığından kaynaklanan hayret, delillerin farklılığından kaynaklanan hayretten daha şiddetlidir.<sup>854</sup>

Müşâhede bilgiye giden bir yoldur. Keşf ise bu yolun hedefidir. Yâni yolun sonucunda bilginin ruhta hâsıl olmasıdır. Müşâhede, bütünüyle hissî kuvveler yâni duyular içindir başka bir yeti için değil. Mükâşefe ise mânevî kuvveler içindir. Müşâhede sadece görmeye dayalı bir idrak değil aksine bütün hisleri kuşatan bir idraktır. Hakk hitap ettiği zaman Kendi hitabını kuluna işittirmesi de işitme müşâhedesidir.<sup>855</sup> Kısacası müşâhede, hislerin maddî sûretlerden daha latîf sûretlere yönelmesi ile gaybın ve eşyanın hakikatinin mânevî bir his olarak idrak edilmesidir. Bu sebeple müşâhede, görme ve eşyanın iç yüzünü, hakikatini kavramayı ifade edecek tarzda geniş bir anlamda kullanılır.<sup>856</sup> Müşâhede üç anlama gelir: İlki mahlûkâtın Allah'ta müşâhede edilmesi, ikincisi Allah'ın mahlûkâta müşâhede edilmesidir. Üçüncüsü ise mahlukât söz konusu olmaksızın Allah'ın müşâhede edilmesidir. Bu da yakînin şüphesiz bir şekilde müşâhede edilmesidir.<sup>857</sup> Mahlûkâtın Allah'ta müşâhede edilmesi, yâni eşyanın tevhid delilleri üzere görülmesinden kasıt, her bir varlıktaki "ehadiyyet" in<sup>858</sup> Hakk'ın ehadiyyetine delil olduğunu görmektir. Bu da Hakk'ın ehadiyyetine delildir "ayn"ına değil. Hakk'ın eşyâda müşâhedesini ise, her bir mevcûdâtındaki Hakk Teâlâ'ya yönelik veçheyi görmektir. Halk söz konusu olmaksızın Hakk'ın müşâhedesini ise her hangi bir şüphe olmaksızın *hakikatü'l-yakîn* üzere Allah'ın müşâhedesidir. Bu ise müşâhede, farklı sûretlere temessül ya da farklı tecelliler mertebesinde olmadığı zaman vuku' bulur. Bu noktada İbnü'l-Arabî müşâhede ile ru'yet arasında esaslı bir ayırım yapar: Müşâhede Hakk'ın nefiste hâsıl olan bir delil üzere tanınması iken ru'yet böyle bir delil üzere değil Hakk'ın dorudan görülmesini ifade eder. Bu sebeple ru'yete tâkat getirilemezken müşâhede kulun tâkâti

<sup>854</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. IV, s. 222, 223.

<sup>855</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 188.

<sup>856</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 225.

<sup>857</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 186.

<sup>858</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif (Resâil)*, s. 32.

dâhilindedir. Çünkü müşâhede de kul kendi nefsindeki bir delil üzere Hakk'ı müşâhede eder. Hakk başka sûrette tecellî ettiğinde de onu inkâr eder. Dolayısıyla müşâhede de kul, Hakk'ın bizâtihî kendisini değil, O'nu belirli bir şeye hasretmiş olarak nefsinde bulduğu delili ikrar eder.<sup>859</sup> Bu sebeple ru'yet müşâhedeğe göre daha tamdır fakat ru'yete mahlûkâtın tâkâtî yetmez. Hakk apaçık bir nûr iken kâinât zulmettir; gece ile gündüzün birleşmediği gibi nur ile de zulmet birleşemez. Bunlardan her biri, bir diğerini örttüğü zaman kendi nesini ızhar eder. Nur zulmeti örterek kendini ızhar eder, gündüz de geceyi. Bu sebeple her kim mahlûkâtı müşâhede ederse Hakk'ı göremez, Hakk'ı müşâhede ettiğinde de mahlûkâtı müşâhede edemez. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk ve Halk birliktede aslâ müşâhede edilemez; ya eşyâ Hakk'ta ya da Hakk esyâda müşâhede edilir.<sup>860</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre kalbin arındırılmış aynasına doğrudan yansıyan müşâhede iki çeşittir: Birincisi cemâl sıfatlarının müşâhedesinden ibâret olan aydınlatici, parlayan müşâhede (*muşrika*), diğeri ise ilâhî celâl sıfatlarının müşâhedesinden ibâret olan yakıp yok edici müşâhede (*muhrika*). Bu ikinci müşâhedenin nurları karartıp yok edici (*muzlime*) olduğu için nefste, insanı kendinden geçiren bir vecd, bir şuursuzluk hali meydana getirir. Bu şuursuzluk hali meydana getiren celâl müşâhedesine, konusu itibârıyla cemâl müşâhedesinden daha yüce olsa da, mârifet ve müşâhede açısından daha az mükemmeldir. Çünkü cemâl müşâhedesine sâlikin şuurunu ortadan kaldırmaz.<sup>861</sup> Allah (cc.) mutlak celâlinde bize değil kendisine dönen bir mânâ vardır. Cemâl'de ise O'ndan bize yönelik bir mânâ vardır. Bu sebeple mutlak celâl mertebesinin müşâhede edilip tanınmasına imkân yokken cemâl mertebesi hakkında bir mârifete ulaşmak mümkündür. Bu sebeple mutlak celâl mertebesi hakkında kulun bir şeyden bahsetmesi söz konusu değildir. Bu noktada İbnü'l-Arabî sûfler arasında yaygın olan bir yanlış anlayışa dikkat çeker. Ekseri sûfler muhtelif haller, müşâhedeler ve tenezzülât esnasında kulda hâsıl olan ünsiyeti cemâl müşâhedesine, heybeti de celâl müşâhedesine atfederler. Halbuki az önce de söylediğimiz gibi İbnü'l-

---

<sup>859</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 186. Burada İbnü'l-Arabî "ru'yet" ile "müşâhede" arasında bu ayrımı yaparken Hz. Mûsâ'nın "*Ey Rabb'im bana Kendini göster Sana bakayım*" (A'râf 7/143) sözünde müşâhedeği değil ru'yeti (*Rabbî erini*) arzuladığını vurgular. Zîrâ o bir peygamber olması hasebiyle kendi nefsinde hasıl olan bir delil üzere Rabb'ini zâten müşâhede ediyordu, bu anlamda da Rabb'i ondan gâib değildi. Allah evliyadan müşâhedenin verdiği delil üzere gâib olmadığı halde enbiyadan nasıl gâib olabilir. Bkz., *Aynı yer*.

<sup>860</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 187

<sup>861</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 14; Palacios, *İbn Arabî*, s. 218, 219.

Arabî'ye göre mutlak celâl mertebesinde bize yönelik her hangi bir mârifetin husulü söz konusu değildir ki onun hakkında bir şekilde konuşulsun. Bu sebeple heybet yada üns şeklinde ifade edilen haller mutlak celâle değil, cemâlin iki farklı mertebesinden *celâlü'l-cemâl* ile alâkası vardır. Dolayısıyla kendisinden bahsedilen ancak bu *celâlü'l-cemâl* makamıdır, mutlak celâlden bahsedilemez.<sup>862</sup> Bu mertebeden bahseden kimse ancak kendi nefsinde hâsıl olan şeyden bahsediyordur, zîrâ bu mertebeyi hiçbir sıfat kayıtlandıramaz ve hiçbir hususî isim de O'nun hakikatine delâlet edemez, çünkü O, Azîz ve Subhân'dır.<sup>863</sup> Celâl mertebesi, Allah (cc.)'in mutlak mânâda bizden izzetini ifade ederken cemâl mertebesi ise bize doğru zuhûr edip aşîkar oluşunu ifade eder. Kısacası, *celâlü'l-cemâl*'den bahsetmek mümkünken mutlak celâlin müşâhede ve mârifetine hiçbir mahlûkâtın tâkâtî yetmez. Hakk Teâlâ bu mertebede tektir, bu mertebeyi Kendisinden başkası göremez. Celâl üzere aslâ tecellî etmez, ancak celâlü'l-cemâl üzere tecellî eder.<sup>864</sup> İbnü'l-Arabî, cemâl mertebesini sürekli, münezzeh, azîz ve subhân gibi takdir edilemez ve bilinemezliği ifade eden hükümlerle vasfeder.<sup>865</sup> Dahası İbnü'l-Arabî, nefse ait bilinç olmaksızın Hakkı müşâhedenin mârifet açısından sâlike bir faydasının dokunmadığını söyler. Bu hali İbnü'l-Arabî, hissleri ve nefsi bütünüyle kaplayan ve onları meşguliyetlerinden bütünüyle alı koyan derin uyku haline benzetir. Bu halde ne hissî ne de hayâlî idrak mevcuttur, rüyâ da görülmez. Zîrâ bu durumda nefis, her hangi bir düşünce, tezekkür olmaksızın bu derin uykudan uyanır. Dolayısıyla nefsinin müşâhedesinden âri olarak Hakkı müşâhede ettiğini söyleyen kimse tıpkı derin uykuya dalmış kimse gibi ne Rabbi'ni müşâhede eder ne de kendisini. Zîrâ böyle bir hâl üzere gerçekleşen müşâhede Hakk Teâlâ kendi kendini müşâhede etmektedir, kul Rabb'ini değil.<sup>866</sup> Bu sebeple, mutlak olarak itaate dayanan tecrübî şuurun korunmasıyla birlikte gerçekleşen müşâhede daha mükemmel ve daha gerçektir. Bu halde iken sâlik hem müşâhede eder ve müşâhede ettiğinin de şuuruna varır. Aynı zamanda bu halde iken mutlak itaate dayanan bir şuurla da kendini Allah'ta müşâhede eder.<sup>867</sup>

<sup>862</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 14.

<sup>863</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 256.

<sup>864</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 15; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 256.

<sup>865</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 255.

<sup>866</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücûm*, s. 33.

<sup>867</sup> Palacios, *İbn Arabî*, s. 219.

### E-Fetih: Mânevî Açılım

Tıpkı keşif kavramı gibi “fetih” kavramı da mârifet açısından Hakk’la ilgili bir durumu değil insanda gerçekleşen bir durumu ifade etmektedir. Bu kavram, muhtelif dinî, ahlaki ve tasavvufî tecrübeleri sonucu sūfînin kalbinin kesin bilgiyi kabul edecek bir konuma gelmesi durumunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Aslında çoğu zaman keşfin eş anlamlısı olarak kullanılan bu kavram, Allah (cc.)’ın, tecellî etmek sûretiyle kalp için görünmeyen âleme bir “kapı açması”, ya da kendisi hakkında doğrudan bilgi için kalbi “açması” anlamına kullanılmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin en kapsamlı eserine isim olan feth/fütûhât kelimesi, etimolojisi itibârıyla “açılış” anlamına gelmekte, tasavvuf ıstılâhâtında ise, Allah’ın ilim ve mârifet gibi mânevî lütûflarını kuluna açması anlamına gelen mânevî aydınlanmayı ifade etmektedir.<sup>868</sup> Kavram aynı zamanda kelime anlamından da anlaşılacağı üzere rûhânî yükselişin ilk ve başlangıç mertebesini ifade etmek için kullanılır. Sūfîye bu mânevî “kapı” ya da hazineler üzerine vurulmuş olan “kilit” açılır ve o, çok geçmeden kendi dışındaki kuvvetli bir otorite tarafından cezbedilir, artık sūfî bu otoriteyi takip etmeye başlar.<sup>869</sup> “Kapının” ya da “kilit”in açılması sonucu ilâhî tecellîler hâsıl olur, bu “kapı”da sabırla bekleyen sūfî Allah (cc.) hakkında daha önce bilmediği şeyleri öğrenir, daha önce O’na nispet etmeye cür’et edemediği şeyleri nispet etmeye başlar, değerli birer hazine olan sırlara ve ilimlere muttalî olur.<sup>870</sup> İbnü’l-Arabî’nin bizzat, bir kapının (*hazretü’l-ilâhiyye kapısı*) açılması şeklinde kullanmasının da çağrıştıracığı gibi kavram, ilâhî keşif ve ilhamlar öncesinde, maddî bütün alâka ve bilgilerden uzaklaşmış bir şekilde sabırlı ve arzulu bekleyişe de işâret etmektedir. Zaten İbnü’l-Arabî’nin de ifadesiyle, kendilerinin bütün irfânı, bu ilâhî kapının önünde, sadece O’na adanmış bir kalp ile, sürekli kapının açılmasını ümîd edip bekleyerek, her türlü bilgiden uzaklaşmış, fakîr ve muhtaç olarak bekleyişlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>871</sup> Burada “kapı” kulun beşerî varlığından başka bir şey de değildir. Burada İbnü’l-Arabî, “ilim” ile “şuur” arasında bir ayırım yapar. Hakk Teâlâ’nın sonsuz rahmeti ve cömertliğine bağlı olarak “kapı”nın açılması sonucu keşfen hâsıl olmayan her idrak ilim değil bir şuardur. Zîrâ

<sup>868</sup> Cürcânî, “fetih” kavramını genel bir şekilde, “Beklenmeyen, umulmayan bir şeyin hasıl olması” şeklinde tarif eder. Bkz. Cürcânî, *Ta’rifât*, s. 180. Ayrıca bkz., Kâşânî, *Tasavvuf sözlüğü*, s. 431, 432; Uludağ, *TTS.*, s. 177; Cebecioğlu, *TTDS.*, s. 272, 273.

<sup>869</sup> Chittick, *Sūfî Path*, s. 222, 223.

<sup>870</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 221; (*byr.*), c. IV, s. 319.

<sup>871</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 265; c. IV, s. 112, 221.



bu idrak kapalı olan kapı arkasından hâsıl olmuştur. Kul, burada zâhirî sûreti ve beden “kapı”sı arkasından bir şuura ulaşmıştır. Halbukî bu kapının açılmasıyla her şey olduğu gibi ilmen bilinir.<sup>872</sup> Bu şekilde mânevî bir açılım elde eden sûfilere kimine ilâhî bir ismin hakikati açılır ve bu ilâhî isim onun zevki, meşrebi olur, onda bu isim galip olur ve bu ilâhî isimle anılır. Mesela; Abdurrezzâk, Abduşşekûr, Abdulganî... gibi.<sup>873</sup> Kimine nisbetler âleminden sınırlar açılır<sup>874</sup>, diğer bazısına nebîlerin latîf hakikatleri açılır ve böylece bazı hakikatlere ulaşırlar da; Mûsevî, İsevî ya da Muhammedî kadem üzere olurlar.<sup>875</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre feth, peygamberlerin ve muhakkık sûfilere akıl ve fikir yolu dışında, kalbin keşf kabiliyetinin mânevî olarak açılmasıyla Hakk'ın bilgisini elde etmeleridir. Bu itibarla İbnü'l-Arabî fethi, “her hangi bir çaba, gayret ve keşp, taleb ya da tedkik olmaksızın kula gelen zâhirî ya da bâtinî her durum” şeklinde tanımlar ve fethin ayırıcı vasfını da fikirden ya da başkalarının fütûhatından kaynaklanmaması şeklinde belirler.<sup>876</sup> İbnü'l-Arabî fethin üç çeşidinden bahseder: İbârenin açılması (*fütûhu'l-ibâre*), zevkin açılması (*fütûhu'l-halâve*) ve keşfin açılması (*fütûhu'l-mükâşefe*).<sup>877</sup>

İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî, kâmil velîlere has gördüğü ibârenin açılması “*fütûhu'l-ibâre*”, tezimizin asıl konusunu oluşturan mârifetin ifadesi noktasında hayli önem arz etmektedir. Zîrâ bu tarz bir açılımı yaşayan sûfî yaşadığı tecrübelerini, mârifetini oldukça etkili ve zengin bir şekilde ifadelere dökme melekesi kesp etmektedir. İbnü'l-Arabî de bizzat bu *fütûhu'l-ibâre* mânevî tecrübesini yaşayan sûfilere dendir.<sup>878</sup> *Fütûhu'l-ibâre* tecrübesini yaşayan sûfî, bütün söz ve hareketlerinde

<sup>872</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 235.

<sup>873</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 109, 110. İbnü'l-Arabî bu husustaki görüşlerini *Abadile* isimli eserinde ayrıntılı olarak açıklamıştır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Abâdile*.

<sup>874</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 112.

<sup>875</sup> *age.*, c. IV, s. 114.

<sup>876</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 200.

<sup>877</sup> Bkz., *Aynı yer*; A. mlf., *Istulâhât*, s. 67; Kâşânî, *Reşhü'z-Zülâl*, s. 119, 120; Hakim, *Mu'cem*, s. 868. İbnü'l-Arabî, fethi tarif edip bu şekilde üç kısma ayırdıktan sonra fethin iki şekilde gerçekleşebileceğini vurgular: İlki, her hangi bir istek ve taleb ile ilahî kapıyı çalma sonucunda gerçekleşen fetih ki İbnü'l-Arabî buna pek itibâr etmez. Bu şekilde fethi gerçekleşen sûfî ne ile karşılaşacağını, kendisine neyin açılacağını bilmektedir. Zîrâ kapıyı çalması bu bilginin delilidir. Diğer ise, kapı vurulmaksızın yâni her hangi bir gayret ve talep olmaksızın başlangıçta, âniden zuhur eden fütûhâttir. Asıl arzulanan fetih budur. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 201.

<sup>878</sup> İbnü'l-Arabî, hamd ve şükrederek bizzat böyle bir nimetin kendisine bahşedildiğini açıkça ifade eder. Ayrıca Şeyh, ömrü boyunca karşılaştığı sûfilere hiç birinin üzerinde bu tarz fethin

sıdk üzeredir. Böyle bir fethe nail olan bir kimse bizzat kendi içinde bir söz tasarlamak ve tasarladığı sözü fikri ile tertib ederek konuşmaz. Bilakis kendi içinde bulduğu mânâyı ifade etmek üzere lafızları tasavvur edip konuşma zamanı bu mânânın kalbine doğmasıyla aynı andadır. Zihnen tasarlayarak söz sözlemez, mânâ kalbine düşer düşmez hemen irticâlen konuşur. Çünkü bu fethe nail olan sûfinin kalbine tenezzülât, Kur'an'ın indiği mertebeden gelmektedir.<sup>879</sup> İşte böyle bir mânevî açılım sonucu sûfî kalbinde bulduğu mânâları hem sözleriyle hem de kalemiyle muhatabına açıkca ifade eder. Fakat muhatabın da “sem’: işitme”yetisinin açık olması lazım.<sup>880</sup> İfade gücü mânen açılan sûfî, kalbinde hâsıl olan mânâyı ifade ederken zihnen düşünerek ifadeleri bir düzene koymaya çalışmaz, sözü muhatabına hoş gelsin diye özellikle îtînâ ile sözü güzelleştirmeye çalışmaz. Böyle yapan kimseler *fütûhu’l-ibâre* sahibi değillerdir. Çünkü fetih, ansızın gelir ve bu halde iken sûfî normal, sıradan bilinç düzeyinde değildir, konuşması ve yazması irticâlendirdir.<sup>881</sup>

Fethin ikinci çeşidi olan *fütûhu’l-halâve*, daha çok tasavvufî bilginin tecrübî yönünü ve tecrübe esnasında yaşanan mânevî hazzı ifade eder. Bu zevk, fetih esnasında Hakk’ın karşı konulmaz otoritesi ile kulunu kensine doğru çekip cezbetmesinden kaynaklanan mânevî bir hazdır. Haz mânevî olsa da hisslerde de tesiri görülür; uzuvlarda gevşeme, mafsallarda uyuşukluk ve karıncalanma şeklinde hissedilir. Mânen yaşanan bu haz maddî lezzetlerin hiç birine benzemez, onlardan dah eşsiz ve daha yücedir. Fetihten kaynaklanan hazzın en belirgin alâmeti sonuçta ilim hâsıl olmasıdır, eğer ilim hâsıl olmazsa bu zevk *fütûhu’l-halâve* değildir.<sup>882</sup>

*Fütûhu’l-mükâşefe* ise, insanı Hakk’ın tanınmasına götürür. Fakat bu noktada

---

eserini görmediğini söyler, ancak kendisinin karşılaşmadıklarından daha sonra bu fethe nail olanların bulunacağını da haber verir. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 202. İbnü’l-Arabî’nin tam burada kasdettiği şekliyle olmasa da büyük sûfilerden Abbu’l-Kâdir el-Geylânî (ö. 561/1166)’nin de benzer bir fetih yaşadığı rivayet edilmektedir. Fesahat sahibi olmadığını ileri sürerek vaaz etmekten geri duran bu büyük sufi rüyasında Hz. Peygamberi görür, Hz. Peygamber onun ağzına yedi defa üfler ve insanlara konuşmasını emreder. Bu olaydan sonra Geylânî vaaz etmeye başlar, sözleri öyle etkileyicidir ki meclisi değişik din mensublarını da cezbeder. Bkz. Gürer, Dilâver, “Klasiklerimiz/VII el-Fethu’r-Rahmânî ve’l-Feyzu’r-Rahmânî”, *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 8, ocak-haziran 2002, s. 165. Abdülkâdir Geylânî’nin bu irticalî vaazları daha sonra derlenmiş ve onun bu fütûhâtına uygun olarak *Fethu’r-Rabbânî* ismiyle yayınlanmıştır. Eser için bkz. el-Geylanî, Abdülkâdir, *el-Fethu’r-Rahmânî ve’l-Feyzü’r-Rahmânî*, (Mektebetü’l-İmân), Kahire ts.

<sup>879</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 201.

<sup>880</sup> *age.*, c. IV, s. 201, 202.

<sup>881</sup> *age.*, c. IV, s. 202.

<sup>882</sup> *age.*, c. IV, s. 202, 203.

İbnü'l-Arabî, sürekli yaptığı gibi Hakk'ın bizâtihi nasılsa öylece tanınamayacağı, Hakk'ın sadece sıfatları vasıtasıyla eşyadaki tecellîlerinin tanınabileceği uyarısında bulunur. Öyleyse mükâşefe, Hakk'ın eşyadaki tecellîlerini tanımaya götürür. Aslında eşyâ Hakk Teâlâ için bir perdedir; bu perde kalktığında, perdenin arkasında bulunanın keşfi gerçekleşir. Böylece Hakk, eşyâda keşfen görülmüş olur. Muhakkık sûfiler gördükleri her bir eşyanın arkasında husûsî bir şekilde Hakk'ın Veçhe'sini görürler.<sup>883</sup> İşte *fütûhu'l-mükâşefesi* gerçekleşen sûfi, tıpkı Rasûlullah gibi, her hangi bir cihet kaydı olmaksızın arkasındakini de görür. Avâmın gözü eşyanın hükümlerine tabî olup bu kayıtlara göre görürken, *fütûhu'l-mükâşefesi* gerçekleşen ârifin gözü eşyaya takılıp kalmaz, eşyada sadece Hakk Teâlâ'yı görür. Çünkü âlemde hiçbir varlık yok ki onun Hakk Teâlâ cihetinden dayandığı bir aslı olmasın. İşte keşfi açılan ârif artık eşyadaki bu aslı yönü görmeye başlar.<sup>884</sup>

İbnü'l-Arabî külliyyâtının baş yapıtı konumunda olan *Fütûhât*'ın yazılış serüveni hakkında bizzat bu kapsamlı eserde bulduğumuz bilgiler, keşfi bilginin temel kavramlarından olan “fetih”in mahiyeti hakkında oldukça önemli ip uçları vermektedir. Fethin yukarıda zikredilen üç türüne de nâil olan İbnü'l-Arabî, Mekke'deki mânevî tecrübesi sonrası elde ettiği ilhamları, mârifetleri ihtiva ettiği için en kapsamlı eserini bu kavramı kullanmak sûretiyle isimlendirmiştir. Nitekim *Fütûhâtü'l-Medeniyye*<sup>885</sup>, *Fethu'l-Fâsi*<sup>886</sup> ve *Tenezzülâtü'l-Mevsiliyye*<sup>887</sup> gibi eserlerini de kendisine fetihlerin geldiği yerlere (Medine, Musul, Fas) göre isimlendirmiştir. *Fütûhât*'ın bu özelliğini çeşitli vesilelerle vurgulayan İbnü'l-Arabî, sadece ihtiva ettiği bilgilerin ilham ürünü olması bakımından değil, bu bilgilerin işleniş biçimi, üslûbu, imlâsı, kısacası noktası virgülüne kadar bütün husûsiyetleri bakımından eserinin tam bir mânevî feth ve ilâhî ilham ürünü olduğunu söyler.<sup>888</sup> Bu özellik sadece *Fütûhât* için değil onun diğer eserleri için de geçerlidir. *Fusûsü'l-Hikem*'in yazılış hakkında da bu türden bilgiler vermektedir.<sup>889</sup>

İbnü'l-Arabî, Mekke'deki ilâhî fetihler sonucu kendisinde hâsıl olan mârifetleri kaleme aldığı *Fütûhât*'ın ilk yazılış serüveni hakkında misâl âleminde yaşamış olduğu

<sup>883</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletün fi Süâli İbn Sevdekîn, (Resâil-Haydarabâd)* içinde, s. 1.

<sup>884</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 204.

<sup>885</sup> Eser hakkında bkz. Yahya, *Müellefât*, s. 474.

<sup>886</sup> Şeyhin harfler ilmi üzerine yazdığı *el-Mebâdî ve'l-Gâyât* isimli eserinin diğer ismidir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitabu'l-Mim, (Resâil)*, s. 90; Yahya, *Müellefât*, s. 541.

<sup>887</sup> Eser hakkında bkz. Yahya, *Müellefât*, ss. 260-262

<sup>888</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, 264, 265; (*byr.*), c. III, s. 245; c. VII, s. 109.

<sup>889</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 47.

bazı tecrübelerini sembolik tarzda anlatır. Esasında hayatından bahsederken de değindiğimiz gibi İbnü'l-Arabî'nin, bütün eserlerine ve irfânına temel oluşturacak olan küllî tarzdaki ilk fethi henüz Mekke'ye gelmezden önce İşbiliyye mezarlığındaki uzleti esnasında gerçekleşmiştir. Mânevî yolculuğunun henüz başlangıcındaki inzivâsında küllî tarzda gerçekleşen bu ilk fethi sonrasında şöyle söyler: “*O mezarlıkta dört gün kaldım, sonra oradan bütün bu ilimlerle çıktım*”<sup>890</sup> Bu şekilde sâhip olduğu bütün ilimlerini bu ilk fethine bağlayan İbnü'l-Arabî, daha sonra da çeşitli vesîlelerle bu tarz tecrübeler yaşayacak, icmâlî tarzda elde ettiği meârifini tafsîlî olarak gerçekleştirecek ve bu bilgilerini uzun bir telif hayatı boyunca, ömrünün sonuna kadar yazacaktır. Daha sonra hayatı boyunca eserlerine tevdi edeceği sırlar, ona halvet esnasında, cezbe halinde gerçekleşen bir fetihle açılmıştır. Şeyh-i Ekber'in sülûkündeki ilk menzil dolaysız bir *fetih* ya da bir cezbe olduğu açıktır. Bu mânevî açılımı bir halvet esnasında, her hangi bir ön hazırlık yapmaksızın ve ânîden elde etmiştir. Yâni, onun bu fethi, Allah'a giden yolu adım adım takip eden tedricî bir ilerlemenin, bir sülûkun nihâyetinde değil, yolun henüz başlangıcında gerçekleşmiştir.<sup>891</sup> Daha önce hayatından bahsederken de söylediğimiz gibi henüz tam mânâsıyla riyâzet girmeden bazı fetihlere nâil oymuştur.<sup>892</sup>

Mekke'de yaşadığı bu tecrübeler İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'ta genişçe yer vermektedir. Bunların ilkinde, 598 senesinin hac mevsiminde<sup>893</sup> yaşadığı bir tecrübesinde hem *Fütûhat*'ı yazmaya başlaması ve hem de kendisinin velayetin nihâî derecesine ulaştırılması hususunda açık bilgiler vermektedir. Misâl âlemindeki bu vakiasında İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberi oldukça yüce bir makamda görür; diğer peygamberler ile Hz. Ebûbekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali onun huzurundadırlar. Melekler Hz. Peygamberin makamını çevrelemişler ve onun önünde saf tutmuşlardır.<sup>894</sup> Bu tecrübesini İbnü'l-Arabî, şöyle anlatır: “...Hz. Peygamber, *Hâtem* (Hz. İsa) ile aramızdaki makam ortaklığı sebebiyle beni *Hâtem*'in arkasında gördü ve ona şöyle dedi: ‘Bu senin benzerin, oğlun ve dostundur. Onun oturması için kürsüyü getir ve önüme koy.’ Sonra bana işâret etti ve sözlerine şöyle devam etti:

<sup>890</sup> Bağdâdî, *ed-Dürrü's-Semîn*, s. 21; Addas, *İbn Arabî*, s. 56, 57. İbnü'l-Arabî, yine bir mezarlıkta halvetteyken rûhânîlerle görüşüp konuştuğundan bahseder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 66.

<sup>891</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 55, 57.

<sup>892</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. II, s. 349. İbnü'l-Arabî'nin ruhânî tekamül serüveni istisnâî bir durum arz etmektedir. Bir şeyhin eliyle bu tekamül sürecine girmediği ve bu uzun yolu belirli makamlardan geçerek adım adım katetmediği halde henüz yolun başında bazı fetihler elde etmesi istisnâî bir durumdur. Bizzat İbnü'l-Arabî bu durumun istisnâî ve nadiren rastlanan bir durum olduğunu söyleyerek mübtedîleri erken fethin tehlikelerine karşı uyarır ve bu hususta riyâzetin önemini vurgular. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-Envâr, (Resâil)*, s.146.

<sup>893</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 207.

<sup>894</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 44.

'Kalk ey Muhammed, kürsiye çık ve beni gönderene, seni vazifelendirene hamd et; çünkü sende benden bir parça vardır ve artık benden uzak kalmaya sabrı kalmamıştır. Senin zatındaki hakikate hükmeden de o parçadır'... Hâtem kürsiyü yerleştirdi. Kürsünün alınlığında parlak bir nurla 'bu en saf Muhammedî makamdır, buraya oturan onun vârisidir, Allah bu zatı şeriatın muhafazası için göndermiştir' yazıyordu. O anda bana hikmet vergileri bahşedildi. Sanki bana cevâmiu'l-kelim verilmişti...<sup>895</sup> Nihâyet bu yüce vaktadan geri gönderilerek bu dünyaya döndüm ve bu mukaddes hamdı kitabın giriş kısmı yaptım''<sup>896</sup> Fütûhat'ın girişini bu şekilde misâl âlemindeki bir vakıasından sonra kaleme alan İbnü'l-Arabî, Kâbe'de, tavaf esnasında yaşadığı esrarengiz bir tecrübesini de Fütûhât'da anlatır. Bu tecrübesinde İbnü'l-Arabî, Hacer-i Esved'in önünde bir vecd hali yaşar, ve olağan üstü vasıfları olan, sıra dışı bir gençle (*fetâ*) karşılaşır. Bir görünüp bir kaybolan bu genç, hem susan hem konuşan, hem basit hem mürekkeptir, aynı zamanda ne canlıdır ne de ölü. Yaratılışı gereği işâret ve remizlerle konuşur.<sup>897</sup> Kendisinden kâh bir melek, kâh bir insan gibi bahsedilen bu gencin kim olduğu konusunda; Rûhu'l-Kuds'ün bir tecessümü<sup>898</sup>, İbnü'l-Arabî'nin rûhânî eşi, semâvî ikizi (*divine alter ego*)<sup>899</sup>, Kâbe'nin hakikati ya da levh-i mahfuzun tecessüm etmiş bir şekli olabileceği yönünde farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>900</sup> Esasında İbnü'l-Arabî'nin bu tecrübesini anlatırken kullandığı ifadeleri oldukça semboliktir ve feta ile kimi ya da neyi kastettiği doğrudan anlaşılmamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin üslûbundan bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî bazı hususları doğrudan ifade etmek yerine bir muammâ halinde eserinin ayrı ayrı pasajlarına şifreler şeklinde yayar. İşte bu esrarengiz *feta*'nın kim ya da ne olduğu yönündeki bilgiler de Fütûhât'ın çeşitli pasajlarına yayılmış sembolik ifadelerden ibârettir.<sup>901</sup> Bu îtibârla da yukarıda zikredilen farklı görüşleri destekleyen ifadeleri pasajlardan çıkarmak mümkündür. Muhtemelen İbnü'l-Arabî, tek bir hakikati ifade etmede farklı bir çok ıstılah kullanması gibi, bu üslûbu içerisinde de aynı hakikatin farklı veçhelerine işâret etmek istemiştir. Bu îtibârla *fetâ*'nın kimliği hususundaki açıklamalar aslında bir biriyle çelişir değildir.<sup>902</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu pasajlardaki esrarengiz *fetâ* hakkındaki ifadeleri varlık-dil/insan-Kur'an paralelliğine işâret etmesi

<sup>895</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 44, 45.

<sup>896</sup> *age.*, c. I, s. 58.

<sup>897</sup> *age.*, c. I, s. 215, 216.

<sup>898</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 210.

<sup>899</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s. 278, 279.

<sup>900</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 50; Kılç, Mahmut Erol, "el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye" mad., *DİA.*, c. XIII, s. 251.

<sup>901</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 215 ve devamı; (*byr.*), c. VIII, s. 63; A. mlf. *Kitâbu'l-İsrâ, (Resâil)*, s. 157, 158.

<sup>902</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 210.

açısından önemlidir. Bu yöndeki tahlillere tezimizin ikinci bölümünde yer vermeye çalışacağız. Burada bizim için önemli olan husus, bu tecelliden, *fetâ* ile gerçekleştirilen bu sessiz/sembolik diyalog sonucunda İbnü'l-Arâbî'de hâsıl olan mânevî "*fütûhât*" ve bu rûhânî inkişâftan Şeyh'in kalbinde eşsiz mârifetin hâsıl olması ve nihâyet *Fütûhâtü'l-Mekkiyye* gibi devâsa bir eserin husûle gelmesidir. Çünkü, ibâre ehline kapalı olan, en belîğ hatiplerin dahi hiçbir nasibinin olmadığı bu sembolik konuşmayı İbnü'l-Arabî anlamış ve onun hakikati kendisine açılmıştır.<sup>903</sup> Fetâ, İbnü'l-Arabî'ye şunları söyler: "*Peşimden ayak izlerimi takip ederek benimle birlikte tavaf et. Bana bizzat benim ay ışığıyla bak ki neşetimden kitabına yazacağın ve katiplerine dikte ettireceğin (bilgileri) alâsın.*"<sup>904</sup> ...*Şimdi üzerimdeki perdeleri kaldır ve sûretim ihtiva ettiklerini oku.*<sup>905</sup> *Bende göreceklerini kitabına koy ve arkadaşlarına öğret.*<sup>906</sup> *O zaman perdelerini açtım ve göz ucuyla onun yazılarına, satırlarına baktım. Kendisine tevdi edilmiş olan nuru, o satırların ihtivâ ettiği gizli ilimlere gözlerimin nüfûz etmesini sağladı . Onun sûretinde okuduğum ilk satır ve muttalî olduğum ilk sır, şimdi gelecek olan ikinci bapta anlatacağımdır.*"<sup>907</sup> *Fütûhât*'ın bu ikinci bâbı ise harfler ilmine tahsis edilmiştir.<sup>908</sup> İşte bu ilim vasıtasıyla vahyin anlaşılmasındaki temel ilkeler öğrenilmekte ve "Kur'an'ın hazineleri"nin anahtarları edinilmektedir.<sup>909</sup>

İbnü'l-Arabî'nin, esrarengiz genç ile olan sembolik diyaloguna yer verdiği birinci bâba "*Bu kitaba yazdığım şeyleri, neşetinin inceliklerinden aldığım ruhun tanınması ve benimle onun arasındaki sırlar*"<sup>910</sup> şeklinde bir başlık seçmesinden de anlaşılacağı gibi *Fütûhât* bu tarz mânevî tecrübe ve fetihlerin ürünüdür. Bu kapsamlı eserin ve hattâ İbnü'l-Arabî'nin diğer bütün eserlerinin ihtiva ettiği meârif bu ve benzeri tecrübeler neticesinde onda icmâlî tarzda hâsıl olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin bu tecrübesi hakkındaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi burada öğrenme, zâhirî anlamda bir eğitim faaliyeti ve zihinsel bir eylem değildir ve mânevî açılımlar sonucu hâsıl olan keşfi bilginin bazı husûsiyetlerini sunması açısından önemlidir. Yâni bu tecrübesinde

<sup>903</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 218.

<sup>904</sup> *age.*, c. I, s. 219.

<sup>905</sup> *age.*, c. I, s. 230.

<sup>906</sup> Bu ifade, Osman Yahya tarafından hazırlanan tahkikli neşirde bulunmamaktadır. Bkz. *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 230; fakat, Bulak 1329 baskısında (c. I, s. 51) ve Ahmet Şemsettin tarafından hazırlanan Beyrut baskısında vardır. Bkz., *Fütûhât (byr.)*, c. I, 85.

<sup>907</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 230.

<sup>908</sup> *age.*, c. I, s. 231 ve devamı.

<sup>909</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 52.

<sup>910</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s. 215.

şeyh, beş yüz altmış bâblık devâsâ eserini bir kişiden veya bir kitaptan satır satır okuyup öğrenmiş değildir. İbnü'l-Arabî eserine dercedeceği sırları bir kitapta değil bir kimsede mütalaa etmiştir.<sup>911</sup> Yine o, bu kimsenin ona bu sırları okuması ya da telkin etmesi şeklinde değil, bizzat bu kimsenin neşetinde ve hakikatinde bu sırları müşâhede etmiştir. Çünkü fetâ, sırlarını öğrenmek istediğinde İbnü'l-Arabî'ye “*neşetimin inceliklerine ve görünüşümdeki tertibe bak, istediğin şeyin bende yazılmış olduğunu görürsün. Çünkü ben ne söz söyleyenim ne de söyleten*”<sup>912</sup> der. Zaten daha önce de bahsettiğimiz gibi bu diyalog sessiz/sembolik bir diyalogdur. Aslında bu karşılaşmada kelime bile kullanılmamıştır, zîrâ yaratılışı gereği sadece sembol ve îmâ ile konuşmakta olan fetâ, konuşmaz ama oldukça fasihtir.<sup>913</sup> Şeyh-i Ekber'in muttalî olacağı ve bizim için tercüme edeceği ilimler fetanın bizzat neşetinde sembolik olarak ve icmâlî tarzda bulunmaktadır. Fakat bu vakiayı nasıl yorumluyor olursak olalım, neticede bu devâsâ eserin, hemen o anda müellifin zihninde nihâî şeklini aldığını iddia etmemiz oldukça zordur. Burada gerçekleşen küllî ve icmâlî bir fetihtir ve bu kuşatıcı ruhânî inkişâf, daha sonra İbnü'l-Arabî'ye kendi nefsindeki, Kur'an'daki ve kâinâtta “ayetler”i doğru okumasını sağlayacak ve onlara hep aynı perspektiften (*vahdet*) bakmasını sağlayacak, bu da bütün eserlerinin ana temasını oluşturacaktır. Tıpkı insan, bir kapı açıldığında tek bir bakışla kapının arkasındaki bütün şeyleri gözle kuşatıp bildiği gibi icmâlî tarzdaki mânevî fetih gerçekleştiğinde de tek bir bakışla yer yüzünden feleklere kadar olan sırları idrak eder.<sup>914</sup> Yoksa eserlerine tevdi ettiği bütün bilgilerin tafsili olarak zihnine nakşolunduğunu söylemek zordur. Pek çok seneye yayılacak bir yazım süreci içinde sık sık husûsî birtakım noktalarda başka ilhamlar ve açılımlar söz konusu olacak ve bunlar bazen İbnü'l-Arabî için bile beklenmedik bir nitelik taşıyacaktır.<sup>915</sup> Bazen de bir mesele hakkında daha önceki bir bapta söylemiş olduklarını, talebelerinin soruları ya da ihtiyaçlarına göre bir başka bapta tamamladığını ya da tasrih ettiğini görmek mümkündür. Mesela 296. bâbın sonunda halku'l-efal meselesine değinirken, talebesi İbn Sevdekin'in bir tespiti üzerine bu meseleyi 2. bapta ele almış olduğundan başka bir tarzda açıklar. Hattâ tıpkı

---

<sup>911</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 211.

<sup>912</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 219.

<sup>913</sup> *age.*, c. I, s. 222.

<sup>914</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 58.

<sup>915</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 211.

şeyhlerinin kendisinden istifade ettiği gibi kendisinin de talebesinden istifade ettiğini ve Allah'ın inayetiyle daha önce bilmediği bir şeyi öğrendiğini söyler.<sup>916</sup> Fakat daha önce tecelliden bahsederken de söylediğimiz gibi bu tarz küllî tecellî ya da fetihler, sonraki tecrübeler için bir esas teşkil etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle mânâ üzere olan bu küllî tecellî ya da fütûhat şeyhin bütün irfânın temeli olacak ve onun bütün sözlerindeki insicâmı sağlayacaktır. Aslında bu icmâlî fetih, Ekberî irfândaki “bilgi” anlayışına da paralel düşmektedir. Zîrâ bu anlayışa göre tıpkı varlıkta olduğu gibi bilgide de çoğalma aslî değildir. Esasında özünde tek olan “az” ya da “çok” diye nitelendirilemez, çünkü onda çokluk bulunmaz. Bilgi basît bir mânevî gerçekliktir, çoğalma yada azalma ihtiva etmez. Bu biricik olan mânevî gerçeklikte görülen çokluk sadece bilinebilir olan nesnelere aşındır.<sup>917</sup> Bu itibarla “icmâlî fetih” esnasında bilginin bu biricik ve nihâî yönü bir anlık müşâhede edilir ve bu mânevî açılım sûfiye küllî bir bakış açısı sağlar, varlığın bütün mertebelerini bu pencereden görür. Daha sonraki tafsilî tecrübeler bu küllî açılım esas teşkil eder. Bilgide çokluk gibi gözükene de bu yegâne bilginin farklı mertebeye ve durumlardaki yansımalarıdır.

İbnü'l-Arabî eserinin ve daha genel olarak, ister şifâhî ister yazılı olsun bütün irfânının ilhama, bu tarz mânevî açılımlara dayandığını pek çok defa vurgulamaktadır: “*Sohbetlerimde ve eserlerimde söylediğim her şey Kur'an hazretinden ve bana fehim anahtarlarının verilmiş olduğu hazinelerinden gelmektedir.*”<sup>918</sup> İşte İbnü'l-Arabî, Mekke'deki mânevî fütûhâtı neticesinde 598/1201 yılında *Fütûhât*'ı telifine başlamış ve bu muhteşem eserini Şam'da 629/1231 yılında uzun bir tahkik neticesinde tamamlamıştır. İşte bu mânevî fetihler, tasavvufî bilginin temelini oluşturmaktadır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin de sıkça vurguladığı gibi muhakkık sûfiler eserlerine, sistematik olarak düşünüp tartışarak elde ettikleri bilgileri değil, uzun süren bir arınma sürecini takip eden açılım neticesinde kalplerinde hâsıl olan mârifeti dercetmektedirler. Esasında İbnü'l-Arabî'nin hayat hikayesini göz önünde bulundurduğumuz zaman bu mânevî açılım diğer sûfilere nazaran istisnâî bir durum arz etmektedir. Zîrâ o, uzun bir seyr ü sülûkun ardından değil sülûkunun başlangıcında, henüz yolun başında bu mânevî dereceyi elde etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bütün ilimlerini dayandırdığı bu ilk

<sup>916</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 464.

<sup>917</sup> Gilis, *İslam ve Evrensel Ruh*, s. 34.

<sup>918</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 61.



fetih, daha sonraki dönemlerdeki bazı husûsî ilhamlarının da dayanağını teşkil etmektedir. Zîrâ bu ilk fetihde İbnü'l-Arabî bütün irfânını icmâlî tarzda elde edecektir. Daha sonra mânevî yolculuğu esnasında kendisinde hâsıl olan bir takım husûsî açılımlar, bu ilk fethin icmâlî bilgilerini tafsili hale dönüştüreceklerdir. Kısacası fethin bu şekilde icmâlî ve küllî tarzda olanında ânî bir aydınlanma sonucu çok kısa bir zamanda aylarca hattâ yıllarca yapılacak incelemeyle elde edilecek olandan daha çok şey öğrenilmektedir. Özellikle de “küll/bütün” kavramı elde edilerek her şey bu perspektiften görülür ve kâinâtı zihinsel olarak, cüzî bir şekilde anlamlandırmaya çalışmak artık önemsiz bir hale gelir.<sup>919</sup>

### F-Yakîn

Sûfiler genellikle her türlü bilme şeklinin kesinliğini ve kesin olan bu bilginin her türlü şüphe ve endişeden uzak olmasından dolayı ruhta hâsıl olan sükûneti ifade etmek üzere<sup>920</sup> “yakîn” kavramını kullanırlar. Öyleyse “yakîn”, istikrarlı olan, her hangi bir şekilde değişmeye maruz kalmayan, bu sebeple de sübût ve sükûnet üzere bulunan her şeydir.<sup>921</sup> Sûfiler arasında “yakîn” genelde üç ayrı derecede mütâlâa edilir: İlme'l-yakîn, ayne'l-yakîn, hakka'l-yakîn.<sup>922</sup> Her üç tabir de Kur'an'da geçmektedir.<sup>923</sup> İbnü'l-Arabî “yakîn”i her türlü şüphe, ızdırıp, endişe ve korkudan uzak bir makam olarak gördüğü için, açlık, susuzluk, sıcaklık soğuk vb. gibi korku ve endişeleri bu makama aykırı bulur. Yakîn mertebesine ulaşan kimse her türlü kaygılardan uzak olarak tam sükûnet üzere bulunur.<sup>924</sup> Böyle olmakla beraber Şeyhü'l-Ekber'e göre, hakîki anlamda “yakîn” mertebesine ulaşmak mümkün değildir. Zîrâ kul kendi aslî meretebesi, hakikati îtibârıyla sürekli bir ızdırıp ve korku içerisinde, gerçek anlamda sükûnete ulaşması mümkün değildir. İbnü'l-Arabî bu husustaki görüşünü varlık anlayışıyla da destekler: Her an yeni bir oluş üzere yeniden yaratılan ve her an değişme ve yenilenme üzere bulunan kulun gerçek anlamda sükûnete, dolayısıyla da

<sup>919</sup> Bucke, Richard M., “Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince”, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), s. 37.

<sup>920</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 307; c. IV, s. 298.

<sup>921</sup> *age.*, c. IV, s. 299.

<sup>922</sup> Meselâ bkz., el-Herevî, Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (Matbaatu Mustafa el-Banî), Kahire 1966, s. 25; Kuşeyrî, *Risale*, s. 121; Kelâbâzi, *Ta'arruf*, s. 121, 122; Sühreverdi, *Avârif*, s. 250, 251.

<sup>923</sup> Bkz. Vâkıa 56/95, Tekasür 102/5, 7.

<sup>924</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 308.

yakîne ulaşması mümkün değildir. Mümkün varlık olmasından dolayı sürekli yeniden yaratılan kulun aslî mertebesinden, hakikatinden çıkması da mümkün değildir. Çünkü bir şeyin hakikatinin dışına çıkması muhaldir. Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre melekler bile “yakîn” üzere değildirler. Zîrâ onlar da *mekri ilâhî*'den emin olmayıp korku içerisindedirler; korkuyla birlikte de sükûnet ve yakîn olamaz.<sup>925</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre sûfîler arasında sıkça zikredilen bu üç yakîn mertebesi ise “yakîn”in bizâtihi kendisi değildir. İzâfî ve alt mertebeler olarak “yakîn”e yapılan izâfetlerdir. Bir şeye izâfe edilen şey ise o şeyin bizâtihi kendisi değildir; zîrâ bir şey kendine izâfe edilemez.<sup>926</sup> Bu itibârla İbnü'l-Arabî'ye göre sıkça zikredilen bu üç kavram “yakîn”in kendisini değil ona izafe edilen farklı mertebelerini ifade etmektedir. Dolayısıyla bir dereceye kadar kesin bilgiyi ifade eden bu üç ilim mertebesinin ilki nazar ve istidlâl yoluyla hâsıl olan ilme'l-yakîn'dir. Bu mertebe mârifetullah noktasında kulun Allah'ı kendi beşerî varlığı üzere bilmesini ifade eder. Çünkü kulun zâtı, Hakk'ın keyfiyeti bilinmeyen Zât'ına delildir. Bir üst mertebedeki ayne'l-yakîn, keşf ve ilham yoluyla elde edilen ilmi ifade etmekte kullanılır. Bu ise, kulun küllî bir fenâ haliyle beşerî varlığından çıkarak, Hakk'ı yine Hakk ile müşâhede etmesini ifade eder. Fakat bu mertebede henüz ulûhiyyet nispeti aklediliyor değildir. İşte ulûhiyyetin nispeti, müşâhede/ayne'lyakîn mertebesinden sonra, bu üç mertebenin nihâî noktası olan hakka'l-yakîn mertebesinde husule gelir. Bu mertebe, kesin bilginin ilk iki mertebesinin işâret ettiği şeyin hakikati ve esrarını ifade eder.<sup>927</sup> Çoğu zaman mârifetin nihâî noktasını ifade etmek üzere müşâhede ile aynı anlamda kullanılan Hakka'l-yakîn, görülebilen şeylerin gözle görülmesi gibi gaybın da öylece müşâhede edilmesidir.<sup>928</sup> Ayne'l-yakîn mertebesinin bir üst derecesi olan hakka'l-yakîn ile ilme'l-yakîn arasında esaslı fark vardır: İlmin, suje-obje ayırımı da dahil bütün ayrılıkların ortadan kaldırılarak doğrudan elde edilmesi.<sup>929</sup> Aslında her üç mertebe de bir çeşit kesinliği ifade eder, fakat seyr ü sülûkun ve mârifetin nihâî noktasını ifade etmesi açısından apaçık olan hakka'l-yakîn mertebesidir. Yakînî bilginin ilk aşamasında entelektüel sezgi aracılığıyla insanın zihninde göz kamaştırıcı bir netlik

<sup>925</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 309, 310.

<sup>926</sup> *age.*, c. IV, s. 299.

<sup>927</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil, (Resâil)*, s. 403; A. mlf., *Istilahat*, s. 61; Sühreverdî, *Avarif*, s. 250.

<sup>928</sup> Bkz. Sühreverdî, *Avarif*, s. 250.

<sup>929</sup> Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 136, 137.

oluşur. Gerçekleşme sürecinde bu bilgi insanın bütününe çevrelmeye başlar, şüphe ve vesvesenin dolaşacağı hiçbir yer bırakmaz. İşte sūfîler, Kur'an'ın mesaj ve terminolojisine de dayanarak kesinliğin derinleşmesinin aşamalarına işâret etmek üzere bu üç kavramı kullanırlar: “Bilme kesinliği” (*ilme'l-yakîn*), “görme kesinliği” (*ayne'l-yakîn*) ve “kesinliğin tahakkuku” (*hakka'l-yakîn*). Bu kavramlarla ifade edilmeye çalışılan şey, ateşin tanımını bilmeye, ateşi görmeye ve ateşte yanıp tükenmeye benzetilebilir. Şüphesiz ateş tarafından yanıp yok edilen kişi nihâî anlamda ateşin ne olduğunu bilir.<sup>930</sup> İbnü'l-Arabî bu mertebeleri şu şekilde bir benzetmeyle anlatır: İnsanlar Ka'be'nin Mekke'de olduğunu bilirler, gidip görmeseler de onun varlığından şüphe etmezler; işte bu ilme'l-yakîn'in bilgisidir. Sonra bizzat Mekke'ye gitmek sûretiyle onun varlığını bizzat görürlerve onun bazı husûsiyetleri nefiste görmeye dayalı bir yakîn üzere hâsıl olur; bu da ayne'l-yakîn bilgisidir. Nihâyet Allah (cc.) basiret gözünü açmasıyla Ka'be'nin hakikatini, diğer evlerden farkını yakîn üzere bilir. İşte nazar ve içtihat yoluyla değil de Allah'ın bildirmesiyle bilinen bilgi de hakk'al-yakîn bilgisidir.<sup>931</sup>

---

<sup>930</sup> Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 338.

<sup>931</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 299; A. mlf. *Kitâbu'l-Hucub, (Mecmû'u'r-Resâil)*, s. 32.

## İKİNCİ BÖLÜM

### İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE DİL VE DİL-VARLIK İLİŞKİSİ

#### I-Dilin Kaynağı ve Kapsamı

İnsanoğlunun kullandığı sembolik iletişim yollarından hiç biri, iletişim gücü ile esnekliği yönünden dili aşacak ölçüde değildir. İnsan, yaşamının çok değişik kesimlerinde, sanıldığından daha çok dil içinde yüzer; coşkular, tutkular, duygular, en soyut tepkilerin bile dile uyarlanmış biçimini bulmak mümkündür.<sup>932</sup> Sosyal ilişkilerinden ibâdetlerine, içten yakarışlarına, soyut düşüncelerinden coşku ve tutkularına kadar insanı bütünüyle saran, fakat sınırları, hiçbir zaman beşerî tecrübelerin nihâî sınırı anlamına da gelmeyen dilin kaynağı husunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Düşünce tarihimiz içerisinde dilin kaynağının insanların, belirli kelimeleri kullanma noktasındaki uzlaşmaları (*muvâdaa*) mı yoksa ilâhî bir belirleme ve ilham mı olduğu tartışılmıştır. Bu tartışma, dilbilimsel ya da sosyolojik mülâhazalara bağlı olmaktan ziyâde rey ehli ile hadis ehli ya da Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki geleneksel tartışmanın bir uzantısı şeklindedir. Uzlaşımı savunanlar, bir grup bilgin ve filozofun belirli mânâları ifade etmek üzere belirli lafızların kullanılması konusunda anlaştıklarını ve bunu halk arasında yaydıklarını öne sürmüşlerdir. Dilin kaynağının ilâhî belirleme ve ilham olduğunu savunanlar ise Allah'ın, peygamberine varlıkların isimlerini öğrettiğini ve peygamber ve ashabının

---

<sup>932</sup> Bkz., Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi, Yazılar*, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1989, s. 102.

bunu insanlar arasında yaydığını kabul ederler. Bu görüşlerini de çoğunlukla şu ayete dayandırırılar: “*Adem’e isimleri öğretti*” (Bakara 2/31).<sup>933</sup> Bir diğer görüşe göre de dil, hem ilâhî, hem beşerî boyutlu olup; dilin başlangıcı Allah’ın tâlimi ile sonrası ise uzlaşım ya da bunun tersi bir yolla meydana gelmiştir.<sup>934</sup> Zîrâ dil, bir yandan mânevî bir eylem, bir yandan da organik bir sestir. Bundan dolayı dil, hiçbir zaman sadece yapılmış bir şey olamaz; içten meydana gelen, zorunlu olarak olmuş bir şeydir. Meydana getirilmiş bir şey değil, mânevî bir kuruluşun belirtisidir.<sup>935</sup> Dilin vahiy ürünü olduğunu söylemek ve Hz. Adem’e bütün varlıkların adlarının öğretilmiş olduğunu kabul etmek, Eş’arî kelâmında dilin sabit, değişmez ve bizim dışımızda bir gerçekliği olduğu şeklinde bir fikri beslemiştir.<sup>936</sup> Dolayısıyla dil, tesâdüf ve teâmüllere dayalı sıradan bir işâretler sistemi ve toplum içerisinde iletişimi sağlayan sıradan bir araç olmaktan çok, kâinâta düzenini verip onu *kosmos* kılan ezeli bir ilkenin, bir “ide”nin, “logos”un, evrensel aklın bir görünüşü, bağımsız oluşan rûhânî bir yaşamın meyvesi, daha Antikçağ’da ifade edildiği gibi, mutlak ve ilâhî bir özün tezâhürüdür.<sup>937</sup> “Logos/kelime”, kâinâta düzenini veren ezeli ilke olduğu kadar, bu kâinâtın söz ile ve söz içinde temsîlidir de. Dolayısıyla da dil ve kosmos, aynı ezeli ilkenin tezâhürü, âdetâ aynı bıçağın iki yüzü gibidirler.<sup>938</sup> Hattâ bu hakikate binâen dilin zâhirî çeşitliliği altında bir tür değişmez prensip ve “evrensel bir gramer” arayışları söz konusu olmuştur.<sup>939</sup> Dilde tamamen tesâdüf ve teâmül hakim değildir. Dili meydana getiren unsurların altında bir felsefe yatar. Bu felsefe bazen şuuru, bazen de şuur altını ifade eder.<sup>940</sup> İbnü’l-Arabî bu husustaki görüşlerini genel olarak, bu son görüş üzerine, dilin sabit, değişmez bir gerçekliği olduğu fikrine dayandırmıştır. Zîrâ

<sup>933</sup> Bkz. el-Câbiri, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (Kitabevi Yay.), İstanbul 1999, s. 54, 55.

<sup>934</sup> Şimşek, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), SÜSBE., Konya 2000, s. 3.

<sup>935</sup> Kayaalp, İsa, *İletişim ve Dil*, (TDV. Yay.), Ankara 1998, s. 63-65.

<sup>936</sup> Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 4.

<sup>937</sup> Bkz., Buman, Waltraud, “Dil Felsefesi”, *Günümüz Felsefe Disiplinleri*, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, (İnkılâp Kitabevi), İstanbul 1997, s. 514, 515.

<sup>938</sup> Bkz., Özlem, Doğan, “Hermeneutik ve Şiir Sanatı”, *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), İstanbul 2004, sayı: 38, s. 121.

<sup>939</sup> Armağan, Mustafa, “İzutsu’nun Semantik Çözümleme Yöntemi”, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 185, 186.

<sup>940</sup> Bkz., Bayraktar, Mehmet, “İbnü’l-Arabî’de ‘Varlığın Birliği’nin Onto-Linguistik Analizi”, *AÜİF. Dergisi*, c. XXV, Ankara 1981, s. 360.

ona göre dil, zâhirî formları îtibârıyla uzlaşmaya dayalı olarak ortaya çıktığı gibi<sup>941</sup> bâtını îtibârıyla da dikey bir boyuta sâhiptir ve Allah'ın sonsuz kelâm sıfatının bir yansımasıdır.<sup>942</sup> Tıpkı varlık yegâne olup zâhirî ve bâtınıyla bir bütünlük arz ettiği ve aralarında mutlak anlamda bir ayrılık ve çelişki olmadığı gibi, dil de zâhirî ve bâtınıyla bir bütündür, bu ikisi arasında mutlak bir başkalığın olması söz konusu değildir. Geleneksel anlam boyutuyla pozitif, insânî dil, sonsuz ilâhî kelâmın tecellisinden başka bir şey değildir. İnsânî dil, pozitif boyutu îtibârıyla zâhirî anlamı verse de aynı zamanda bâtını, ilâhî anlama da işâret etmektedir.<sup>943</sup> İbnü'l-Arabî, insanlar arasındaki uzlaşım ve teâmüllerin, beşerî dilin zâhirî formlarını belirlediğini kabul etse de bu uzlaşımın her zaman hakikat üzere olmadığını da vurgular. Fakat kimi zaman hakikat üzere olmasa da bu uzlaşım bir teâmül oluşturur ve insanlar arasında bir anlaşma aracı olarak kabul görür. Hattâ bu teâmül o kadar belirleyici olur ki Allah (cc.) bile kuluna, hitaptan fayda hâsıl olması için, her zaman hakikat üzere olmayan bu uzlaşım hükmüncü hitap eder. Nitekim Hz. Peygamber de bir bedevîye, o bedevînin tasavvuru ve dilsel uzlaşımı hükmüncü “Allah nerede?” diye sormuş ve bedevî semâyı işâret edince de “Muhakkak ki o mü'mindir” demiştir. Allah'a *eyniyyet: neredelik* isnâd etmek aklen muhal olduğu halde Allah'ın rasûlü, hitaptan fayda hâsıl olması için, bir bedevinin hakikat üzere olmayan uzlaşımı hükmüncü ona bu şekilde hitap etmiştir.<sup>944</sup>

İnsan, Allah'ın sûretinde yaratıldığı için, kelâm sıfatı da dahil ulûhiyyete nispet edilen bütün isim ve sıfatları kabul eder. İşte konuşma eylemi de Allah'ın sonsuz kelâmının bir tezâhürü olarak varlıkların en mükemmeli olması hasebiyle insana verilmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, Allâh'ın sonsuz kelâm sıfatının bir tezâhürü olan beşerî lisân ile Rahmân'ın nefesinde şekillenen ve haddizâtında yine Allah'ın sonsuz kelimelerinden ibâret olan varlık arasında açık bir paralellik görür. Daha sonra üzerinde durulacağı gibi insanın nefesinde farklı mahreçlere göre yirmi sekiz harf şekillendiği gibi varlıkta da temel yirmisekiz mertebe zuhûr eder. Tıpkı bizâtihi tek

<sup>941</sup> İbnü'l-Arabî özellikle Kur'an'ın, hitaptan fayda hasıl olabilmesi için Arap dilindeki uzlaşım hükmüncü indiğini ve ilâhî hitabın bu beşerî uzlaşımın dışında bir şekilde nüzûlunun muhal olduğu her fırsatta tekrarlar. Bu îtibârla da dilin, zâhirî husûsiyetleri bakımından uzlaşım dayalı olduğunu kabul eder. Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 221; c. VI, s. 272, s. 341; c. VII, s. 77, 78.

<sup>942</sup> Bkz., Avni Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, s. 63; Chittick, *Self-Disclosure*, s. xxxii.

<sup>943</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Dil-Hakikat İlişkisi”, *İslâmiyyât*, s. 18.

<sup>944</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 341.

olan insan nefesinde mahreçlere göre yirmi sekiz farklı görünüm ortaya çıktığı gibi varlıkta da tek ve ezeli bir hakikat ve onun farklı görünümleri vardır.<sup>945</sup> Âlem, Rahmân'ın nefesinde âyân-ı sâbitelerinin imkân ve istîdâdınca zuhûr ettiği gibi harfler de insanın nefesinde mahreçlerin istîdâdınca zuhûr eder.<sup>946</sup> İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde varlık ile dil arasındaki paralellik bu kadarla da sınırlı kalmaz. Harflerin mahreçleri, boğazın en iç kısmı ve ağzın en dış kısmı dudaklar ile bu ikisi arasında kalanlar olmak üzere üç kısımdan oluştuğu gibi ilâhî mertebeler de üç temel kısma ayrılır: Zâhir, bâtın ve bu ikisi arasında, her ikisinin özelliğini taşıyan berzah, yâni insan-ı kâmil; ilâhî isimlerle zuhûr eder hakk/bâtın olur, kendi aslî imkân hakikati üzere zuhûr eder halk/zâhir olur.<sup>947</sup> O halde dilin bütün unsurları varlığın farklı mertebelerine denk düşmektedir ve dili varlığa, nihâî tahlilde de ilâhî bir orijine bağlayan İbnü'l-Arabî'ye göre dilde, bu hakikat veçhesi itibârıyla bir tesâdüf ya da teâmüle rastlamak mümkün değildir. Zîrâ ona göre, harflere ses ve canlılık veren, bu itibârla da maddî kelimelerin ruhu olarak gördüğü hareketler ile tabî âlemdeki feleklerin hareketleri arasında bir münasebet vardır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, harflere ruh ve anlam katan hareketleri/hareketliliği bir tesâdüfe ya da teâmüle değil de feleklerin hareketlerine ve ezeli bir prensibe; “*ilk hakikatler ve onların ulvî teveccühleri*”ne bağlar.<sup>948</sup> Bu düzeyde dil, artık kâinâtla bütünlük arz eden bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre insanın konuşması ezeli bir ilkeye bağlı olarak şu şekilde gerçekleşir: İlâhî ilk hakikatler, letâfette kendisine daha yakın olan insânî nefeslere yönelirler, bu yöneliş sayesinde de nefesler âlemine uygun olan felek harekete geçer ve sonra bu felek arzulan amaç doğrultusunda, istenen uzvu (dil) harekete geçirir. İnsan konuşurken ilgili uzvu harekete geçiren ulvî feleklerdir, fakat bu ulvî felekler ise ancak ilk hakikatlerin insanın nefesine yönelmesi sonucu harekete geçerler.<sup>949</sup> Bu tahlillerden de anlaşılmaktadır ki dilin sadece teâmüllere dayanan zâhirî formu yoktur, aynı zamanda varlığa paralel tarzda dilde de ilâhî, ezeli bir işleyiş hakimdir.

---

<sup>945</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 31.

<sup>946</sup> *age.*, c. IV, s. 38.

<sup>947</sup> *age.*, c. IV, s. 31. İbnü'l-Arabî dil ile varlık arasında gördüğü paralelligi her fırsatta açıkça dile getirir. Bu paralellik sadece aslî mertebeler düzeyinde kalmaz, âlemin her bir veçhesinde bu paralellik müşahede edilebilir. Meselâ âlemde şiddetli kasırga ve hafif rüzgarlar olduğu gibi harflerin de mahreci zor, şiddetli olanları ve rahat olanları vardır. Âlemde şiddetli yıldırımsesleri ve hafif esintiler olduğu gibi harflerin de cehri olanları ve fisiltı şeklinde olanları vardır. Bkz. *Aynı yer.*

<sup>948</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 62-63.

<sup>949</sup> *Aynı yer.*

Kıscacası İbnü'l-Arabî kelâmı iki düzeyde ele alır: Lafız ya da yazı olsun her hangi bir şeklî formla alâkası olmayan, maddeden mücerret kelâm ve şeklî formlara, maddî unsurlara bürünmüş kelâm. Maddeden mücerret olan asıl kelâm nefiste hâsıl olan kelâmdır; lafızlar, rumuzlar, rakamlar ya da işâretler bu kelâm-ı nefsiye delâlet edip ona tercümân olan zâhirî sembollerdir.<sup>950</sup> Dil hususundaki bu ayırım, iki farklı türe değil iki farklı düzeye işâret eden, dilin mahiyeti ile sûreti ya da dilin yegâne cevheri ile farklı ârâzları arasında yapılan bir ayırımdır. Birinci düzeyde dil, bütünüyle varlığı kuşatan ve özü îtibârıyla tek olan ilâhî kelâmı ifade etmek için kullanılır. İkinci düzeyde ise dil, vahiyle ya da vahyin dışında her konuşan kimsenin farklı ve çok olan sözüne denk düşer.<sup>951</sup> Öyleyse dilin iki farklı türü değil, iki farklı düzeyi vardır ve beşerî dil, özü îtibârıyla yegâne olan maddeden mücerred ilâhî kelâmın farklı sûretlerdeki tecellî ve tezâhüründen ve farklı bir çok formda maddeye bürünmesinden ibârettir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, tıpkı varlıkta olduğu gibi kelâmda da birlik (*vahdâniyyetü'l-kelâm*) asıldır, hakikidir. Farklılık ise bu sonsuz ve yegâne kelâm sıfatının tecellî yerlerinden kaynaklanmaktadır.<sup>952</sup> Bu îtibârla mahlûkât içerisinde, sonsuz ilâhî hitâbın en mükemmel tezâhürüne sâhip olan insanın beşerî lisani, kuşlara (Neml 27/16) ve insanın derisine (Fussilet 41/21) nispet edilen “nutk”, karıncaya (Neml 27/18) ve yere-göğe (Fussilet 41/11) nispet edilen “kavl”, âlemdeki canlı-cansız her şeye nispet edilen ve yine bir söz cinisinden olan “tesbih” (İsrâ 17/44), bütün bu hitap ve söz şekilleri, Allah (cc.) sonsuz kelâmının farklı şekillerdeki tecellîlerinden başka bir şey değildir. Biz, kelâmın Zât'a nispetini değil ancak bu farklı görünümelerini idrak edebiliriz.<sup>953</sup> Öyleyse kâinâtta her bir söz Allah'ın kelâmıdır.<sup>954</sup> Hattâ bu anlamda olmak üzere İbnü'l-Arabî bazen, ehlullahtan “mutlak işitenler” diye isimlendirdiği bir zümreye atfettiği “*Vücûdda Allah'tan başka mütekellim yoktur: Mâ fi'l-vücûdi mütekellimün illallâh*” sözünü zikreder.<sup>955</sup> Hattâ bu anlama gelebilecek şekilde “*Allah'tan başka söz söyleyen, Allah'tan başka konuşan yoktur*” diyen İbnü'l-Arabî, bir adım daha ileri giderek âlemdeki her bir sözün hatâdan sâlim olduğunu, her

<sup>950</sup> İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü Esrâri'l-Kutsiyye*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi Blm., No: 3633, v. 82 b; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 418.

<sup>951</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 283.

<sup>952</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil (Resâil)*, s. 396.

<sup>953</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 43, 44.

<sup>954</sup> *age.*, c. VII, s. 154, 207.

<sup>955</sup> *age.*, c. IV, s. 294.



bir sözün güzel olduğunu söyler. Zîrâ ona göre âlemdeki her bir kelâm, bir hikmete ya da en fasih nihâî söze (*faslu'l-hitâb*)<sup>956</sup> dayanır.<sup>957</sup> Dolayısıyla beşerî dil ya da ilâhî dil denildiğinde yapılan ayırım mutlak olmayıp sadece tek bir hakikatin iki farklı düzeyine işâret eder.

İbnü'l-Arabî'ye göre dilin, yazılı ya da sözlü maddî formlardan müteşekkil zâhirî düzeyi mârifet açısından insana belirli bir anlayış (fehm) kazandırırken, maddeden mücerret söz daha kuşatıcı görülen ilim verir. İster vücûd, isterse metin düzeyinde zuhûr etmiş olsun maddeden mücerret söz, sözün aslî kaynağına vuslât ile ilmen bilinir. Maddî formlarda zuhûr eden söz ise, ilme göre daha cüzî bir idrak şeklini ifade eden, dildeki örfî delâlet üzere fehmen bilinir.<sup>958</sup> Bu sebeple anlam, dilin sadece bu cüzî ve zâhirî düzeyinde değil, sûfilerin yaptığı gibi her iki düzeyinde de aranmalıdır ve Hakk Teâlâ'nın kelimeleri olmaları bakımından Kur'an ya da varlık maddeden mücerret küllî kelâm üzere ilmen okunmalıdır. Kısacası beşerî dil ile ilâhî dil arasında zâhir-bâtın ilişkisi vardır ve bu ilişki, dilin ve varlığın temel unsuru olan harfler düzeyinde başlar. Zîrâ daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız gibi varlık mertebelerine ve ilâhî isimlere tekâbül eden harfler, beşerî dilde konuşulan, yazılan, maddî formları olan harflerin ruhu, yâni bâtınıdır. Bu anlamda harflerin bir dikey bir de yatay boyutundan söz edilir. Harflerin bu şekilde yatay ve dikey boyutu olduğu fikrinin, tasavvuf ehli arasında Hallâc'a kadar geri gittiğini kaydeden İbnü'l-Arabî, harflerin yatay boyutunun onların maddî cisimler âlemindeki fiillerinden, dikey boyutunun ise ruhlar âlemindeki fiillerinden ibâret olduğunu söyler.<sup>959</sup> Her ne sûrette olursa olsun sözde ve yazıda zuhûr eden harfler, harflerin rûhânî/melekûtî boyutunun birer bedeninden ibârettir. Harflerin hakikatini oluşturan bu rûhânî melekler, ruhlar âleminde, *melekü'l-hâ ve hemze, melekü'l-ayn, melekü'l-hâ...vs.* gibi harflerin isimleriyle isimlendirilirler.<sup>960</sup> Hattâ sadece harfler değil kelimeler ve ifadeler de İbnü'l-Arabî'ye göre salt semboller ve işâretlerden ibâret değil, nihâî tahlilde, güzel ve çirkin söz olmaları durumuna göre, Hakk'ın yaratmasıyla rahmet ve azap unsuru birer meleğe dönüşebilen, güzel ya da çirkin söz olmasına göre tecessüd edebilen,

<sup>956</sup> Kur'an'da, Hz. Dâvud'un açık-seçik, fasih ve etkili beyân gücünü ifade etmek üzere kullanılan bir ifâdedir. Bkz., (Sâd 38/20).

<sup>957</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 363; c. VII, s. 156.

<sup>958</sup> *age.*, c. VII, s. 37; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 283, 284.

<sup>959</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 95.

<sup>960</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 115.

hakikatlerdir.<sup>961</sup> Dolayısıyla zâhir-bâtın, sûret-hakikat düalizmi dilde henüz harfler ve kelimeler düzeyinde kendini gösterir. Harflerin rûhânî dikey boyutu, ya da diğer bir ifadeyle bizim beşerî dilimizde kullandığımız harflerle isimlendirilmiş olan bâtınî/rûhânî harfler, aynı zamanda ilâhî isimlerin ve varlık mertebelerinin de bâtınıdır. Beşerî dilimizde konuşulan ve yazılan harfler ise, bu rûhânî harflerin temessül ettiği bedenleri ve zâhirî sûretleridir. Harfın zâhiri sûfiyi harfın ruhuna, o da varlık mertebesine ve ilâhî isme götürür. Öyleyse beşerî dildeki harfler, ilâhî dildeki rûhânî harflerin hissî ve zâhirî sûretlerinden başka bir şey değildir.<sup>962</sup> İlâhî dil ile beşerî dil arasında, henüz harfler düzeyinde başlayan paralellik ve zâhir-bâtın ilişkisi Nasr Hamid Ebû Zeyd tarafından şu şekilde gösterilmektedir.<sup>963</sup>

Bâtın--İlâhî dilin harfleri // İlâhî isimler-Varlık mertebeleri // Beşerî dil--Zâhir

Bu şekilde bir dil anlayışında anlam arayışı da kelimelerin sadece zâhirî formuyla sınırlı kalmaz. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin te'vil metodundan bahsederken de söylemeye çalışacağımız gibi anlam, lafzın sadece istilâhî anlamıyla sınırlı değildir. Bilakis İbnü'l-Arabî'ye göre anlamın, kelimelerin tek tek harflerin anlamlarından; hattâ onların telaffuz edilen, yazılan, gizli ve açık harflerinin anlamlarından bağımsız olmadığını görürüz. Terkîbî olarak oluşturulan bir kelime, o kelimeyi oluşturan harflere zaid bir durum söz konusu olmayıp sadece cemiyet nispeti vardır. Kelimedeki bu toplu ve terkîbî hallerinde harfler, tek başlarına bulduklarında sâhip olmadıkları bir sûret kazanırlar. Aslında bu husus âlem için de geçerlidir; mürekkebe varlıklar, basît unsurların cemiyet nisbetinden başka bir şey değildirler.<sup>964</sup> Öyleyse Şeyhü'l-Ekber'e göre terkîb halinde birer kelime olarak mânâ kazanan harfler tek başlarına birer ruha, dolayısıyla da mânâyâ sâhiptirler.<sup>965</sup> Yine bizâtihî nefesin aynı olmayan harfler, mutlak mânâda ondan ayrı olmadığı gibi kelimeler de tek tek harflerin ne aynısıdır ne de onlardan mutlak mânâda bağımsız.<sup>966</sup> Diğer taraftan yazılan ve telaffuz edilen dildeki kelimelerin anlamları da mürekkebe varlıklar olan varlıktaki kelimelerin anlamlarından ayrı düşünülemez. Yine söz ya da yazıdaki kelimelerin delâletleri de, vücûdî kelimelerin/varlıkların delâletinden mutlak mânâda ayrılmaz. Bu anlamda varlıkla bütünleşen bir delâletin de beşerî dildeki zâhirî delâlet

<sup>961</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 402; c. VII, s. 336.

<sup>962</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 303, 336.

<sup>963</sup> *age.*, s. 303.

<sup>964</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 333.

<sup>965</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 206.

<sup>966</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 38.

gibi örfî ve vad'î olması söz konusu değildir. Kısacası ilâhî dilin zâhirinden ibâret olan beşerî dilde delâlet, uzlaşma ve örfe dayalı iken, beşerî dilin bâtını olan ilâhî dilde delâlet, her hangi bir beşerî ittifaka değil, kelimelerin Allah'ın ilm-i ezelîsindeki sâbit özlerine ve mânâlarına dayalıdır.<sup>967</sup> İlâhî dilin zâhiri olması îtibârıyla beşerî dilde de delâlet aslında sadece zâhirle, ıstılâhi anlamla sınırlı değildir. Bu îtibârla mânâyâ delâlet, kelimenin sadece ıstılâhî anlamında değil farklı unsurlarında aranır. Meselâ bir kelimenin delâleti, kelimeyi oluşturan harflerin delâletinden ayrı düşünülemez. Hattâ denilebilir ki kelimenin delâleti, bu kelimenin telaffuz edilen, yazılan, gizli ya da açık harflerin delâletinin toplamından ibârettir.<sup>968</sup> Aslında bu bölümde ayrıntılı bir şekilde göreceğimiz dil // varlık // ilâhî isimler paralellliğini, beşerî dildeki lafzî, hayâlî ya da yazıdaki harflerin, varlık mertebelerini ve ilâhî isimleri muhafaza eden bâtını, ilâhî harflerin somut sûretlerinden ibâret olduğunu düşündüğümüzde beşerî dildeki vad'î delâlet ile ilâhî dildeki aynî ve zâtî delâlet arasında bir çelişkinin olmadığını görürüz. Zîrâ ilâhî dil ile beşerî dil arasında, buna bağlı olarak da örfî delâlet ile zâtî/aynî delâlet arasında İbnü'l-Arabî'nin hemen bütün sistemine hakim olan zâhir-bâtın alâkasının dışında bir şey düşünülmesi imkânsızdır. Bu sebeple beşerî dilde delâletin sadece teâmül ve ittifaktan ibâret görülmesi zâhire yoğunlaşmış bâtını ihmal etme vehminden kaynaklanmaktadır. Kemâl mertebelerini tek tek geçen ve vücûdun bâtınına paralel olarak kendi bâtınının tahakkukunu gerçekleştirmek sûretiyle dil ya da vücûddaki gerçek delâleti idrak edebilen insan-ı kâmil, hangi mertebede olursa olsun zâhir ve bâtın arasındaki vehmî çelişkiyi izâle edebilmektedir.<sup>969</sup> Bunun en güzel örneği sonsuz ilâhî kelâmı kendi beşerî lisanıyla Mushaf'a dönüştüren, onu bizim için tercüme eden Hz. Peygamberin şahsında görülmektedir. Zîrâ insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamberin, Hakk ile halk arasında hem varlık hem de mârifet düzeyinde bir berzah olma konumu vardır. Allah (cc.) Kur'an'ı bizâtihî kendi lisanıyla söylemediğine göre, mahlûkât ile Allah (cc.) arasında bir berzah olan Hz. Peygamberin beşerî lisanıyla okudukları kelâmullah diye isimlendirilmektedir. İbnü'l-Arabî sık sık şu âyeti zikretmek sûretiyle bu hususa istişhâdda bulunur: “Eğer müşriklerden biri emân dileyerek sana sığınırsa ona emân verki Allah'ın kelâmını işitsin...” (Tevbe 9/6). Âyette Hz. Peygamberin kıraati kelâmullah olarak isimlendirilmiştir.<sup>970</sup> Tercümânın

<sup>967</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 336; A.mlf., “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 27, 28.

<sup>968</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 334, 335.

<sup>969</sup> *age.*, s. 337.

<sup>970</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 7, 200, 346; c. V, s. 139, s. 160, 418, 419; c. VI, s. 13, 14.

kelâmı kendisinden tercüme edilenin kelâmının yerine geçmiştir.<sup>971</sup> Çünkü insan-ı kâmil olarak Hz. Peygamber, vücûdî kelimelerin zuhûrunda Hakk'ın vekîli olduğu gibi sözleriyle de nutk bakımından Hakk'a niyâbet etmekte ve bizim için onları tercüme etmektedir.<sup>972</sup> Tek ve küllî bir hakikat olarak, kalbe inen Kur'an, Hz. Peygamberin hayâlinde sûretlere bürünmüş ve parçalara ayrılmış ve yine Hz. Peygamberin beşerî lisânında da harf ve seslere dönüştürülmek sûretiyle insanların işitme yetileriyle kayıtlandırılmıştır.<sup>973</sup> Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin bir Arap şiirine istinaden söylediği gibi asıl kelâm kalptedir, lisan kalpte olana delil olur. Eğer kalpte hâsıl olan söz, lisan ile tercüme edilirken, yâni harflere ve seslere dönüştürülürken kalpte olana tam bir mutâbakât üzere tercüme edilmiyorsa o zaman lisan delil değildir.<sup>974</sup> İbnü'l-Arabî'nin vahyin nüzûl sürecini açıklayan bu ifadeleri aslında mârifetin ifadesi açısından da hayli önemlidir. Zîrâ aralarında esaslı bazı farklar olsa da vahiy ile ilhamın insana bahşedilme sürecinde bazı benzerlikler sözkonusudur. Bu hususa tezimizde üçüncü bölümünde yer vermeye çalışacağız. Kısacası beşerî dilin bu şekilde zâhir bâtın ilişkisi içerisinde ele alınması delâletin beşerî uzlaşım ve teâmüllere dayalı olmasıyla, ilâhî dilde olduğu gibi zâtî ve aynî oluşu arasındaki zâhirî çelişkiyi ortadan kaldırır. Uzlaşım ve teâmüller lisanın zâhirî boyutunu oluştururken delil ile delil getirilen arasındaki zâtî ve aynî delâlet bâtınını oluşturur. Çünkü beşerî dil, bâtınî ilâhî

<sup>971</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 285.

<sup>972</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 338. Burada İbnü'l-Arabî, Allah'ın sonsuz kelâmını ifade etmede kullanılan "kavl" ile "kelam" sıfatları arasında bir ayırıma gider ve bahsi geçen tercümeyle "kelam"a nispet eder. "Bir şeyin olmasını dilediğimiz zaman ona sözüümüz (kavl) sadece "ol!" demektir. O da hemen oluverir." (Nahl 16/40) âyetinde ifade edildiği gibi "kavl" ile hitap "ma'duma" işittirilirken "kelâm" ile mevcûda işittirilir; bu da "Allah (cc.), Mûsâ ile gerçekten konuştu (kelam)" (Nisa 4/164) âyetinde ifade edilmiştir. Yukarıda ifade edildiği gibi "kelam" bazen beşer diline tercüme edilir ve bu itibarla da "kelam" mütercime (Hz. Peygamber) nispet edilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de ifade edilen "tahrif" (Bakara 2/75) ve "tebdîl" (Fetih 48/15) bizâtihi Hakk Teâlanın, taklid ve zâtî tavsif kabul etmeyen ezeli kavline değil bu beşerî dildeki tercümeyle, yâni kelâma nispet edilir. Zîrâ beşerî dildeki tercüme tebdil ve tahrif kabul eder. Kısacası "kavl", yok olana vücûd verme gibi bir etkiye sahipken "kelam", var olan ilim verme gibi bir etkiye sahiptir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 43; c. V, s. 341; c. VII, s. 276. "Kelam", "kavl" ve "nutk" ayırımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine, el-Meârifu'l-Akliyye*, çev. A. Kamil Cihan, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.

<sup>973</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 160. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî hitâbın seslere ve sûretlere dönüştürülmesinde bir beşer olarak Hz. Peygamberin bir dahilî söz konusu değildir. O, Kur'an'ı insanlara, her hangi bir ilâve ve eksiltme söz konusu olmaksızın Allah'tan tahkiye yolu ile tebliğ eder. Kendisine inen sûretten ayrılmaksızın kendisine ne söyleniyorsa onu söyler. Zîrâ Kur'an harflerin terkibi, kelimelerinin terkibi âyetlerinin tanzimi ve sûrelerinin inşasıyla birlikte immiştir. Bkz., *age.*, c. V, s. 234, 235. Burada harfler ve sûretler bir mütercim olarak Hz. Peygamberin hayalinde şekilleniyordur, fakat mütercimi konuşturan Allah'tır, kendi nefsinden konuşmaz. Eğer bir kimse kendi nefsinde hasıl olan bir ilmi tercüme ediyorsa o kimse burada kastedilen mütercim değildir. *age.*, c. VI, s. 58.

<sup>974</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 418.

dilin maddî ve hissî zâhirinden başka bir şey değildir. Öyleyse lisan, insânî ruhu nefheden ilâhî nefesin hakikati üzere sadece insana bahşedilmiş bir lütuftur.<sup>975</sup> Zîrâ insanın nefesi, metafizik ilâhî düzeyde *nefesü'r-Rahmân* şeklinde isimlendirilen mânânın bir sûretinden ibârettir.<sup>976</sup> Nihâî tahlilde nefes-i ilâhîye dayanan insânî nefes ise farklı mahreçlerine göre bu lisanın harflerini ve kelimelerini oluşturur. Nefes alan kimse, konuşmak istediği zaman, farklı mahreçlerden çıkan nefesi vasıtasıyla, kalben bilip konuşmak üzere karar kıldığı şeyleri harf, ses ve sözlere dönüştürür.<sup>977</sup> İbnü'l-Arabî'nin bu şekildeki dil anlayışı, onun Kur'an'ı yorumlamasında ve kendisinde hâsıl olan mârifeti ifade ediş şekillerinde açıkça kendini gösterir. Daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız gibi Kur'an'ı anlama bakımından sadece zâhirî ve istilâhî delâletle yetinmez, kelimenin dil içerisindeki muhtemel bütün anlamlarını kabul eder ve zengin bir te'vil metodu geliştirir. Diğer taraftan kendi bazı hallerinden ve irfânından bahsederken tasavvufî kavramların teâmüllere dayalı istilâhî anlamlarıyla yetinmez, sürekli anlamlarını genişletir.

İbnü'l-Arabî'nin harflere, harflerin telaffuz esnasında zuhûr eden gizli harflerine, meselâ “kef” harfinin telaffuzu esnasında ortaya çıkan “kef”, “elif” ve “fe” harflerine yüklediği anlamlara, daha sonra dil-varlık ilişkisinden bahsederken değinmeye çalışacağız. Burada sadece, İbnü'l-Arabî'nin, anlamı kelimenin çok farklı unsurlarında aramasına örnek teşkil etmesi bakımından Fâtiha Suresi'nin ilk âyeti saydığı ve *fâtiहतü'l-fatihâ* şeklinde isimlendirdiği<sup>978</sup> besmele tefsirine kısaca yer vermekle iktifâ edeceğiz.

İbnü'l-Arabî, mushafda yazılı olan besmeledeki “*bismi*” kelimesindeki “elif” harfinin hazf olunması, buna mukabil aynı kelimenin besmele dışında bazı ayetlerde (*ikra' bismi rabbik, bismillâhi mecrâhâ*) “elif” harfiyle hazf olunmadan yazılmasını kendi anlayışı doğrultusunda yorumlar. İbnü'l-Arabî besmelede “elif” harfinin hazf edilmesini buradaki “*bismi*” kelimesindeki “elif”in Zât'a, “be” harfinin ise ilâhî sıfatlara, dolayısıyla da zuhûr ve icâda, harfin altındaki noktanın ise bütünüyle mevcudata<sup>979</sup> ve insâna<sup>980</sup> delâlet etmesiyle alâkalı olduğunu söyler. Böyle olunca,

<sup>975</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 338, 339.

<sup>976</sup> Chittick, *Self-Disclosure*, s. xxxiii.

<sup>977</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 30.

<sup>978</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 133.

<sup>979</sup> *age.*, c. II, s. 135.

<sup>980</sup> İbnü'l-Arabî bu görüşü Şiblî'ye nispet eder. Bkz., *age.*, c. II, s. 134.

özellikle bismelenin Kur'an'da ve geleneksel olarak müslümanlar arasındaki yaygın kullanımını göz önünde bulundurduğunda, uluhiyete işâret eden "elif" ile insana işâret eden "be" harfinin aynı anda tezâhür etmesi uygun olmayacaktır. "Elif" harfinin "be" harfiyle, besmele dışındaki yaygın olmayan kullanımı ise kulun varlığının yalnızca zâhirî olduğunu, buna mukabil Allah'ın, çok sayıdaki sûretin gerisindeki gerçek fail olduğunu göstermek içindir. Bu sebeple bu âyetlerdeki *bismi* kelimesindeki "elif" zâhir olmasaydı, insan, hakikatini bilemez; gaflet uykusundan uyanamazdı.<sup>981</sup>

Bizzat kendisinin sıkça ifade ettiği gibi Şeyhü'l-Ekber'in mârifetinin, bunun da ötesinde bütünüyle ifade şekillerinin ilham kaynağı olan Kur'an, onun dil ve lafız-anlam ilişkisi hususundaki görüşlerinin belirlenmesinde de oldukça önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî dili daha çok; bâtını îtibârıyla Allah'ın sonsuz ilmini ve kadîm, küllî bir hakikati ifade etmesinin yanı sıra zâhiri îtibârıyla hâdis ve dilsel bir metin olan Kur'an bağlamında tartışmaktadır. Daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız gibi varlıklar Allah'ın kelimeleri olduklarına ve O'nun kelâmı da aynı zamanda hem hâdis ve hem de kâdim olduğuna göre varlıkların/kelimelerin hem Allah'ın ezeli ilmindeki ilk varoluşları îtibârıyla kadîm bir yönleri, hem de tek tek varlıklar olarak tecellî etmeleri îtibârıyla hâdis bir yönleri vardır. Yine beşerî dil, bâtını ilâhî dil olan bir zâhir olduğuna göre, beşerî dildeki anlamın terimselliği, gelenekselliği ve literal olarak lafza dayalı oluşu da îtibârî bir sorun olarak kalmaktadır.<sup>982</sup> İbnü'l-Arabî bunu yine Kur'an'dan bir örnek vermek sûretiyle açıklar: Şöyle ki; Kur'ân-ı Kerîm'de Firavun'un, Hz. Musâ'ya "*Âlemlerin Rabbi dediğin de nedir?*" (Şu'arâ 26/23) şeklindeki sorusu ve Hz. Musâ'nın da ona "*...O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi'dir*" (Şu'arâ 26/24) şeklindeki cevabı zikredilir. Firavun'nun sorusunda ( ve *mâ Rabbü'l-âlemîn*) mahiyet soran "*mâ*" soru edatı Hakk Teâlâ için kullanılmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî'ye göre diğer temel soru edatları (*ümmehâtü'l-metâlib: hel, mâ, keyfe, lime*) gibi mahiyet soran "*mâ*" edatının da Hakk Teâlâ için kullanılması uygun değildir.<sup>983</sup> Âyette ifade edildiği gibi Hz. Musâ bu hakikati bildiği için, geleneksel olarak lafız ve terimler sorununu, edâtın literal ve uzlaşımaya dayalı

<sup>981</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 136; Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 28.

<sup>982</sup> Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine", *İslâmiyât*, s. 29.

<sup>983</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 94. Bu hususta İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta, filozofların farklı bazı görüşlerine de yer verir. Bkz., *age.*, c. III, ss. 218-222.

anlamını esas alarak mahiyet bildirir tarzda cevap vermemiş, bilakis hakikati esas almak sûretiyle Hakk Teâlâ'nın eserlerini beyân etmek sûretiyle Firavun'un sorusunu cevaplamıştır: “O, göklerin, yerin ve ikisi arasında bulunan her şeyin Rabbi'dir.” Ayette ifade edildiği gibi Firavun'nun bu uygun olmayan sorusu cevapsız bırakılmadı; fakat bu soruya, lafızlar, terimler ve teâmüller esas alınarak da cevap verilmedi, bilakis teâmülün dışına çıkılma pahasına hakikat ifade edildi. Öyleyse lafızlar ve terimler bizâtihi arzulanın değildir; bilakis uzlaşım teâmülleri bakımından îtibârî olan bu lafızlar, vazolunduğu mânâyâ delâleti bakımından arzulanırlar.<sup>984</sup> İlâhî dilin zâhirinden ibâret olan beşerî dilin anlamı için durum böyle olunca insânî dilin bâtını olan ilâhî dilin anlamının nihâî tahlilde uzlaşma ile temellendirilmesi ise söz konusu olamaz; ilâhî kelimelerin anlamları Allah'ın ezeli ilmindeki varlıklarına ve anlamlarına dayanmaktadır.<sup>985</sup> Bu hususa daha sonra İbnü'l-Arabî'nin Kur'an anlayışından ve Kur'an'ı yorumlama metodundan bahsederken yer vermeye çalışacağız.

Beşerî dil, hakîkî ve sonsuz ilâhî kelâmın belirli bir şekilde zuhûrundan ibâret olduğu için sadece zâhirî idrak düzeyine denk düşer. Bu düzeyde, âdetâ kelimelerin pozitif yapılarının ortaya çıkmasıyla bizde anlam belirir. Halbuki hakikat veçhesi îtibârıyla varlıkların/kelimelerin vazolunması uzlaşma ya da seçim gereği değil, bizâtihi'dir; çünkü bunlar değişmez bilgiyi ve sözü kendi özleriyle verirler. Zâhirî dil ise bu varlıklara işâret etmekten başka bir şey yapamaz.<sup>986</sup> Zîrâ bu boyutuyla dil, varlığın, soyut birer göstergeler ve işâretler olarak söze dönüştürülmesinden ibârettir, bir soyutlamadır. Bu anlamda dilin anlattığı gerçek ancak, insan zihninin süzgecinden geçmiş bir gerçektir. Bu îtibârla da zâhirî boyutuyla dil, gerçeği doğrudan göstermez, sadece soyut işâretlerle aktarır.<sup>987</sup> Kısacası bu yönüyle dil, insanın içinde varolduğu dünyayı anlama ve tasvir etme aracı olarak dünyayı dile getirmez, bir çeviridir.<sup>988</sup> Bu yönüyle dil, bir tercüme, eşyayı soyut kavramlara dönüştürme eylemi olduğu için

<sup>984</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 221.

<sup>985</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine”, *İslâmiyât*, s. 29.

<sup>986</sup> *Aynı yer.*

<sup>987</sup> Bkz., 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; Kayaalp, *İletişim ve Dil*, s. 4, 5.

<sup>988</sup> Bkz. Uygur, Nermi, *Dilin Gücü, Denemeler*, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 1994, s. 58 ve devamı; Göktürk, Akşit, *Sözün Ötesi*, (İnkılap Yay.), İstanbul 1989, s. 187.

doğrudan yaşantı ve tecrübeyle mukayese edildiğinde aynı zamanda bir dolaylılığı da ifade eder. Diğer taraftan insan, gerçekleri kendince algılamakta ve bu gerçekleri anadilinde oluşmuş kavramlarla anlatmakta, kısacası, dünyayı kendi dilinin penceresinden görmekte olduğu için dil aynı zamanda bir şartlanmışlığı da ifade eder.<sup>989</sup> İşte genelde sûfiler, dilin bu yöndeki bir sınırlılığın şikâyet etmişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin dil ve anlam sorununa yaklaşımı onun varlık, insan ve insanın hem varoluşsal hem de epistemolojik konumuna yaklaşımından bağımsız değildir. Dil, tıpkı insan gibi varlıkla paraleldir ve onun hakikatini simgeler. Metin de dilsel olarak tecellî eden bir varlıktan başka bir şey değildir.<sup>990</sup> Öncelikle insanın hakikati ile bütünüyle varlığın hakikati arasında bir paralellik söz konusudur.<sup>991</sup> Özellikle tecellîlerin nihâî gâyesini ve hedefini ifade eden küllî bir kelime ve en son mertebe olarak insan, hem bütün mertebelerin ve hakikatlerin tecellî ettiği yer olması, hem de Allah'ın sonsuz sıfatlarının en mükemmel tecellîgâhı olması bakımından Allah'ın sûretinde yaratılmış en mükemmel varlık olmak durumundadır.<sup>992</sup> Bu îtibârla Allah ile âlem arasında bir berzah olan<sup>993</sup>, ruhsuz bir siluet gibi parlamadan duran âleme can ve parlaklık kazandıran insan, âlem aynasının cilâsıdır ve ondaki bütün hakikatleri kendisinde toplayan küçük bir âlemdir. Âlemde dağınık halde bulunan bütün hakikatler insanda toplu halde bulunur.<sup>994</sup> Bu sebeple Allah'ın en mükemmel tecellîgâhı olan insanın dil de dahil bütün yetilerinin bir zâhir bir de bâtını vardır; zâhir îtibârıyla bir takım beşerî organların maddî işleyişinden ve seslerden müteşekkil olan dil, bâtını îtibârıyla Hakk Teâlâ'nın sonsuz kelâmının bir şekildeki tezâhürüdür. Öyleyse zâhiren bir takım ses ve lafızlarla sınırlı olan beşerî dil; bâtını îtibârıyla, tıpkı mârifet teorisinde olduğu gibi, seyr ü sülûka ve tecellîlere dayalı olarak inkişâf eden, nihâî tahlilde de Hakk'ın sonsuz kelâm sıfatının tezâhürü olan bir yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Hakk Teâlâ, sûfiye mânevî mîrâcına paralel olarak tecellî etmek sûretiyle, sadece metinle sınırlı kalmayan, varoluşsal dili yorumlama ve bunu

---

<sup>989</sup> Aksan, Doğan, *Türkçenin Sözvarlığı*, (Engin Yay.), Ankara 1996, s. 8; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 19, 20.

<sup>990</sup> Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 33.

<sup>991</sup> Bu hususta bkz., İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, (KSDIA.), ss. 21-32; *Ukletü'l-Müstevfiz*, (KSDIA.) ss. 45-47, 50, 51; *Tedbîrât*, (KSDIA.) s. 108 ve devamı, 209 ve devamı; *Fusûs*, s. 49 ve devamı; *Ankâu Muğrib*, s. 49 ve devamı.

<sup>992</sup> Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 29.

<sup>993</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, (KSDIA.), s. 21, 22; A. mlf. *Ukletü'l-Müstevfiz*, (KSDIA.), s. 42, 43; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 92.

<sup>994</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 49, 50; A. mlf., *Ukletü'l-Müstevfiz*, (KSDIA.) ss. 45-47; A. mlf., *Ankâu Muğrib*, ss. 49-53; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 159, 160



ifade etme gücü verebilir. Nitekim tezimizin Birinci Bölümü'nde *fetih* kavramından bahsederken de söylediğimiz gibi İbnü'l-Arabî bu anlamda bir inkişâf (*fütûhu'l-ibâre*) yaşamış ve kendisine, hakikatleri insicâmlı, bir biriyle bütünlük arz eder tarzda ifade edebilme yeteneği bahşedilmiştir. Öyleyse mârifeti ifade etme noktasında dilden şikayet etme mutlak değildir ve bu şikayet dilin sadece zâhirî boyutuna mâtuftur. Diğer bir taraftan da sûfîlerin bu konudaki ifadeleri tasavvufî tecrübenin doğrudan yaşanması gereğini ifade etmek içindir.

Kendi derûnunda hâsıl olan mânâyı karşısındakine aktarmak isteyen her kimse bizzat kendi nefsinde o mânâyı tahayyül etmeden, mânâyı harfler ve lafızlar şeklinde hayâlî sûretlere büründürmeden muhâtabına söyleyemez.<sup>995</sup> İnsan içindeki mânâyı önce hayâlî, daha sonra ses ve çizgiler gibi hissî sûretlere dönüştürür. Öyleyse insanın konuşması herşeyden önce bir tahayyül ameliyesidir. Zîrâ dil, maddenin, özel linguistik algılarla ruhsallaştırılması, rûhî olan mânâların da bir takım maddî formlara dönüştürülmesinden ibâret olduğu için fizik ile metafizik arasında bir algı-vergi merkezidir.<sup>996</sup> İbnü'l-Arabî'nin terminolojisiyle söylersek dil, fizik ile metafizik, mânâ ile sûret, akıl ile hisler arasında bir berzahdır.<sup>997</sup> Daha önce hayâl hakkında söylediklerimizi hatırlayacak olursak, varlık da dahil tahayyül olunan her şey ta'bir ve te'vil muhtaçtır. Zîrâ ta'bir (*a. b. r.: karşıdan karşıya geçme*) ve te'vil (*e. v. l.: aslı gerçekliğe dönme*) kelimelerinin kök anlamlarının da çağrıştırdığı gibi gerek mâddî gerçeklik düzeyinde gerekse rüyâ düzleminde olsun tahayyülde bir dolaylılık söz konusudur. Bu dolaylılığın kaldırılması için te'vil ve ta'bir gerekir. İşte nihâî tahlilde bir tahayyülden ibâret olan kelâmın da doğasında iki anlamlılık ve te'vil vardır. Dilin iki anlamlı oluşu sadece dilin hayâlî doğasından değil, aynı zamanda bütünüyle âlemin ve insan idrakinin erişebildiği her şeyin hayâlî doğasından kaynaklanır.<sup>998</sup> İbnü'l-Arabî dildeki bu aslı iki anlamlılığı ve te'vili, "*Kâinatta te'vil olunmayan her hangi bir kelâm yoktur*" sözüyle ifade etmeye çalışır.<sup>999</sup> Çünkü hiçbir söz işâret ettiği gerçekliğe doğrudan katılmaz, sadece ona işâret eder. Bu, sâdece doğrudan ifade edilmesi zor olan dînî ve tasavvufî tecrübeler için değil, insanın bütün tecrübeleri için geçerlidir. Bu anlamda dilin kendisi bir işâretler, semboller ya da göstergeler

<sup>995</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 229.

<sup>996</sup> Bayraktar, Mehmet, "İbnü'l-Arabî'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Linguistik Analizi", *AÜİF. Dergisi*, c. XXV, Ankara 1981, s. 360.

<sup>997</sup> Bkz., Chittick, *Self-Disclosure*, xxxiii.

<sup>998</sup> Bkz., Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 104.

<sup>999</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 229.

bütünüdür. Kısacası bizâtihi dilin mahiyetinden kaynaklanan bir dolaylılık insanın bütün tecrübelerine yansır.

## II-Dilin Unsurları

İbnü'l-Arabî dil hususundaki görüşlerini harfler, sesler, sözcükler, zamirler, soru, atıf ve olumsuzluk edatları, bağlaçlar ve söz dizimine kadar dilin bütün düzeylerini kapsayacak tarzda ortaya koymaya çalışır. Fakat o, bu konuda fikir beyan ederken bir dil bilimci gibi değil, en genel anlamıyla kendi varlık anlayışı doğrultusunda bazı fikirler beyân eder. Bu itibarla da her fırsatta dil ile varlık arasındaki paralelliği vurgulamaya çalışır. Bu yaklaşımı onun dil anlayışını da belirler.

### A-Harfler

Gerçekte, İbnü'l-Arabî'de harflerin önemi, harflerin sözcükleri oluşturan temel yapı taşları olmalarıyla bağlantılıdır; zîrâ dilin zâhirî varlığı içerisinde sözcükler, harflerin farklı terkiplerinden oluşmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre dilin yapısıyla varlığın yapısı arasındaki benzerlik temel varlık mertebelerine benzeyen harfler düzeyinde başlamaktadır. Temel varlık mertebelerinin etkileşiminden mürekkep varlıkların zuhûr etmesi gibi harflerin özel bir biçimde sıralanmasından da sözcükler çıkmaktadır. Böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin varlığa Allah'ın varoluşsal kelimeleri olarak bakması mümkün olmaktadır.<sup>1000</sup> İbnü'l-Arabî, varlığın bütün mertebelerinde bir bütünlük ve birlik gördüğü için, bu farklı varlık düzeylerini sürekli birbiriyle mukayese ederek, aralarında benzerlikler kurarak anlatmaya çalışır. Lafızlar ve onları oluşturan harflerden bahsederken de onları, insanın yaratılışına benzetmek sûretiyle canlı bir şekilde anlatır. Bu noktada; *“Onu (insan şeklinde) düzenleyip (tesviye) ona ruhumdan üflediğim (nefh) zaman, hemen onun için secdeye kapanın”* (Hicr 15/29) ayetini zikreder. İbnü'l-Arabî, harflerden kelimelerin meydana gelmesini ve küçük harfler dediği harekeler vasıtasıyla onlara bir canlılık/ses ve belirlilik kazandırılmasını bu ayet muvacehesinde açıklamaya çalışır. Harflerin bir birine eklenip düzenlenmesiyle kelime meydana gelir. Kelimenin harflerden düzenlenmesi, ayette geçen, insan şeklinin düzenlenmesine (tesviye) benzetilmektedir. Belirli bir biçim kazanmış, bir kelime oluşturmuş olan bu harflere harekelerin konulması ise, düzenlenmiş olan insan sûretine ruhun üflenmesine (nefh) benzetilmiştir. Düzenlenen

---

<sup>1000</sup> Ebu Zeyd, “Sûfi Düşüncede Dil-Hakikat İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 23.

sûretin, ruhun üflenmesinden sonra insan ismini alması gibi, harflerden müteşekkil kelime sûretleri de ancak kendilerine ruhun üflenmesinden, yâni hareketlerin konulmasından sonra yeni bir neş'et olarak kelime ismini alırlar. İşte bu şekilde, harfler âleminden kelimeler âlemi meydana gelmektedir.<sup>1001</sup>

İbnü'l-Arabî, lafızlar âlemini diğer varlıklar âlemiyle o kadar bütünleştirici bir tarzda anlatır ki, hazret-i ilâhiyye, insanlara, cinlere ve meleklerle has olan harflerden, harfler ile felekler ve âriflerin mertebeleri arasındaki paralellikten bahseder, kelimelerin büyük bir çoğunluğunun insana, az bir kısmının ise meleklerle ve cinlere benzediğini sırrî bir şekilde söyler. Harfî cer olan *ba* ve *lâm*, te'kid için olan *lâm*, yemin için olan *vâv*, *bâ* ve *tâ*, atıf için olan *vâv* ve *fâ*, emir siygaları tek harften müteşekkil olan *el-vikâye*, *el-veşyü* ve *el-va'yü* kelimelerinin emir siygalarındaki *kâf*, *şin* ve *ayn* gibi müfred kelimeler<sup>1002</sup> cinlere ve meleklerle, bunların dışındaki bütün müfred kelimeler ise insanlara benzer der.<sup>1003</sup>

Tabiî varlık âlemiyle lafızlar âlemi arasında sürekli benzerlikler kurar. Dil ile ilgili bazı kuralları varlık/insan âlemindeki bazı kavramları kullanmak sûretiyle açıklar. Meselâ lafızların *muğrab* ya da *mebnî* oluşların *telvin* ve *temkîn* gibi tasavvufî kavramlarla açıklamaya çalışır. *Muğrab* olma hali değişmeyi gerektiğinden *telvin* ile, *mebnî* olma hali ise değişmeyip aynı kalmayı gerektirdiğinden *temkin* kavramlarıyla açıklanmıştır. Sürekli farklı âlemler arasında bir bütünlük ve benzerlik görmeye çalışır. Tabî varlık âleminde, insan âleminde görülen özellikler ve haller lafızlar âleminde de mevcuttur.

<sup>1001</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 51-52.

<sup>1002</sup> İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarından bu harflerin (harfî cer olan *bâ*, *lâm*...) müfred kelime mi yoksa müfred harf mi oldukları açık bir şekilde anlaşılmamaktadır. Kelimelerden bir kısmı insanlara, diğer az bir kısmı da cinlere ve meleklerle benzer dedikten sonra, bu harfleri cin ve meleklerle benzeyen müfred kelimelerden sayar. Fakat daha sonra bu harflere de diğer harfler gibi tek başlarına ruh üflenmediğini, yâni hareke alamayacaklarını, ancak mürekkebe olan bir kelimeye bitiştikten sonra hareke alabileceklerini söyler ve onlara *müfredatü'l-hurûf* der. Dolayısıyla bu harflerin ruhları/harekeleri kendilerinden dolayı değil, başka bir şey sebebiyle üflenmiştir ki o da mürekkebe bir kelimedir. Bu sebeple de bu hareketler onlara ancak "*lirabbike*", "*billâhi*" ve benzerlerinde olduğu gibi başka mürekkebe bir kelimeye muzaf olmalarından dolayı verilir. Dolayısıyla tek başlarına kendi manalarının dışında bir anlamları yoktur. Nihayet İbnü'l-Arabî, harficerlerin başka bir kelimeye izafeyle hareketlenmesini, harflerden birinin kelimeler âlemine girmesi olarak vasıflandırır. Bkz.: İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 52-54.

<sup>1003</sup> *age.*, c. II, s., 52. Bu hususta ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, ss. 305-313.

## B-Lafzın (Sözcük) Kısımları

İbnü'l-Arabî tabiatta olduğu gibi lafızlar âleminde de dört ana unsurdan bahsetmek sûretiyle lafızları dört kısımda ele alır: 1-Mütebâyin Lafızlar: Bir birinden farklı olan bu lafızları müstakil lafızlar şeklinde tercüme edebiliriz. İbnü'l-Arabî bu tür lafızları, '*müsemması birden fazla olmayan lafızlar*' şeklinde tanımlar. Dolayısıyla bu tür lafızlar kendi ilk anlamı dışında başka anlam ihtiva etmeyen lafızlardır. Meselâ; "*anahtar*" ve "*makas*" kelimeleri gibi. 2-Mütevâtî' lafızlar: İbnü'l-Arabî bu lafızları, '*türlerden her birine verilmesi hususunda teâmül olmuş olan her lafız*' şeklinde târif etmektedir. Meselâ; "*erkek*" ve "*kadın*" kelimeleri gibi tür isimleri bu tür lafızlardandır. 3-Müşterek Lafızlar: Bu tür lafızlar, dilin kendi husûsiyetlerine göre tek bir lafız kipinde (sîga) olan, fakat bir çok anlamı olan lafızlardır. Meselâ; *göz, pınar, öz,...* gibi anlamlar taşıyan "*ayn*" kelimesi bu çok anlamlı lafızlardandır. 4-Müterâdif Lafızlar: Lafız kipleri farklı olmalarına rağmen anlamları aynı olan lafızlardır. Meselâ; "*aslan*" anlamına gelen *el-esedü, el-hizberü, el-gazanferü* ve "*kılıç*" anlamına gelen *es-seyfu, el-hisâmü, es-sârimü* kelimeleri bu eş anlamlı lafızlardandır.<sup>1004</sup>

İbnü'l-Arabî zikretmiş olduğu bu dört çeşit lafzı lafızlar âleminin ana unsurları (*ümmehâtü'l-elfâz*) olarak kabul eder. Tıpkı tabiatta bulunan *sıcaklık, soğukluk, kuruluk* ve *yaşlık* şeklindeki dört ana unsur gibi, *mütebâyin, mütevâtî', müşterek* ve *müterâdif* lafızlar da lafızlar âleminin dört ana unsurudur. Dilin kendi özel yapısı içerisinde kullanılan bütün lafızlar bu dört ana unsura dahildir. Meselâ; *müteşâbih, mecâzî* ve aslî anlamlarından başka anlamlara nakledilen *menkûl* lafızlar, aslında yukarıda zikredilen dört ana lafız grubundan birine dahildir. Söz konusu lafızlardan *müteşâbih* bir lafzı, meselâ "*nûr*" kelimesini ele alalım. Bu kelime hem ilim ve hem de malum için kullanılır. Çünkü, basiret gözünün mâlûmu nur ile keşfetmesinden dolayı, ilim nura benzer. Tıpkı cismânî gözün ancak ışık olduğu zaman eşyayı görüp keşfetmesi gibi. İşte bu benzerlik açık olduğu için ilim "*nur*" diye isimlendirilmektedir. Dolayısıyla da bu müteşâbih lafız, çok anlamlı (*müşterek*) lafızlara dahil edilirler. Bu sebeple bütün lafızlar bu dört ana lafız grubundan birine dahil edilir, ondan aslâ ayrılmaz.<sup>1005</sup>

Lafızlar hakkındaki bütün bu genel taksîmâtı kabul etmekle beraber İbnü'l-Arabî,

<sup>1004</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 69.

<sup>1005</sup> Aynı yer.

kendisi gibi sūfîlerin hakikatlere muttalî oluşları açısından diğerlerinden bazı artı bilgilerinin olduğunu söyler. Çünkü ona göre diğer âlimler hakikatlere onlar gibi muttalî olmamışlardır. Lafızların taksîmâtı açısından tahkik ehlinin elde ettiği fazla bilgiyi İbnü'l-Arabî şöyle ifade eder: “*Konuşmada çok anlamlı (müşterek) olsalar da aslında bütün lafızlar müstakil (mütebâyin) birer lafızdır. Diğer bir yönden ise her ne kadar konuşmada müstakil (mütebâyin) olsalar da bütün lafızlar çok anlamlı (müşterek)dır.*”<sup>1006</sup>

Lafızların bu dört temel unsurundan çok anlamlı olan müşterek lafızlar, İbnü'l-Arabî'nin hem te'vil metodunu hem de kendi ifade şekillerini dayandırması bakımından hayli önemlidir. Zîrâ daha sonra üzerinde durulacağı üzere Şeyhü'l-Ekber zengin Kur'an yorumlarını lafız îtibarıyla Arap dilindeki bu çok anlamlılığa dayandırır. Yine o, bu çok anlamlılığa binâen ıstılahların anlam çerçevelerini genişleterek kalbine açılan hakikatleri bir çok veçhesiyle ifade etmeye çalışır. Bu son hususa tezimizin üçüncü bölümünde ayrıca yer vereceğiz.

### **C-Kelâm (Cümle)'ın Kısımları**

#### **1-Zât: (İsim) ve Hades: (Fiil)**

İbnü'l-Arabî'nin anlayışında dil-varlık paralelliği daha sonra göreceğimiz gibi henüz müfred harfler düzeyinde başlar ve bu paralellik mürekkebe kelimeler ve cümleler düzeyinde de görülür. Zîrâ İbnü'l-Arabî kelâmı, yâni cümleyi<sup>1007</sup> kendi varlık anlayışına uygun olarak üç kısma ayırır. Nahivcilerin cümleyi isim, fiil ve harf<sup>1008</sup> şeklinde bölümlere ayırmalarının yerine İbnü'l-Arabî, zât, hades ve rabîta şeklinde bir tasnife gider.<sup>1009</sup> Bu tarz bir tasnif daha dikkatlice yapılmış ve vakiya daha uygun bir tasniftir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin kelâm âleminde yapmış olduğu bu taksim varlıktaki taksime paralel düşmektedir. Varlığın hakikatinde de aynı üçlü tasnif söz konusudur: *Zât-ı Fâile, zât-ı kâbile ve fîl-i akdes*. Diğer bir ifadeyle dildeki

<sup>1006</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 70.

<sup>1007</sup> Arapça'da, bizâtihi kendi başına yeterli olan anlamlı bir bütün, yâni cümle için “kelam”, kendi başına anlamlı bir bütün oluşturmayan, kelâmın her bir parçası için de “kavl” kelimeleri kullanılır. Bu îtibârla da meselâ Kur'an'a kelâmulullah denilirken kavlullah denilmez. Bkz. İbnü'l-Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 523.

<sup>1008</sup> Meselâ bkz. ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *el-Cümel*, thk. Muhammed İbn Ebi's-Şeneb, (Librairie C. Klincksieck), Paris 1957, s. 17.

<sup>1009</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, 55.

isnadın benzerini varlıkta da müşâhede etmekteyiz: Her şeyin kendisine isnad edildiği Zât-ı ilâhî, varlığı isnad edilen âlem/hades ve bu ikisi arasındaki alâka ya da bağ/harf.<sup>1010</sup> İbnü'l-Arabî, insan ve varlık anlayışının merkezine koyduğu *hakikatü'l-Muhammediyye* 'nin, nebi ya da velîlere mahsus bütün hakikatleri kuşatan yönü olarak yorumladığı *cevâmiü'l-kelim* 'i harfler âlemine de tatbik eder. Şeyh'e göre harfler âleminde *cevâmiü'l-kelim* üç ayrı zâttır: Kendi nefsi ile kaim olan zengin zât, bu zengin olan zâta muhtaç olup fakir olan zât ve bu her iki zât arasında irtibatı sağlayan bağıdır. Kelâm âleminde karşılaştığımız bu üç zât farklı cihetlerden bir birine muhtaçtırlar. Bu sebeple âlemdeki bütün zâtlar için fakr ve muhtaç olma hali söz konusudur. Bu husus mutlak olarak sadece Allah (cc.) için uygun değildir. Çünkü O, Zât'ı îtibâriyle mutlak zengindir. İşte bundan dolayı, İbnü'l-Arabî, mutlak anlamda zenginliği *zât*, fakirliği *hades*, bu ikisi arasındaki üçüncü zâtı ise *râbita* diye isimlendiriyoruz der. Böylece İbnü'l-Arabî bütün varlık âleminde görmüş olduğu bu üçlü ayırımı ve isimlendirmeyi aynen kelâmın kısımlarına tatbik eder. Ona göre kelâm da bu üç hakikate hasredilmiştir: *zât, hades ve râbita*.<sup>1011</sup>

İbnü'l-Arabî bu husustaki görüşlerinin nahivcilerin ve mantıkçıların görüşleriyle mukayese edilmesini ister ve bu hususta şu bilgilileri verir: “*Onların isim dedikleri bizdeki zâtın karşılığıdır. Onların fiil dedikleri bizdeki hades, onlardaki harf ise bizdeki rabutadır.*” Ayrıca İbnü'l-Arabî, kelâmın kısımları hususunda sadece isimlendirme yönünden değil, tanımlamada da nahivcilerden ayrılır. Nahivciler fiili: “*belirli bir zamanla mukayyet olan her kelime*” şeklinde tanımlayıp, “*kıyam, kuûd, darb...*” gibi mastarları fiil değil, isim kategorisine dahil etmelerine karşılık<sup>1012</sup> İbnü'l-Arabî, mastarları *hades/fiil* kabul eder. Fakat aralarında belirli ya da belirsiz bir zaman la mukayyet olma ayırımına gider. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre mastar, belirsiz bir zamanda meydana gelen *hades/fiil* iken, “*kâme, yekûmu...*” gibi diğer fiiller, belirli bir zamanda meydana gelen *hades/fiiller*dir. Ayrıca İbnü'l-Arabî, zikretmiş olduğu bu kelimelerle (*zât, hades, râbita*) bunlarda bulunan hakikatlere uygun olan şeyi kastettiğini söyler.<sup>1013</sup> Dolayısıyla kelâmda yapılan bu tarz bir ayırımın hakikate ve

<sup>1010</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 24, (O. Yahya takdimi); Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 353, 354.

<sup>1011</sup> *age.*, c. II, s., 57, 58.

<sup>1012</sup> Mesela ez-Zeccâcî'ye göre masdar fiilin ismidir. bkz. ez-Zeccâcî, *el-Cümel*, s. 17.

<sup>1013</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 58.

vakiya daha uygun olduğunu bizzat İbnü'l-Arabî söyler. Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi bütün âlemde de bu tarz bir ayırım söz konusudur.

Bu münasebetle İbnü'l-Arabî, fiilin mi yoksa mastarın mı esas olduğu konusuna geçer ve bu hususta ekser nahivcilerin aksine ez-Zeccâcî'nin<sup>1014</sup> görüşünü benimseyerek mastarın fiilin aslı olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî ez-Zeccâcî'nin görüşüne ayrıntılı bir şekilde yer verir ve onun bu husustaki görüşünü şerh ederek<sup>1015</sup> dil hakkındaki görüşlerini varlık anlayışı paralelinde, hattâ bazen birini diğerinin kelime ve kavramlarıyla açıklamaya çalışır.

## 2-Rabta: Harf

Harfler kelimelerin temel unsurlarıdır. İbnü'l-Arabî'ye göre kelimeleri oluşturan harfler, tabî âlemdeki cisimlerin dört ana unsuru mesâbesindedir. Maddî cisimler âlemi için *su*, *toprak*, *ateş* ve *hava* ne ise kelimeler için harfler de odur.<sup>1016</sup> Bu bölümde dil-varlık ilişkisinden bahsederken harfler konusuna ayrıca yer vereceğimiz için burada sadece bu genel açıklamayla iktifa edip İbnü'l-Arabî'nin küçük harfler dediği hareketler hakkındaki görüşlerine yer vermeye çalışacağız.

## a-Küçük Harfler: Harekeler

İbnü'l-Arabî, hareketler küçük harflerdir der. Fakat harfler âlemiyle hareketler

---

<sup>1014</sup> Ez-Zeccâcî: Asıl ismi, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak'tır. Nahiv ve dil ilimlerini tahsil ettiği hocası İbrahim ez-Zeccâcî'ye nispet edilmek sûretiyle kendisine "ez-Zeccâcî" denilmiştir. *el-Cümel* ve *el-İzâh fi'l-İlel* isimli eserlerin sahibidir. *el-Cümel* isimli eserini Mekke'de yazmıştır. Bağdat'ta da bulunmuş, sonra Taberiyye'ye yerleşmiştir. Taberiyye'de 339/951 yılında vefat etmiştir. Bkz. es-Suyûfî, Celâleddin Abdurrahman, *Buğyetü'l-Vuât fi Tabakâti'l-Lügaviyyin ve'n-Nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, (Matbaatu İsâ Elbânî), Kahire 1965, c. II, s. 77; ez-Zeccâcî, *el-Cümel*, ss. 5-11. (Takdim).

<sup>1015</sup> İbnü'l-Arabî, ez-Zeccâcî'nin "el-hades/oluş-olay, bir mastardır ve bu bir fiilin ismidir. Fiil ise ondan türemiştir." (*el-Cümel*, s. 17) şeklindeki ifadesini kendine has üslûbuyla şu şekilde şerh eder: " 'el-hades' meselâ bu 'kıyâm' kelimesi olsun, 'bir mastardır' bununla ez-Zeccâcî, olayın/el-hades, olayı gerçekleştiren/el-mühdisden sadır olduğunu kastediyor, 've bu, bir fiilin ismidir' bu ifadesi ile ise ez-Zeccâcî, meselâ 'kıyâm/ayağa kalkma' kelimesinin, 'kâim/ayakta duran' diye isimlendirilen hareket halindeki bir kimseden sadır olan özel bir hareketin ismi olduğunu kastediyor. Dolayısıyla ayağa kalkma hareketinin var olması haline göre bu durum, 'kıyâm/kalkma', hareketin tamamlanıp yok olması haline göre ise 'kâme/kalktı' şeklinde isimlendirilir. Ayrıca hareketin vukû' bulması halinin tevehhümüne göre ise 'yekümü/kalkıyor' ve 'kum/kalk' şeklinde isimlendirilir. İşte bütün bunlar ancak hareket eden bir kimsede bulunabilirler. Dolayısıyla da kendi başlarına kâim değillerdir. **Fiil ise,** bununla ez-Zeccâcî, hareket halindeki bir kimseden sadır olan fiilin, meselâ ayağa kalkma fiili gibi, bizzat kendisini değil, 'kâme' ve 'yekümü' lafızlarını kasteder, ' **ondan türemiştir**' buradaki zamir ise '**fiilin ismi/mastar**' lafzına râcîdir. Dolayısıyla 'kâme, yekümü' gibi fiiller 'kıyâm' mastarından türemiş, ondan alınmışlardır." Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 59, 60.

<sup>1016</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 52.

âlemini birlikte ele almanın faydasız olduğunu da hemen ekler. Çünkü bu küçük harfler ancak, harflerin belirli bir düzen dâhilinde birbirlerine eklenip kelime oluşturmalarından sonra varlık kazanır, ancak kelimeler üzerinde varlıklarını ızhâr ettirebilirler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre, harekelerin, harfler faslında değil, harflerden müteşekkil olan lafızlar faslından sonra zikredilmesi daha uygundur. Nitekim kendisi de böyle yapmıştır.<sup>1017</sup> Harekeler kelimelerin ruhudur. Çünkü harflerden müteşekkil kelime sûretleri ancak harekeler vasıtasıyla belirlilik ve ses, yâni hayat kazanırlar. Zaten İbnü'l-Arabî bu hususu, insanın yaratılıp ruhun üflenmesi olayına benzeterek açıklamaktadır.<sup>1018</sup> Bu konuyu lafızlar bölümünde ayrıntılı bir şekilde anlatmaya çalışacağız.

İbnü'l-Arabî, aynı kökten gelmeleri îtibâriyle (*hareketün/harekâtün*) tabî âlemdeki cismânî ve rûhânî hareketler ile lafızlar âlemindeki cismânî ve rûhânî hareketleri bir birlerine yakınlılaştırarak açıklama cihetine gider. Nitekim lafızlar âlemindeki hareketler de lafızlara belirlilik ve hareket kazandırmaktadırlar. Her iki yerdeki hareketleri/harekeleri mutlak olarak bir tesâdüfe ve alışkanlığa bağlamaz. Bilakis bu hareket/harekeler genel ezeli bir kanuna boyun eğmektedirler ki bu ezeli kanunu “*küllî ilk hakikatler ve onların ulvî teveccühleri*” diye tanımlar.<sup>1019</sup> Buna göre İbnü'l-Arabî, dil ile ilgili bazı kuralları tesâdüfe ya da adete/uzlaşımaya dayalı görmüyor. Bütün kâinatta olduğu gibi lafızlar âleminde de ezeli bir kanunun işleyişi etkili olmaktadır.

### III-İbnü'l-Arabî'de Dil-Varlık İlişkisi

İbnü'l-Arabî'nin dil anlayışını onun âlemin kaynağı hakkındaki görüşünden ayırmak mümkün değildir. Çünkü ona göre Allah'ın yaratma eylemini, O'nun ezeli kelâm sıfatından ayırmak olanaksızdır ve bu iki varlık türü (*dil-kâinâtın varoluşu*) organik olarak birbirine bağlıdır. O, hem varlığın zuhûru hem de bu zuhûrun ilâhî kelâm sıfatından ayrı olmadığı görüşünü, “*Allah (cc.) bir şey murâd edince, sadece “ol!” demesiyle o şey hemen oluverir*” (Âl-i İmran 3/47) ayetine dayandırır. Allah, tek bir kelimeyle (*kun: ol*), varlık alanında henüz bir belirlenim kazanmamış, fakat ilm-i

<sup>1017</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s., 51-52.

<sup>1018</sup> *age.*, c. II, s., 52.

<sup>1019</sup> *age.*, c. II, s., 62.



ilâhîde mevcut olan sûretlere (*âyân-ı sabite*) varlık kazandırır. İşte ilâhî, vücûdî ‘ol’ sözü ile âlemde zuhûr etmiş olan bütün bu varlıklar, kâinatta, yâni uçsuz bucaksız ilâhî söylem içinde birer “kelime” olur.<sup>1020</sup> Bu vücûdî “ol” sözü tıpkı Arap dilinde bütün vezinlerin yerine kullanılan “*f. a. l.*” fiili gibi ilâhî bütün emirlere niyâbet eder.<sup>1021</sup> Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’ye göre kâinât, aynı zamanda dilin de en temel öğeleri olan harflerden zuhûr etmiştir.<sup>1022</sup> Sözdeki harflerden ruhlar âlemi, yazıdaki harflerden hissî âlem ve zihindeki harflerden ise aklî âlem var olmuştur.<sup>1023</sup>

Allah( cc.)’ın sonsuz ilminde *değişmeyen özler* (*ayân-ı sâbite*) şeklinde bulunan varlıkları, imkân mertebelerinden zuhûr mertebesine çıkartan ezeli ilke, *ilâhî kelime* olmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin öğretisinde yaratılış, mutlak yokluktan değil, izâfî yokluktandır. *Âyân-ı sâbite*, hariçte henüz zuhûr etmediği için varlık adını almaz, fakat ilm-i ezeli sabit olduğu için mutlak yokluk anlamına da gelmez. Yukarıda zikri geçen ayette geçen “*kun: ol!*” ve “*şey*” ibâreleri de Şeyh’in bu düşüncesini desteklemektedir. Zîrâ emre muhâtap olan bir “şey”dir, dolayısıyla mutlak yokluk söz konusu değildir. Yine bu “şey”e “ol!” emr-i ilâhîsi teveccüh etmiş olması da bu “şey”in, ilm-i ilâhîde sabit olsa da henüz hâricî varlık mertebesinde zuhûr etmediğine işâret etmektedir.<sup>1024</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre bu şekilde zuhûr eden varlıklar, “ilâhî isimler” vasıtasıyla düzenlenip, her biri kendi yerine yerleştirilir. Burada “isimler”, beşerî dilde kullandığımız şekliyle, spesifik terim anlamında (Rahman ya da Kadir gibi) alınmamalıdır. Daha doğrusu harflerin terkibinden oluşan ve beşerî lisânımızda dua ve niyâzda bulunduğumuz isimler, “ilâhî isimlerin” ismi (*esmâü’l-esmâ*)dir. Öyle ki Allah (cc.), bu isimlerin farklı şekilleri vasıtasıyla kâinattaki varlığı sevk ve organize eder. Bu isimler, hem varlığa (being) varoluş (existence)<sup>1025</sup> kazandırma

<sup>1020</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 79; A. mlf., *Kitâbu’t-Terâcim (Resâil)*, s. 294, 295; Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 32. Burada İbnü’l-Arabî, “Allah (cc.) bir şey murâd edince, sadece “ol!” demesiyle o şey hemen oluverir” (Â-i İmran 3/47) ayetini Arap nahivcilerinin “*isti’ mâlü’s-sebep mekane’l-müsebbep*” dedikleri kural muvacehesinde yorumlamıştır. İbnü’l-Arabî, bir sebep olarak “*kun:ol*” kelimesini müsebbep olan mahlûkât yerine kullanmak sûretiyle bütünüyle âleme “kelime” demiştir. Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 73.

<sup>1021</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 79, 80.

<sup>1022</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 204.

<sup>1023</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 183.

<sup>1024</sup> Yetkin, Saffet Kemalüddin, “Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf”, *AÜİF. Dergisi*, c. I, sayı: 1, Ankara 1952, s. 25, 26.

<sup>1025</sup> İbnü’l-Arabî’nin öğretisinde varlık anlayışını anlayabilmek için yapılan önemli bir ayırımdır. Varlık (being), varoluşun gerçekliğine, veya onu bize arz eden şeylerden her hangi birini hesaba

hususunda gerekli olan enerjiyi, hem de varlıklar arasındaki düzen ve uyumu tanzim eden genel yapıyı sağlamaktadır.<sup>1026</sup>

Bu şekilde Allah'ın sonsuz ilminden sürekli inkişâf eden her varlık, “büyük kozmik söylemin” kompozisyonundaki bir harfî teşkil eder. Harflerin potansiyel varoluş düzeyinden görülür âlemdeki belirlenmiş varlık düzeyine geçişi feleklerin (spheres) dönme eylemi vasıtasıyla vuku' bulur.<sup>1027</sup> İbnü'l-Arabî bu süreci açıkça konuşma eylemi ile eş tutar ve bu ilâhî hitap sadece sembolik bir ifade değildir. İlâhî yaratma ile insanın konuşması arasındaki bu benzerlik sürekli tekrarlanır. Allah, “*nefesü'r-Rahman*” olarak bilinen ve kâinâtın varlığını sürekli muhafaza eden “ilâhî nefes alma” vasıtasıyla mahlûkatı yaratır. İlâhî kelimelerin “telaffuzu”nu mümkün kılan işte bu “nefes”tir.<sup>1028</sup> Bu rahmânî nefes İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde *amâ* diye isimlendirir. Bu latîf ve metafizik bulut, Hakk'ın zuhûrunu (:*keynûnet*)<sup>1029</sup> kabul eden ilk mahaldir. “*Mahlûkatı yaratmadan önce Rabbimiz nerede idi?*” şeklindeki bir soruya Hz. Peygamberin, “*altında ve üstünde hava bulunmayan amâda idi*”<sup>1030</sup> cevabı İbnü'l-Arabî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin temel dayanağı olmaktadır. Bu metafizik *bulut*, bütün sûretleri kabul eder, aynı zamanda varlıklara şekillerini verir; hem aktif hem pasiftir, hem alıp, kabul edicidir hem de gerçekleştirici.<sup>1031</sup> Allah (cc.) işte bu latîf amâda kendi dışındaki bütün âlemin sûretlerini açar.

İbnü'l-Arabî bu ilk, metafizik unsurun zuhûrunu, diğer bütün sûfilerde olduğu gibi âlemin varlığının temel ilkesi sayılan *ilâhî aşk* anlayışıyla açıklar. İbnü'l-Arabî,

---

katmaksızın “gizli varlığa” işaret eder. Varoluş (existence) ise, aynı gerçekliğin âlemde bize sergilenen şekline, yâni “apaçık varlığa” işaret eder.

<sup>1026</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 39; Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 33.

<sup>1027</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 62-63.

<sup>1028</sup> Chittick, “Ibn 'Arabi and His School”, *ISM.*, s. 59.

<sup>1029</sup> Bu noktada İbnü'l-Arabî, Hakkın beş var oluş mertebesinde (:*keynûnet*) bahseder: 1- Hakkın *amâda* var oluşu. Hakkın varlığını kabul eden bu ilk mertebeye yazımızda mutlak hayali incelerken değinmeye çalışacağız. 2- “*Rahman, Arş'a istivâ etti.*” (Tâhâ 20/5) ayetine istinâden Hakkın Arş'taki var oluşu. 3- “*Rabbimiz her gece dünya semasına iner*” hadisine istinâden dünya semasındaki var oluşu. 4- “*O, göklerde ve yerdeki tek Allah'tır*” (En-âm 6/3) âyetine istinâden yer yüzündeki var oluşu. 5- “*Nerede olursanız olun O, sizinle beraberdir*” (Hadîd 57/4) âyetine istinâden bizde olduğu gibi her varlıkta da kendi varlık mertebelerine göre var oluşu: *umûmî keynûnet*. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 465, 466. Bütün bu açıklamalardan sonra İbnü'l-Arabî, Hakkın bu mertebelerdeki var oluşunun kendi celâline yakışır bir şekilde olduğunu, Zât'ının gerektirdiği gibi her hangi bir tasavvur, teşbih ve keyfiyet söz konusu olmadığını hemen vurgular. Bkz., *Aynı yer*.

<sup>1030</sup> Hadis için bkz., Kurt, *Endülüs'te Hadis*, s. 677, dipnot: 849.

<sup>1031</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s., 185.

hem Hakkın var oluşunu kabul edebilen ve hem de bütün kâinâtın kendisiyle zuhûr ettiği amâ'nın oluşumunu açıklarken, sûfler arasında sıkça dile getirilen; “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım.*”<sup>1032</sup> kutsî hadisi ile “*Rahmân'ın nefesini Yemen tarafında buluyorum*”<sup>1033</sup> hadisini zikreder ve yorumlar. Diğer taraftan Allah (cc.) Kur'an-ı Kerim'de, kendisine bir nevi nefes alıp verme olan “nefh”i izafe eder. Bu “nefh” ile de âleme varlık ve canlılık verir.<sup>1034</sup> İşte hadiste zikredilen nefes; bir taraftan hitapla, kelâmla, diğer taraftan da varlık ve canlılık veren “nefh” ile âlâkalıdır. İbnü'l-Arabî, her iki hadisten ve ayetlerden mülhem olarak, mevcûdâtın varlığını Hakk'ın bilinme iştihakına, bu iştihakın bir zuhûru olarak da ilâhî nefese/amâ'ya bağlar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, nefes sembolünü kullanmak sûretiyle mahlukâtın varlığını ilâhî hitaba bağlar. Zîrâ her nefes sahibi, aynı zamanda nefes almanın bazı gereklerine de sâhiptir. Meselâ insan, bir taraftan nefes alıp vermek sûretiyle içindeki sıkıntıdan kurtulur, diğer taraftan da konuşma esnasında nefes vasıtasıyla harflerin ve kelimelerin sûretlerini zuhûr ettirir. İşte Hakk Teâlâ da, bir taraftan ezeli muhabbetinin hükmünü izâle etmekte, âdetâ kendi içindeki bilinme iştihakının verdiği sıkıntıyı nefesiyle dışa vurmakta, diğer taraftan da bu nefesiyle *âyân-ı sâbite*'ye, harfler ve kelimeler olarak varlıklarını vermektedir.<sup>1035</sup> İbnü'l-Arabî, burada söz konusu olan sıkıntının, ilâhî nispet ve izafetlerin, yâni ilâhî isimlerin âlemin sûretini îcât etme yönündeki taleplerinden<sup>1036</sup> kaynaklanan bir sıkıntı olduğunu söyler. Zât-ı Bârî de bu sıkıntıyı, nefes almak sûretiyle ve ilâhî isimlerin bu yöndeki taleplerine merhamet etmek sûretiyle Rahmân ismiyle izale eder.<sup>1037</sup> İşte bu sebeple bütün mevcûdât Allah'ın sonsuz rahmeti sonucu varlık kazanmış birer harf ve kelimeden ibâret olmaktadır.

*Rahmân'ın nefesi/amâ*, tıpkı insan nefesinin, konuşma esnasında sadır olan bütün

<sup>1032</sup> Bkz., Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafû*, (I-II), (Dâr-u İhyâ-ı Tûrâbi'l-Arabî), Beyrut 1352, c. 2, s., 132.

<sup>1033</sup> Bu hadisin yanı sıra bir çok başka hadiste de *Rahmân'ın Nefesi* tabiri geçmektedir. Bu tabirin geçtiği hadisler için bkz., Kurt, *Endülüs'te Hadis*, s. 678, dipnot: 861.

<sup>1034</sup> Mesela bkz. Secde 332/9; Hier 15/29; Sâd 38/72; Enbiya 21/91; Tahrim 66/12.

<sup>1035</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 142, 143, 144; A. mlf., *Fütühât (byr.)*, c. IV, s. 43. Ayrıca bkz. Kaşânî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 220, 221; Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, Kaşânî'nin Şerhi'nin hamisinde, s. 220; Konuk, *FHTŞ III*, s. 168, 169; Chittick, *Sûfi Path*, s. 127.

<sup>1036</sup> İlahî sıfatların Zât-ı Bârî'den âlemin zuhurunu talep edişlerini ifade eden hayali anlatımlara, tezimizin giriş bölümünde, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki üslûbundan bahsederken yer vermiştik. Bu tarz ifadeler için ilgili bölüme müracaat edilebilir.

<sup>1037</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 112.

harf ve kelimeleri ihtiva etmesi gibi bütün mevcûdâtın sûretlerini ihtivâ eden bir cevherdir.<sup>1038</sup> Bu sebeple varlığın cevheri hakikatte Rahman'ın nefesinden başka bir şey değildir. Çünkü ilâhî nefhanın nüfûzuyla birlikte, en ulvîsinden en aşağısına kadar bütünüyle âlemin sûreti bu cevherde zuhûr etmiştir.<sup>1039</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, kelâmın Arap dilinden kaynaklanan bir husûsiyetine binâen her bir varlığın bir kelime olduğu yönündeki görüşlerini açıklar. Zîrâ Arap dilinde “kelâm”, kesik, yara, yaralama anlamına gelen<sup>1040</sup> “*k.l.m.*” kökünden türemiştir. Bu sebeple tıpkı yaranın bedende bir etki husûle getirmesi gibi “kelâm”da da müessir bir güç vardır. İşte mümkünât ilk olarak “kelâm”ın bu müessir gücünden etkilenmiş ve mümkün varlıkların ilk işittikleri hitap “kun” kelimesi olmuştur ve âlem bu şekilde İlâhî Kelâm sıfatından zuhûr etmiştir. Bu hitap ise Rahman'ın nefesinin *âyân-ı sâbite*'ye teveccühüdür. İbnü'l-Arabî kelâmın bu varlık düzeyindeki etkin gücünü, “kelâm olmasaydı biz bugün yokluk üzere olurduk, ne bir hüküm ne de haber olurdu” sözüyle ifade etmeye çalışır. İşte bu sebeple bütün kâinât kelâm ile tâbir olunmuştur. Tıpkı insanın nefesinden harflerin ve kelimelerin zuhûr etmesi gibi. Kelâm, nihâî tahlilde Rahmân'ın nefesine dayanan müessir bir güç olduğu için himmeti tam ve kelâmı da ilâhî olan kimsenin sözü de aynı şekilde müessir olur.<sup>1041</sup>

Daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız gibi, temel varlık mertebelerinin nefes-i ilâhîde ki harfler olması gibi, mürekkebe varlıklar da mürekkebe bir kelime-i ilâhiyye olan “*kun: ol*” emrinden var olmuştur. Mevcûdâtın *âyân-ı sâbite*'leri zâtları îtibârıyla emr-i ilâhîyi işitme ve kabul etme istîdâdında olduğundan Allah (cc.) onları ademî hallerinden vücûda çıkartmak istediğinde onlara “*kun: ol*” der, onlar da hemen olup zuhûr ederler. Âyân-ı sâbitenin ilk idrak ettiği şey bu kelâm-ı ilâhîdir. Diğer bir ifadeyle her bir mevcûdât asılları ilâhî “*kun: ol*” emrine dayanan birer kelimedenden ibârettir.<sup>1042</sup> İbnü'l-Arabî'nin terkip düzeyleri bakımından “*kun*” fiilini tahlil edişi, hem onun te'vil vasıtalarından birini, hem kelimelerin başka bir anlam boyutunu, hem de onun dilin farklı anlam boyutuna ilişkin tasavvurunu ortaya koymasından önemlidir. Zîrâ “*kun*” kelimesinin zâhir ve bâtın olmak üzere iki farklı veçhesi vardır: Zâhir îtibârıyla kelime iki harften (kef ve nûn) oluşmaktayken bâtın îtibârıyla üç

<sup>1038</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 36, 46, 47.

<sup>1039</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 219. Ayrıca bkz., A.mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 36.

<sup>1040</sup> Bkz. İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XII, s. 524, 525.

<sup>1041</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 272, 273; c. VII, s. 103; Chittick, *Sûfî Path*, s. 128.

<sup>1042</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 89, 90, (*byr.*), c. III, s. 272; Ebu Zeyd, *Felsefetü'Te'vil*, s. 263, 298, 299.

harften (kef, vâv ve nûn) müteşekkildir. Zîrâ kelimenin etimolojik kökeni “kevn” olup, biri kısa (zamme), diğeri uzun (vâv) iki sesli harfın bir araya gelmemesi için “vâv” harfi hazfedilmiş ve kelime zâhiren iki harften müteşekkil olarak (kef ve nûn) yazılmıştır.<sup>1043</sup> Kelimenin bir zâhiri, bir de bâtını olması, onun bâtını ile gayb ve melekût âlemine; zâhiri ile de, mülk ve şehâdet âlemine tekâbül etmesi anlamına gelmektedir. Diğeri taraftan mülk ve şehâdet âleminin de bir zâhiri ve bir de bâtını olduğuna göre “kun” kelimesinin zâhiri ayrıca bu iki boyutu yansıtmak durumundadır. Bu yöndeki bir paralellik ise İbnü'l-Arabî'nin “kef” ve “nun” harflerinin sesleriyle ilgili tahlillerinde görülmektedir. Nitekim “kef” harfi mahreci îtibârıyla damağın en iç kısımlarından çıkan harflerden olduğu için şehâdet âleminin bâtınına paralel düşmektedir. “Nûn” harfinin mahreci ise, ağzın dış kısmına yakın üst kesici dişlerin kökleri olduğu için bu harf de şehâdet âleminin zâhirini temsil etmektedir. Ayrıca “nûn” harfi yarım daire şeklindeki yazımı bakımından vücûdun zâhirini temsil ederken, yarım daire üstündeki nokta ile birlikte düşünüldüğünde ise dairenin diğeri görünmeyen bâtını yarisına dönüşmektedir.<sup>1044</sup> İbnü'l-Arabî'nin “küin” kelimesini tahlilinde “vâv” harfinin hazfî de varlığa ilişkin bazı anlamlar kazanır; zîrâ bu harf “kef” ile “nûn” harfi arasında bâtını bir bağdır ve bu açıdan o, ister aslî varlık mertebelerinin zuhûrunda isterse de hitâbın, sözün zuhûrunda olsun her şeyin özündeki bâtını, ilâhî tecellîyi temsil etmektedir. İşte “vâv” harfinin bu bâtını konumu, İbnü'l-Arabî'nin her var olanın iki yönü bulunduğuna ilişkin görüşüyle paralellik arz etmektedir: İllete ve doğrudan sebebe dönük zâhirî yön ve fiilen varlık verene, yâni Allah'a dönük bâtını yön.<sup>1045</sup>

İbnü'l-Arabî'nin “kun” kelimesi üzerine yaptığı bâtını tahlilleri bu kadarla da sınırlı kalmaz. Bu kelime aynı zamanda âlemdeki her bir oluş ve değişimi intaç eden dokuz felekle de benzerlik gösterir. Zîrâ toplam üç harften oluşan kelime harflerinin açık yazılımı îtibârıyla dokuz harfe, sayıların basit unsurlarının sonuncusu olan dokuz sayısına, yâni dokuz feleğe denk düşer. Zîrâ kelimeyi oluşturan üç harfın telaffuzunda ayrıca üçer harf zuhûr etmektedir: “Kef” harfinin telaffuzunda üç harf (kef, elif, fe), “vâv” harfinin telaffuzunda üç harf (vâv, elif, vâv) ve “nûn” harfinin telaffuzunda üç harf (nûn, vâv, nûn) olmak üzere toplam dokuz harf, yedi hareketli feleğe ek olarak felek-i atlas ve felek-i kevâkibden oluşan toplam dokuz feleğe denk düşmektedir.<sup>1046</sup>

<sup>1043</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 300, 301, c. III, s. 204.

<sup>1044</sup> “Nûn” harfinin yazım biçimi hakkındaki tahliller için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 239.

<sup>1045</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 332, 333; A. mlf., “Sûfî Düşüncede-Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 26, 27.

<sup>1046</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 90, 95; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 333; A. mlf., “Sûfî Düşüncede-Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 27.

Kısacası “*kun: ol*” Hakk’ın emridir, emri kelâmıdır, kelâmı ilmi, ilmi ise Zât’ıdır. Dolayısıyla Hakk’ın kelimelerinden ibâret olan âlem O’nun sûretinde zuhûr etmiştir.<sup>1047</sup>

Sûfilerce sıkça zikredilen *kenz-i mahfi* hadisinde zikredilen bilinme arzusundan, ilâhî sevgiden, ilâhî nefes alma hâsıl olur. Çünkü sevginin sevende bir hareket etkisi vardır. Nefes alma ise arzulanana ya da kendisine aşık olunan için yapılan bir iştîyak hareketidir. İşte mahlukatın varlığı Hakkın bu ezeli sevgisinden hâsıl olan nefese, *Rahmân’ın nefesine* bağlanmaktadır. Burada mahlûkatın yaratılışı, açık bir şekilde nefes almaya ve sesin insan ağzından çıkışına benzetilmektedir. Nasıl ki, insanın nefesiyle henüz ayrışmamış durumdaki harfler bir birinden ayrışarak farklı farklı zuhûr ediyorsa tıpkı bunun gibi, Rahmân’ın Nefesi de, harflerle sembolize edilen, henüz sübût halinde olan fakat hâricî her hangi bir varlık kazanmamış olan *âyân-ı sâbite*’ye varoluş kazandırır. Nasıl ki, harflerden ve maktalardan meydana gelen kelimeler, asılları olan nefes için birer işâret ve sembollerdir, sonsuz ilâhî hitabın kelimeleri olan mahlukât da asılları olan Hakk’a delâlet eden sembol ve işâretlerdir. Diğer taraftan nebiler ve veliler de asılları olan *kelime-i câmi’e*, *hakikatü’l-Muhammediyye*’ye işâret eden delil ve sembollerdir.<sup>1048</sup> Yine nasıl insan nefesi büzülme (*kabz*) ve gevşeme (*bast*) çevirimi içerisinde dışarıya çıkıyorsa kâinâtta benzer bir çevirimin bütünleyici aşamalarından geçmektedir. İki aşama arasında her hangi bir zaman farkı olmaksızın her an yok edilmekte (*kabz*) ve yeniden yaratılmakta (*bast*)dır. Büzülme aşamasındayken bütün mahlûkât her an İlâhî Zât’a rücû’ etmekte, genişleme aşamasında tekrar zuhûr etmektedir. Bu sebeple İbnü’l-Arabî’nin öğretisinde yaratılış mutlak değil, izâfî yokluktandır ve süreklidir, her an yenilenir (*halk-ı cedîd*).<sup>1049</sup>

Kısacası İbnü’l-Arabî’nin öğretisinde varlık, bütünüyle sonsuz ilâhî hitabın birer harf ve kelimeleri olarak görülmüştür. Bu itibârla da o, insan, Kur’an ya da âlem arasında mahiyet itibâriyle bir fark görmez. Zîrâ hepsi de Allah (cc.)’ın sonsuz hitabının farklı veçhelerdeki ayet ve kelimeleridir. Hattâ bu itibârla İbnü’l-Arabî, bütünüyle canlı, âkil ve nâtık olarak gördüğü<sup>1050</sup> âleme, hâl tilâveti ile okunan, vücûda harf harf nakşolunmuş olan ve bu şekildeki yazılışı da sonsuza dek sürecek olan *el-Mushafu’l-Kebîr*, *el-Kur’anu’l-Kebîr* der: “*Vücud bütünüyle harfler, kelimeler, ayetler ve surelerdir: Dolayısıyla o (varlık), Büyük Kur’an’dır.*”<sup>1051</sup> Diğer taraftan

<sup>1047</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 48.

<sup>1048</sup> Afîfî, “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 86.

<sup>1049</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 112.

<sup>1050</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 228,229.

<sup>1051</sup> *age.*, c. II, s. 133.

âlemin ruhu, cilâsı ve gâyesi olarak âlemdeki bütün hakikatleri ve mertebeleri kuşatan<sup>1052</sup>, bu îtibârla da küçük âlem, nüsha-i câmia<sup>1053</sup>, kuşatıcı kelime<sup>1054</sup> ve kuşatıcı kitap<sup>1055</sup> olan insan da *muhtasar-ı şerîf*, yâni Kur'an'dır.<sup>1056</sup> Bu anlamda İbnü'l-Arabî, insan-varlık-Kur'an/dil paralelliğini ve gerçek bir hermenötiğin sınırlarını *Mevâkiu'n-Nücûm* isimli eserindeki şu açık ifadeleriyle belirler: “*Ey oğulcuğum! Hakk Teâlâ'nın sana ve bütünüyle insan oğluna yönelik tilâvetini sadece bu azîz Kur'an'dan ibâret sanma. Sûfinin tilavetten payı bundan ibâret değildir. Bilakis bütünüyle vücûd “satır satır yazılmış, yayılmış ince deri (rikkin menşûr) üzerine yazılmış bir kitaptır.” (Tûr 52/2-3.) Hakk Teâlâ Subhanehû akletmen için sana onu (varlık kitabını) da tilâvet etmektedir. “...Onu (varlıktaki hitabı) ancak âlim olanlar aklederler” (Ankebût 29/43). Bu satır satır yazılmış olan (varlık kitabının) bir kısmı olan ve haddizatında senden başkası da olmayan muhtasar-ı şerîften perdelenmiş bir konumda olma. Zîrâ Hakk Teâlâ sana bazen dışarıdaki kitâb-ı*

<sup>1052</sup> İbnü'l-Arabî sadece maddî âlemdeki mertebeler ve hakikatlerin değil, ulvî-süfli bütün hakikat ve mertebelerin insanda toplanmış olduğunu söyler. Bu îtibârla en yüce âlemi temsil eden *hakikatü'l-Muhammediyye*'nin insandaki karşılığı ruh, arşın karşılığı cisim, kürsünün karşılığı nefis, beyt-i ma'mûrun karşılığı kalp, meleklerin karşılığı insanın rûhânî yetileri, zühâl yıldızı ve felekinin karşılığı kuvve-i ilmiyye ve nefestir... vs. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 231, 232; (*byr.*), c. III, s. 102. Diğer taraftan insanda, filin hafızası, merkebin belâdeti, aslânın cesareti, böceğin korkaklığı vs. de karşılık bulmaktadır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 233. İbnü'l-Arabî insan ve insan-âlem benzerliği hususundaki görüşlerini diğer bir çok eserinin yanısıra özellikle *Tedbîrât*'da etraflıca ortaya koyar. Alemde sürekli gelişen şeylere karşılık insanda kıl ve tırnak vardır. Alémdaki tuzlu, tatlı, acı ve kokmuş suya mukabil insanın gözlerinde tuzlu, burun deliklerinde kokmuş, kulaklarında acı ve ağzında ise tatlı su vardır. bkz., İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA.)*, s. 108 ve devamı, ayrıca bkz., s. 123 ve devamı, s. 132, 138, 178, 185-189, 194, 210-213.

<sup>1053</sup> İbnü'l-Arabî, insanın âlemi kuşatıcı olan bu yönünü, bünyesinde her bir mahlûkâtın bir veçhe barındırmasıyla açıklar. Söz gelimi insanda semâdan, arzdan, arşdan ya da anâsır-ı erbaa'dan bir yön vardır. Bir yönden semâya, bir yönden yere, bir yönden ateş, hava, su ya da toprağa benzer. Yoksa bu kuşatıcı yönüne binaen o, semâdır, arzdır vs. denilemez; zirâ nihâî tahlilde o da mahlûkât cinsindedir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 328. İnsan ile âlem arasında görülen bu şekildeki bir benzerlik ve paralellik Yunan filozoflarından Pythagoras'a (ö. m.ö. 500) kadar geri gitmektedir. Ona göre insan, fitratî îtibârıyla bütün âleme mukâbilidir. İnsan, küçük âlemdir, âlem ise büyük insan. Bkz. eş-Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed b. Fethullâh Bedrân, (Matbaatu'l-Ezher), Kahire 1910, c. II, s. 854. Bu düşüncenin İslam düşünce tarihinde yaygınlaşması ise İhvân-ı Safâ ile olmuştur. İhvân-ı safâ'ya göre insan ile âlem arasında tam bir paralellik vardır ve insanın vücûdu bütünüyle âlemin özelliklerini taşır. Meselâ; kemik, ilik, et, damarlar, kan, sinirler, deri, kıl ve tırnaklarından ibaret olan ve insanın bedeni oluşturan dokuz cevher âlemdeki dokuz feleğe tekâbul eder... Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz., İhvân-ı Safâ, *Resâil*, tsh., Hayrüddin Ziriklî, (Matbaatu'l-Arabiyye), Kahire 1928, c. II, ss. 20-22, s. 318 ve devamı, c. III, s. 3 ve devamı; Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992, s. 159, 160; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İnsan Yay.), İstanbul 1985, ss. 113-123.

<sup>1054</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 33, 44, 54; A. mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 220, 221, 231, 252, 300; A. mlf., *Tecelliyât*, thk., Osman Yahya, s. 209, 210; A. mlf., *Fusûs*, 49, 50, 214; A. mlf., *İnsâü'd-Devâir*, (KSDIA.) 13, 21, 23; A. mlf., *Ukletü'l-Müstevfîz*, (KSDIA.) 42, 45, 46; A. mlf., *Tedbîrât*, (KSDIA.) s. 107 ve devamı.

<sup>1055</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 102.

<sup>1056</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfîz*, (KSDIA.) s. 51; A. mlf., *Mevâkiu'n-Nücûm*, s. 71.

kebîrden, bazen de bizzat senin nefsinden tilâvet eder. Öyleyse hangi makamda olursan ol Mevlâ'nın (varlık, insan ya da Kur'an'daki) hitâbına kendini hazırla ve O'nun sana hitabına kulak ver, ağır işitmekten (vakr) (Fussilet 41/5) ve sağırlıktan (summün) (Bakara 2/18) sakın. Sağırlık (summün) Hakk'ın sana büyük kitaptan olan tilavetini işitmene engel olan bir âfet, ağır işitme (vakr) ise Hakk'ın sana kendi nefsinden olan tilavetini işitmene engel olan bir afettir...<sup>1057</sup> İşte bu sebeple gerçek bir hermenötik, daha sonra da üzerinde durulacağı gibi ilâhî hitabın bütün veçhelerini, âlem-insan ve Kur'an'ı iyi anlamakla mümkün olacaktır.

### A-Ontolojik Bir Varlık Olarak Dil

İbnü'l-Arabî düşünce sistemini genel olarak varlık tasavvuru üzerine kurmuştur. Bu îtbarla eserlerinde herhangi bir konudan bahsetmesin ki o konunun vücûdî seviyesine değinmesin ya da bu boyuta işâret etmesin. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin düşünce sistemi bakımından hayli önemli, bir o kadar da kompleks ve geniş bir muhtevâyâ sâhip olan varlık tasavvurunu, tezimizin hem konusu hem de kapsamı açısından bütün yönleriyle ele alma imkânımız yoktur. Zâten İbnü'l-Arabî'nin varlık ve mertebeleri hakkındaki görüşleri müstakil ve kapsamlı bir çalışmaya da konu olmuştur.<sup>1058</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin vücûd hakkındaki görüşlerine<sup>1059</sup> biz burada dil-varlık ilişkisini göstermesi açısından kısaca yer vereceğiz.

Vücûd kelimesine değişik anlamlar yüklenmesine rağmen İbnü'l-Arabî, Vücûd'un bir olduğu gerçeğinden yola çıkarak kelimeyi genelde en temel anlamıyla alır. Kelimeye yüklenen değişik anlamlar ise sadece tek bir gerçeklik olan Vücûd'un

<sup>1057</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevakîu'n-Nücûm*, s. 71, 72.

<sup>1058</sup> Bkz., Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*.

<sup>1059</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre varlık ve âlemin varlığı meselesi hakkında bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 76, c. IV, s. 49, 50; (*byr.*), c. III, s. 82, 83, 240, 440; c. IV, s. 49, s. 148; c. VI, s. 184, 185, 214, 223, 224; A. mlf., *Fusûs*, s. 76, 79; A. mlf., *İnşâü'd-Devâir, (KSDIA.)*, s.s. 19-21. İbnü'l-Arabî'nin varlık tasavvuru hakkında daha sonra ortaya çıkan meseleler, özellikle de vahdet-i vücûd ve panteizm münâsebeti hakkında bkz., Nicholson, Reynold A., *The Idea of Personality in Sufism*, (Kashmiri Bazar), Lahore 1964, s. 37; Izutsu, Toshihiko, *İslam'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İnsan Yay.), İstanbul 2003, s. 51 ve devamı, s. 89 ve devamı. Afîfî, *Tasavvuf*, s. 169; A. mlf., "Vahdetü'l-Vücûd Beyne İbn Arabî ve Spinoza", *KTMIA.*, ss. 367-380; Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 30; Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi", *FHTŞ. I* içinde, s. 58 ve devamı; Erdem, Hüsamettin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, (KTB. Yay.), Ankara, 1990, ss. 90-102; Kam, Ferid, *Vahdet-i Vücûd*, sad., Ethem Cebecioğlu, (DİB. Yay.), Ankara 2003, ss. 41-61. Eserin farklı bir şadeleştirilmesi için bkz., *Vahdet-i Vücûd, İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi* içinde, sad., Mustafa Kara, (İnsan Yay.), İstanbul 1992; Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 2001, s. 264; Yılmaz, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ensar Yay.), İstanbul 1994, s. 314, 315; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 128 ve devamı; Yasa, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, (Elis Yay.), Ankara 2003, ss. 17-45; Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (DEÜİF. Vakfi Yay.), İzmir 1991, s. 190



değişik şekillerde belirmesinden (zuhûr) ibârettir. Bu îtibârla İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde mutlak anlamda “vücûd” kavramıyla oldukça genel ve yegâne olan hakikat kastedilir. En yüce, metafizik düzeyden en basit maddî düzeylerine kadar farklı bir çok mertebesi ve görünümü olsa da “vücûd” tektir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle Mutlak Vücûd, Hakk için Hakk'tır, insan için insandır, Kur'an için Kur'an'dır, ya da insanın hakikati idrak eden gözüdür, kulağıdır.<sup>1060</sup> Öyleyse “vücûd” İbnü'l-Arabî'ye göre, Hakk'ın varlığından, âlemin varlığına, insanın varlığına ve yetilerine, dilsel ya da zihnî varlıklara işâret eden oldukça genel bir kavramdır. Bu îtibârla da İbnü'l-Arabî varlığı şu dört genel kategoriye ayırır: Aynî, zihnî, kelâmî ve kitâbî varlık. Aynî vücûd, bir şeyin kendi hakikati üzere, bizzat kendi nefsindeki varlığıdır. Zihnî vücud, bir şeyin zihinde bizzat ne ise, hakikati üzere tasavvurundan ibârettir. Eğer zihindeki tasavvur o şeyin hakikatine mutâbık değilse o şey için zihnî bir vücûd olamaz. Kelâmî vücûd, lafızlardaki vücûddur. Vücûdun bu kategorisine yokluk, hattâ aynî vücûdu olmayan muhal de dahil her şey girer. Kitâbî vücûd ise yazılardaki vücûddur. Bu ise vücûdun rakam, yazı ve çizgilere nisbetinden ibârettir.<sup>1061</sup> Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'ye göre dil, sıradan bir iletişim vasıtası değil, tıpkı kendinden önceki bazı filozof ve mantık âlimi ile onların etkisinde kalan usûl ve belâgât âlimlerinde olduğu gibi,<sup>1062</sup> vücûdun belirli bir mertebesine tekâbül eden bir hakikattir. İbnü'l-Arabî'nin dil ile varlık arasında gördüğü bu bütünlük ve paralellik harflerden başlamak üzere dilin her bir yapısında kendini gösterir.

İbnü'l-Arabî'ye göre harfler sadece bir takım somut göstergelerden ibâret değildir. Sözde, yazıda ya da hayâlde olsun bütün harfler, tıpkı diğer varlıklar gibi bir “ümme”tir. Onların da peygamberleri, şariatleri vardır. Onların da avamı, havassı vardır, onlar da muhâtap ve mükelleftirler. Onların da latîf ve kesîf varlıkları vardır; mülk âlemine ait olanları olduğu gibi melekût ve ceberût âlemine ait olanları da vardır. İbnü'l-Arabî ayrıca harflerin farklı âlemlerinden de bahseder. Meselâ; *He* ve *Hemze* harfleri, bizzat İbnü'l-Arabî'nin *azamet âlemi* diye isimlendirdiği *ceberût*

<sup>1060</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 327.

<sup>1061</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *İnşâu'd-Devâir, (KSDIA.)*, s. 7, 8, 9; A. mlf., *Kitâbu'l-Ezel (Resâil)*, s. 136; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 465; c. VIII, s. 46.

<sup>1062</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 143.

âleminde dir. *Ha, Hı, Ayn ve Gayn* harfleri ise *melekût âleminde dir...*<sup>1063</sup> Tıpkı insan âlemi gibi harfler âleminin de bütün hakikatleri kabul edebilmesinden dolayı bu iki âlem arasında bir müşâreket görür. Mükellef olma yönünden değil de hitap olunma yönünden gördüğü bu benzerliğe istinaden İbnü'l-Arabî, *ricâlü'l-gayb*<sup>1064</sup> düşüncesini aynen harfler âlemine de uygular. Harfler âlemindeki gayb silsilesinin *kutb*'u *Elif*'tir. *Kutb* himmetiyle bütün âlemlerde dolaşır. Çünkü o, "*kayyûmî hayat*" makamındadır. İbnü'l-Arabî'ye göre *Elif* de rûhâniyeti ile her yönden sereyân eder. Bunu, *Elif* harfinin mahreciyle, mahrecin ilk başlangıç yerinden nefesin en son çıktığı yere kadar sereyân etmesiyle açıklar. Aynı zamanda bu harfin yazılışı da onun bu yönüne işâret etmektedir. Çünkü bütün harfler ondan meydana gelir ve nihâyet ona dönüşür. Kendisi ise aslâ başka bir harfe dönüşmez. Sadece kendisinin rûhâniyeti olan takdîri noktaya dönüşür. İşte *Elif* de bu şekilde bir *kayyûmiyyete* sâhiptir.<sup>1065</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre; sayılar için "*bir*" ne anlama geliyorsa harfler için de "*Elif*" o anlama gelir. İlet harfi olan *Vâv* ve *Yâ* iki *imam*, i'rab alâmeti olan *Elif*, *Vâv*, *Yâ* ve *Nûn* dört *evtâd*'dir. Yedi *ebdâl* ise; tesniye *Elifi*, cem'i müzekker için olan *Vâv*, cem'i müzekker için olan *Yâ*, ve ef'ali hamsede ref' alâmeti için olan *Nûn*<sup>1066</sup> ile zamir olan *Te*, *Kâf* ve *He* harfleridir.<sup>1067</sup> İbnü'l-Arabî farklı makamlarda tekrarlanan harflerin birbirinin aynı olmadığını hemen vurgular. Dolayısıyla *kutb* olan *Elif* ile *evtad* ya da *ebdâldan* olan *Elif* birbirinin aynısı değildir. Çünkü *Elif*, i'rab ve tesniye alâmeti olan *Elif*lerden farklıdır. Tıpkı aynı ana-babadan doğan iki kardeş gibi.<sup>1068</sup>

### **B-Harfler ve Varlık Arasındaki Paralellik**

İbnü'l-Arabî dil, varlık ve insanı bir birinden ayrı bağımsız alanlar olarak algılamaz. Bu üç alanı bir bütün olarak ele alır. Onun bu yaklaşımı dilden, lafız, harfler ve hareketlerden bahsederken iyice belirginleşmektedir. O, dilden bahsederken varlık ve insan anlayışı ile ilgili kullandığı terminoloji rahatlıkla kullanabilmektedir.

<sup>1063</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 260-263; (*byr.*), c. VII, s. 133; A. mlf., *Kitâbu'l-Mim ve'l-Vâv ve'n-Nûn, (Resâil)*, s. 89, 90.

<sup>1064</sup> Şeyhin "*ricâlü'l-gayb*" konusu hakkındaki görüşleri için bkz. Ögke, Ahmet, "Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü'l-Gayb, İbn Arabî'nin Görüşleri", *Tasavvuf*, yıl: 2, sayı: 5, Ocak 2001, ss. 161-201.

<sup>1065</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 335, 336.

<sup>1066</sup> İbnü'l-Arabî bu harfleri şu şekilde zikreder: "Racülân" kelimesindeki *Elif*, "el-amrûn" kelimesindeki *Vâv*, "el-amrîn" kelimesindeki *Yâ* ve "yef'alûn" kelimesindeki *Nûn*.

<sup>1067</sup> *Aynı yer.*

<sup>1068</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 337.

Gerçekte, İbnü'l-Arabî'ye göre harfler, sözcükleri oluşturan temel yapı taşları olması, farklı terkipleriyle sözcükleri oluşması hasebiyle önemlidir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre harfler varlık açısından da ayrıca bir önemi hâizdir. Zîrâ ona göre dilin yapısıyla varlığın yapısı arasındaki benzerlik temel varlık mertebelerine benzeyen harfler düzeyinde başlamaktadır. Temel varlık mertebelerinin etkileşiminden mürekkep varlıkların zuhûr etmesi gibi harflerin özel bir biçimde sıralanmasından da sözcükler çıkmaktadır. Böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin varlığa Allah'ın varoluşsal kelimeleri olarak bakması mümkün olmaktadır.<sup>1069</sup> Arap alfabesinde, muhtelif terkipleriyle kelime ve isimleri oluşturan harflerin sayısı gibi kâinatta da yirmi sekiz tane temel mertebe/harf vardır. Bu yirmi sekiz temel mertebe de muhtelif terkiplerle sonsuz mahlûkâtı meydana getirir. Her bir harf mahrecine göre özel bir çıkış noktasından zuhûr ettiği gibi, kâinattaki her bir gerçeklik de *Rahman'ın nefesi*'nden, bir diğerinden farklı özel bir şekilde zuhûr eder. Bir birine benzemeyen bu spesifik "form"lar ise Allah'ın sonsuz isimleridir. Öyleyse her bir harfin ve kâinattaki temel her bir gerçekliğin tekâbül ettiği ilâhî bir isim vardır.<sup>1070</sup> Fakat varlığa ve ilâhî isimlere tekâbül eden bu harfler, harflerin beşerî dildeki yazılan ya da telaffuz edilen zâhirî formları değil, bu harflerin ruhlarıdır. Bunlar, bizim bildiğimiz harflerle isimlendirilen ruhlardır. Diğer bir ifadeyle bu harfler, ilâhî isimlerin ve varlık mertebelerinin bânîdirlar. Beşerî dilimizde konuşulan ve yazılan harfler ise, bu rûhânî harflerin temessül ettiği bedenleri ve zâhirî sûretleridir. Harfin zâhiri sûfiyi harfin ruhuna, o da varlık mertebesine ve ilâhî isme götürür.<sup>1071</sup> Öyleyse bu rûhânî/ilâhî harfler ile beşerî harfler, dolayısıyla da ilâhî dil ile beşerî dil arasında zâhir-bâtin ilişkisi vardır. İbnü'l-Arabî harfler, varlık mertebeleri ve ilâhî isimler arasında gördüğü paralelliği *Fütûhât*'ta ayrıntılı bir şekilde zikreder.<sup>1072</sup> Varlığın yirmi sekiz harf sayısına ulaşan mertebelerini, bu mertebenin zuhûrunu sağlayan ilâhî ismi ve tekâbül ettiği harfi, *Fütûhât*'taki muhtelif pasajlardan hareketle şu şekilde bir tabloyla göstermek mümkündür:

<sup>1069</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 263; A. mlf., "Sûfî Düşüncede Dil-Hakikat İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 23.

<sup>1070</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 128; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 302.

<sup>1071</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 303.

<sup>1072</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, ss. 295-324; (*byr.*), c. IV, ss. 76-146. Bu hususta ayrıntılı bilgi ve tablolar için ayrıca bkz., İbnü'l-Arabî, *Tecelliyâtü'l-İlâhiyye*, thk. Osman

Harfler		Allah İsmi	Mertebesi	Sultanın Zuhûru	Âlemi			
<b>Elif</b> (Harf Değil) (Ebcad: 1)		Allah (Cem' makamı)	Bütün mertebeler		Bitkiler	Terkip, Çözüm		
<b>Hemze</b>	1	El-Bedû'	İlk akıl/kalem-i âlâ		Cin, Bitki, Cansızlar	Şehâdet, Melekût		
<b>He</b> (Ebcad: 5)	2	El-Bâisü	Nefs-i Külliyye/Levh-i mahfûz,		Bitkiler	Gayb, Melekût		
<b>Ayn</b> (Ebcad: 70)	3	El-Bâtınu	Külfî Tabiat		Hayvanlar	Şehâdet, Melekût		
<b>Ha</b> (Ebcad: 8)	4	El-Âhiru	Heyûlâ-yı Küll/Hebâ,		Cansız Maddeler	Gayb, Melekût		
<b>Gayn</b> (Ebcad: 1000)*	5	Ez-Zâhiru	Külfî Cisim		Hayvanlar	Şehâdet, Melekût		
<b>Hı</b> (Ebcad: 600)	6	El-Hakîmu	Şekil/ Sûret		Cansızlar	Gayb, Melekût		
<b>Kaf</b> (Ebcad: 100)	7	El-Muhîtu	Arş		Cinler	Şehâdet, Ceberût		
<b>Kef</b> (Ebcad: 20)	8	Eş-Şekûru	Kürsî		Cinler	Gayb, Ceberût		
<b>Dad</b> (Ebcad: 800)*	9	El-Alîmu	2. Sema/Müşterî		Hayvanlar	Şehâdet, Ceberût		
<b>Cim</b> (Ebcad: 3)	10	El-Ganiyyu	Atlas Feleği/Felek-i Burûc		Cinler	Şehâdet, Ceberût		
<b>Şin</b> (Ebcad: 300)*	11	El-Mukaddiru	Sabit Yıldızlar/ Kevâkib-i Menâzil		Hayvanlar	Gayb, Ceberût		

Yahya, ss. 130-135; A. mlf., *Teveccühâtü'l-Hurûf*, ss. V-VI; Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, ss. 23-26.

\* İbnü'l-Arabî, "gayn" harfinin sayısal değeri hakkında, bize ve sır ehline göre 900, nur ehline göre ise 1000'dir der. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 300.

\* İbnü'l-Arabî, "dâd" harfinin sayısal değeri hakkında, bize göre 90, nur ehline göre ise 800'dür der. Bkz., *age.*, c. I, s. 304.

\* İbnü'l-Arabî, "şın" harfinin sayısal değeri hakkında bize göre 1000, nur ehline göre 300'dür der. Bkz., *age.*, c. I, s. 305, 306.

<b>Ya</b> (Ebcet: 10) <sup>♦</sup>	12	Er-Rabbu	1. Sema/Zuhal		Cansızlar	Şehâdet, Ceberût		
<b>Lam</b> (Ebcet: 30) <sup>♥</sup>	13	El-Kahiru	3. Sema/Merih		Hayvanlar	Şehâdet, Ceberût		
<b>Ra</b> (Ebcet: 200) <sup>♠</sup>	14	El-Musavviru	5. Sema/Zühre		Cansızlar	Şehâdet, Ceberût		
<b>Nun</b> (Ebcet: 50)	15	En-Nûru	4. Sema/Şems		İlâhî Hazret	Mülk, Ceberût		
<b>Tı</b> (Ebcet: 9)	16	El-Muhsiyu	6. Sema/Utarid		Cansızlar	Mülk, Ceberût		
<b>Dal</b> (Ebcet: 4)	17	El-Mübînu	7. Sema/Kamer (Semâ-yı Dünyâ)		Hayvanlar	Mülk, Ceberût		
<b>Te</b> (Ebcet: 400)	18	El-Kâbidu	Esîr/Kürre-i Nâr		Cansızlar	Gayb, Ceberût		
<b>Sad</b> (Ebcet: 90) <sup>♢</sup>	19	El-Mümîtu	Toprak		Hayvanlar	Gayb, Ceberût		
<b>Za</b> (Ebcet: 7)	20	El-Hayyu	Hava		Hayvanlar	Şehâdet, Ceberût, Kahr		
<b>Sin</b> (Ebcet: 60) <sup>♣</sup>	21	El-Muhyi	Su,		Hayvanlar	Gayb, Ceberût, Lütuf		
<b>Zı</b> (Ebcet: 900) <sup>♤</sup>	22	El-Azîzu	Madenler		Cansızlar	Şehâdet, Ceberût, Kahr		
<b>Zâl</b> (Ebcet: 700)	23	El-Müzillu	Hayvanlar		Hayvanlar	Şehâdet Ceberût, Kahr		
<b>Se</b> (Ebcet: 500)	24	Er-Rezzâku	Bitkiler		Cansızlar	Gayb, Ceberût, Lütuf		
<b>Fa</b>	25	El-Kaviyyu	Melekler		Cansızlar	Şehâdet,		

♦ İbnü'l-Arabî, "yâ" harfinin sayısal değeri hakkında on ikinci felek için 10, yedinci felek için ise 1'dir der. Bkz., *age.*, c. I, s. 306.

♥ İbnü'l-Arabî, "lam" harfinin sayısal değeri hakkında on ikinci felek için 30, yedinci felek için ise 3'tür der. Bkz., *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 307.

♠ İbnü'l-Arabî "ra" harfinin sayısal değeri hakkında on ikinci felek için 200, yedinci felek içinse 2'dir der. Bkz., *age.*, c. I, s. 308.

♢ İbnü'l-Arabî "sâd" harfinin sayısal değeri hakkında bize göre 60, nur ehline göre 90'dır der. Bkz., *age.*, c. I, s. 311.

♣ İbnü'l-Arabî, "sin" harfinin sayısal değeri hakkında nur ehline göre 60, bize göre ise; büyük ebcette 300, küçükte 3'tür der. Bkz., *age.*, c.I, s. 317.

♤ İbnü'l-Arabî "zı" harfinin sayısal değeri hakkında nur ehline göre 900, bize göre büyük ebcette 800, küçük ebcette 8'dir der. Bkz., *age.*, c. I, 318.

(Ebcad: 80)						Ceberût, Gayb, Lütuf		
<b>Ba</b> (Ebcad: 2)	26	El-Latîfu	Cinler		Cansızlar	Mülk, Şehâdet, Kahr		
<b>Mim</b> (Ebcad: 40)	27	El-Câmiu'	İnsanlar			Mülk, Şehâdet, Kahr		
<b>Vav</b> (Ebcad: 6)	28	Er- Reffî'u'd- Derecât	Yüksek Dereceler		Cinler	Mülk, Şehâdet, Kahr		

İbnü'l-Arabî harfleri ayrı bir âlem, bir topluluk (ümme) kabul ettiği için onların feleklerinden, tabiatlarından, mertebelerinden sûretlerinden ve ruhlarından bahseder. Sıradan ve tesâdüfî sembollerden ibâret olmayan harflerin, ayrı birer ruhları ve hakikatlerinin olması, ayrı birer gerçekliklerinin olması âlemle paralellik arzemesinin yanısıra söze de süreklilik ve tabir caizse kişilik katar. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre konuşma esnasında havada şekillenen lafzî harfleri, onların ruhları ayakta tutar. Söz, muhatabın kulağına ilişip işlevini tamamlasa da ayrı birer ruha sâhip olan harfler havada sürekli dururlar. İşte böylece kelimeler, kıyamet gününde kendilerini söyleyenlerin görecekları azap ya da nîmetleri, cezâları ya da mükâfâtları bekler dururlar.<sup>1073</sup> Sözlerin Hakk'ı tespih üzere hoş ve güzel olanı Allah'a yükselirken<sup>1074</sup> inkâr üzere olan çirkin söz ise sahibine döner ve onu cehenneme sürükler.<sup>1075</sup> İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî harfleri sürekli, hakikat ve ruhları olan, âleme katılan ayrı birer gerçeklik ya da kişilik olarak mütâlaa eder. Öyleki onların sûret ya da bedenlerinin ölümünden ve ruhlarının berzah âlemine intikalinden bahseder. Yazıdaki harfler silinmekle sûretleri ortadan kıldığı için ölümler ve bunların ruhları berzah âlemine yükselir. Havâda sûret kazanan sözlü harfler zihnî harfler ise yazıdaki harflerin hilafına bekâ üzerdirler ölmezler. Zîrâ yazıdaki harfler değişme ve yok olmayı kabul ederken sözdeki harfler böyle bir husussiyeti kabul etmezler. Dolayısıyla hava

<sup>1073</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 206, 207.

<sup>1074</sup> Bu husus âyet-i kerîmede şöyle ifade edilir: "Her kim izzet ve şeref isterse, bilsin ki izzet ve şerefın hepsi Allah'ındır. Güzel sözler O'na yükselir, bu sözleri Allah'a salih âmel yükseltir." (Furkân 35/10).

<sup>1075</sup> Bu husus bir hadis-i şerifte şu şekilde ifade edilir: "İnsan bazen, kendisinin hiçbir sakınca görmediği, fakat Allah'ın gazabını gerektiren öyle bir kelime söyler ki, öyle sözler konuşur ki o sözlerle birlikte dibi yetmiş yıllık mesafede bulunan cehennem çukuruna iner." Hadis için bkz., *Sahih-Buhârî*, Rikâk 23; *Sünen-i Tirmizî*, Zühd 12; *Sünen-i İbn Mâce*, Fiten 12; *Muvattâ*, Kelâm 5; *Müsned-i İbn Hanbel*, 2/334, 3/369.

bütünüyle söz ile doludur. Keşf sahibi sūfler onları kâim birer sūret olarak görebilirler.<sup>1076</sup>

Diğer taraftan İbnü'l-Arabî varlıkla paralel düşecek tarzda harfleri, feleklerin sayısına göre şu şekilde tasnife tâbî tutar: Yedi feleği kaplayan harfler: *Elif, Zâ, Lâm*. Sekiz feleği kaplayan harfler: *Nûn, Sâd, Dâd*. Dokuz feleği kaplayan harfler: *Ayn, Gayn, Sin ve Şın*. On feleği kaplayan harfler: Alfabenin diğer on sekiz harfi. Her harfin ayrı ayrı; sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik gibi aslî tabiatları ve bu tabiatlarına uygun tarzda; ateş, hava, su, toprak gibi aslî unsurları vardır. Meselâ yedili mertebedeki harflerden *Zâ* ve *Lâm*'ın tabiatı sıcak ve kuru iken, *Elif* bu dört aslî tabiatın hepsini ihtiva eder, kendisine yakın olan âlemin tabiatına göre değişir, dolayısıyla da sıcakla sıcak olur, soğukla soğuk.<sup>1077</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî yedi, sekiz, dokuz ve on feleği kaplayan bu harflerin dört ayrı varlık mertebesine karşı geldiğini ifade eder. Mertebeleri yedi feleği ihtiva eden harfler, *Elif, Zâ* ve *Lâm*, İlahî hazrete; sekiz feleği ihtiva edenler, *Nûn, Sâd* ve *Dâd* insan âlemine; dokuz feleği ihtiva edenler, *Ayn, Gayn, Sin* ve *Şın* cinler âlemine; on feleği ihtiva eden diğer on sekiz harf ise melekler âlemine tekâbül etmektedir. Bütün bunların anlaşılması zor hakikatler olduğunu bizzat kendisi söyler.<sup>1078</sup>

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde, her bir varlık mertebesine belirli sayıda harf düşmesinin bile özel bir anlamı vardır. Mesela o, İlahî hazret mertebesine üç harfin tekâbül etmesini, bizzat bu mertebenin üçlü hakikat üzere olduğunu ifade ederek açıklamaya çalışır. Şöyle ki bu mertebe de; Zat, Sıfat ve her ikisi arasındaki bağ mevcuttur. Meselâ; irade sıfatı, irade edene (Mürîd) ve irade edilen şeye (murad) bu

<sup>1076</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 207.

<sup>1077</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 232, 233. İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın bir diğer pasajında harflerin tabiatını şu şekilde bir tabloyla gösterir: Bkz., *age.*, c. III, s. 205.

Yaş	Kuru	Soğuk	Sıcak
Dal	Cim	Be	Elif
Ha	Ze	Vâv	He
Lam	Kef	Yâ	Tı
Ayn	Sin	Nun	Mim
Rı	Kaf	Sad	Fe
Hı	Se	Te	Şın
Ğay n	Zı	Dat	Zel

<sup>1078</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 235, 236.

bağ vasıtasıyla bağlanır. Yine İbnü'l-Arabî, bu mertebeye tekâbül eden “*Elif, Ze ve Lâm*” harflerinin, O’nun başlangıcının olmamasına, “*Ezeliyet*” e işâret ettiğini söyler.<sup>1079</sup>

Yine İbnü'l-Arabî, insan mertebesine de tıpkı İlâhî hazrette olduğu gibi üç harfin tekâbül etmesini, fakat insan mertebesindeki harflerin, İlâhî hazrettedeki harflerden farklı olmasını kendine has üslûbuyla açıklar: Öncelikle bu harflerin farklı oluşu, bu iki mertebe arasında özü itibâriyle bir farklılığa işâret eder. Çünkü kul olma, Rab olmayla aslâ ortak bir özellik arz edemez. Her iki mertebedeki harflerin sayısının eşit olması ise “*kulun Allah’ın sûretinde yaratılmış olmasıyla*” alâkalıdır. Dolayısıyla her ne kadar tek bir Varlığa, (el-ayn) nispet edilmiş olsa da Rabbin ve kulun hakikatlerinin birbirlerinden farklı olması gerekmektedir. İşte bu sebeple Allah “*kıdem*” sıfatıyla insanlardan, insanlar da “*hudûs: sonradan olma*” sıfatlarıyla O’ndan ayrılırlar.<sup>1080</sup>

Aynî varlıklar, yukarıda zikredilen ve her biri sırasıyla *Rahmân’ın nefesi (amâ)*’nde oluşan varlık mertebelerinden bazılarının bir araya gelmesinden oluşmaktadır. Buradan hareketle İbnü'l-Arabî aynî varlıkları, her biri bir varlık mertebesine tekâbül eden harflerin bir araya gelmesinden oluşan kelimelerle aynı görür. Bu nedenle varlıklar, Allah’ın sonsuz kelimeleridir ve dilde bunlara karşılık gelen sözcükler vardır.<sup>1081</sup> Mürekkebin olmayan basît varlık mertebeleri, tıpkı harfler gibi yirmi sekiz tanedir ve gerek varlık, gerekse dil anlamında bu harflerden oluşan kelimelerin sınırı yoktur. Diğer taraftan Arap alfabesinin bu yirmi sekiz sessiz harfi anlamlı bir kelime oluşturabilmek için harekelere muhtaçtır; dilde peş peşe gelen iki sessizden oluşan tek bir kelime dahi yoktur. İşte ilk varlık düzeyi olan berzâh-ı a’lânın (*berzah-ı berazih*), rolü burada önem kazanmaktadır; zîrâ bu düzeye tekâbül eden herhangi bir sessiz harf söz konusu değildir. Berzahın mahiyetine uygun olarak bu âlemin içinde veya dışında olmakla nitelenmeyen harekeler bu düzeye tekâbül etmektedir.<sup>1082</sup>

Varlık ve dil arasındaki paralellik sadece harflerin sayısı ile varlığın mertebeleri arasında kurulan benzerlik şeklinde değil, dilin hemen her düzeyinde görülmektedir. Meselâ harfler üzerine konan harekeler sessiz duran harfleri harekete geçirir; onlara hayat verir, aynı zamanda onlara birer ad verir. Nasıl ki balçıktan yaratılmış olan Âdem’in sûretine üflenen ruh o sûrete hayat vermişse, harekeler de harflere üflenen

<sup>1079</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 237.

<sup>1080</sup> *age.*, c. I, s., 238.

<sup>1081</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 29, 30.

<sup>1082</sup> Bkz., Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 26.



bir ilâhî ruhtur, onlara ses ve hayat verir. Sözlü ya da yazılı olarak verilen hareketler o harflerin bu âlemde ortaya çıkmasını sağlar. Fakat tıpkı bizim “a’yan-ı sâbite”lerimiz gibi, o harflerin hakikatleri de hiç değişmez, aynı kalır.<sup>1083</sup> İbnü’l-Arabî küçük harfler dediği ve cansız maddeye üflenmiş ruhlar gibi gördüğü hareketleri de bu anlayışı doğrultusunda açıklar. Hareketleri rûhânî ve cismânî diye ikiye ayıran İbnü’l-Arabî, yazıdaki hareketler cisimler, sözdeki hareketler ise ruh gibidir der.<sup>1084</sup> Aynı şekilde İbnü’l-Arabî hareke alan kelimeleri de iki kısma ayırır: Sabit (*mütemekkin*) ve değişken (*mütelevvin*) kelimeler. Burada yine İbnü’l-Arabî’nin dilden bahsederken *telvîn* ve *temkîn* gibi tasavvufî kavramlar kullanması dikkat çekicidir. Değişken olanlar (*mütelevvin*), hareketlerin hepsiyle ya da bir kısmıyla hareketlenen bütün kelimelerdir. Meselâ “Zeyd” kelimesindeki *Dâl* harfi bütün hareketleri kabul eder. Arapça dil kuralları içerisinde çekimi olmayan *gayr-ı munsârif* isimler ise, çekime (*sarf*) girmedikleri zaman sadece bazı hareketleri kabul ederler. Çünkü bu isimler izafet ve nekre halinde olmaları gibi durumlarda çekime girebilirler. İbnü’l-Arabî bu şekilde hareketlerin bazısını alabilen değişken kelimelere de “Ahmed” kelimesindeki *Dâl* harfini örnek gösterir. Sabit olanlar (*mütemekkin*) ise, *mebnî* olan isimler gibi sadece tek bir hareke alıp değişmeyen kelimelerdir. Meselâ “hâülâi” kelimesinde olduğu gibi. Yine *mu’reb* isimlerde î’rab harfinden önceki harfler, meselâ “Zeyd” kelimesindeki “Zâ” ve “Yâ” harfleri gibi.<sup>1085</sup>

İbnü’l-Arabî’ye göre, *zât/isim* için geçerli olan *telvîn* ve *temkîn* aynı şekilde *hades/fiil* ve *râbîta/harf* için de geçerlidir. Fakat bu ikisi için özellikle *ref*, *nasb* ve *hazf* (*vasfen* ve *yazı olarak hazf*) geçerlidir. Aslında İbnü’l-Arabî’ye göre harfler için *temkîn*, değişmezlik esastır. Harflerin bu aslî değişmezliğini İbnü’l-Arabî, bizdeki fitrata benzetir. Tıpkı ebeveynin, mutlak fitratı değil, mukayyet fitratı değiştirmeleri gibi, konuşmacı kendi içindekini dinleyiciye ulaştırmak istediği zaman *telvîne* ihtiyaç duyar ve harflerin aslî tabiatını, *temkin* halini bozar. Çünkü harfler kendi makamlarında sabit olup değişmezler, kendi hallerinde sükûn içindedirler. Burada İbnü’l-Arabî, harflerin hareketleri ile tabî âlemdeki feleklerin hareketleri arasında bir münasebet görür ve harflerdeki hareketleri/hareketliliği bir tesâdüfe ya da teâmüle değil de feleklerin hareketlerine ve ezeli bir prensibe; “ilk hakikatler ve onların ulvî

<sup>1083</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 51, 52.

<sup>1084</sup> *age.*, c. II, s., 60.

<sup>1085</sup> *age.*, c. II, s., 61.

*teveccühleri*” bağlar.<sup>1086</sup>

İbnü'l-Arabi, harfler de esas olanın *temkîn* olduğunu, konuşma esnasında *telvîne* ihtiyaç duyan kimsenin onları bu şekilde hayâl ettiğini, aslında onların hakikatlerini ve hallerini değiştiremediğini sürekli vurgular. Bu hususta o, *Zeyd* kelimesindeki *Dâl* harfini örnek verir. Fail/özne, meful/nesne konumunda olan ve “*kesre*” ile harekeli olan *Dâl* harflerinin bir birlerinin benzeri değil de aynısı olduğuna inanan kimse İbnü'l-Arabi'ye göre hatâ etmiştir. Varlık hakkında bu tarz bir düşünce hatâlıdır. Dolayısıyla ona göre; bütün bu harfler benzer olmakla beraber bir birlerinin aynısı değildir ve her biri kendi hali/harekesi üzere sabittir. Özne konumundaki “*ref*” (*Kâme Zeydün*), nesne konumundaki “*nasb*” (*Raeytü Zeyden*), “*kesre*” ile harekelenmiş olan diğeri ise, “*cer*” hali üzere sabittirler.

Buradan hareketle İbnül-Arabî, var olan her şeyde esas olanın değişmezlik, *temkîn* olduğu sonucuna varır. Kul için de bu geçerlidir. Onun değişmezliğinin ve mülkünün hakikati kulluktur. O, rabbanî bir sıfatla vasıflansa da, bu sıfat ona ödünç verilmiş değildir. Çünkü kulda bu rabbânî vasfı kabul eden ve kendisinde sabit olan bir hakikati vardır ki o da kulluktur. Haddizatında bu hakikat (kulluk), bu rabbanî sıfatta sabittir. Her ne zaman bu hakikatin (kulluk) özü (ayn) zuhûr etse bu süsle (rabbânî sıfat) süslenir. İşte buna binâen İbnü'l-Arabi, her hangi bir kimse için “*Rabbi'nin sıfatıyla sıfatlanmak sûretiyle kendi halinden (tavr) uzaklaştı*” denilmesini uygun bulmaz. Çünkü Hakk Teâlâ, kendi sıfatını çıkarıp bir başkasına vermez. Sonuç olarak Rabb hiçbir zaman kul olmaz.<sup>1087</sup> Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî, ele aldığı konuları bütünleştirici bir tarzda ortak kavramlarla açıklama cihetine gitmektedir. Bir biriyle alâkasız gibi görünen konular ince bir mantıkî örgüyle bir birine bağlanmıştır. Dil, varlık, insan, kulluk ve rubûbiyet gibi farklı bir çok konu aynı mantık örgüsü içerisinde ortak kavramlarla anlatılmıştır. Lafızlar âleminde, insanda ve hattâ bütün âlemde *temkin/sübût* esastır. Her şey kendi hakikati üzere sabittir.

İbnü'l-Arabî, harflerin almış oldukları harekeleri, insanın ruh hallerine göre sûretlerindeki değişikliklerle mukayese ederek açıklar. Kimi harfler kendi harekesinden başka bir hareke kabul etmez. Meselâ, “*Hâzâ*” zamirindeki *Hâ* harfi gibi. Bazı harfler de cismî ve rûhî sûreti açısından iki veya üç hareke alabilir. İbnü'l-Arabî bu tür

<sup>1086</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 62-63.

<sup>1087</sup> *age.*, c. II, s., 63-64.

harflere de “*lehû*”, “*lehâ*” ve “*bihi*” kelimelerindeki *Hâ* zamirini örnek verir. İşte tıpkı insanın bir takım ruhânî halleri kabul etmesiyle sûretin de bir takım değişiklikler meydana gelmesi gibi, harfler de kendi varlık mertebelerine göre, cümle içinde buldukları konuma göre bir takım haller alabilirler ve buna bağlı olarak sûretlerinde bir değişiklik meydana gelebilir.<sup>1088</sup>

### 1-Varlığın Kaynağı Olarak Harfler

İnsan nefesinde şekillenen harfler ile Rahmân'ın nefesi arasında yapılan analogi İbnü'l-Arabî'nin kâinât tasvirinin ana temasını oluşturur. Arap alfabesinde, muhtelif terkipleriyle kelime ve isimleri oluşturan harflerin sayısı gibi kâinâta da yirmi sekiz tane temel mertebe/harf vardır. Bu yirmi sekiz temel mertebe de muhtelif terkiplerle sonsuz mahlûkâtı meydana getirir. Her bir harf mahrecine göre özel bir çıkış noktasından zuhûr ettiği gibi, kâinâttaki her bir gerçeklik de *Rahman'ın nefesi*'nden, bir diğerinden farklı özel bir şekilde zuhûr eder. Bir birine benzemeyen bu spesifik “form”lar ise Allah'ın sonsuz isimleridir. Öyleyse her bir harfin ve kâinâttaki temel her bir gerçekliğin tekâbül ettiği ilâhî bir isim vardır.<sup>1089</sup> Rahmân'ın Nefesi'nden, yâni Hakk'ın zuhûrunu kabul eden ilk mahal olan latîf buluttan (*amâ*)<sup>1090</sup> fişkiran bir çok görünüm vardır. Zîrâ bu metafizik, latîf unsur âlemdeki varoluşsal bütün harf ve kelimeler ile âlemin zuhûrunu sağlayan ilâhî isimlerin sûretlerini potansiyel olarak taşır.<sup>1091</sup> *Nefes/amâ* sembolü, farklı bir çok hakikati içerisinde barındıran oldukça önemli bir semboldür. Öncelikle bu sembol, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde oldukça önemli bir yer tutan varlığın tek ve ilâhî kaynağına işâret etmesi bakımından önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî *Rahmân'ın Nefesi*'ne (*amâ*) her şeyin kendisiyle yaratıldığı hakk (*el-hakku'l-mahlûk bih*) der. Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere *Rahmân'ın nefesi/amâ* hem *Hakk*'tır, hem de *mahlûk bih*. Zîrâ “nefes” bâtında iken bâtının, zâhirde iken de zâhirin hükmündedir; bâtında ilk, zâhirde ise sondur.<sup>1092</sup> Bu îtibârla da *Rahmân'ın Nefes*'inin iki veçhesi vardır: Hakka ait bâtın yönü, halka ait zâhir yönü. Bâtın yönüyle Hakkın nefesidir, zâhir yönüyle bütün âlemin zuhûr ettiği

<sup>1088</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s., 65.

<sup>1089</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 128; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 102.

<sup>1090</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 465 ve devamı. Hakk'ın ilk zuhur mahallini olan ve bu îtibârla da *ehadiyyet* mertebesi de denilen *amâ* hakkında ayrıca bkz.. Bkz. A. mlf. *Ukletü'l-Müstevfiz, (KSDIA.)*, s. 57; A. mlf. *Fusûs*, s. 111; Kayserî, *Matlau' Husûsi'l-Kelim*, s. 25; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 170; Hakim, *Mu'cem*, s. 820 ve devamı.

<sup>1091</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 43.

<sup>1092</sup> *age.*, c. III, s. 466, 468; Corbin, *Creative Imagination*, s., 186.

ilk unsurdur.<sup>1093</sup> Zîrâ Allah (cc.) kendi dışındaki bütün varlıkları, bu sonsuz rahmet unsuru taşıyan nefesinde (*amâ*) zuhûr ettirmiştir.<sup>1094</sup> Diğer taraftan “nefes” sembolü, sûfîlerin sıkça üzerinde durduğu, hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan hayli önemli olan “ezelî ilâhî aşk” gerçeğine işâret eder. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre *Rahmân'ın nefesi*, “Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım.”<sup>1095</sup> kutsî hadisinde bahsi geçen Hakk'ın bilinmeye duyduğu “aşk”tan kaynaklanır. Nasıl ki insan içindeki iştîyak ve sıkıntıyı hızlı hızlı nefes alarak dışa vurur, âdetâ Hakk Teâlâ da nefesiyle kendi bilinme iştîyakını dışarı vurmuş ve mahlûkâtı yaratmıştır.<sup>1096</sup> Nihâyet, harf ve kelimelerin vasıtası olan “nefes” bütünüyle mevcudâtın Allah'ın birer kelimeleri oluşana, yâni dil-varlık ilişkisine işâret etmesi bakımından da önemlidir.<sup>1097</sup> Tıpkı insanın göğsünden çıkan ve ağız vasıtasıyla yayılan nefesinde harf, kelime ve cümlelerin şekillenmesi gibi âlem de varlığın farklı düzeylerinde şekillenip belirginleşir. Yaratma ile konuşma arasındaki bu benzerlik dinamiktir. Çünkü tıpkı peş peşe gelen cümlelerle gelişen bir söylem gibi, yaratma da sürekli aynı kalmayıp değişir. Yaratılış her an yenilenir ve bu yenilenme bir birinin aynı ve tekrarı değildir. Zîrâ tecellîde aslâ tekrar olmaz. Tecellî farklı şahıslarda tekrar etmediği gibi aynı şahısta farklı zamanlarda da tekrar etmez. Bu, Rahmân'ın vüs'ati (*ittsa'ı ilâhî*) sebebiyledir.<sup>1098</sup> İşte Râhmân'ın nefesi, bu apaçık, ilâhî, kozmik söylem, her şeye varlığını bahşetmekte ve varlık, sayısız şekil ve mertebede harfler, kelimeler, ibâreler, cümleler ve kitaplar halinde taksim edilmektedir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, bu şekilde ontolojik anlamda harfler ve kelimeler sembolizmi üzerine dayanan anlaşılması güç bir kozmoloji geliştirmiştir.<sup>1099</sup>

## 2-Harfler İlmi

Harflerin sembolik anlamlarına gösterilen özen, İbnü'l-Arabî'den çok daha eskidir; nitekim o, bu hususta İbn Meserre'yi takip ettiğini, kendisinden önce Hakim Tirmizî'nin bu ilmi “evliyânın ilmi” olarak isimlendirdiğini kaydeder.<sup>1100</sup> Ayrıca

<sup>1093</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 126.

<sup>1094</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 466.

<sup>1095</sup> Bkz., Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, (Dâru İhyâi Tûrâbî'l-Arabî), Beyrut 1352, c. 2, s., 132.

<sup>1096</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 127.

<sup>1097</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 29, 30; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 263 ve devamı.

<sup>1098</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 34; Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 112.

<sup>1099</sup> Chittick, “Ibn 'Arabi and His School”, *ISM.*, s. 59.

<sup>1100</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn*, (*Resâil*), s. 90, 93.

eserlerinde, Cafer es-Sâdık, Câbir b. Hayyan ve Ebu'l-Kâsım İbnü'l-Kasîy gibi kendisinden önce yaşamış sûfilerin bu konudaki bazı görüşlerine yer verir.<sup>1101</sup> İbnü'l-Arabî'nin ilm-i İsevî ve ilmü'l-evliyâ olarak adlandırdığı<sup>1102</sup> “Harfler İlmi” tasavvufun en îmalı ifade biçimlerinden birini içerir, çünkü bu ilim açıklanamaz olandan açıklanabilir olana geçişin en zor ve oldukça sembolik kipini temsil eder. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bir çok sûfî hakikati ifade etmek üzere harfler ilminin sembolizminden faydalanmıştır. İbnü'l-Arabî farklı bir çok eserinde bu hususta açıklamalar yapar: *Fütûhât*'ın muhtelif bazı bâblarının yanı sıra özellikle ikinci ve yirmi altıncı bâbları<sup>1103</sup> harfler ilmine ayrılmıştır. Ayrıca İbnü'l-Arabî bu konuda müstakil risâleler de kaleme almıştır. Mesela şu eserleri harfler ilmiyle ilgilidir: *Teveccühâtü'l-Huruf*<sup>1104</sup>, *Kitâbü'l-Ba*<sup>1105</sup>, *Kitâbü'l-Elif*, *Kitâbü'l-Mim* ve *'l-Vav* ve *'n-Nûn*, *Kitabü'l-Ya*<sup>1106</sup>. Kısacası İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde harfler ilmi ve harflerin bâtinî anlamları hakkında ayrıntılı bilgi bulmak mümkündür. Fakat biz burada harfler ilmi<sup>1107</sup> hakkında ayrıntılı bilgi vermektен ziyade, Şeyhü'l-Ekber'in dil anlayışını yansıtması açısından daha çok harfler ile varlık ve varlık mertebeleri arasında görülen paralellik üzerinde durmaya çalışacağız.

Herşeyden önce kâinât bütünüyle harfler ve kelimelerden müteşekkil olduğu için harfler ilmi sûfiyi kâinâtın âyânına götüren sırrî bir ilimdir.<sup>1108</sup> İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle her kim, Allah'ın gizli hazineleri olan harflerin hakikatini müşâhede ederse

<sup>1101</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mim, (Rebâil)*, s. 91, 92, 95.

<sup>1102</sup> Hz. İsa'ya, mevcûdâta hayat veren nefha-i ilâhî ilmi verilmiştir. O her hangi bir sûrete nefhettiği zaman o sûret Allah'ın izniyle hayat buluyordu. İşte Rahmanın nefesinden ibaret olan nefha-i ilâhî vasıtasıyla Hz. İsa'ya ölüleri diriltme hasleti ve İbnü'l-Arabî'nin ilm-i İsevî dediği harfler ilmi verilmiştir. Çünkü harflerin âyânı da ancak kalbin ortasından çıkan ve hayat kaynağı havadan ibâret olan nefhadan hasıl olur. Hava mahreçlerde inkıtaya uğradığında harfler zuhur eder. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)* c. III, s. 89, 91, 204.

<sup>1103</sup> *age.*, c. I, s. 231; c. III, s. 196. Harfler ilmi ile alâkalı bu iki bâb, Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bkz., *Harflerin İlmi*, çev. Mahmut Kanık, (Asa Yay.), Bursa 2000.

<sup>1104</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Teveccühâtü'l-Hurûf*, (Mektebetü'l-Kâhire), Kahire, ts.

<sup>1105</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Bâ*, (Mektebetü'l-Kahire), Kâhire 1954.

<sup>1106</sup> Bu üç risale için bkz. İbnü'l-Arabî, *Resâil*, s. 31 ve devamı, s. 89 ve devamı, s. 120 ve devamı.

<sup>1107</sup> İslam düşüncesinde harfler ilmi ve hurûflük hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Guénon, René, *İslam Mânevîyatı ve Taoculuğa Toplu Bakış*, çev. Mahmut Kanık, (İnsan Yay.), İstanbul 1989, ss. 59-67; Ifrah Georges, *Akdeniz Kıyılarında Hesap III, Rakamların Evrensel Tarihi*, çev. Kurtuluş Dinçer, (Tübitak Yay.), Ankara 1998, s. 204 ve devamı; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 297 ve devamı; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Hurûflük Metinleri Katalogu*, (TTK. Yay.), Ankara 1989, ss. 2-8.

<sup>1108</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 204.

ulvî ve süflî varlık alanlarında tasarrufta bulunabilir.<sup>1109</sup> Dolayısıyla harfler, sözde veyâ yazıda farklı sûretleri olan basit sembollerden ibâret olmayıp insanı bilinmeze doğru götüren hakikatlerdir. İbnü'l-Arabî, Arap dilinde harflerin “hurûf-u mu'cem” diye isimlendirilmesinin bu hakikate binâen olduğu söyler. Zîrâ, harflerin anlamlarının onlara ulaşmaya çalışanlara kapalı kaldığı, ilk bakışta anlaşılamayacağı görüşünü savunur.<sup>1110</sup> Burada İbnü'l-Arabî “mu'cem” kelimesinin “anlaşılmayan/müphem” mânâsına yönelmek sûretiyle harflerin, mürekkebin olarak kelimelerde zuhûr ettiğinden farklı olarak tek başlarına anlamlarının olduğunu, fakat bu anlamların çoğu kimseye kapalı kaldığını ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre, yatay boyutu îtibârıyla kelimelerin cüzleri olan harfler, dikey boyutları îtibârıyla ilâhî hitabın kelimelerinin cüzleridir ve ona göre sâdece lafızlar âleminde değil hangi âlemde olursa olsun her bir müfret hakikat “harf” diye isimlendirilir. Bu müfret hakikatlerin terkihiyle de mürekkebin hakikatler, kelimeler zuhûr etmektedir. Söz gelimi insan ya da her hangi bir varlığın âyânı müfret hakikati îtibârıyla harf, terkîbî îtibârıyla da kelime diye isimlendirilir.<sup>1111</sup> Bu bölümde üzerinde durulacağı gibi meselâ insan, bir çok hakikati kendisinde toplayan bir kelime/mürekkebin hakikat'tir.<sup>1112</sup> İşte bütün bu hakikatler tek tek ele alındığında harf, terkibi îtibârıyla ele alındığında ise kelime denilir.

Onun dil hakkındaki düşüncesi ve bunun tabii bir sonucu olan mistik *harfler ilmi*, elbette Şeyh-i Ekber'in eserlerinin en temel ve aynı zamanda oldukça anlaşılması güç bölümlerinden biridir. *Fütûhat*'ın harfler ilminin konu edindiği ikinci bâbını anlamak için özellikle, Arapça dilbilgisinin bazı teknik terim ve kurallarının, hattâ harflerin yazılış şekillerinin iyice bilinmesi gerekmektedir. Esasında sadece bu da yeterli değildir. Geleneksel olarak Hz. Ali'ye kadar dayandırılan bu ilim, bir düşünce ya da nazariyye ürünü olmayıp Allah vergisidir. Bu ilmi ancak ona istidadı olanlar anlayabilir. İbnü'l-Arabî bu hususa sıkça vurgu yaparak; “harfler ilminde öyle acayip sırlar vardır ki, ancak teslimiyet şalvarını kuşananlar bu sırları işitmeye güç yetirebilir”<sup>1113</sup> der. Yine İbnü'l-Arabî, *Fütûhat*'ta, Hakk Teâlâ'ya özgü saydığı “Elif”, “Za”, “Lam” harfleri ile kula özgü saydığı “Nûn”, “Sâd”, “Dâd” harflerindeki

<sup>1109</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Hikemü'l-Hâtmiyye*, hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, Alemü'l-Fikr, Kahire 1978, s. 13.

<sup>1110</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 232.

<sup>1111</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 32.

<sup>1112</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 320.

<sup>1113</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 239.

hakikatlerden bahsederken, bunlarda kitaplara kaydedilmesi yasaklanmış olan bazı sırların olduğunu söyler. Fakat ârif olan bu sırları sadece kendi ilmi ve meşrebine denk, teslimiyeti mükemmel olan kimselere açabilir. Ehil olmayanlara bu sırları açmak haramdır.<sup>1114</sup> Böyle olmakla beraber İbnü'l-Arabî, harfler âlemini, lisan bakımından en fasih, beyan bakımından en açık bir âlem olarak nitelendirir. Fakat bu açıklığın ve fesahatın keşf ehli için geçerli olduğunu da hemen ekler.<sup>1115</sup> Mutasavvıflar bu şekilde harflerin sembolik anlamlarını araştırmakla kalmamışlar; “*kun: ol*” emrinde ifadesini bulan ilâhî hitap ile mümkünâtın varlık kazanması arasındaki alâkayı düşünmek sûretiyle varlığın sırlarını çözmeye heves etmişler ve harfler ile ilâhî isimler ve varlık mertebeleri arasında bir bağ kurmuşlardır.<sup>1116</sup>

Varlığın kaynağı olarak harflerden bahsederken de söylediğimiz gibi İbnü'l-Arabî, yaratma ile konuşma arasında dinamik bir benzerlik görmektedir. Tıpkı peş peşe gelen cümlelerle gelişen bir söylem gibi, yaratma da sürekli aynı kalmayıp değişir. Bu bakış açısından, *Fütûhat-ı Mekkiyye*'nin özellikle ikinci bölümünde harfler hakkında ileri sürülen fikirleri anlamak daha kolaydır. Bu bölümde Şeyhü'l-Ekber, harflerin, varlık mertebelerine ve kozmik hareket seviyelerine tekâbül etmesi hususunda oldukça geniş açıklamalar yapar.<sup>1117</sup> Bu, dilin bir çeşit kozmik matematik rolü olması sebebiyledir. Bu şekliyle harfler ilmi: “fizikî dünyanın ve dil bilimin prensiplerinin metafizik ve metalingüistik bir formülasyonu” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>1118</sup> Aynı zamanda bu harfler, tıpkı bir sayının sayısal değerlerin sınırsız çeşitliliğinde ortaya çıkabileceği gibi, bütünüyle bir birinden bağımsız süreçleri açıklamak için de kullanılabilir. Ayrıca harflerin, bilgiyi kendine has bir şekilde somutlaştırması anlamında da “harfler ilmi”nin yerini tutacak başka bir şey yoktur. Bunun da ötesinde harfler, semantik ve sembolik anlamlar taşıdıkları için bâtinî bilginin bütün alanlarına ulaştıran bir vasıtaadır.<sup>1119</sup> İbnü'l-Arabî bize, işâretler yoluyla mistik harfler ilminden bir dizi örnek verir. Onların bâtinî anlamlarından bahseder, hattâ harflerin telaffuzları üzerine derin tahliller yapar. İbnü'l-Arabî'nin harflerin bâtinî anlamları üzerine vermiş olduğu çarpıcı açıklamalara çalışmamızın *harfler ilmi* ile ilgili bölümünde genel hatlarıyla yer verilecektir. Kısacası, *Fütûhat*'ın

<sup>1114</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. I, s., 241.

<sup>1115</sup> *age.*, c. I, s., 260.

<sup>1116</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 22.

<sup>1117</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS*, c. XXIII, s. 34.

<sup>1118</sup> *agm.*, s. 35.

<sup>1119</sup> *Aynı yer.*

ikinci bâbının ikinci bölümünde ana hatlarıyla bir “dilbilgisi metafiziği” tasvir edilmektedir.<sup>1120</sup>

Her harf, kelime ve ismin, kısacası dilin zâhir ve bâtın olmak üzere iki görünümü vardır. Sözelimi ilâhî isimleri ele aldığımızda her ismin iki formu olduğunu görürüz. Bunlardan birincisi, bir araya getirdiğimiz harflerden nefesimiz vasıtasıyla şekillendirdiğimiz bize ait isimlerdir. Bu isimler vasıtasıyla biz O’na dua ederiz. Aslında bizim dilimizde telaffuz ettiğimiz isimler, Hakk’ın mütekellim olması vasfıyla bizâtihî kendini isimlendirdiği ilâhî isimlerin isimleridir.<sup>1121</sup> Beşerî lisânımızdaki bu isimler ilâhî isimler üzerine örtülmüş perdeler gibidir. Bunlar vasıtasıyla ilâhî isimleri tasvir ederiz. İsimlerin ikinci şekli ise; Rahmân’ın konuşma anına kadar gizlidirler ve O’nun konuşması vasıtasıyla nitelik kazanırlar. Bu formların ötesinde anlamlar vardır ki onlar şekillerin ruhları gibidirler. Allah’ın bizzat kendi kelâmı Kur’an içerisinde, Zât’ına işâret etmek üzere kullandığı bu isimlerin sûretleri, Rahman’ın Nefesi’nde varlıklarına kavuşurlar.<sup>1122</sup> Zîrâ telaffuz ettiğimiz isimlerin de ötesinde, hakikat itibârıyla ilâhî isimler<sup>1123</sup>, âleme tesir eder. Âlemdeki her bir varlığın, kendi hakikatine mahsus, ilâhî isimlerden bir ismi vardır. Bu varlığın hakikati kendisine mahsus olan ilâhî ismin ihtiva ettiği ilâhî bir hakikate işâret ederken o ilâhî isim bu varlığın Rabbi olur, varlık bu ismin tekellüfü altına girer, ona ibadet eder.<sup>1124</sup>

Şayet, İbnü’l-Arabî’nin harflerin rûhânî anlamı hakkındaki spekülasyonları onun eserlerinde özel bir öneme sâhipse, ve gerçekten bu husustaki açıklamalar, *Fütûhât-ı Mekkiyye*’nin başlangıcında, eserin diğer bölümleri için geniş bir giriş niteliğinde olarak muntazaman yer alıyorsa bu, harfler ilminin, sûfînin rûhânî gelişim sürecinde anahtar bir rol oynaması ve harfler ilminin onun genel sisteminin sadece spekülatif bir formülasyonundan ibâret olmaması sebebiyledir. Ontolojik olarak her insan ilâhî bir isimdir; bu anlamda bir ayetin ya da bir terimin bâtınî anlamını ortaya koyma, sûfiye kendi bâtınî boyutunu görme ve tanıma imkânı tanıyabilir. Bu, özellikle Kur’an’ın metni hususunda geçerlidir. Bütünüyle ilâhî kelâmı ihtiva ettiği için Kur’an,

<sup>1120</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 36.

<sup>1121</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 86.

<sup>1122</sup> *age.*, c. IV, s. 39.

<sup>1123</sup> İbnü’l-Arabî’ye göre ilâhî isimler, Zât’a taalluku bakımından Zât ile birdir ve bu yönüyle de diğer bütün isimleri ihtiva eder. Bu itibârla her bir isim diğer ilâhî isimlerle sıfatlanır ve *hayy*, *semî*, *basîr*, *mürîd* ve *kadîr*...vs. olur. İbnü’l-Arabî her bir ilâhî ismin âlemdeki bir varlığa Rabb oluşunu isimlerin Zât’a taalluk eden bu küllî yönüyle açıklar. İsimlerin Zât’dan ayrı ve farklı oluşları ise taalluk ettikleri şeyler, meselâ Rahmân’ın merhûma, Alîm’in mâluma taalluku itibârıyladır. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 129, 130; A. mlf., *Fusûs*, s. 79, 80.

<sup>1124</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 124; A. mlf., *Abâdile*, s. 42.



potansiyel olarak bütün evrensel hikmetleri ihtiva eder.<sup>1125</sup> Dolayısıyla harflerin bâtinî ilmi, sûfînin hem kendisini, hem Kur'an'ı ve dolayısıyla da bütünüyle varlığı anlamlandırma hususunda anahtar bir rol oynamaktadır.

Bu harfler ilmi, inanan bir kimseye rûhânî gelişiminde yardım etme ve kendi şahsî yazgısını anlama hususunda nasıl bir anahtar verir? Bu sorulara cevap vermek için bakılacak ilk yer, ilâhî kelâmın insanın kolayca ulaşabileceği bir parçası, yâni Kur'an'ın lafızları olmalıdır. Bu konuya, İbnü'l-Arabî'nin Kur'an anlayışı ve Kur'an'ı yorumlama metodunu incelerken yer vereceğiz.

#### **a-Harflerin Bâtinî Yorumlarından Bazı Örnekler:**

**Elif-Vâv-Yâ:** Bu üç harf, her bir varlık mertebesinde ayrı bir gerçekliğe delâlet ederler. Ulûhiyyet âleminde *elif* Zât'ı, *vâv* sıfatları, *yâ* ise fiilleri sembolize eder. Diğer taraftan emr âleminde *elif* Rûh-u Küllî'ye, *vâv* Nefs-i Küllî'ye, *yâ* ise Cism-i Küllî'ye işâret eder. Aynı delâlet ve paralellik insanda da söz konusudur: *Elif* insanın ruhunu, *vâv* nefsinin, *yâ* ise cisimini simgeler. Varlığın farklı mertebeleri ile bu üç harf arasında görülen paralellik aynı zamanda bu üç harfe tekâbül eden harakeler için de söz konusudur. *Elif* harfine karşılık olan Rûh'un sıfatı akıldır ve bu sıfat fetha ile sembolize edilir. *Vâv* harfine karşılık olan nefsin sıfatı kabz etmektir ve bu sıfat zamme ile sembolize edilir. *Yâ* harfine karşılık olan cismin sıfatı fiildir ve bu sıfat ise kesra ile sembolize edilir. *Vâv* harfi ve onun harekesi olan zamme, ulûhiyyet, nefs-i küllî ve beşerî nefsin berzah oluşuna mukabil olarak elif/fetha ile yâ/kesra arasında berzahî bir harftir.<sup>1126</sup> Harfler ve varlık mertebeleri arasındaki bu paralelliği şu şekilde bir tabloyla göstermek mümkündür:

	<i>Melekût/Gayb</i>	<i>Berzah</i>	<i>Mülk/Şehâdet</i>
<b>Harfler</b>	Elif (Fetha)	Vâv (Zamme)	Yâ (Kesra)
<b>Ulûhiyyet Âlemi</b>	Zât	Sıfatlar/Ulûhiyyet	Fiiller
<b>Emr Âlemi</b>	Rûh-u Küllî	Nefs-i Küllî	Cism-i Küllî
<b>İnsan</b>	Ruh	Nefs	Beden

<sup>1125</sup> Lorry, "The Symbolism of Letters", *JMIAS.*, c. XXIII, s. 36.

<sup>1126</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)* c. II, s. 159; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 317, 318.

İbnü'l-Arabî, illet harfleri olarak bilinen bu üç harfle âlemin farklı mertebelerinde gördüğü paralellikten hareketle “illet” kavramının lügavî anlamından felsefî anlamına geçerek âlemdeki sebepliliği açıklamaya çalışır. Buna göre Zât/elif, sıfatların; sıfatlar/vâv, fiillerin; fiiller/yâ ise şehâdet âleminde sadır olan bütün şeylerin varlığının sebebi (*illet*)dir. Fiiller sıfatlara, sıfatların da nihâ tahlilde Zât'a râcî olması gibi, illet harfleri olan vâv ve yâ harfleri de dahil bütün harfler de hem ses hem de yazılış bakımından son tahlilde *elif* harfine râcîdirler. İbnü'l-Arabî, hareke, sükûn, mebnîlik ve muğreblik gibi diğer bir çok lügavî ıstılahta olduğu gibi “illet” kavramını da, dil-varlık paralelliğini sürekli korumak sûretiyle, özel bir kullanımla lügavî boyuttan vücûdî boyuta taşımıştır.<sup>1127</sup>

Zât'a delâlet ettiği için harfler içerisinde “elif” harfinin özel bir yeri vardır. O, bütün harflerin kutbudur, bütün harfler ondan türemiştir. İbnü'l-Arabî, Zât'a delâlet etmesi bakımından “elif” harfinin aslî ve değişmez konumunu, bütün mertebelere sirâyet edişini harfin fonetiği hakkındaki tahlilleriyle açıklamaya çalışır. Şöyle ki “elif” harfi ses bakımından insan nefesinde tam bir bağımsızlığa sâhiptir ve bütün harflerin mahreçlerine sirayet eder. Bu itibarla “elif” tek olan aslî harf/mertebe iken, diğer harfler/mertebeler bu yegâne harfin sadâsının farklı mahreçlerdeki tecellîleri sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>1128</sup> Zât'ın ezelf tekliğine ve vücûdun bütün mertebelerine sirâyet edişine İbnü'l-Arabî aynı şekilde sayı sembolizmi ile de işâret eder. Sayıların aslı saydığı “bir” sayısının farklı mertebelerdeki tecellîleri ile ancak diğer sayılar zuhûr edebilmektedir. Öyleyse aslî olarak sadece “bir” sayısı vardır; iki, üç, dört, on, yüz, bin... sonsuza dek bütün sayılar “bir”in farklı mertebelerdeki zuhûrunda başka bir şey değildir.<sup>1129</sup> Tıpkı “bir” sayısı, sayıların sonsuz mertebelerinden biriyle kayıtlanmayıp her birine sirayet etmesi ve ismi bütün bu mertebelerde gizli kalması gibi elif de harflerin her hangi bir mertebesiyle kayıtlanmaz, hepsine sirâyet eder ve “elif”, kendi ismi gizli kalmak sûretiyle “bâ”, “cîm”, “hâ”...vs. diye isimler alır.<sup>1130</sup>

“Elif” harfi Zât'a delâlet ettiği için Allah (cc.), kâinâtı “elif” ile değil sıfatları temsil eden “be” harfi ile yaratmıştır, vücûd “bâ” harfi ile zuhûr etmiştir.<sup>1131</sup> “Elif”

<sup>1127</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)* c. II, s. 159; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 317, 318, 320.

<sup>1128</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif (Resail)*, s. 42; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 318, 319.

<sup>1129</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif (Resail)*, s. 34; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, s. 11.

<sup>1130</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif (Resail)*, s. 42

<sup>1131</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 134, 135.

harfi teklîği simgelemektedir, çokluğa geçiş ise “be” harfiyle olmuştur. Tıpkı insanın âlemde Allah’ın halifesi olması gibi, harfler âleminde de “*Elif*”in halife olduğunu söyleyen İbnü’l-Arabî, bu harf hakkında şu bilgileri verir: “*Elif*” hareke kabul etmez. (Ancak hemze vasıtasıyla harekelenip, telaffuz edilebilir). Harf harekelenmediği müddetçe meçhuldür. Ancak harekelenildiği zaman kendisine bağlanan harekeyle belirginleşir. Zât ise hakikati îtibârıyla aslâ bilinemez. İşte “*Elif*” de buna işâret eder. Dolayısıyla Zât meçhul olduğu gibi onun halifeleri olan “*insan*” ve “*Elif*” de meçhuldür. Harekesiz bir harf telaffuz edilemeyeceğinden “*Elif*”in ancak ismini telaffuz edebiliriz. Harekeyle ise ancak “*hemze*” telaffuz edilir “*Elif*” değil. Dolayısıyla “*Elif*” Zât’a işâret ederken “*hemze*” ilk yaratılana (*el-mübdeü’l-evvel*) harekesi ise ilmî sıfatına işâret eder.<sup>1132</sup> İbnü’l-Arabî, “Bir”i sayı olarak kabul etmediği gibi “*Elif*”i de harflerden kabul etmez. “*Elif*”in cem makamına işâret ettiğini söyler ve hakikat ehlinin, “*Elif*”in ancak cümle içerisinde geçmesinden dolayı harf olarak telakki edebileceğini, yoksa aslî îtibârıyla harf olarak kabul etmeyeceklerini söyler.<sup>1133</sup> “*Elif*”in harfler ilmine göre bir takım özelliklerinden, mertebelerinden bahsettikten sonra, harfler âleminin bütün mertebeleri ve toplamının onda mevcut olduğunu söyler. Nihâyet İbnü’l-Arabî, sıfatlar konusunda olduğu gibi diğer bazı hususlarda da kullanılan şu paradoksal ifadeye yer verir: “*Elif, ne harflerledir ne de onların dışında.*”<sup>1134</sup>

**Lâm-Elif:** İbnü’l-Arabî mürekkebin “*lâm-Elif*” harfinde “*Lâm*” ile “*Elif*”in birleşmesini tasavvufun temel konusu olan insanın Allah’a, Allah’ın da insana taalluku ve yönelişiyle açıklar.<sup>1135</sup> “*Lâm-elif*” mürekkebin bir harftir ve bu yönüyle de zâhir ve bâtıdan, lâhûtilik ve nâsûtilikten mürekkebin olan insana delâlet eder.<sup>1136</sup> “*Lâm*”ın, yâni insanın yönelişi zâtî, “*Elif*”in, yâni Allah’ın yönelişi ise ârızîdir. “*Lâm*”ın “*Elif*”e, diğer bir ifadeyle insanın Allah’a olan aşkı ve yönelişi iyice pekiştiği zaman ancak “*Elif*”, “*Lâm*”a doğru yönelir, nüzûl eder. Aslında Allah (cc.)’in bu yönelişi de, “*Lâm*”ın, yâni insanın aşkına ve fiillerine zorunlu olarak bağlı

<sup>1132</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 277.

<sup>1133</sup> *age.*, c. I, s., 295.

<sup>1134</sup> *age.*, c. I, s., 296.

<sup>1135</sup> İbnü’l-Arabî’nin bu husustaki tahlilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, ss. 325-327, c. III, s. 134, 135, 136; Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vîl*, s. 325, 326, 328.

<sup>1136</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü’t-Te’vîl*, s. 328.

değil, bizzat “*Elif*” in, bizzat Allah (cc)’ın kendi lütfuyla “*Lâm*”a doğru inişiyedir. İbnü’l-Arabî “*lâm-elif*” harfinin, Allah ile insan arasındaki bağı sembolize eden bâtinî karakteri hususundaki açıklamalarını harfin Arapça’daki yazılışından hareketle şu şekilde sürdürür: “*Lâm*”ın “*Elif*”e olan iştihakı o kadar kuvvetlidir ki, O’nu elinden kaçırmamak için bacağını “*Elif*”in ayağına dolar ve O’na sımsıkı sarılır, kucaklar. Ayrıca İbnü’l-Arabî, “*Elif*”in “*Lâm*”a inişini, bir hadis-i kutsî’ye atıfta bulunarak; “*Hakk Teâlâ’nın gecenin son üçte birlik bölümünde dünya semasına inişi*”<sup>1137</sup>ne benzetir.<sup>1138</sup>

İbnü’l-Arabî genellikle mârifet ehlini üç sınıfa ayırır: sûfler, tahkik ehli ve tahkikin en üst mertebesinde bulunan kendisi ve ashabı. “*Lâm-Elif*” harfinin yazılışından yola çıkarak açıkladığı, insanın Allah’a, Allah’ın da insana yönelişi hususunda bu üç sınıf arasında sadece yönelişin sebebi yönünden bir ihtilafın mevcut olduğunu vurgular. Sûfler, “*Lâm*”ın bu eğilimini vecd ehlinin ya da vecde gelmeye çalışanların (*mütevacid*) eğilimi şeklinde algılar. Ve bu eğilim aşk makamını ve halini gerçekleştirmek içindir. Sûfler, “*Elif*”in meylini de kavuşma ve birleşme eğilimi şeklinde alır. Bunun için de “*lâm-Elif*” harfinin Arapça’da “*Lâm*” ile “*Elif*”in birbirinden ayırt edilemeyecek şeklideki bitişik yazılışını örnek gösterirler. Öyle birleşmişlerdir ki hangisi “*Elif*” hangisi “*Lâm*” fark edilemez. İşte sûflere göre meylin sebebi aşktır. Bu aşktaki samimiyet ve sadâkat aşığı, maşuğu istemeye yöneltir. Bu yönelişteki samimiyet ise maşuktan aşığa doğru bir kavuşmayı sağlar. Tahkik ehli ise, bu meylin sebebinin mârifet, tanıma ve bilme olduğunu söyler. İbnü’l-Arabî kendisi ve tahkikin en üst mertebesinde bulunan ashabının görüşlerinin bunlardan farklı olduğunu söyler. O, muhakkik ve sûflerin bu konudaki görüşlerini doğru, fakat eksik bulur. Çünkü ona göre aşk ve mârifet bütün varoluş mertebeleri (*hazarât*) içerisinde cüzî bir mertebe (*hazret*)dir. Dolayısıyla “*Elif*” ile “*Lâm*”ın birleştikleri ilk varlık mertebesine gitmek lazımdır ki o da var etme (*icâd*) mertebesidir. Dolayısıyla Mutlak Vücûd’un-ki bu mertebede “*Elif*”tir- meyli var etmeye doğru yöneliktir. Mukayyet vücud’un-ki bu “*Lâm*”dır- meyli ise var etme

<sup>1137</sup> *Sahih-i Buhârî*, Kitâbü’l-De‘avât, 13; *Sahih-i Müslim*, Münâfikûn, 168.

<sup>1138</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 325; c. II, s. 152, 153. Bu mürekkebb harfin sembolik mânâları hakkında ayrıca bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 405.

esnasında var etmeye doğru yöneliktir.<sup>1139</sup>

**Elif-Lâm:** Arapça dilbilgisi kurallarına göre *cins:tür* bildirme fonksiyonunu harflere atfettiği gizli anlamlar muvâcehesinde açıklamaya çalışır. *Elif* Hakk’a, *Lâm* da insana işâret ettiği için *cins* ifade ederler ve dolayısıyla bu iki harf zikredildiği zaman bütün kâinât ve onu var eden Hakk Teâlâ zikredilmiş olur. *Lâm* harfinin yazılışını da insanın çift yönlü mahiyetini anlatmada kullanır. Şöyle ki insanın nasibi olan, ona işâret eden *Lâm* harfinin dik olan, *Elife* benzeyen kısmı Hakk’a aittir. İnsanın İlâhî yönüne işâret eder. *Lâm* harfinin *Elife* benzeyen kısmı alındıktan sonra kalan *Nûn* harfine benzeyen yarım daire şeklindeki kısmı ise yaratılmışlara ait yönüne işâret eder. Ayrıca İbnü’l-Arabî, *Lâm* harfinin altında görünen *Nûn* şeklindeki yarım dairenin üstünde onu tamamlayan, görünmeyen bir daire tahayyül eder. Bu daire ise melekût âlemine işâret etmektedir.<sup>1140</sup> Nihâyet İbnü’l-Arabî, maddî yönlerinin bağlarını söküp atmak sûretiyle kendilerindeki ilâhî yönü uyandırmalarını istediği muhâtaplarına şu sembolik ifadeyle tavsiyede bulunur: “*Elif’ini uykusundan uyandırıp ayağa kaldır ve Lâm’ını düğümlerinden çözüp kurtar.*”<sup>1141</sup>

#### IV-İlâhî Kelimeler Olarak Varlıklar

##### A- el-Kelime (İnsan)-Kelime/Kelimât (Bütün Mahlûkât)

İbnü’l-Arabî’nin, genel îtibârıyla bütün mahlûkâtı, husûsen de insanı “kelime” şeklinde isimlendirmesinin birkaç sebebi vardır: Her şeyden önce İbnü’l-Arabî bu şekilde bir anlayışa sâhip olması bakımından tek değildir. Kendisinden önce, kadim din ve kültürlerde bu şekilde bir telakkî olduğu gibi, aynı anlayışa sâhip olan İslam filozofları da mevcuttur. İbnü’l-Arabî, bu görüşlerini temellendirirken bütün bu felsefî ve dînî mîrâstan faydalanmış olabilir.<sup>1142</sup> Diğer taraftan Kur’an-ı Kerim’de, İbnü’l-Arabî’nin bu görüşlerine temel oluşturabilecek ayetlere rastlamaktayız. Her şeyden önce Kur’an’da Hz. İsa, Allah (cc.)’ın “kelime”si olarak isimlendirilmiştir: “*Mesih ancak Meryem’in oğlu İsa’dır. O, Allah’ın resûlü ve kelimesidir...*” (Nisa 4/171). Yine

<sup>1139</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 326, 327.

<sup>1140</sup> *age.*, c. I, s., 331.

<sup>1141</sup> *age.*, c. I, s., 330.

<sup>1142</sup> Afîfî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 85.

“De ki: Rabb’imin kelimeleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabb’imin sözleri bitmeden bu deryâ tükenir.” (Kehf 18/109) ayetinde “kelime” lafzının icmâli tarzda zikredilmesi de doğrudan olmasa da ayetin bu şekilde yorumlanmasına imkân tanımaktadır. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin sıkça tekrar ettiği ve bu konudaki görüşlerine temel aldığı, “Allah (cc.) bir şey murâd edince, sadece “ol!” demesiyle o şey hemen oluverir” (Âl-i İmran 3/47) ayeti de genel olarak varlık ile kelime arasında bir irtibat görülmesi şeklindeki telakkileri destekler mahiyettedir. Yine İbnü’l-Arabî’nin sıkça zikrettiği bir hadise<sup>1143</sup> göre Hz. Peygamber *cevâmiu’l-kelim:kuşatıcı kelime* olma özelliğini taşımaktadır.<sup>1144</sup> İşte bütün bu ayetleri ve hadisi sıkça zikretmek sûretiyle İbnü’l-Arabî, genel olarak bütün varlıkları özelde ise insanı sonsuz ilâhî hitabın “kelime”leri olarak görür. İbnü’l-Arabî külliyyâtında “kelime” lafzı, tekil-belirsiz (*kelimetün*), tekil-belirli (*el-kelimetü*) ya da çoğul (*kelimât*) kalıplarında olma durumuna göre farklı anlamlar taşımaktadır.

Tekil-belirsiz (*kelimetün*) kalıbında, (*kelimât*) şeklinde çoğul haliyle birlikte her bir varlık kastedilmektedir. Bu anlamda kâinattaki her bir varlık Allah’ın sonsuz kelimelerinden bir kelimedir.<sup>1145</sup> Çünkü bütün mevcûdât, bu bölümde yeri geldikçe ifade etmeye çalışacağımız gibi, ilâhî/tekvînî “kun: ol” hitabının hâricî mazharıdır. Bütün mevcûdât “kun: ol” hitabındandır, “kun” ise Allah’ın kelimesidir.<sup>1146</sup> Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’ye göre bütünüyle vücûd, yayılmış ince deri (*rikkun menşûr*) iken âlem, ilâhî isimlere ve ulvî mertebelere yönelik â’yânî îtibârıyla bu ince deriye satır satır yazılmış bir kitap (*kitâbun mestûr*), aşağı, maddî âleme yönelik tabiatî îtibârıyla da tek tek, harf harf yazılmış bir kitap (*kitâbun merkûm*)tır.<sup>1147</sup> İbnü’l-Arabî’nin bu anlayışı maddî âlemi, *âlemü’t-tedvîn ve’t-tasdîr* (kayda geçirip yazma âlemi) şeklinde isimlendirmesine de uyumlu gözükmektedir. Zîrâ, ilk yaratılan şey, farklı veçhelerine göre farklı isimler olsa da, “kalem”dir. Bu “kalem”in “levh”e yazmasıyla mahlûkât neş’et etmiştir. “Kalem”den de ancak harfler ve kelimeler zuhûr

<sup>1143</sup> Hz. Peygamberin husûsiyetleri ile ilgili olan bu hadis, değişik lafızlarla, Ebu Hureyre (r.), Abdullah b. Amr b el-Âs (r.), Ömer İbnü’l-Hattâb (r.) ve Ebu Mûsâ el-Eş’ârî’den rivayet edilmiştir. Bu hadisin farklı rivayetlerine *Müslim, Buharî ve Tirmizî* gibi sahih hadis kitaplarında yer verilmiştir. Hadis hakkında ayrıntılı tahrir için bkz. Kurt, *Endülüs’te Hadis*, s. 658, dipnot: 556.

<sup>1144</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 356, 357.

<sup>1145</sup> *age.*, c. V, s. 380.

<sup>1146</sup> İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 142; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 381.

<sup>1147</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 381.

eder.<sup>1148</sup> Bu îtibârla Allah'ın sonsuz kelimeleri mevcûdâtın âyânından başka bir şey değildir.<sup>1149</sup> Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, “*De ki: Rabb’imin kelimeleri için derya mürekkep olsa ve bir o kadar da ilave getirsek dahi, Rabb’imin sözleri bitmeden bu deryâ tükenir.*” (Kehf 18/109) ayetinde zikredilen, Allah'ın bitip tükenmeyen kelimelerinin mümkünât olduğunu söyler.<sup>1150</sup> Kendine has bir nutku olan kelimeler olması îtibârla mevcûdâtın, lafzının/zâhirinin yanısıra bir de bâtını/mânâsı vardır ve ve mevcûdât işitebilen için sürekli natıktır. Fakat onun nutku zatiyla değil Mütakellim’e mazhar olması îtibârlıdır.<sup>1151</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî varlık-kelime aynîliğini açık benzetme ve tasvirlerle ifade eder. Bu münasebetle, İbnü'l-Arabî, “*Onu (insan şeklinde) düzenleyip (tesviye) ona ruhumdan üflediğim (nefh) zaman, hemen onun için secdeye kapanın*” (Hicr 15/29) ayetini zikreder. İbnü'l-Arabî, harflerden kelimelerin meydana gelmesini ve küçük harfler dediği hareketler vasıtasıyla onlara bir canlılık/ses ve belirlilik kazandırılmasını bu ayet muvacehesinde açıklamaya çalışır. Harflerin bir birine eklenip düzenlenmesiyle (*tesviye*) kelime meydana gelir. Belirli bir biçim kazanmış, bir kelime oluşturmuş olan bu harflere hareketlerin konulması ise, insan sûretine ruhun üflenmesi (*nefh*) gibidir. Zîrâ harflerden teşekkül eden fakat henüz bir anlam taşımayan kalıba hareketler ses ve anlam katmaktadır. Tesviye edilen cansız sûretin, ruhun üflenmesinden sonra insan ismini alması gibi, harflerden müteşekkil kelime sûretleri de ancak kendilerine ruhun üflenmesinden, yâni hareketlerin konulmasından sonra yeni bir neş’et olarak kelime ismini alırlar. Kelimeler ve lafızlar âlemi işte bu şekilde harflerden meydana gelmektedir. Bedenimizin su, ateş, hava ve toprak gibi ana unsurlardan oluşması gibi harfler de kelimelerin asıl unsurlarıdır.<sup>1152</sup>

Diğer taraftan yine bu tekil-belirsiz (*kelimetin*) kalıbında “kelime”, ilâhî hikmetin bir yönünü temsil eden her bir peygamberin hakikatini ifade eder. Bu hususa açık bir şekilde *Fusûs*’ta işâret edilmiştir. Meselâ “Âdemî Kelime”, ulûhiyyet sıfatını, “Nûhî Kelime” de subbûhiyyet sıfatını temsil eder...<sup>1153</sup> Bu yönüyle kelime, nübüvvet ve

<sup>1148</sup> Hakim, *Mu’cem*, s. 976.

<sup>1149</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 211.

<sup>1150</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 245.

<sup>1151</sup> Bkz., Azzâm, *Mustalahu’s-Sûfi*, s. 23.

<sup>1152</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 51-52.

<sup>1153</sup> Hakim, *Mu’cem*, s. 976.

vahiye muhâtap olan peygamberler/insan-ı kâmiller'dir. Yâni Allah'ın sonsuz evrensel hitabının mükemmel ve kuşatıcı kelimeleridir. Bu anlamda kelime, Allah'ın, her bir husûsî veçhesi bir peygamberle özdeşleşen sonsuz fiilidir.<sup>1154</sup> Bu yüzden İbnü'l-Arabî, bütün metafizik sisteminî icmâlî tarzda kaleme aldığı muhteşem eseri *Fusûsül-Hikem*'in her bir bölümünü insan-ı kâmil'in bir yönüne, ilâhî hikmetin, kendi iç gerçekliğinde cisimleşmiş bir yönünü açıklayan bir peygambere ayırmıştır. Yine burada ezeli hikmetin bir yönünü temsil eden her bir peygambere de bu anlamda *kelime* denilmiştir.<sup>1155</sup>

Belirli ve tekil (*el-kelime*) olarak kullanıldığı zaman ise kelimeyle, İbnü'l-Arabî külliyyâtında ilk yaratılan *Ruh-u Küllî* ya da *hakikatü'l-Muhammediyye* kastedilmektedir.<sup>1156</sup> İbnü'l-Arabî, bu hakikati ifade etmede bir çok ıstılah kullanır. Mesela, *hakikatü'l-hakâik, rûh-u Muhammedî, nûr-u Muhammedî, Rûh-u Küllî, Akl-ı Evvel, Kalem-i Â'lâ, Halife, insan-ı kâmil, berzah, el-hakku'l-mahlûk bih,...* vs. gibi bir çok ıstılah bu hakikati ifade etmede kullanılanlardan sadece bazılarıdır. Fakat bütün bu kavramlarla ifade edilmek istenen itibâr, izafet ve nispetlerden başka bir şey değildir. Zîrâ Hakikat tektir ve O da Zât-ı İlâhî'dir.<sup>1157</sup>

Öncelikle şunu belirtmekte yarar var ki, İbnü'l-Arabî'den önce Yahudî, Hıristiyan ve kadîm Yunan düşüncesinde “kelime/logos”<sup>1158</sup> nazariyeleri vardır.<sup>1159</sup> İbnü'l-

<sup>1154</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 110.

<sup>1155</sup> Mesela birinci fass'ın başlığı şöyledir: “Âdemî Kelime'deki İlâhî Hikmet”. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48. Burada Şeyhü'l-Ekber fass başlıklarında da, her bir peygamberin ilâhî hikmetin bir yönünü temsil eden bir kelime olduğu yönündeki genel görüşüne vurgu yapmaktadır. Bu sebeple, meselâ bu birinci fass'ın başlığının “Âdem Kelimesindeki İlâhî Hikmet” şeklindeki tercümesinin, Şeyhü'l-Ekber'in bu husustaki görüşlerini de hesaba katarak, hatalı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu tür bir tercüme lafız tahlilini çağrıştırmaktadır. Halbuki İbnü'l-Arabî bu görüşlerini bir lafızdan (meselâ “Âdem”lafzından) yola çıkarak ortaya koyuyor değildir. Bu tür yanlış bir tercüme için bkz. *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, (MEB. Yay.), İstanbul 1992, s. 22

<sup>1156</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, ss. 193-196.

<sup>1157</sup> Bkz. Affî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 78, 79. Ayrıca Suad Hakim'in kapsamlı sözlüğü *Mu'cem*'in, zikredilen bu ıstılahlarla ilgili maddelerine bakılabilir.

<sup>1158</sup> “Akıl” ve “kelime” anlamlarına gelen “logos” kavramının anlamları ve tarihi gelişimi hakkında bkz., Pepin, Jean, “Logos”, *ER.*, c. IX, s. 15.

<sup>1159</sup> Yunan felsefesinde, “logos”, varlığın bütün yönlerine yayılan düşünme kuvvetidir. Kavramı bu anlamda kullananların en meşhuru Heraklitus (MÖ. 475)'tur. Bu anlamıyla “logos”, hayatın kaynağıdır, her şeyin kendisine boyun eğdiği ilâhî iradedir. Anaxagoras'a göre ise ilâhî akıl (Nous)'dur. Varlığı idare eden kuvvet veya Zât ile âlem arasında bir vasıta. Daha sonra bu ezeli ilkeye Faal Akıl ya da Küllî Akıl'da denilmiştir. Bütün bu düşünürler, hikmet ile kelime (lafız anlamında) arasında bir ayırım yapmıyorlardı. Bkz. Affî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 62, 63. Logos doktrinini dînî düşünceye sokan kişi ise Yahudi Filozof Philon'dur. Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın logos olduğu yönündeki düşüncelerini temellendirirken ondan



Arabî'nin ortaya koyduğu “kelime” nazariyesi diğer kültürlerin ortaya koyduğu nazariyelerden daha önemsiz ve değersiz değildir. Hattâ, İbnü'l-Arabî, “kelime” nazariyesini kendisinden önce hiç kimsenin taşıyamadığı bir noktaya taşıdığı gibi, kendisinden sonra da hiç kimse bu nazariyeye bir ilave yapmamıştır. Bilakis, İbnü'l-Arabî'den sonra bu noktada görüş beyan edenlerin hepsi, nazariyyenin genel çerçevesi noktasında onun görüşlerini tekrar etmişlerdir.<sup>1160</sup> İbnü'l-Arabî'den sonra bu konuda kapsamlı ve sistematik tarzda görüş beyân eden ve hattâ Afîfî'nin ifadesiyle, vücûd konusunda bütünüyle İbnü'l-Arabî'nin etkisi altında kalsa da insan-ı kâmil nazariyesini binâ etme noktasında kimi zaman ondan ayrılan ve müstakil bir görünüm arz eden<sup>1161</sup> Abdumkerim Cîlî (ö. 855/1451) dahi nazariyyenin genel çerçevesi itibarıyla İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini esas alır.<sup>1162</sup> Fakat, İbnü'l-Arabî'nin, oldukça geniş ve sistemli bir tarzda ortaya koyduğu bu nazariyesinde Hallâc'ın hiçte küçümsenemeyecek bir etkisi vardır. Hallâc, İbnü'l-Arabî'nin zirveye taşıdığı bu nazariyenin âdetâ alt yapısını hazırlamış, onun özellikle *Tavâsîn* isimli eserindeki ifadeleri<sup>1163</sup> bu nazariyenin çekirdeğini oluşturmuştur.<sup>1164</sup> Daha önce de söylediğimiz

---

etkilenmişlerdir. Philon'un görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, (Sosyal Yay.), İstanbul 1991, s. 106; Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, (Remzi Kitapevi), İstanbul 1985, s. 128-131. Farklı din ve kültürlerdeki “kelime/logos” nazariyeleri ve İbnü'l-Arabî'nin “kelime” nazariyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Afîfî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 61 ve devamı; A. mlf., *Mystical Philosophy*, s. 68 ve devamı; Hakim, *Mu'cem*, s. 974 ve devamı.

<sup>1160</sup> Afîfî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 61.

<sup>1161</sup> Bkz. Afîfî, “İbn Arabî fi Dirâsâtı”, *KTMİA.*, s. 29.

<sup>1162</sup> İnsan-ı kâmil nazariyyesi hususunda belki de Cîlî'yi selefi İbnü'l-Arabî'den ayıran en önemli husus, onun bu nazariyyeyi genel düşünce sisteminin dayanağı ve başlangıç noktası olarak oldukça sistematik ve mufassal bir tarzda ele almasıdır. Cîlî'nin insan-ı kâmil nazariyyesinin ayrıntıları hakkında bkz., el-Cîlî, Abdülkerim, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. S. Eraydın-E. Demirli-A. Kartal, (İz Yay.), İstanbul 2002; Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003, ss. 193-281. Halbuki İbnü'l-Arabî bu konudaki görüşlerini hayli veciz, mücmel ve eserlerinin farklı pasajlarına serpiştirilmiş bir tarzda sunar. Şeyhü'l-Ekber'in insan-ı kâmil nazariyyesini ne kadar mücmel bir tarzda işlediğini görmek bakımından şu eserlerine mürâcaat etmek yeterlidir: Bkz., İbnü'l-Arabî, *et-Tenbîhâtu alâ Uluvvi Hakîkati'l-Muhammediyye*, A. mlf., *Ankâu Muğrib*, A. mlf., *Fusûsu'l-Hikem*.

<sup>1163</sup> “Gayb nûrundan bir kandil; zuhur etti, geri döndü, diğer bütün kandilleri geride bırakıp da efendi oldu. Aylar arasında tecellî eden bir dolunay; burcu sırlar feleğinde olan. Himmetinin kuşatıcılığından dolayı Hakk Teâlâ onu “ümmî” diye isimlendirdi. Nîmetinin azametinden dolayı “haramî” ve sürekli Kendisine kurbîyyet makâmında oturduğu içinse “Mekkî” diye isimlendirdi... Nübüvvet nuru onun nurundan ortaya çıktı. (Nebilerin) nuru onun nurundan zuhur etti...” Bkz., Hallâc, Ebu'l-Mugîs Hüseyin b. Mansur, *Kitâbu't-Tavâsîn*, nşr. Louis Massignon, (Librairie Paul Geuthner), Paris 1913, ss. 9-15. Eserin Türkçe çevirisi için bkz., *Tavâsîn, Ene'l-Hakk*, çev. Yaşar Güneç, (Yaba Yay.), İstanbul 2002. Hallâc'ın bu husustaki görüşleri hakkında ayrıca bkz., Nicholson, *The Idea of Personality*, ss. 39-44.

<sup>1164</sup> Afîfî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 98.

gibi, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde, âlem “ilâhî kelime” vasıtasıyla zuhûr ettiği için bütün varlık evrensel ilâhî söylemin birer kelimeleridir. Bu ilâhî söylem içerisinde en tam ve en mükemmel kelime ise bütün varlıkların en şerefli olan *insan-ı kâmil/hakikatü'l-Muhammediyye*'dir.<sup>1165</sup> En ulvîsinden en aşağısına kadar bütün kâinâta, bütün nebî, resul ve velîlerde sârî olan, Hz. Muhammed (s.)'in tarihi şahsiyetinde ise kemâl derecesinde tecessüd etmiş olan<sup>1166</sup> bu rûhânî hakikati İbnü'l-Arabî, *el-kelime* diye isimlendirir. *Hakikatü'l-Muhammediyye*, Hakk'ın zuhûr ettiği en mükemmel tecellî yeri olup en hususî mânâsıyla insan-ı kâmildir. Her bir varlık belirli bir ismin tecellî yeri olmasına karşın *hakikatü'l-Muhammediyye* Allah'ın *ism-i câmi*'sinin mazharı olması bakımından tektir ve zâhir ile bâtını birleştiren ilk ve en mükemmel tecellîyi temsil eder.<sup>1167</sup> Mutlak kuşatıcılık mertebesi mahlukat içerisinde sadece bu ilk hakikat için söz konusudur. Bu sebeple İbnü'l-Arabî' *Fusûs*'un, “Muhammedî Kelime”yi açıkladığı son fassında Hakk'ın ferdiyyet yönünü açıklamaya çalışır ve onun mahlûkatın en mükemmeli olduğunu söyler. Yine burada İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin “Âdem, henüz su ve toprak arasında iken ben peygamber idim” hadisini de zikrederek onun “kuşatıcı kelime” (*cevâmiu'l-kelim*) oluşundan bahseder.<sup>1168</sup> Bu itibarla Hz. Âdem, bütün isimlerin taşıyıcısı iken Hz. Peygamber, *cevâmiu'l-kelim* olarak bu isimlerdeki bütün hakikat ve mânâların taşıyıcısıdır.<sup>1169</sup>

Bu anlamıyla *el-kelime/hakikatü'l-Muhammediyye*'nin İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde üç farklı anlam seviyesi vardır: Ontolojik/metafizik, epistemolojik/nübüvvet-vahy ve insanın rûhânî tekâmülü açısından.<sup>1170</sup> Öncelikle İbnü'l-Arabî'ye göre *el-kelime/hakikatü'l-Muhammediyye*'nin ontolojik ve metafizik bir anlamı vardır. Bu anlamda *el-kelime*, tekil-belirsiz (*kelimetün*) şeklinde kullanımının birinci anlamına (her bir varlık) paralel düşecek tarzda, Hakk Teâlâ ile mahlûkât arasındaki bir berzah ve yaratılışın vasıtası anlamında kullanılmaktadır. Bu

<sup>1165</sup> Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî II”, *The Muslim World*, c. XLVII, sayı: 2, April 1957, s. 154; Hakim, *Mu’cem*, s. 347 ve devamı, 978.

<sup>1166</sup> Bkz., Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te’vil*, s. 87

<sup>1167</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 33, 44, 54; Aynı müellif, *et-Tecelliyatü'l-Îlâhiyye*, thk. Osman Yahya, s. 209, 210; Kayserî, *Matlau’ Husûsi'l-Kelim*, s. 103, 104.

<sup>1168</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 214; Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 73, 74.

<sup>1169</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 171.

<sup>1170</sup> Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî II”, *The Muslim World*, c. XLVII, sayı: 2, s. 157; Hakim, *Mu’cem*, s. 348.

metafizik/ontolojik düzeyinde *el-kelime*'ye İbnü'l-Arabî, farklı veçhelerine binâen farklı isimler verir: *İlk Akıl, hakikatü'l-Muhammediyye, hakikatü'l-insâniyye, insan-ı kâmil, mişkâtü'l-envâr, hakikatü'l-hakâik*...vb. İlâhî Zât ile âlem arasındaki bu pozisyonundan dolayı *hakikatü'l-Muhammediyye*'ye İbnü'l-Arabî berzah/hayâl demektedir. Daha önce hayâlden bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî, *Vâcibu'l-Vücûd* ile *mümkünü'l-vücûd* arasında bir berzah olan mutlak hayâle de, hem genel anlamda varlığa ve hem de insan ve mârifete nispetle; *amâ, hakikatü'l-hakâik, hakikat-ı muhammediyye, akl-ı evvel* ya da *kalem-i âlâ* şeklinde farklı kavramlar kullandığını söylemiştik. İşte bütün bu kavramlarla aynı hakikatin farklı veçheleri ifade edilmektedir. Bu ıstılahlar içerisinde en genel ve en kuşatıcı olanı *hakikatü'l-hakâik* kavramıdır. Bu itibârla da bu kavram, bir yönden bütün hakikatleri ve mahiyetleri kuşatan, tüm isim ve sıfatların kendisinde kaybolduğu ehadiyyet mertebesine işâret ederken, diğer taraftan da isim ve sıfatların zuhûr ettiği vahidiyyet mertebesine işâret etmektedir.<sup>1171</sup> Zîrâ bu kavramla, Allah'la hem insan hem de genel anlamda varlık arasındaki bir berzah kastedilmektedir. Bu sebeple, ister mutlak hayâl isterse de *hakikat-i Muhammediyye, insan-ı kâmil* ya da *el-kelime* denilsin *hakikatü'l-hakâik*'in temel özelliği, Zât-ı Bârî ile mâ sivâ arasında berzah olarak vücûdda ilk ve en mükemmel neş'eti temsil ediyor olmasıdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, *hakikatü'l-hakâik*'i şu şekilde tanımlar: “*Hem Hakk, hem âlem içindir. Ne varlık, ne yoklukla, ne hüdüis ve ne de kıdem ile vasıflanır; kadîm ile kadîm, hadîs ile hadîstir... O, âlemdir, ya da âlem değildir desen doğru söylemiş olursun. Yine o, Hakk'tır, ya da Hakk değildir desen de doğru söylemiş olursun. O, bütün bunları kabul eder...*”<sup>1172</sup> Zîrâ tek bir Vücûd vardır, onun bir zâhirî, bir bâtını ve bir de bu her iki arsını ayıran kuşatıcı berzahı vardır. Bu tek olan Vücûd'un zâhiri âlem, bâtını ilâhî isimler, bu ikisini ayıran berzahı ise *insan-ı kâmil/hakikatü'l-Muhammediyye*'dir.<sup>1173</sup> Bu sebeple *el-kelime/hakikatü'l-Muhammediyye*, en mükemmel ve en küllî ve eşsiz tarzda neş'et eden ilk hakikattir. Bu yönüyle de her bir âlem ve her bir hakikat bu küllî hakikatten

<sup>1171</sup> Bkz., Kayserî, *Matlau' Husûsi'l-Kelim*, s. 25; Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 103; Hakim, *Mu'cem*, s. 345.

<sup>1172</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât, (thk.)*, c., II, s., 223, 224; Aynı müelif, *İnşâü'd-Devâir (KSDIA)*, s. 16, 17. Hallâc da buna yakın bir terim kullanmaktadır. Bu terim “hakikatü'l-hakikat”tir. Şu var ki İbnü'l-Arabî'nin kullandığı kavramla Hallâc'ın kullandığı bu kavram arasında esaslı bir fark vardır. Hallâc bununla bizzat Allah (cc.)'ı kastederken İbnü'l-Arabî, Hakk'ın özel bir mazharı veya tecellîgâhını kastedmektedir. Afîfî, “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM*, s. 80, dipnot 18. Bu küllî mertebe hakkında ekberî gelenekte kullanılan farklı ıstılahlar için bkz. Kayserî, *Matlau' Husûsi'l-Kelim*, s. 25 ve devamı. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde *hakikatü'l-hakâik* kavramının ayrıntıları hakkında ayrıca bkz., Hakim, *Mu'cem*, s. 345 ve devamı.

<sup>1173</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 38.

tafsilatlı bir şekilde neş'et etmiştir.<sup>1174</sup> İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamayı zorlaştıran hususlardan belki de en önemlisi onun zengin ıstılâhatıdır. Daha sonra İbnü'l-Arabî'nin ıstılâhâtından bahsederken değinmeye çalışacağımız gibi o, aynı temel hakikati, değişik veçhelerine binâen, bir çok farklı terimle ifade eder. Burada da aynı husus söz konusudur. Temelde bu kavramlarla, Allah ile mâ sivâ arasındaki bir berzaha (*kelime*) işâret edilmektedir. Bu berzaha, bütünüyle âleme nispetle *hakikatü'l-hakâik*, tasavvufî anlamda insana nispetle *hakikat-ı Muhammediyye*, genel anlamda insana nispetle *insan-ı kâmil ya da Âdem*, âlemin her zerresine yayılmış salt metafizik düşünme kuvvetine nispetle *küllî/ilk akıl*, her şeyin sayılıp yazıldığı bir kaydı olarak da *kalem-i âlâ* ve âlemdeki tasarrufu bakımından da *Ruh* der. Bütün vahiy ve irfânın kaynağı olması bakımından *mişkâtü hâtemi'n-nebiyyîn*, âlemin neş'et ettiği aslî ilke ve âlemin gâyesi olması bakımından ise *nûr-ı Muhammedî* der.<sup>1175</sup> Bütün bu farklı kavramlarla ayrı ayrı gerçekliklere değil, aynı hakikatin farklı nispet ve veçhelerine işâret edilmektedir. Bütün bu farklı kavramlar, aynı hakikate işâret eden izafet, nispet ve îtibârdan başka bir şey değildir.

İbnü'l-Arabî'nin berzah/hayâl anlayışının hemen hemen bütün düşüncesine hakim olduğunu daha önce söylemiştik. Bu sebeple burada bu konuda ayrıntıya girmeyeceğiz. İbnü'l-Arabî bu merteye de *el-kelime*'yi, berzah/hayâlin mahiyetine de uygun düşecek tarzda, paradoksal bir şekilde, aynı zamanda hem birleştirip bütünleştiren (*el-câmia*) hem de ayıran (*el-fâsıla*) anlamında *el-kelimetü'l-camiatü'l-fâsilâ*, diye isimlendirir. Buna göre *el-kelime*, bir taraftan âlemde ayrı ayrı bulunan hakikatleri birleştirip bütünleştirirken diğer taraftan da Hakk ile mahlûkât, gayb âlemi ile şehâdet âlemini bir birinden ayırmaktadır.<sup>1176</sup> İlâhî isimlerin kendisinde küllî olarak zuhûr etmesinden dolayı Hakk, imkân vasfıyla zuhûr etmesinden dolayı da halktır. Bu sebeple *el-kelime/insan-ı kâmil*, zâhiri hadis olan âlem, bâtını ise kadîm olan Hakk'ın

<sup>1174</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib*, s. 33, 34 ve devamı, s. 47.

<sup>1175</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz (KSDIA.)*, s. 52; Aynı müellif, *Fusûs*, s. 63; Aynı müellif, *Ankâu Muğrib*, s. 47; Aynı müellif, *Tenbihât*, s. 27, 57, 59; Afîfi, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İDÜM.*, s. 78, 79. *Nûr-ı Muhammedî* kavramı, Hz. Peygamberin "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur" hadisine istinaden daha erken dönemlerde, özellikle Şia arasında yayılmış bir anlayışı temsil eder. Daha sonraları bu anlayış Ehl-i Sünnet muhitlerinde de kabul görmüştür. Şia'ya göre diğer bütün nebîlerin sûretinde, nihayet Hz. Muhammed'in sûretinde zâhir olan bu hakikat, Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ali'ye, ondan da onun varisleri olan ehl-i beyt'e intikal etmiştir. Bu nazariyeye göre Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün nebîler, Hz. Ali ve onun varisleri hakikatte tek bir şahsiyet olmaktadır. *agm.*, s. 76, 77. Süffilerin *Nur-ı Muhammedî*, hakkındaki görüşleri için bkz. Demirci, Mehmed, "Nûr-ı Muhammedî", *DEÜİF. Dergisi*, sayı: 1, İzmir 1983, ss. 239-258.

<sup>1176</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 50; Hakim, *Mu'cem*, s. 977.

sûretidir ve Hakk ile âlem arasında kuşatıcı bir berzahtır.<sup>1177</sup> Bu münasebetle Şeyhü'l-Ekber, aynı zamanda âlemin bir nüshası (*mikrokozmoz*) olan insan-ı kâmil'i, Hakk'ın bütün isimlerini kuşatan Allah ism-i celâlinin mazharı olarak<sup>1178</sup> *el-keîmetü'l-câmiâ* şeklinde isimlendirir ve Allah'ın ona iki farklı mertebeye yönelebilmeye kuvvetini verdiğini söyler: Hakk'tan alıp kabul eder, ve O'ndan alıp öğrendiklerini mahlukata arz eder. Zâhir ve bâtın arasında bir berzah olması hasebiyle her ikisinin özelliklerini taşır. İlâhî isimlerin tamamıyla zuhûr eder Hakk/bâtın olur, kendi aslî imkân mertebesini sürekli korur halk/zâhir olur.<sup>1179</sup> Hakîkati îtibârıyla bu kadar ulvî ve kuşatıcı bir mertebeye hâiz olan Hz. Muhammed, aslı îtibârıyla “abd: kul” olarak yaratıldığı için bu aslî hakikatinden bir an için sıyrılıp, seyyid ve rabb olmaya yönelmez. Rabb'i karşısında mutevâzı ve zelîl bir şekilde, aslî mertebesinin farkında olarak sürekli ibadet ve secde halindedir.<sup>1180</sup> İbnü'l-Arabî'nin *el-keîme* olarak isimlendirdiği bu kemâl mertebesindeki insan, ilâhî isimlerin toptan tecellîsine sâhiptir ve nihâî birliği içinde kâinâtın bütünüdür. *İnsan-ı kâmil/hakikatü'l-Muhammediyye* varoluşun bütün arketiplerini ihtiva eden bir prototip, bir küllî bir gerçekliktir. O, bu bakımdan; kökleri semâda, ilâhî Zât'ta, dalları ise kâinâta yayılmış “varlık ağacı”nın çok sayıdaki dalları yâni varlığın bütün kozmik mertebelerini kuşatır.<sup>1181</sup> Bu kuşatıcı yönüne binâen, her bir peygambere bir *keîme* verilirken Hz. Peygambere bu kelimelerin toplamı, yâni bütün hakikat ve mârifetleri kendisinde toplayan *cevâmiu'l-keîm* verilmiştir. Allah Teâlâ, varlığa, insana ve mârifete delâlet eden Kur'ân-ı Kerîm'de diğer bütün ilâhî kitaplarda indirdiği hakikatleri toplamıştır. Bu îtibârla Kur'an, her şeyin kendisinde toplandığı *cevâmiu'l-keîm*'dir.<sup>1182</sup> İşte bu metafizik ilke İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde Hz. Peygamberle ilişkilendirilmiştir. Konuya bu açıdan bakıldığında, temelde metafizik bir ilke olan *hakikatü'l-Muhammediyye*, maddî âlemde İslam Peygamberi'nin şahsında zuhûr etmektedir. Zîrâ, her bir peygamber/keîme'de bir yönden zuhûr eden bu ilk/küllî hakikat (*hakikatü'l-Muhammediyye*) yer yüzünde bütün yönleriyle peygamberlerin sonuncusu olan Hz.

<sup>1177</sup> İbnü'l-Arabî, *UKletü'l-Müstevfîz (KSDIA.)*, s. 42; Aynı müellif, *Fûsûs*, s. 55; *İnşâü'd-Devâir (KSDIA.)*, s. 22.

<sup>1178</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 44, 54.

<sup>1179</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 31.

<sup>1180</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 56, 57.

<sup>1181</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 110.

<sup>1182</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 52, 53; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 315.

Muhammed’de zuhûr etmiştir.<sup>1183</sup> O halde Hz. Adem’den îtibâren insanlara gönderilmiş olan bütün peygamberler bu *hakikat-i Muhammediyye*’nin tarihin belirli bir anındaki nâibleri, taşıyıcıları, tecellîleri ve cüzleri olmaktadır.<sup>1184</sup> Hz. Muhammed (sav.), daha bir üst derecesi olmayan en mükemmel insan-ı kâmil iken, diğer insan-ı kâmiller, yâni diğer peygamberler bu mertebenin altındadır.<sup>1185</sup> *Hakikat-i Muhammediyye* Hz. Muhammed (sav.)’in şahsında en kâmil ve en küllî zuhûruna kavuşuncaya kadar tarih ve nesiller boyunca seyretmiştir. Hz. Peygamberin şahsında küllî zuhûruna kavuşan bu ilk hakikat, Hz. Peygamberin irtihaliyle birlikte *nübüvvetü’-t-teşrî* yönündeki seyrini tamamlar, artık bu kapı kapanır. Fakat seyrine hâlâ açık olan *velâyet* vasıtasıyla devam edecektir.<sup>1186</sup> Her ne kadar bazı araştırmacılar, bu ezelf hakikatin Hz. Peygamberin tarihi şahsiyetinden bütünüyle farklı olduğunu söylese<sup>1187</sup> de, esasında bu ikisi arasında tabir caizse zâhir-bâtın ilişkisi vardır. Zîrâ İbnü’l-Arabî, bu ezelf hakikatle Hz. Peygamberin şahsiyeti arasında bir ayırım yapmaz. Çoğu zaman bu ikisini, bir birinin eşanlamlısı olarak, aralarını mutlak olarak ayırmaksızın kullanmak sûretiyle Hz. Muhammed (sav) der ve *hakikatü’l-Muhammediyye*’yi kasteder.<sup>1188</sup> Dahası *Tenbîhât* da, *hakikatü’l-Muhammediyye* hakkında “ulvî süflî her bir hakikat bu küllî hakikatten ayrılarak zuhûr eder” dedikten sonra açıkça “işte bu hakikat efendimiz Muhammed (sav.)’dir” der.<sup>1189</sup> Özellikle *Fusûs*’un *hakikatü’l-Muhammediyye*’yi anlattığı yirmi yedinci fassında bariz bir şekilde zaman ve mekan bakımından Hz Peygamberin hallerinden bahseder.<sup>1190</sup>

Ayrıca *el-kelime*’nin ikinci bir yönü, nübüvvet ve vahyin kaynağı anlamında

<sup>1183</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 111.

<sup>1184</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 330, 331.

<sup>1185</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 277.

<sup>1186</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 93.

<sup>1187</sup> Bkz. Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 70; A. mlf., *Fusûs Okumaları*, s. 470, 471; A. mlf., “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 83; Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî II”, *The Muslim World*, c. XLVII, sayı: 2, April 1957, s. 155.

<sup>1188</sup> Özellikle *Tenbîhât*’ta, *hakikatü’l-Muhammediyye* ile Hz. Peygamberin tarihi şahsiyeti açık bir şekilde, ikisi arasında her hangi bir ayırım yapılmaksızın anlatılmaktadır. Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 30, 33, 52, 56. Ayrıca bkz. Aynı müellif, *et-Tecelliyâtü’l-İlâhiyye*, thk. Osman Yahya, s. 206 ve devamı.; A. mlf., *Ankâu Muğrib*, s. 49, 63

<sup>1189</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 41.

<sup>1190</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 214 ve devamı. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin zirveye taşıdığı *hakikatü’l-Muhammediyye* nazariyesinin çekirdeğini oluşturan Hallac’ın ifadelerinde de bariz bir şekilde, Hz. Peygamberin tarihî kişiliği ile ezelf, bâtınî hakikati arasında bir ayırıma gidilmediği müşahede edilmektedir. Hallac bu ifadelerinde, bu ezelf nurun, “ümmî” oluşundan, Mekke’li

epistemolojik bir yönü vardır. Bu îtibârla *el-kelime*, her türlü vahyin ve mârifetin kaynağıdır, irfânî bilgilenmenin vasıtasıdır. Bu anlamda *el-kelime*, tekil-belirsiz (*kelimetün*) şeklinde kullanımının ikinci anlamına (her bir nebinin hakikati)) paralel düşecek tarzda her bir nebi ve velînin nurunu aldığı bir kandildir. Bu da tabir caizse, *insan-ı kâmil/hakikatü'l-Muhammediyye*'nin epistemolojik veçhesini teşkil etmektedir. Her bir peygamberde temsil edilen kelimenin hakikatini, bütün hakikat ve mârifetleri kendisinde toplamasından dolayı İbnü'l-Arabî *el-kelimeye*, yâni hakikatü'l-Muhammediyye'ye *cevâmiu'l-kelim*, her bir nebi velî nurunu ondan almasından dolayı da ona *mişkât(:kandil)* der.<sup>1191</sup> İşte bu hakikat, bu ilk akıl vahy ve mârifet açısından Zât-ı Bârî ile mahlukat arasındadır. Mutlak ilim sahibi Zât'tan alır, aydınlanır, istifade eder; mahlukata verir, onları aydınlatır. Bu sebeple o, fakir ve zengin, aziz ve zelil, kul ve efendidir.<sup>1192</sup> Zât-ı Bârî'ye karşı zelil, fakir ve kul-köle iken mahlukata karşı zengin, azîz ve efendidir.

Rûhî gerçekleşme, hakikate erme açısından ise *el-kelime/hakikatü'l-Muhammediyye*, mânevî hayatın temel modelidir. Çünkü o, varlığın bütün durum ve imkânlarını gerçekleştirmiş, insan olmanın anlamını kemâl mertebesinde öğrenmiş kişidir. Bu sebeple insan-ı kâmil öncelikle peygamberlerdir, özellikle de ilâhî hikmetin küllî mazharı olması bakımından İslam Peygamberi'dir. İkinci olarak da peygamberlerin vârisi olarak kendi iç tekâmülünü tamamlayan büyük velîlerdir. Zîrâ İbnü'l-Arabî, insan-ı kâmil kavramını hem *hakikatü'l-Muhammediyye*, hem diğer peygamberler ve hem de Bayezîd gibi kemâl derecesine ulaşmış velîleri kasteder. Öyleyse gerçek mânâda insan-ı kâmil Hz. Muhammed'dir ve diğer bütün nispî kemâl sâhipleri onun hakikatinden istifadeyle bu mertebeye ulaşabilmektedirler. Bu sebeple tek tek her bir fert insan-ı kâmil olma potansiyeline sâhip olmakla birlikte bunu gerçekleştiren yalnızca Peygamberler ve velîlerdir.<sup>1193</sup>

İbnü'l-Arabî, “kelime”nin, her bir mevcudât ve her bir nebinin hakikati anlamlarında belirsiz (*kelime*) kullanımında bu lafzın çoğulunu da kullanır. Fakat hem

---

oluşundan, bütün peygamberlik nurunun onun nurundan çıkan bu yol gösterici rehberin adının Ahmed, sıfatının Muhammed oluşundan bahseder. Bkz. Hallac, *Tavâsîn*, ss. 9-15.

<sup>1191</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 63, 64, 214; Aynı müellif, *Tenbîhât*, s. 52, 53; Hakim, *Mu'cem*, s. 274, 977.

<sup>1192</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz (KSDIA.)*, s. 52.

<sup>1193</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 111; Hakim, *Mu'cem*, s. 161.

ontolojik hem de epistemolojik anlam seviyelerine işâret edecek şekilde belirli (*el-kelime*) kullanımında ise lafzın çoğulunu kullanmamaya özen gösterir. Zîrâ bu anlamda kelime, küllî bir hakikati ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin "kelime" lafzının çoğulunu genellikle *kelim* ve *kelimât* şeklinde iki farklı kalıpta kullandığını görmekteyiz. Eğer bu lafızla "her bir varlık" anlamını kastediyorsa *kelimât*, yok eğer "her bir nebinin hakikati" anlamını kastediyorsa *kelim* şeklindeki çoğul kalıbını tercih etmektedir. Dolayısıyla belirli bir çoğunluk kastediliyorsa *kelim*, mutlak bir çoğunluk kastediliyorsa da *kelimât* şeklinde bu lafzın çoğulunu kullanmaktadır.<sup>1194</sup> Bu îtibârla o, mesela *Fusûs*'a, "Hikmetleri kelimelerin (*kelim*) kalplerine indiren Allah'a hamdolsun" ifadesiyle başlar<sup>1195</sup> ve burada *kelim* ile peygamberlerin hakikatlerini kasteder. Diğer taraftan *Fütûhât*'ta ve diğer bazı eserlerinde "Kelimeler (*kelimât*) mevcûdattır"<sup>1196</sup> diyerek *kelimât* ile mutlak olarak bütün mahlûkâtı kasteder.

### **B-Kur'an**

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ileri sürülen dil-varlık/insan-Kur'an paralelliği açık bir şekilde onun Kur'an anlayışında ortaya konulmaktadır. Ona göre Kur'an-varlık-insan bir birinden mutlak mânâda ayrı birer hakikat değildir; aksine bunlar tek bir hakikatin farklı görünümleridir. Birer hitâb-ı ilâhî olarak vücûdun bu üç farklı mertebesi, her biri diğerlerinin farklı bir sûreti olması hasebiyle birbirine paraleldir. Vücûdun bütününe sirayet etmiş olan ilâhî hitaptan da maksat insandır. Bu îtibârla umûmî ilâhî hitâba muhatab olan insanın iki yönü tebârüz eder: Diğer iki hitâbın ve beyânın (Âlem ve Kur'an) mânâlarını kuşatan ilâhî küllî "*el-kelime*" olması ve bu iki hitâbın mânâlarını elde etmede özel bir kabiliyetle donatılmış olması.<sup>1197</sup>

İbnü'l-Arabî Kur'an-varlık paralelliğine o kadar çok vurgu yapar ki hattâ bazen kâinâtın âyet ve sûrelerinden bahseder ve bu husustaki ifadelerinin sembol ya da mecâzen değil, keşf üzere anlayanlar için sarahaten söylediğini vurgular.<sup>1198</sup> Kur'an ya da insan en genel anlamıyla Mutlak Vücûd'un farklı görünümleridir. Bu görüşünü İbnü'l-Arabî şu şiiriyle açıkça ifade eder.<sup>1199</sup>

<sup>1194</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 978.

<sup>1195</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 47.

<sup>1196</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Terâcim, (Resâil)*, s. 294.

<sup>1197</sup> Bkz., Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 21.

<sup>1198</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 88.

<sup>1199</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 327.



(Mutlak Vücûd), varoluş ânında Hakk için Hakk'tır, insan için insandır, Kur'an için Kur'an.

Münâcaât esnâsında kulaklar için kulak olduğu gibi Müşâhede esnâsında gözler için gözdür.

Öyleyse sen bize aynü'l-cem ile bak ki bizi fark (makâmında) takdir edebilesin, işte buna sıkıca yapış, çünkü Kur'an Furkân'dır.

İbnü'l-Arabî, sık sık “insan-ı kâmil”in aynı zamanda Kur'an olduğunu söyler. Bu sebeple onun Kur'an anlayışının ve Kur'an'ı yorumlama metodunun belirlenmesi aynı zamanda dil-varlık/insan arasında gördüğü paralelliğin tespiti açısından önemlidir. Diğer taraftan bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği gibi, onun bütün irfânı ve bu irfânın ifade tarzı Kur'an'dan mülhem olduğu için Kur'an anlayışının bilinmesi aynı zamanda tasavvufî tecrübesinin ifade şekillerinin belirlenmesi açısından da önemlidir. Nitekim daha sonra görüleceği üzere onun, farklı bir çok anlam seviyesine işaret edecek potansiyele sâhip ifade tarzı bizzat bir rahmet unsuru olarak Kur'an'da bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât* ve *Kitabu'l-İsrâ*'sının başında zikrettiği esrarengiz *fetâ* Kur'an-insan paralelliğine işaret etmesi bakımından hayli önemlidir. Tezimizin birinci bölümünde *fetih* kavramından bahsederken *fetânın* kim oyduğu yönündeki farklı görüşlere değinmiştik. Bu noktada Michel Chodkiewicz'in görüşleri, *Fütûhât*'taki farklı pasajların bir araya getirilip incelenmesi bakımından önemlidir. Chodkiewicz'in bu titiz tetkikine göre *fetâ* nihâî tahlilde Allah'ın “Mütekellim” sıfatının ya da her bir hakikati ihtiva eden kuşatıcı “Kitab”ın bir tecellîsidir.<sup>1200</sup> Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre bu *fetâ*, “*imâm-ı mübîn*”dir. *İmâm-ı mübîn* tâbiri ise “içinde her şeyin sayıldığı” (Yasin 36/12) ve “hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı” (En'am 6/38) Kitab'ı anlatmak için kullanılan Kur'ânî bir ifadedir.<sup>1201</sup> İbnü'l-Arabî'nin ıstılâhâtında *imam-ı mübîn*, ele alındığı veçheye göre bazen ilâhî “kalem”, bazen kendisinde icmal üzere bulunan ilimlerin “kalem” tarafından yazıldığı “levh-i mahfuz” ve bazen de “insan-ı kâmil” mânâlarına kullanılmaktadır.<sup>1202</sup> İbnü'l-Arabî, âlemde bulunan her şey, hiçbir şey eksik bırakılmaksızın “insan”da mevcut olup sayıldığı için ona, herşeyin sayıldığı

<sup>1200</sup> Bkz. Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, ss. 50-52.

<sup>1201</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, 63; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 51.

<sup>1202</sup> Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfîz, (KSDIA.)* s. 52; A. mlf., *Tedbirât, (KSDIA.)* s. 125; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. VIII, 63. “İmâm-ı mübîn” ile “insan-ı kâmil”in aynılığı hususunda ayrıca bkz. Cîlî, *Şerhu Müşkilat*, s. 73, 74; Hakim, *Mu'cem*, s. 112.

Kitab'ın bir vasfı olan *imâm-ı mübîn* sıfatını verir.<sup>1203</sup> Aynı zamanda *imâm-ı mübîn*, her bir hakikati kendisinde toplayan Kur'an'ı da ifade etmektedir.<sup>1204</sup> *Fetâ*'nın kimliğiyle ilgili daha açık bir işaret İbnü'l-Arabî'yi Kabe'ye girmeye çağırdığı zaman ve “*Ben âlemi kuşatma mertebesindeki yedinciyim*”<sup>1205</sup> dediği anda verilmektedir. Bağlamından kopartıldığı takdirde tamamen muamma haline gelen bu beyan, tavafın yedi şavtı ve Allah'ın kelâm ilminde ifade edilen yedi sıfatına<sup>1206</sup> işaret eden yedi isim arasında kurulmuş sembolik mütakâbiliyet bilindiğinde aydınlığa kavuşur. *Fetâ* ile özdeşleşen “yedinci” hiç şüphesiz *el-Mütakellim* ismidir. Geleneksel olarak bir “Kitap” şeklinde zuhûr eden “Kelâm”, İbnü'l-Arabî'ye bir genç sûretinde gözükmekte, beşerî bir sûret içinde tecellî etmektedir.<sup>1207</sup> Zaten *fetâ*, İbnü'l-Arabî'nin hem *Fütûhât*'ta hem de *Kitâbu'l-İsrâ*'da kaydettiği bir şiire göre kendisini “Kur'an” ve “Seb'ul-Mesânî” olarak tanıtmaktadır:

“Ben Kur'an'ım ve *sebu'l-mesânî*'yim  
Zamanların değil rûhun ruhuyum  
Müşâhede ettiğimin huzurunda mukîmdir kalbim  
O'nu müşâhede ederim (halbuki) sizinle lisânım.<sup>1208</sup>”

Genç bir insan sûretinde tecellî eden *fetâ*'nın bizzat Kur'an'ın kendisi olduğunu ifade eden bu şiir, insanı “kelime şeklinde” (*logomorphosis*) ele almamıza, ya da diğer bir ifadeyle Kur'an ve insanı bir birine paralel ve eş hakikatler olarak ele almamıza oldukça uygun düşer.<sup>1209</sup> Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin toplamından ibâret olan “insan-ı kâmil” ile, bütün kitapların toplamından ibâret olan Kur'an kardeştir, bir birinin aynıdır.<sup>1210</sup> İşte bu itibarla *fetâ* bir kitaptır, fakat sessiz bir kitap. İbâre ehline kapalı olan, en beliğ hatiplerin dahi hiçbir nasibinin olmadığı şekilde sembolik konuşan<sup>1211</sup>, irfânı satır ve ifadelerle, ya da konuşarak değil bizzat neş'etiyle veren<sup>1212</sup>

<sup>1203</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, (KSDIA.) s. 125.

<sup>1204</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (thk.), c. III, s. 149.

<sup>1205</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (thk.), c. I, s. 229.

<sup>1206</sup> Allah'ın, burada konu edilen yedi ana ismi (*eimmetü'l-esmâ*) hakkında bkz., *Fütûhât* (thk.), c. III, s. 268; c. XIII, s. 238; A. mlf., *İnşâü'd-Devâir*, (KSDIA.) s. 28, 33.

<sup>1207</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 52.

<sup>1208</sup> İbnü'l-Arabî bu şiiri, esrarengiz bir vakiasında karşılaştığı *fetâ*'ya atfen zikreder. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (thk.), c. I, s. 70. Şiir için ayrıca bkz., A. mlf., *Kitâbu'l-İsrâ* (Resâil), s. 158.

<sup>1209</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS*, c. XXIII, s. 40.

<sup>1210</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. V, s. 137, 138; A. mlf., *Kitâbu'l-İsfâr*, s. 456, 457.

<sup>1211</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (thk.), c. I, s. 218.

<sup>1212</sup> *age.*, c. I, s. 219.

bir kitaptır. Bu “kitap”tan bilgi, satırlarını okuyarak değil, üzerindeki perdeleri kaldırarak bizzat sûretinin ihtiva ettiklerinden<sup>1213</sup> öğrenilmektedir. İşte İbnü’l-Arabî, bu “kitab”ın perdelerini açar ve onun sûretinde okuduğu ve muttalî olduğu sırları, eserin ikinci bâbına derceder.<sup>1214</sup> *Fütûhât*’ın bu ikinci bâbı ise harfler ilmine tahsis edilmiştir.<sup>1215</sup> İşte bu ilim vasıtasıyla vahyin anlaşılmasındaki temel ilkeler öğrenilmekte ve “Kur’an’ın hazineleri”nin anahtarları edinilmektedir.<sup>1216</sup> Bütün bu ifadelerden anlaşılacağı üzere İbnü’l-Arabî eserine dercedeceği sırları bir kitapta değil bir kimsede mütâlâa etmiştir.<sup>1217</sup> Yine o, bu kimsenin ona bu sırları okuması ya da telkin etmesi şeklinde değil, bizzat bu kimsenin neşetinde ve hakikatinde bu sırları müşâhede etmiştir. Çünkü fetâ, sırlarını öğrenmek istediğinde İbnü’l-Arabî’ye “*neşetimin inceliklerine ve görünüşümdeki tertibe bak, istediğin şeyin bende yazılmış olduğunu görürsün. Çünkü ben ne söz söyleyem ne de söyleten*”<sup>1218</sup> der. Zaten daha önce de bahsettiğimiz gibi bu diyalog sessiz/sembolik bir diyalogdur. Aslında bu karşılaşmada kelime bile kullanılmamıştır, zîrâ yaratılışı gereği sadece sembol ve îmâ ile konuşmakta olan fetâ, konuşmaz ama oldukça fasihtir.<sup>1219</sup> Görüldüğü gibi burada İbnü’l-Arabî, geleneksel olarak bir “kitap”, bir “lafız” olarak telakkî edilen Kur’an’ın hakikatini bir insan şeklinde müşâhede etmektedir. Zîrâ İbnü’l-Arabî’ye göre “insan-ı küllî”, “insan-ı kâmil” ya da en husûsî şekliyle “hakikatü’l-Muhammediyye” Kur’an’ın bizzat kendisidir. İbnü’l-Arabî’ye göre Hz. Aişe’nin, Hz. Peygamberin ahlakı hususunda söylemiş olduğu “*O’nun ahlakı Kur’an’dır*” sözü de bu hususa işâret eder.<sup>1220</sup> Bu îtibârla, büyük âlemin bir nüshası olan insan-ı kâmil, bütün kitapları câmi bir kitaptır. O, ruhu ve akli bakımından “ümmü’l-kitâb” diye isimlendirilen akli bir kitap, kalbi açısından “levh-i mahfuz” kitabı, nefsi açısından da “mahv ve isbat” kitabıdır.<sup>1221</sup>

Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi harfler ilmi, sûfinin rûhânî gelişim

<sup>1213</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 230.

<sup>1214</sup> Aynı yer.

<sup>1215</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 231 ve devamı.

<sup>1216</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 52.

<sup>1217</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 211.

<sup>1218</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 219.

<sup>1219</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 222.

<sup>1220</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-İsfâr*, s. 456, 457.

<sup>1221</sup> Bkz., Kayserî, *Matla’u Husûsi’l-Kelim*, s. 71.

sürecinde anahtar bir rol oynamaktadır. Ayrıca harfler ilmi, İbnü'l-Arabî'nin genel sisteminin sadece spekülâtif bir formülasyonundan ibâret de değildir. Ontolojik olarak her insan, ilâhî bir isim, ilâhî bir kelime olduğu için aslında bir ayetin ya da bir kelimenin bâtinî anlamını ortaya koyma, sûfiye kendi bâtinî boyutunu görme ve tanıma imkânı tanıyabilir. Bu, özellikle Kur'an'ın metni hususunda geçerlidir. Bütünüyle ilâhî kelâmdan ibâret olduğu için Kur'an, potansiyel olarak bütün evrensel hikmetleri ihtiva eder. Dolayısıyla da Kur'an, insan varlığının tamamlayıcı ikinci bir nüshasıdır. Kâinâta zuhûr eden bütün şekilleri ihtiva eden insan, gerçekte bir *mikrokozmoz*dur. Varoluş sahasına çıkarılan ilk varlık, bazen “Hakikat-i Muhammediyye: Muhammedî Gerçeklik” ya da “Mükemmel İnsan” diye isimlendirilir. Bu sebeple, İbnü'l-Arabî'nin de kaydettiği gibi nihâî tahlilde Kur'an ve “Evrensel İnsan”, bütünüyle kuşatıcı aynı ilâhî hikmete işâret eder görülebilmektedir.<sup>1222</sup> Bu kuşatıcı yönüne binâen, her bir peygambere bir *kelime* verilirken Hz. Peygambere bu kelimelerin toplamı, yâni bütün hakikat ve mârifetleri kendisinde toplayan *cevâmiu'l-kelim* verilmiştir. Allah Teâlâ, diğer bütün ilâhî kitaplarda indirdiği hakikatleri Kur'ân-ı Kerîm'de toplamıştır.<sup>1223</sup> Bu itibarla Kur'an kuşatıcılığı Hz. Peygamberin kemâl derecesine ve kuşatıcılığına uygun düşer.<sup>1224</sup> Zîrâ “Kur'an” kelimesi kökü itibarıyla (*k.r.e*) “okuma”, “kıraat” anlamlarına geldiği gibi, “elde etmek”, “toplamak”, “bir araya getirip cem' etmek” anlamlarına da gelmektedir.<sup>1225</sup> Bu bakış açısından Kutsal Kitab'ın, “toplama” anlamına gelen “Kur'an” ve “ayırma” anlamına gelen “Furkân” isimleri ikisi birlikte Kur'an'ın hem her şeyi bir araya topladığı, hem de açık ve ayrı alanlara ayırdığı anlamına gelir. İbnü'l-Arabî Kur'an'ın, literal anlamına da uygun olarak daha çok “birleştirme”, “toplama” ve “kuşatıcılık” anlamlarına vurgu yaparak onun *câmi'* oluşundan bahseder.<sup>1226</sup> Bu, aynı zamanda bütün diğer isimleri ihtiva etmesinden dolayı “Allah” ism-i celâlinin kuşatıcılığı (*Câmi'*) ile bütün ilâhî sıfatların kendisinde tecellî etmesinden ve kâinâta dağınık halde bulunan bütün hakikatleri kendisinde

<sup>1222</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 36, 37.

<sup>1223</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 52, 53.

<sup>1224</sup> Bkz. Chittick, *Sûfî Path*, s. 239.

<sup>1225</sup> Bkz., İbnü'l-Manzur, *Lisânü'l-Arab*, c. I, s. 128; es-Suyûtî, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dârü'l-Ma'rife), Beyrut, ts., c. I, s. 68.

<sup>1226</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 388, 389.

toplamasından dolayı *insan-ı kâmil*'in kuşatıcılığına paraleldir.<sup>1227</sup> Bu îtibârla İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an, âyetler ve sûreler şeklinde çok ve ayrı ayrı gözüke de o kuşatıcı tek bir kelâm (*ehadiyyü'l-keâm*)dır; o, Tevrât, Furkân, İncil, Zebûr ve Suhuf diye isimlendirilen küllî tek bir kelâmdır.<sup>1228</sup> Bu küllî hakikat, kalplerde Kur'an, lisanlarda kelâm, mushaflarda ise kitap diye isimlendirilir.<sup>1229</sup> İşte İbnü'l-Arabî dil-varlık/insan-Kur'an arasında gördüğü bu paralellik hem kendi mârifetini ifade etmesi açısından hem de hermenötiğinin temellerini belirlemesi açısından önemlidir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre harflerin, dolayısıyla da lafızların görünen zâhirî boyutlarının yanı sıra bir de hakikatleri ve bizâtihi "varlık"ları vardır. Bu îtibârla da "dil" zâhiri îtibârıyla uzlaşımaya (*vad'*) dayalı ve sınırlı ise de hakikati îtibârıyla dikey, canlı ve sürekli değişen bir boyuta sâhiptir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, mârifeti ifade etme noktasında sürekli dilin sınırlılığında şikayet etmek yerine, zengin ifade şekillerine başvurmak sûretiyle mânevî tecrübesini ve mârifetini ehline aktarmaya çalışır. Dilin bu canlı ve değişken yapısından hareketle sürekli lafızların anlam çerçevelerini genişletir. Kelimelerin, sadece alışıldık sıradan mânâlarına işâret etmek sûretiyle değil, aynı zamanda onları birer "varlık" olarak gördüğü için sûretlerinde barındırdıkları diğer bütün anlamlara işâret ederek mârifetini ifade etmeye çalışır. Kur'an'ın kelimeleri söz konusu olduğunda ise bu canlılık ve kuşatıcılık kemâl derecesindedir. Bu îtibârla da, Allah tarafından ilham edilen ve sürekli bir yenileniş sayesinde her kıraatte yeni mânâlar keşfedilmesini sağlayacak hermenötik, vahyi oluşturan kelimelerin tecessüm eden "beden"lerine dolaysız olarak ve ayrılmaz bir şekilde bağlıdır.<sup>1230</sup>

### 1-İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'ı Yorumlama Metodu

Sûfîlerin Kur'an'ı anlama ve yorumlama metodu zâhir ulemasının yorumlama tarzından oldukça farklıdır. Her şeyden önce sûfîlerin Kur'an yorumu salt metne dayalı bir yorum değildir. Âlem-Kur'an ve İnsan anlayışlarındaki paralellik muvacehesinde onlar, insanın tekâmül sürecinin, Allah'ın sonsuz ilminin tezâhürü olan Kur'an'ın anlam seviyelerini anlamada etkili olduğunu iddia ederler. Bu anlayış salt metinden ve kavramlardan hareketle ulaşılan aklî bir anlayış olmayıp tıpkı mârifet

<sup>1227</sup> Bkz. Chittick, *Sûfî Path*, s. 239.

<sup>1228</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 47.

<sup>1229</sup> *age.*, c. V, s. 257.

<sup>1230</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 52.

teorisinde olduğu gibi, bizzat hitabın işitilmesi, ya da İbnü'l-Arabî'nin sıkça vurguladığı gibi vahyin kalbe tekrar, tekrar inişi şeklinde kalbî ve tecrübî bir anlayıştır. Bu tarz tecrübî bir te'vil metodu, tecrübenin değişimine ve gelişimine binâen, her bir farklı okumada metnin mânâsının da sürekli değişmesini ve farklı anlam seviyeleri kazanmasını sağlar. Zîrâ burada yorumun iki farklı veçhesi vardır: Dil ve yaşayan canlı tecrübe.<sup>1231</sup> Bu sebeple kütüphanelerde korunan elyazmaları ya da iki kapak arasına alınmış matbû kitap formlarına, lafızlara kafa yoran bir âlimin zihni aslında Kur'an'ın kabuğu ile meşguldür. Kelâm ve hukuk âlimleri ise metnin akide ve amelle ilgili meseleler bağlamında ne söylediğiyle ilgilenirler. Halbuki Kur'an'ın, sûflerin ısrarla üzerinde durduğu mârifet teorisi açısından anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılması tecrübî bir vakiadır. Bu yorum metodu, salt okuma ile elde edilen bir hâsıla değildir. Kısacası bu te'vil metodunun amacı metnin ne kastettiğini salt bilgisel olarak öğrenmek değil, onun ne olduğunu, yâni bizâtihi Allah'ın kelâmını tecrübe etmektir.<sup>1232</sup> Bu te'vil anlayışına istinaden sûfler, Kur'an'ı âdetâ Rasûlullah'tan, ardından Cebrail'den ve nihâyet bizzat Hakk'tan işitiyormuş gibi dinlemeyi tavsiye ederler.<sup>1233</sup> Bu îtibârla onlar, muhtelif sebeplerden dolayı sarîh ifadeler yerine remz ve işâret dilini tercih ettikleri gibi kendi tasavvufî tefsirlerine de işârî tefsir demişlerdir.<sup>1234</sup> İşâret, her hangi bir belirleme ve sınırlama söz konusu olmaksızın anlamın içe doğmasını ifade ederken, ibâre anlamın tayin ve tahdid yoluyla elde edilmesidir. Birincisi anlamı sürekli açık bir ufuk haline getirirken

<sup>1231</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 68, 69.

<sup>1232</sup> Bkz., Burns, Gerald L., "Gazalî'nin Tasavvufî Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazalî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 423.

<sup>1233</sup> Serrâc, *el-Luma'*, s. 114.

<sup>1234</sup> Tasavvufî tefsirlere, ilk anda akla gelmeyen, fakat âyetin işâretinden kalbe doğan mânâlar anlamında *işârî tefsir* denilmiştir. İşârî tefsir, sülûk erbâbına açılan zâhir mânâ ile bağdaştırılması mümkün bâtinî anlam ve işaretlere göre Kur'an'ı tefsir etmektir. Bu îtibârla bu tarz tefsirler sûflerin ön fikirlerine dayanmaz, bulunduğu makama göre kalbine doğan ilham ve işaretlere dayanır. Bkz., Ateş, *İşârî Tefsir*, s. 19. Tasavvufî tefsirlerin bu yönüne işaret etmek üzere Kuşeyrî, tefsirini *Letaifü'l-İşârat* diye isimlendirmiştir. Bkz. Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzîn, *Letâifü'l-İşârat*, thk. Saîd Kuteyfe, (Mektebetü't-Tevfikiyeye), Kahire 1999. Sûflerin "tefsir" yerine "işâret" terimini tercih etmeleri aynı zamanda zâhir ile bâtin arasında bir çatışma olduğu yönündeki bir varsayıma dayanmamaktadır. Bu kelime, Kur'an'ın sembolik yapısına delalet eden bir terim olarak kullanılmaktadır ve aynı zamanda tefsir terimini kullandıkları takdirde kendilerine zâhir ulemâsınca yöneltilebilecek muhtemel tazâyîkin önünü alma çabasının da bir ifadesidir. İbnü'l-Arabî de "işâret" teriminin kullanılması noktasında bu yönde açıklamalar yapar ve ehlullahın, kelâmullah hakkında yaptıkları açıklamalar bizâtihi hakikat ve tefsir olsa da mutaassıp çevrelerin tepkisini çekmemek için ona "işâret" dediklerini söyler. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 264, 265; Ebu Zeyd, *Felsefetü'Te'vîl*, s. 270; A. mlf., "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 17.

ikincisi anlamı zâhirle sınırlandırmakta ve sonsuza dek kapalı kılmaktadır. Anlamın bu şekilde sınırlandırılması ise, sonsuz sayıda anlam düzeyleri bulunan Kelâm-ı İlâhî'nin hakikati ile çelişen bir durumdur. İşâret ve ibâre arasında yapılan bu ayırım, sûflerin zâhirî anlam ile bâtinî anlam ayırımlarına dayanmaktadır. Zâhirî, hitabın insânî boyutta, pozitif dildeki anlamı iken; bâtin daha derin bir düzey, tasavvufî tecrübe sahibinden başkasına kapalı olan bir yolla işâret edilen ilâhî dil düzeyidir. Bu yüzden ki, fukahânın/zâhir ehlinin Kur'an hitabından anladıkları, dilin insânî boyuttaki pozitif anlamının sınırlarını aşamazken; ârifler, ilâhî hitabın işâret ettiği derin anlamlara nüfûz etmektedirler.<sup>1235</sup> Bu noktada sûfler, Eş'arîler'in hitâb-ı ilâhîyi, ezeli olan *kelâm-ı nefsi* ve hadis olan *kelâm-ı lafzî* şeklinde ikiye ayırmak sûretiyle mütâlaa etmelerine paralel olarak Allah'ın kelâmında ilâhî boyut-insânî boyut ayırımına gitmişlerdir. Ezeli ve sonsuz olan ilâhî dil, yalnızca Kur'an hitabında değil, bütün varlıkta tecellî etmektedir; zîrâ Kur'an, Allah'ın mushafta yazılı kelimeleri iken, varlık, Allah'ın dış dünyada (*âfâk*) yazılı kelimeleridir. Buna ilâveten bir de insanın kendi benliğinde yazılı kelimeler (*enfüs*) vardır. Öyleyse hakiki anlamda bir anlayış ancak, Allah'n ayet/kelimelerinin bu üç farklı tezâhürünün eş zamanlı ve bütüncül "okuma"sıyla hâsıl olmaktadır. Nasıl ki Allah'ın varlık âlemindeki kelimeleri tükenmez, sınırsızdır; aynı şekilde, zâhiri itibârıyla sınırlı sayıdaki Kur'an kelimeleri de sınırsız anlamlara işâret eder.<sup>1236</sup>

Görüldüğü gibi, mutasavvıfların Kur'an'ı yorumlamalarında ibârenin yanı sıra, "işâret" de hayli önemlidir. Burada "işâret", sadece metinle, ibârenin gösterdiği işâretlerle sınırlı değildir. Lafızdaki işâretlerin yanı sıra varlıktaki ve insanın kendi nefsindeki işâretler (Fussilet 41/53); gerek varlığın, gerek insanın kendisinin, gerekse de lafzın zâhirinden ilâhî hitabın sonsuz bâtinî boyuna nüfûz etmeyi sağlamaktadır. Dolayısıyla işâret, doğrudan olması, metinle sınırlı olmayıp ıstılahâ muhtaç olmaması bakımından ibâreden daha fasihtir.<sup>1237</sup> Kur'an'daki bu iki anlamlılık, hem varoluşsal hem de epistemolojik bir boyuta sâhip olan tasavvufî tecrübe sonucu birliğe dönüşmektedir. Sûfi, mânevî mîrâcî esnasında âlemin zâhirine yönelik alâkalarından tedricen sıyrılarak bâtinine nüfûz etmektedir. Bu mîrâcî esnasında sûfi, varlıkların

<sup>1235</sup> Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 17.

<sup>1236</sup> *agm.*, s. 17, 18

<sup>1237</sup> İbnü'l-Arabî, *Abâdile*, s. 183.

hakikatlerine, ruhlarına kulak verir ve eşyanın hakikati hakkında mârifet sahibi olur. Rûhânî yükselişe paralel olarak insânî yetilerinde de bir inkişâf gerçekleşir, görmesi keskinleşir, işitmesi gücünün netliği değişir ve nihâyet ilâhî dilin farklı boyutlardaki şifrelerini çözme noktasına ulaşır, kâinâtta ezelî nutku işitir.<sup>1238</sup>

Sûfilere göre Kur'an'ın, lafzın zâhirî delâletinin işâret ettiği şekliyle sadece zâhirî bir anlamı yoktur. Onun farklı anlam seviyeleri vardır. Hattâ Kur'an'ın her bir harfinin altında saklanmış pek çok mânâ vardır.<sup>1239</sup> İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade ettiği gibi, Kur'an'ın her bir sûresinin bütününde o sûreyi oluşturan tek tek âyetlerde olmayan, her âyetinde o âyeti oluşturan kelimelerde olmayan, her bir kelimesinde de o kelimeyi oluşturan harflerde olmayan ayrı bir anlam vardır.<sup>1240</sup> Dolayısıyla Kur'an her harf, kelime, âyet ve sûresinde müstakil bir çok anlamı barındırmaktadır. Çünkü Kur'an, Allah kelâmıdır. Allah için nihâyet söz konusu olmadığı gibi kelâmının mânâsı için de nihâyet söz konusu değildir.<sup>1241</sup> İbnü'l-Arabî, maalesef kayıp olan *Kitâbu'l-Cem'* ve *t-Tafsîl fî Esrâri Me'âni't-Tenzil* isimli büyük tefsirinde her âyeti önce celâl, sonra cemâl ve sonra da îtidâl ya da kemâl makamından ele alıp tefsir ettiğini söyler.<sup>1242</sup> Kur'an'ın bu farklı ve sonsuz anlamları sûfiye tam bir inanç ve edep haliyle Kur'an'ı sürekli okumasıyla açılmaktadır. Bu sebeple Kur'an tilâvetini ibadetin bir çeşidi sayan sûfiler, ayet ve sûreleri tekrar tekrar okuyarak Kur'an'dan mânâ istinbât yoluna gitmişlerdir. Kur'an'ı, herhangi bir şekilde sıradan bilgilenmeyi amaçladıkları bir kitap olarak görmeyip ibadet şuuruyla ve onun hakikatini bizzat tecrübe etme kastıyla okudukları için Kur'an tilâveti için zâhirî ve bâtinî bir çok kural ve edepten bahsetmişlerdir.<sup>1243</sup> Klasik tasavvufî eserlerde, Allah (cc.)'a peygamberlerine, Allah dostlarına, mürşide ya da ihvana gösterilmesi gereken saygının niteliğini ifade etmede kullanılan "edep" kavramı İbnü'l-Arabî tarafından doktriner bir seviyede kullanılmaya başlanmıştır. O, "edep" kelimesinin özellikle, Kur'an'a ve Hz. Peygamberin sözlerine

<sup>1238</sup> Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 19; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 23.

<sup>1239</sup> Serrâc, *el-Luma'*, s. 106; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 26.

<sup>1240</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 140

<sup>1241</sup> Serrâc, *el-Luma'*, s. 107.

<sup>1242</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fihrist I, (Unvânu'd-Diraye)* içinde, s. 164; A. mlf., *Kitâbu'l-Cemâl ve'l-Celâl (Resâil)*, s. 28.

<sup>1243</sup> Mesela Gazalî'nin Kur'an tilâveti için gerekli gördüğü zâhirî ve bâtinî âdâb hakkında bkz., Burns, Gerald L., "Gazalî'nin Tasavvufî Hermenötiği", çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, ss. 423-426.



karşı gösterilmesi gereken saygı anlamında ısrar eder. Metne karşı gösterilen bu edep metnin doğru anlaşılmasının önemli bir anahtarı olur.<sup>1244</sup> Metne karşı gösterilen bu saygı, geleneksel toplumların “edep” anlayışının ileri bir boyutunu ifade etmekle birlikte metni anlama ve yorumlamada okuyucunun sadece zihinsel yetileriyle değil, ruhunun bütün katmanlarıyla ve bütün melekeleriyle metni anlamaya ve hissetmeye hazır bulunuşunu ifade eder. Bu hazır bulunuş okuyucuda bazı açılımlar sağlar. Fakat bu, okuyucunun aynı zamanda tasavvufî tecrübe açısından hazır bulunuşu ile de doğrudan alâkalıdır. Dolayısıyla sûfî hermenötiğinin belkide en önemli karakteristiği tecrübî, inşâî bir hermenötik olmasıdır. Bu sebeple sûfîler, derin bir murâkabe haliyle her okuyuşta lafızlar ve mânâları üzerinde tefekküre dalarlar. Bir âyetin mânâsını müşâhede etmeden bir diğerine geçmezler. Huzûr-u kalp ve bütün himmetleriyle kendilerini Kur’an’a vermeleri sonucu Allah’ın ezeli inâyetiyle okudukları âyetin anlamı onlara açılır.<sup>1245</sup> Bu sebeple tasavvufî gelenekte Kur’an tilaveti ve murâkabesi önemli bir ibadet şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, sadece bir âyet üç-dört gece sürekli tilâvet edilebilir.<sup>1246</sup> Bir sûfî, Hûd sûresini altı ayda ya da Kur’an’ın tamamını otuz senede hatmedebilir. Bu sûretle de onlar Kur’an’ı kendi sınırlı akıllarıyla ya da bir müfessirin sözü doğrultusunda değil, Allah’ın kendilerine bahşettiği bir ihsânla, doğrudan Allah’tan anlarlar.<sup>1247</sup> Hattâ İbnü’l-Arabî’ye göre, Kur’an’ı, mutlak mânâda ancak onu doğrudan Hakk Teâlâ’dan işitenler<sup>1248</sup> ve tilavet ile onun lafızlarını muhafaza ettikleri gibi amelleriyle de onun hükümlerini koruyanlar, kısacası bizzat Kur’an olanlar anlayabilir.<sup>1249</sup> Dolayısıyla bu tür bir anlam arayışında anlamaya çalışan insan ile anlaşılacak istenen Kur’an arasında bir izolasyon yoktur. Diğer bir ifadeyle bu şekildeki bir anlama ve yorumlama ameliyesinde, sûfîlerin mârifet teorilerinde olduğu gibi özne-nesne ayırımı söz konusu değildir.<sup>1250</sup>

Sûfîlerin ilâhî hitabın sonsuz anlam seviyesine sâhip olduğu yönündeki anlayışlarından kaynaklanan işârî tefsir yöntemi, daha sonra sûfîlerin sembol ve işâret

<sup>1244</sup> Bkz., Gril, “Adab and Revelation”, *MIACV.*, s. 228.

<sup>1245</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 103.

<sup>1246</sup> Serrâc, *el-Luma’*, s. 125.

<sup>1247</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 104.

<sup>1248</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 366.

<sup>1249</sup> *age.*, c. VIII, s. 257.

<sup>1250</sup> Öztürk, Mustafa, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, ekim-aralık 2003, s. 71.

diline yönelmelerinden bahsederken de söylemeye çalışacağımız gibi onların elde ettikleri sırlar ve mârifetleri ifade ederken işâretlere baş vurmalarını da kolaylaştırmıştır. Kısacası sûfilerin “işâret” diline yönelmeleri de bizzat Kur’an’dan mülhemdir. Zîrâ bütün insanlığa yöneltilmiş bir hitap olma sıfatıyla ilâhî hitâbın aynı zamanda beşer aklının farklı bütün düzeylerine uygun düşmesi hikmetine binâen bizzat Kur’an’da da “işâret” dili kullanılmıştır.<sup>1251</sup>

İbnü’l-Arabî’ye göre, Allah (cc.) sonsuz kelâm sıfatıyla tecellî ettiği ve ilâhî kelâmını indirdiği lügatteki kelimelerin muhtemel bütün mânâlarını bildiği için lafzın ihtivâ ettiği bütün mânâları kastetmiş olmalıdır. Dolayısıyla kelimelerin farklı birçok lügat mânâsına dayanan her yorum geçerlidir ve her hangi bir âyetin farklı bir veçhesine dayanan idrak, bu idrake ulaşan kimse için geçerlidir. Öyleyse ilâhî hitâba muhatab olan her bir kimse, lafza dayalı çok anlamlılığın sınırları içerisinde kalmak şartıyla, ilgili âyetten kendi anladığı veçhe üzere mükelleftir. Zîrâ, o kimse bu mânâyı, kelâmullahın lafzî tezâhürünün muhtemel anlamlarından çıkartmaktadır.<sup>1252</sup> Bu sebeple İbnü’l-Arabî’ye göre Kur’an’ı, lafzın muhtemel mânâlarının dışına çıkmadan yorumlayan her kimse gerçek müfessirdir. Fakat her kim ki Kur’an’ı, o dili konuşanların bilmediği ve örfî olarak ıstılahlaştırmadıkları bir mânâ üzere, kendi görüşüne ve fikrine göre yorumlar ise o kimse küfre düşmüştür. Burada İbnü’l-Arabî’nin “küfr” kelimesinin gizleme ve örtme anlamlarına yöneldiğini vurgulamak gerekir.<sup>1253</sup> Kısacası İbnü’l-Arabî te’vil konusunda mutlak bir bâtınî anlayışı benimsemez zâhir ve bâtın dengesini sürekli vurgular. Kelâmullâhın bâtınen bir çok anlam seviyesine sâhip olduğu görüşünde olan Şeyhü’l-Ekber, aynı zamanda Allah’ın kelâmının indirilmiş olduğu lügat içinde geçerlilik taşıyan mânâlarından uzaklaşan kimsenin artık ilimden ve fehimden nasibinin kalmadığını da vurgular.<sup>1254</sup> Arap dilinin sâhip olduğu son derece zengin çok-anlamlılık da hesaba katıldığında vahyin lafzına olan sadâkat hiçbir sûrette yorumun çokluğuna engel teşkil etmeyecek, bilakis zorunlu olarak ortaya çıkacaktır.<sup>1255</sup> O halde Allah’ın kelâmındaki her hangi bir âyetin, o âyetin vahyedilmiş olduğu lügati konuşanlar tarafından muhtemel görülecek

<sup>1251</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 19.

<sup>1252</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 294; Chittick, *Sûfî Path*, s. 243.

<sup>1253</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 294.

<sup>1254</sup> *age.*, c. VII, s. 37.

<sup>1255</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 53.

bütün mânâları Allah'ın ayete o mânâları veren kimselere hitap ederken ki muradının ifadesidir.<sup>1256</sup> Dolayısıyla ne kadar şaşkıncı görünürse görünsün bu muhtemel mânâlardan hiç biri mutlak olarak reddedilmemelidir; zîrâ yukarıda da ifade edildiği gibi Allah bir âyeti inzal ederken, onu oluşturan kelime veya kelimelerdeki çok-anlamlılığı bilerek inzal etmektedir. Hattâ Şeyhü'l-Ekber'e göre bu kaidenin doğruluğunu inkar etmek ilâhî ilmin sonsuzluğunu inkar etmek anlamına gelecektir.<sup>1257</sup> Her akl-ı selîm en azından Kur'an'ın ilâhî orijinli olduğunda kesin bir itikât sahibidir. Kur'an, Allah'ın hitâbı olduğuna göre, Allah (cc.) da metinden anlaşılacak her muhtemel mânâyı bildiğine göre Allah (cc.), bu muhtemel mânâlardan her birini, bir diğerine göre zorunlu kılmaksızın kastetmiş olmalıdır.<sup>1258</sup> İbnü'l-Arabî, mahlûkâtın kelâmının hilâfına Kur'an'ın bu şekildeki kuşatıcılığını ve zengin anlam seviyesini ifade etmek üzere onu "sahili olmayan deniz" şeklinde vasfeder.<sup>1259</sup> İbnü'l-Arabî hitâbın, kelimenin ıstılâhi anlamına binâen sınırlı ve cüzî olarak anlaşılması ile kelimenin muhtemel bütün delâletlerini göz önünde bulundurmak sûretiyle kuşatıcı tarzda anlaşılmasını ilim ve fehm<sup>1260</sup> ayırımıyla ifade etmeye çalışır. İlim, hitabı maddeden mücerret kelâm-ı nefsi üzere doğrudan Mütekellim'den, her hangi bir sınırlamaya gitmeksizin muhtemel bütün delâletiyle anlamayı ifade ederken fehm, mütekellimin kastının ince bir şekilde tahdidini ve kelimenin dildeki muhtemel bir çok delâleti içerisinde kastedilen mânânın tayin edilmesini ifade eder. Bu da ancak kelimenin tazammun ettiği bir çok mânâ arasından Mütekellim'in kastının açıkça bilinmesiyle mümkün olur. Diğer bir ifadeyle, Mütekellim'in kastı tahdid ve tayin üzere bilinebiliyorsa ifade sarihdir ve sınırlı bir mânâ üzere fehm gerçekleşmiş olur. Yok eğer Mütekellim'in kastı açıkça bilinmiyorsa her hangi bir tahdid ve tayine gidilmeksizin lafzın muhtemel bütün delâletleri esas

---

<sup>1256</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. XIII, s. 92.

<sup>1257</sup> *age.*, c. XI, s. 420.

<sup>1258</sup> Chittick, *Sûfî Path*, s. 243.

<sup>1259</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 315.

<sup>1260</sup> İbnü'l-Arabî'nin ilim ve fehm ayırımı, küllîlik ve cüzîlik yönünden aynı zamanda keşf ve zevke dayalı marifet ile aklî istidlâl ayırımına da denk düşmektedir. Birincisi (marifet), daha önce marifetten bahsederken de söylediğimiz gibi vasıtaların ortadan kalkmasıyla, birlik hali üzere hasıl olan doğrudan, yakînî bilgiyi ifade ederken, ikincisi (aklî istidlâl), dolaylı ve vasıtalı bir şekilde ikiliğe dayanan cüzî bir bilgiyi ifade eder. Biz birincisinde ilmen bilirken ikincisinde fehmen idrak ederiz. Birinci halde bildiğimiz hakikat, her hangi bir tahdit, tayin ve tafsil söz konusu olmaksızın küllî bir hakikat iken, ikincisinde bu küllî hakikatın sadece cüzî bir yönünü idrak ederiz. Bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 285, 286.

alınır.<sup>1261</sup> Aslında kelimenin muhtemel bir çok mânâya yorumlanması kelimenin vad'ı itibarıyla zengin bir anlam çerçevesine sâhip olması ve dilin kuvvetine râcîdir. Yoksa Hz. Hızır gibi ilmini doğrudan Allah'tan alan zevk ehli için böyle çok anlamlılığa dayanan bir belirsizlik söz konusu değildir. Öyleyse İbnü'l-Arabî'ye göre bir âyetin kelimelerin muhtemel mânâlarından birine yorumlanması, iş hakikatte öyle olduğu için değil dilin, lafzın kuvvetinden dolayıdır.<sup>1262</sup> Lafzın anlam zenginliği ve dilin kuvveti böyle bir imkânı verir. İbnü'l-Arabî Kur'an'ı, lafzın çok anlamlılığı ve dilin kuvveti doğrultusunda umûmi delâlet üzere ve buna mukabil keşfen Mütakellim'in kastı üzere yorumlanmasını şu şekilde bir örnekle açıklar: Sahabe-i kirâm halis Arap oldukları ve Kur'an kendi lisanlarıyla indirilmiş olduğu halde “*İnanıp da imanlarına her hangi bir zulüm bulaştırmayanlar, güvende ve doğru yolda olanlar işte onlardır.*” (En'âm 6/82) ayetinden Hakk Teâlâ'nın neyi murâd ettiğini anlayamamışlardı. Ayette “zulm” kelimesi muhtemel bütün zulüm şekillerini ihtivâ edecek tarzda nekra/belirsiz olarak zikredildiği için sahabe kelimenin kuvvetinden hareketle ayeti umûmî mânâsına yorumuşlar ve “hangimiz zulme ya da haksızlığa bulaşmadı ki ?” demişlerdi. Halbuki Hz. Peygamber Hakk Teâlâ'nın âyetten kastını keşfen bildiği için buradaki “zulm” kelimesini, “*Oğulcuğum! Allah'a şirk koşma. Muhakkak şirk en büyük zulümdür*” (Lokman 31/13) ayeti doğrultusunda, belirli ve husûsî bir şekilde şirk ile tefsir etmiştir.<sup>1263</sup> Kelimenin kuvveti, muhtemel bütün delâleti içerisinde “zulm” kelimesinin umûmî anlamına yorumlanmasına yol açarken keşf, Mütakellim'in kastının kelimenin hususî anlamı olduğunu beyân etmiştir. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in vârisi ve ehl-i keşf ve'z-zevk olarak kendilerinin, bütün söylediklerinde, lafızların muhtemel bir çok mânâsına değil Allah'ın kaplarına attığı mânâlara dayandıklarını söyler.<sup>1264</sup> Bu sebeple anlayışını doğrudan Hakk'tan alan keşf ve zevk ehli sûfîler için lafzın muhtemel bir çok veçhesinden kaynaklanan bir belirsizlik söz konusu değildir. Zâten daha sonra da üzerinde durmaya çalışacağımız gibi hakikati müşâhede eden Peygamber ve onun tâkipçisi sûfî için ıstılâhi dilden kaynaklanan kapalılık, belirsizlik ya da mecâz söz konusu değildir.<sup>1265</sup> Sûfîler, Hakk

<sup>1261</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 37; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 284, 285.

<sup>1262</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 296.

<sup>1263</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, 296.

<sup>1264</sup> *age.*, c. II, 297, 298.

<sup>1265</sup> *age.*, c. I, s. 251; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 265.

Teâlâ'nın kastını bizzat O'na yükselmek sûretiyle doğrudan, belirli bir mânâ üzere alırlar. Fakat bazan Müttekellim, dildekî vad'î bütün anlamları bilmesinden dolayı lafzın muhtemel bütün mânâlarını da kastetmiş olabilir. İşte böyle bir durumda İbnü'l-Arabî, kendisinin ve kendisi gibi sûflerin sözlerini bu mânâların hepsine işâreten söyleridiklerinin altını çizer.<sup>1266</sup> Kısacası başta Hz. Peygamber olmak üzere ehl-i keşf ve'z-zevk anlamı doğrudan Hakk'tan alır. Böyle bir küllî ve doğrudan anlayışı ise maddî unsurlara dayanan fehm değil, maddeden mücerret kelâma dayanan ilim verebilir. Bu tarz küllî mânâ ise ancak, bütünüyle maddeden mücerret kelâm-ı nefsî esas alındığı için mânâyı arayan kimsenin kelâm ile birleşmesiyle mümkün olur. Zîrâ bu düzeyde kelâm gayr-ı maddî olduğu için hitâbı işiten kimse artık, her hangi bir uzuv aracılığıyla işitmez. Burada artık işiten ile kelâm arasında tam bir uyum vardır; bütün vasıtalar, ayırımlar ve ikilik ortadan kalkmıştır ve artık ilim, Hakk Teâlâ'nın, ârifin işitmesi ve görmesi olması sûretiyle doğrudan elde edilmektedir.<sup>1267</sup> Eğer Hakk Teâlâ kulun işitmesi olmazsa kul kelâmulâhî idrak etmeye tâkât getiremez.<sup>1268</sup>

Çok-anlamlılık ve buna bağlı olarak da yorumun çokluğunu sağlayan bu önemli husus yine de İbnü'l-Arabî hermenötiğinin temelini oluşturmaz; zîrâ Şeyh, muhâtaplarını Kur'an'ın kıraati esnasında lügat temrinlerine değil her yönden arınmaya (*tasaffâ/tezekkâ*) davet eder. Bu arınmışlık da, nihâî derecesi Hz. Peygamberin şahsında görülen "ümmîlik"tir; yâni sırların ortaya çıkıp, mânânın kalbe doğması için nazar ve fikri terk etmektir.<sup>1269</sup> Zîrâ, literal anlamla çelişmeyen sonsuz anlamlardan birinin idrak etmek zihni bir süreç değil, sûflerin mârifet anlayışlarıyla paralel düşecek tarzda, mânevî bir yükseliş ve bizâtihi bir tahakkuk süreci sonucu Hakk Teâlâ'nın kulunun kalbine bu anlamları "açması"na bağlıdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an metninin, her hangi bir şekilde aklen yorumlanması, yaratılmış ve sınırlı bir ufuk sergilediği için uygun değildir. Dahası aklî yaklaşımlar, maddî ve bilimsel ön yargı ve ön kabullerce yönetildiği için, kesinlikle sahih ve hatâdan sâlim kabul edilemez. Bu sebeple genelde bütün sûflerin, özelde de Şeyhü'l-Ekberin hermenötiğinde aklî yaklaşımın bir ürünü olan tarihî ve literal mülâhazaları önceleyen yaklaşımlar kabul edilebilir değildir. Kısacası onların te'vîl metodu, lügavî ve zihni

<sup>1266</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 298.

<sup>1267</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 284, 285.

<sup>1268</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 72.

<sup>1269</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 54, 55.

olmaktan çok amelî ve tahkîkî bir metoddur.<sup>1270</sup> Hz. Peygamberin vârisi olarak, derin bir tefekkür, huşû, huzur ve edep ile sürekli tilavet, ayrıca amelî olarak Kur'ân ahlâkıyla ahlaklanma hususunda azamî gayret sûfiyâne te'vilin önemli esaslarını oluşturur.<sup>1271</sup>

Aslında İbnü'l-Arabî, Kur'an Arapça indirildiği için Arap dilinin husûsiyetlerini taşıdığını kabul eder. Fakat bu husus, Kur'an'ın maddî âleme, yâni bir beşer olarak bize yönelik veçhesi îtibârıyladır. Zîrâ Kur'an, zaman ve mekân kayıtları içerisinde yaşayan insan hakkında inmiştir ve bu sebeple de belirli bir zaman dilimi içerisinde insana gelişi îtibârıyla muhdestir. Fakat Kur'an aynı zamanda Hakk'ın sonsuz kelâm sıfatının bir tezâhürü olduğu için nüzûlü kadîmdir.<sup>1272</sup> Bu îtibârla Kur'an sadece bir veçheden beşer dilinin husûsiyetlerini taşır. Hattâ Kur'an, sadece Arap dilinin husûsiyetlerini taşımakla kalmayıp, bir veçhesiyle Arap zihin yapısına uygun bir takım özellikler de taşır. Çünkü onlar, tarihsel olarak Kur'an'ın ilk muhâtaplarıdır.<sup>1273</sup> Bu îtibârla da İbnü'l-Arabî Hz. Peygamberin yaşadığı zaman diliminin tarihi koşullarının Kur'an'ın anlaşılmasında bir yönden anlam ifade ettiğini bütünüyle reddetmez. Fakat, insanı nihâî saadete götüren gerçek ve faydalı bilgiyle alâkalı olmaktan çok, faydasız bilgilerle alâkalı olduğu için bütün bu tarihî koşullara İbnü'l-Arabî tarafından pek îtibâr edilmez. Çünkü ona göre Kur'an'ın asıl "bağlam" (*context*)'ı, hiçbir şeyin gizli kalmadığı Allah'ın sonsuz ilmidir ve bu açıdan, Allah'ın metinden ne kastettiğini anlamak açısından, metindeki asıl mânâyı gizleyen ve hâricî kabuk konumunda olan tarih ve çevre unsurlarına pek îtibâr edilmez.<sup>1274</sup>

Hem varlık hem de Kur'an, mevcudâtın âyânının zuhûr ettiği ilâhî nefese dayandığı için varlıkla Kur'an arasında kurulan paralellik mârifet düzeyinde kalmaz, ontolojik bir boyuta da sâhiptir. Dolayısıyla Kur'an, anlamı sadece Arap dilinin

<sup>1270</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 242; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 26.

<sup>1271</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 37.

<sup>1272</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 389; (*byr.*), c. VI, s. 106.

<sup>1273</sup> İbnü'l-Arabî, bu hususta meselâ Kur'an'daki *teşbih* ve *tecsim* tevehhümü uyandıran bazı ayetleri zikreder. Çünkü Araplar, akıl ötesi hakikatleri ancak, âşina oldukları şeylerle birleştirilmek sûretiyle anlayabilecekleri düzleme indirildiğinde anlayabilirler. İşte bu sebeple Kur'an'da bir takım teşbihvârî ayetler bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî bu hususta şu ayeti örnek verir: "Sonra yaklaştı, ve sarkıp daha da yaklaştı. O kadar ki bir yayın iki ucu kadar, hatta daha da yakın." (Necm 53/8) Hz. Peygamberin Rabb'ine olan yakınlığı ayette bu şekilde ifade edilmiştir. Çünkü Arap melikleri sevdikleri kölelerini kendilerine bu derece yakın oturturlardı. İşte bu tarz bir hitap ile Araplar, Hz. Muhammed'in Rabb'ine olan yakınlık derecesini anlayabilmişlerdir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s., 68. Ayrıca bkz., Ebu Zeyd, *Felsefetü'Te'vîl*, s. 272.

<sup>1274</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 242; Ebu Zeyd, *Felsefetü'Te'vîl*, s. 272.

yapısındaki teâmüllere dayalı usûl ve kâidelere uygun olarak belirlenen, salt dilsel ve tarihsel bir metin değildir. Zîrâ bizzat Arap dilinin kendisi, sonsuz ilâhî kelâmın sâdece bir tecellisi ve tezâhürünün sonucudur. Kur'an Allah'ın kelâmıdır; aynı şekilde, varlık da Allah'ın kelâmıdır. Ârif için önemli olan, Allah'ın kelâmını sadece dilin zâhiri açısından anlamak değil; Mütakellim'e ve O'nun sözünün, varlık ve metin düzeylerinin hepsine aynı anda kulak vermektir.<sup>1275</sup> Hakk Teâlâ'nın vücûd düzeyindeki hitâbı, Allah'ın sonsuz varoluşsal kelimelerinin delâlet bakımından *âyân-ı sâbite*'ye dayanması anlamında zâtî bir delâlete sâhiptir. Aynı şekilde Kur'an'ın delâleti zâhiri îtibârıyla, beşerî bir dil formunda inmesi bakımından uzlaşım ve örfe dayansa da bâtın îtibârıyla ilâhî ve vücûdî hakikatlere delâlet eder.<sup>1276</sup> Bu sebeple genelde sûfiler özelde de İbnü'l-Arabî'ye göre “okuma” ve “yorumlama” sâdece metinle âlakalı zihnî bir süreci değil, bizzat sûfinin mîrâcında müşâhede ettiğimiz varoluşsal bir süreci ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle sonsuz hakikatlerine ulaşabilmek için Kur'an'ın, âyetlerde anlatılan haberler ve hükümler açısından değil bizzat Allah'ın kelâmı olarak huzûr-u kalp ile okunması gerekir. Haddizâtında lafızlarla anlatılan haberler ve hükümler de, nihâî tahlilde Kur'an'ın hakikati için birer engel, birer pastan ibârettir.<sup>1277</sup> Bu sebeple ârifin Kur'an okuyuşunun bizzat Mütakellim'in tilavetine kulak verme tarzında bir okuyuş olması gerekir. Bu anlamda Hakk'ın hitabına kulak verme ise, ilâhî hitâb Kur'an'la sınırlı olmadığı için sadece dilsel düzeyde metinle sınırlı değildir; O'nun, bütün vücûda satır satır nakşolunmuş varoluşsal kelimelerine (*âfâk/kitâb-ı kebîr*) ve bizzat insânın içinde merkûz bulunan kelimelerine (*enfûs/muhtasar-ı şerîf*) de yönelmeyi ifade eder.<sup>1278</sup>

Daha önce hayâlden bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi bütünüyle mevcûdât mutlak hayâl mertebesinde olduğu için te'vîl zorunlu olarak varlığın bütün mertebeleri için geçerlidir; sadece metinle sınırlı değildir. Zaten İbnü'l-Arabî'ye göre te'vîl, bir şeyin aslî, nihâî hakikakatine nüfûz edip bilmeyi ifade eder. Dolayısıyla vücûd düzeyinde hissî, zâhîrî boyuttan rûhânî, bâtınî boyuta geçmeyi metin düzeyinde ise beşerî, örfî dilin sınırlı, ıstılâhî delâletinden ilâhî dilin mutlak ve zâtî delâletine

<sup>1275</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü'te'vîl*, s. 275, 276; A. mlf., “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 36.

<sup>1276</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü'te'vîl*, s. 268, 269.

<sup>1277</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Abâdile*, s. 146.

<sup>1278</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücûm*, s. 71; Ebu Zeyd, *Felsefetü'te'vîl*, s. 275; A. mlf., “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 36.

nüfûzu ifade eder.<sup>1279</sup> Varlık ve Kur'an Allah'ın farklı düzeylerdeki kelimeleri olduğu için Kur'an'ın yorumlanmasıyla varlığın yorumlanması arasında bir birinden bağımsız değildir, bir birine tam bir paralellik arz eder. Dolayısıyla te'vil, aynı hakikatin farklı iki vechesi olan Kur'an ve varlık düzeylerinde, bir birine tam bir uygunluk içerisinde zorunlu olarak vardır.<sup>1280</sup> Bu îtibârla da Kur'an, varlığın bütün mertebelerine delâlet eden lügavî bir sembol olmaktadır. Sembol (Kur'an) ile sembol getirilen (varlık) arasındaki alâka ise tesâdüfî, örfî ve apaçık bir alâka değildir. Bilakis olağanüstü bir gizlilik içerisinde sembolize eden ve bir taraftan metnin içindeki sembolik unsurlar, diğer taraftan da sembol getirilen varlık arasında aralıksız, peş peşe süregelen bir alâkadır.<sup>1281</sup> Kısacası varlığı yorumlamak, dînî metni yorumlamaktan, varlık düzeylerine nüfûz etmekten ayrı düşünülmemektedir. İbnü'l-Arabî, Kur'an'da her bir ayetin, varlıkta her bir kelimenin yorumlanması gereken üç vechesi, cemâl, celâl ve kemâl vechesi olduğunu söylemek sûretiyle<sup>1282</sup> Kur'an ile varlık yorumu arasındaki paralelliğe açıkça işâret eder. Bu ise ancak varlığın zâhirini aşmış bâtınına ermiş kâmil insanın ulaşabileceği bir idrak seviyesidir. Ârif Hakk'ta yok olup fena haline ulaşmakla küllî anlam düzeyine ulaşmış olur. Bu düzeyde, insânî dilde somutlaşan bütün simgeler ve işâretler çözümlenir. Ârif için Kur'an da artık geleneksel dilin zâhirî düzeyinin arkasındaki farklı anlamları örten bütün bilmece ve sembollerden arınmıştır. Zâten İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an "zikir", yâni Hz. Peygamber'in mîrâcında müşâhede etmiş olduğu küllî hakikatin hatırlanmasıdır. İşte bu husus Hz. Peygamberi adım adım takip eden ârif için de aynıdır. Böylece Kur'an, Peygamber ve ârif için, meselâ, şiirdeki icmâl, bilmece ve sembol gibi unsurlardan arınmaktadır.<sup>1283</sup> Hattâ İbnü'l-Arabî Kur'an'ın i'câzını, onun her hangi bir şekilde gizlilikten ve mecâzdan arınmış olmasıyla açıklar.<sup>1284</sup> İbnü'l-Arabî, "Biz ona şiir öğretmedik. Hem şiir ona gerekli de değildi." (Yasin 36/29) ayetini bu duruma işâret ederek şu şekilde yorumlar: Çünkü şiir, sembollerin, îmalı, kapalı ve sırrî (lügaz) ifadelerin çokça bulunduğu bir ifade tarzıdır. Allah, peygamberine sembollerle, sırrî ifadelerle hitap

<sup>1279</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 383.

<sup>1280</sup> *age.*, s. 230.

<sup>1281</sup> *age.*, s. 260.

<sup>1282</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl (Resâil)*, s. 28.

<sup>1283</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 265; A. mlf., "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 36.

<sup>1284</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 288.



etmiş değildir. Veya bir şekilde hitap edip başka bir şeyi kastetmiş de değildir. “O, bir hatırlatma ve apaçık bir Kur’an’dır.” (Yasin 36/69). Çünkü Hz. Peygamber, Allah onu kendine çekip huzuruna yükselttiğinde Kur’an’ın hakikatini bizzat müşâhede etmiştir. Böylece Allah, onun gözü ve kulağı olmuştur. Sonra Allah (cc), Hz. Peygamberi; işte bu Kur’an’la madde ve cehalet karanlıklarında doğru yolu bulsunlar diye tekrar insanlara göndermiş ve Allah, Hz. Peygamberin insanlara hitap ettiği dili olmuştur. Daha sonra Allah (cc.), ona müşâhede ettiği şeyleri “hatırlatıcı” olarak bu Kur’an’ı indirmiştir. İşte bundan dolayı Kur’an onun için bir “zikir/hatırlatma”dır. Yine o, “Kur’an”dır, yâni Allah katında müşâhede ettiği şeylerin toplamıdır. Yine bu Kur’an, müşâhede edip gördüğü şeyleri bildiğinden dolayı Hz. Peygamber için “apaçık”tır.<sup>1285</sup>

Hitâb-ı ilâhî, bir araya getirip toplama anlamına gelen “Kur’an” ve ayırma anlamına gelen “Furkân” isimlerine uygun düşecek tarzda iki şekilde indirilmiştir: Kadir gecesinde bir defada, âyet ve sureleri birbirinden ayrılmamış, ses ve harflere dönüşmemiş bir şekilde, bir bütün olarak dünya semasına inmiş, sonra da Hz. Peygamber’in kalbine parça parça inmiştir. İbnü’l-Arabî, “Sana O’nun vahyi tamamlanmazdan önce Kur’an’ı (okumakta) acele etme ve ‘Rabbim ilmimi artır’ de” (Tâhâ 20/114) âyet-i kerîmesini bu doğrultuda açıklar. Buna göre Hz. Peygamber Kur’an kendisini icmâlî tarzda indiğinde acele acele okumaya çalışıyordu. Halbuki bu icmâlî şekliyle Kur’an anlaşılabilir. Öyleyse âyet-i kerîmede, Hz. Peygambere acele etmemesi, Kur’an’ın, Furkân olarak mufassal bir şekilde vahyi tamamlandıktan sonra okuması tenbih edilmiştir. İşte Kur’an’ın bu parça parça inişi, Kur’an hafî ya da cehrî olarak okunduğu müddetçe aslâ kesilmeyecektir.<sup>1286</sup> Kadir gecesinde de, arınıp saflaştığı takdirde bizzat kulun kendi nefsidir.<sup>1287</sup> Kısacası Kur’an’ın her an kalbe yeniden inişini sağlayacak olan ve İbnü’l-Arabî’nin hermenötiğini belirleyen temel husus mârifet anlayışında da olduğu gibi nazar ve fikri terk ederek tam bir arınmışlık içerisinde mânâyı bizzat Mütakellim’den almaktır. Bu itibarla da onun hermenötiği insan merkezli değil ilâhî hitab merkezlidir; insan metne hükmetmek ve onu dilediği gibi te’vil etmek yerine, ilâhî hitabın kendisini şekillendirmesine ve kendisine

<sup>1285</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 251.

<sup>1286</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 354, 355; (*byr.*), c. VIII, s. 286.

<sup>1287</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-İsfâr, (Resâil)*, s. 455.

hükmetmesine izin vermelidir. Bu da ancak, tam bir arınmışlık içerisinde ibadet ederek, takva üzere ve ibadet kastıyla Kur'an'ı sürekli tilavet etmekle ve Allah'tan kendisine bu mânâları açmasını samimi kalp ile istemesiyle mümkündür.<sup>1288</sup> Kısacası bütün kâinât bir kitaptır, “büyük bir Kur'an”dır; buna karşılık Kitap da bir kâinâttır. Bu iki kitap arasında bir aracı vardır: İnsan (insan-ı kâmil). O, her iki kâinât/kitabın tabiatına katılmaktadır. Dolayısıyla hem Kur'an'ın hem de kâinâtın tercümanı olmak durumundadır. İnsanın Hakk Teâlâ ile mevcûdât arasında bir berzah oluşu gibi Hakk ile insan arasında bir berzah olan Kur'an, bizzat Rahmân tarafından kulun kalbine indirilip öğretilmiştir. Ayrıca peygambere, onu diğer insanlar için tercüme etme (*beyân*) yetisi de öğretilmiştir. İbnü'l-Arabî, “*Rahman olan Allah Kur'an'ı öğretti. İnsanı yarattı ve ona beyânı öğretti*” meâlindeki Rahmân Sûresi'nin ilk âyetlerini (Rahmân 55/1-4) bu doğrultuda yorumlar. Buna göre insanların dillerindeki ve lafızlardaki Kur'an, sonsuz hitâb-ı ilâhînin, yaratılış esnasında insana öğretilen beyân vasıtasıyla tercümesinden başka bir şey değildir. Öyleyse Hz. Peygamberin Rûhu'l-Emîn tarafından kalbine indirilen Kur'an'ı tebliğ etmesi insanların kulaklarına tercümeden ibârettir. Bu çeviri esnasında Kur'an, kalpteki küllî birlik (*Kur'an*) halinden seslere ve harflere yâni ayrışmaya ve çokluğa (*Furkan*) geçmektedir. Şu halde Kur'an varlığa ve insana paraleldir; çünkü o, kulaklarda seslere ve harflere dönüşmeden önceki küllî haliyle, ilâhî hakikatler ile lafız ve sesler arasını birleştiren bir berzahdır. Kur'an harflere ve seslere dönüşünce, yâni bâtinî hakikatinden çıkıp zâhir olunca onun tıpkı bütün kâinât ve insan gibi iki yönü ortaya çıkmaktadır: Bütünlüğü ve kuşatıcılığı hâiz olan bâtin yönü ve dildeki te'villeri bakımından zâhir yönü.<sup>1289</sup> Kur'an'ın zâhir ve bâtin yönü ayırımı İbnü'l-Arabî'ye, Kur'an'ın kıdem ve hudûsü ikilemini çözme imkânı vermektedir. Bütün varlık/kelimelerin bir kıdeme bir de hudûse bakan iki yönü, yâni ilâhî âlemdeki varlıkları îtibârıyla kadîmlik, maddî sûret âlemindeki zuhûrları îtibârıyla hadislik yönü olması gibi Kur'an'ın da ilâhî âlemdeki küllî ve kadîm yönünün yanı sıra bir de dildeki te'vîli bakımından hadîs yönü vardır.<sup>1290</sup>

İbnü'l-Arabî'nin ulûhiyyet anlayışıyla bu şekildeki küllî bir varlık anlayışı bir çok

<sup>1288</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 242.

<sup>1289</sup> Ebu Zeyd, “Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 34.

<sup>1290</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 332; Ebu Zeyd, “Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 34, 35.

ikilemi ortadan kaldırmaktadır. Zîrâ Allah'ın isim ve sıfatlarının toplamından ibâret olan ulûhiyyet, bir berzah olarak<sup>1291</sup> Zât-ı İlâhiyye'nin âlemle ve insanla arasındaki bağı kuran ilişkiler bütünüdür. Bu bakış açısından zât-sıfât, kıdem-hudûs gibi ikilemlerin tamamı ortadan kalkmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin gerek dil ve varlık arasında, gerekse varlık mertebeleriyle ilâhî isimler arasında kurmuş olduğu paralellik nedeniyle Kur'an'ın delâleti düzeyinde de kıdem-hudûs ikilemi ortadan kalkmakta Kur'an aynı zamanda hem kadim hem de hadis olma vasfını taşımaktadır. Varlıklar Allah'ın kelimeleri olduklarına ve O'nun kelâmı da aynı anda kadim hem hadis olduğuna göre; varlıkların ve kelimelerin hem Allah'ın ilm-i ezelfisindeki ilk varoluşları itibâriyle kadim bir yönleri, hem de tek tek varlıklar olarak tecellî etmeleri itibâriyle hâdis bir yönleri vardır.<sup>1292</sup> İşte bu şekildeki bir dil ve varlık anlayışı, anlamın sadece lafzın literal sınırlarına hapsedilmesine ve ilâhî hitâbın sadece teâmül ve tesâdüflere bağlı olarak yorumlanmasına engel olmaktadır. Öyleyse anlam, özellikle de hitâb-ı ilâhî söz konusu olduğunda, dilin ezeli ve sonsuz yönünü ifade eden kelimelerin/varlıkların Allah'ın ezeli ilmindeki varlıklarına dayanmaktadır. Dolayısıyla anlamın sadece beşerî uzlaşma (*muvâdaa*) ile sınırlandırılması söz konusu olamaz.<sup>1293</sup> Zîrâ dilin sınırlı ve hadis olan, teâmüle dayalı zâhirî veçhesi, Allah'ın ilm-i ezelfisindeki sonsuz anlamlardan sadece bir tanesini temsil etmektedir.

Kısacası İbnü'l-Arabî'nin te'vîl metodunun temelini şu sûfiyâne esaslar oluşturur: Şeriatin gereklerini; dînî, ahlâki ve tasavvufî bütün pratikleri eksiksiz yerine getirmek sûretiyle kesin bir itikat, takvâ, kendi hiçliğini itiraf ve tam bir arınmışlık hali ile yorumu Allah'tan bekleme. İlâhî kelâmın sonsuz anlamların kalbe her an inmesi için tam bir arınmışlık hali üzere hazır bulunma. Ayrıca bütün ön kabul ve şartlanmışlıklardan kurtulma; zîrâ ön kabuller; ihtimal dahilinde olan, alışılmışın dışında, yeni ve orijinal bir yorumun kabulüne engeldir. Bütün bunların bir gereği ve uzantısı olarak yorumun daha önce yapılan yorumlarla ve metnin zâhiriyle bütünlük sağlayacak şekilde olmasına riâyet.<sup>1294</sup>

<sup>1291</sup> Hayalden bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi berzah anlayışı İbnü'l-Arabî'nin hemen bütün sistemine hakimdir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ulûhiyyet de, âlem de müessir olan ilahî isim ve sıfatların toplamından ibaret olması bakımından âlemle Zât-ı Bârî arasındaki ara bir âlem, bir berzahdır. Bkz. Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 47 ve devamı.

<sup>1292</sup> Ebu Zeyd, "Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi" *İslâmiyât*, s. 28, 29.

<sup>1293</sup> *agm.*, s. 29.

<sup>1294</sup> Bkz. Chittick, *Sûfi Path*, s. 232.

## 2-Lafzî Boyutu ve Zâhirî Anlam/ Ezeli Boyutu ve Bâtınî Anlam

Kur'an'ı ucu bucağı olmayan bir deniz olarak telakkî eden İbnü'l-Arabî, nefesi geniş olanların bu denize dalmalarını, diğerlerinin ise Kur'an'ın zâhirî anlamını açıklayan müfessirlerin eserleriyle yetinmelerini tavsiye eder. Aksi taktirde helak olacaklarını söyler. Ona göre, eğer bu denize dalan kimse kıyıya yakın yerleri amaçlamıyorsa aslâ geriye dönemez. Dolayısıyla herkesin kendi istîdâdına göre Kur'an'dan nasibi vardır. İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın uçsuz bucaksız derinliklerine, nihâetsiz anlamlarına ancak, âleme bir rahmet olarak, peygamberler ve onların vârislerinin ulaşabileceğini söyler. Bir de İbnü'l-Arabî'nin *vâkifûn* diye teknik olarak isimlendirdiği bir zümre vardır ki bunlar, bu denizin en derin yerlerini amaçlamış, daha doğrusu bu yerlere yönlendirilmiş kimselerdir. Bu derinliklere dalmışlardır ve oradan hiç çıkmazlar. İbnü'l-Arabî, *vâkifûn* terimi ile bir kez gâyeye ulaştı mı oraya yapışıp kalan, geri dönmeyen kimseleri kasteder. Dolayısıyla ne onlar her hangi bir kimseden, ne de her hangi bir kimse onlardan fayda görür.<sup>1295</sup> İşte buradaki ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî, “bâtınî” anlam adına “zâhir”i iptal eden derin mânâyı bulmak için lafzî yok sayan salt *bâtınî* akideye inanmaz. Her samîmî müslüman gibi vahyedilmiş metnin doğruluğundan ve geçerliliğinden aslâ şüphe etmez, ona göre bu vahyedilmiş metnin literal anlamının değeri sürekli korunmalıdır.<sup>1296</sup> Sûfinin tahakkuk süreci de şeriatten yâni metnin zâhirinden başlar. Metnin zâhirinin anlaşılması ise, fukahâ ve usûl âlimlerinin yaklaşımlarında görüldüğü üzere dilin vad'î, istilâhî verileriyle gerçekleşir. Fakat sûfinin Kur'an'dan hazzı bununla sınırlı değildir. Zâhirin tahakkuku gerçekleştikten sonra, mânevî mîrâca paralel olarak Kur'an, âdetâ Hz. Peygamberin kalbine indiği gibi sâlikin kalbine de tekrar tekrar iner. Bu îtibârla sûfi, Kur'an'ı artık, vad'î dilin sınırlarını aşmış olarak tıpkı Hz. Peygamberin anladığı gibi anlar.<sup>1297</sup> Bu îtibârla İbnü'l-Arabî'ye göre zâhir, tahakkuk sürecinin ilk ve önemli bir aşamasını oluşturmaktadır. Üstelik, İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Peygamber'in vahyin nüzûlü sırasındaki işlevinin vahyedilen lafzî aynen aktarmak olduğu görüşü dikkate alınırca böyle bir bâtınîlik iddiasının onun için geçerli olmadığı görülecektir. Çünkü Şeyh'in bu husustaki ifadeleri<sup>1298</sup> açıkça lafzın

<sup>1295</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 328.

<sup>1296</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 231.

<sup>1297</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 290.

<sup>1298</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 234, 235; VI, s. 58.

önemini sezdirmektedir.<sup>1299</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî, Kur'an'ın zâhiri ve bâtını kuşatan küllî bir hitap olduğunu ve bunlardan hiç birisinin bir diğerine öncelenmesin söz konusu olamayacağını şu ifadeleriyle açıkça ifade eder: “*Bil ki Allah (cc.) insana bir küll olarak; zâhirini bâtınına, ya da bâtını zâhirine üstün tutmaksızın hitap etmiştir.*”<sup>1300</sup> Bu îtibârla İbnü'l-Arabî, sık sık zâhire müteallık ahkâmıdan başka her şeyi yok sayanları kınamakla beraber, vahyin sadece bâtınî mânâlarına îtibâr eden ve zâhirini küçümseyenlere karşı da sert konuşur; onların yoldan çıktıklarını ve başkalarını da yoldan çıkarttıklarını söyler.<sup>1301</sup> Şeyhü'l-Ekber'e göre insanı mutlak sâadete götürecektir olan kemâl mertebesi, ancak zâhir ve bâtını birleştirmekle mümkün olur.<sup>1302</sup> Zîrâ muhakkık sûfiler işâreti, lafzın zâhiri ile mânânın bâtından, birini diğerine tercih etmeksizin birlikte alırlar. Onlar her şeyi işârete hamleden, bu sebeple de ne mânâyı, ne de ibâreyi tespit eden Bâtınîler gibi değillerdir.<sup>1303</sup> Kur'an'ın, görünmeyen gerçekliğe, sonsuz anlamlar dünyasına açılan bir pencere konumunda olan<sup>1304</sup> lafzî/zahîrî unsurlarına karşı hayli titiz olan İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah (cc.) aynı anlama gelebilecek kelimelerden birini seçip diğerini tercih etmemesi bile sebepsiz değildir. Allah (cc.) kuluna hitâb ederken, beşerî uzlaşım dayalı bir lisanın kelimelerinden birine teveccüh edip, başka bir tanesini tercih etmezken abesle iştilal etmediğine göre lafza yapılan her türlü müdahale; Kur'an'ın zuhûr ettiği kelimeler yerine, eş anlamlı da olsa başka kelimelere yönelme ehl-i kitabın eleştirilmesine sebep olan (Bakara 2/75; Mâide 5/13) tahrif etme anlamına gelmektedir.<sup>1305</sup> Kelâmullah'ın sûreti üzerindeki bu son derece hassas ve dikkatli tavrın sebebi, bu sûretin sadece hakikatin en uygun ifadesi olmakla kalmayıp, Allah tarafından belirlenmiş olması hasebiyle, bizzat hakikat olmasındandır; lafız sadece mânâyı taşımaz, aynı zaman da bizzat mânânın kendisidir de. Bu îtibârla Şeyh'in tefsir usûlünün bâtınî mânâyı lafzın

<sup>1299</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 45, 46.

<sup>1300</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 158.

<sup>1301</sup> *Aynı yer.*

<sup>1302</sup> *age.*, c. V, s. 159.

<sup>1303</sup> Bkz., ez-Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tsh. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Mektebetü'l-Külliyyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1968, s. 47.

<sup>1304</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. XVI.

<sup>1305</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 99; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 47. İbnü'l-Arabî'nin lafzı koruma noktasında gösterdiği bu hassasiyet sadece Kur'an için değil hadisler için de geçerlidir. İbnü'l-Arabî bu konuda, hadis rivayet ederken *vâv* harfi yerine *fe* harfini koymayacak kadar titiz davrananları över. (Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 90.) Çünkü

kendisinden başka yerde arayan bir tefsir usûlü olduğunu söylemek zordur. Madem ki Allah hem zâhirdir ve hem de bâtın, Kelâmullah'taki zâhirî ve bâtınî mânâları, lafız ve ruhu, gösteren ve gösterileni ayırmak ve hattâ bir biriyle çelişir görmek abes olacaktır.<sup>1306</sup> Bu sebeple, “*metin dışı öznel bilgilenmeyi (keşf), metnin zâhirî anlamını dışlayarak onun içsel ve derûnî anlamına ulaşmayı esas alan bir yorum yöntemi*”<sup>1307</sup> şeklinde ki bir tanım, mutlak bâtınî yorumu tercih eden bazı bâtınî grupların tefsir metotlarını tavsif etmede kullanılsa da, özellikle başta İbnü'l-Arabî olmak üzere diğer muhakkık sûfîlerin işârî tefsir anlayışlarını târif etmede doğru ve yeterli bir tanım değildir. Zîrâ Kur'an'ın bâzı derûnî anlamlarına muttalî olmuş sûfîler, bazı bâtınî akımların hilâfına âyetlerin zâhirî anlamlarının ihmal edilebileceği görüşünü kabul etmezler. Fakat onlar bu zâhirî anlamı derinleştirmeye, bu zahîri boyutun ihtivâ ettiği rûhî yoğunluğu, metafizik boyutu ortaya çıkarmaya çalışırlar.<sup>1308</sup> İşte Kur'an'ın zâhirî unsurları da, bizzat Allah tarafından belirlendiği için bir hakikat ifade eder; hattâ ifade ve harf tekrarları bile farklı bir anlam ihtiva eder. Müteşâbih âyetlerden bahsederken, bu âyetlerde tekrarlanan harflerin birbirin aynı olmadığını söyler. Mesela; “*Elif Lâm Mîm Sâd*”daki *Sâd* harfî ile “*Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd*”daki *Sâd* birbirinin aynı değildir. Her bir sûrenin hüküm, hâl ve mertebesi farklı olduğu için, bu surelerin başlarında tekrarlanan harfler de bir birinin aynı değildir der. Hattâ bu husus bütün harfler için geçerlidir der.<sup>1309</sup> Yine Allah (cc.)'ın âyetlerde kendisi için bazen birinci çoğul (*innâ, nahnü*), bazen de birinci tekil (*innî, ene*) bazen de gaib zamiri olan üçüncü tekille (*hû*) işâret zamirleri kullanması da sebepsiz değildir, hepsinin ayrı bir anlamı vardır. Allah (cc.) kendine tekil şahıs zamiriyle işâret ettiğinde bu, O'nun mutlak ahadiyyetine, çoğul zamirleriyle işâret ettiğinde ise isimlerinden dolayı kesret veçhesine mâtufdur.<sup>1310</sup> Kısacası başta İbnü'l-Arabî olmak üzere mutasavvıflar, ilâhî hitâbın

---

mânâ ile yapılan bir rivayet Hz. Peygamber'in sözünü değil, ancak râvînin ondan anlamış olduğunu nakletmektedir. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. VI, s. 147.

<sup>1306</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 47.

<sup>1307</sup> Bkz., Paçacı, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, ekim-aralık 2003, s. 89.

<sup>1308</sup> Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, s. 18. Tasavvufî tefsirler bâtınî tefsirlerden sadece Kur'an'ın zâhirî formuna verdiği değer itibarıyla ayrılmaz; tasavvufî işârî yorum ayrıca Şi'î karakterli bâtınî yorumun aksine savunmaya dönük veya siyâsî karakterdeki önyargılardan uzak olması bakımından da ayrılır. Bkz., *age.*, s. 17.

<sup>1309</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 353.

<sup>1310</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Abâdile*, thk., Abdülkâdir Ahmed Atâ, (Mektebetü'l-Kahire), Kahire 1994, s. 42, 43; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 342.

yapısındaki zâhir/ibâre ve bâtın/işâret arasında tam bir ayrılık ve çelişki olduğunu düşünmezler. Bu onların dil ve varlık anlayışlarından kaynaklanmaktadır. Tıpkı varlık yegâne olup zâhiri ve bâtınıyla bir bütünlük arzettiği ve aralarında mutlak anlamda bir ayrılık ve çelişki olmadığı gibi, dil de zâhiri ve bâtınıyla bir bütündür, bu ikisi arasında mutlak bir başkalığın olması söz konusu değildir. Geleneksel anlam boyutuyla pozitif, insânî dil, sonsuz ilâhî kelâmın tecellîsinden başka bir şey değildir. Vahyin, aslında bir bütün ve tek olan ilâhî dilin zâhirî formuyla yâni beşerin diline yansıyan boyutuyla inmesi zorunludur; çünkü vahiy bütün insanlara rehber olarak inmiştir. İnsânî dil, geleneksel pozitif boyutu itibârıyla zâhirî anlamı verse de aynı zamanda bâtınî ilâhî alama da işâret etmektedir. İşte bu yaklaşım, sûfilerin bâtın düzeyine nüfûz edebilmek için zâhir boyutunun önemine ısrar etmelerini açıklamaktadır.<sup>1311</sup>

İbnü'l-Arabî'nin, "*O'nun misli gibisi yoktur: Leyse kemislihî şey'un*" şeklinde tercüme ettiği Şûrâ sûresi, 42/11. ayet-i kerimesi hakkındaki açıklamaları da hem tefsir metodu açısından, hem de ayetlerde geçen tekrarların ya da eş anlamlı kelimelerin sebepsiz olmadığını, bunların bir anlamlarının olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Allah'ın her türlü benzerlikten münezzehe oluşunu ifade eden ayet geleneksel olarak bu yönde, tenzih esasını ifade eder tarzda yorumlanmıştır. Ayette geçen "gibi" mânâsındaki "ke" harfî ise fazladan sarf edilmiş, "misl" kelimesinin mânâsını pekiştirmeye yarayan ve tek başına bir anlamı olmayan bir harf şeklinde görülmüştür. *Letâifü'l-İşârât* adında tasavvufî bir tefsiri bulunan Kuşeyrî de bu kanaattedir.<sup>1312</sup> İbnü'l-Arabî de ayetin bu şekilde anlaşılmasını reddetmez ve tenzih esâsını vurgulamak üzere eserlerinde ayeti bu anlamda sıkça zikreder.<sup>1313</sup> Fakat İbnü'l-Arabî'ye göre âyette geçen "ke" harfî boş yere sarf edilmemiştir, o halde bu harfin mûtâd mânâsının tamamen geçerli olacağı bir mânâ da âyette mevcut olmalıdır. Bu takdirde âyete şöyle mânâ verilecektir: "*O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur.*" Şeyhü'l-Ekber'e göre Allah'ın "benzeri" olan bu varlık, Allah'ın yer yüzündeki halifesi olan ve kendi sûretinde yarattığı insan-ı kâminden başka bir şey değildir.<sup>1314</sup>

<sup>1311</sup> Ebu Zeyd, "Sûfî Düşüncede Dil-Hakikat İlişkisi", *İslâmiyât*, s. 18.

<sup>1312</sup> Bkz., Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, c. V, s. 344.

<sup>1313</sup> Meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 70, 71, 111, 182.

<sup>1314</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 29, 30; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 59.

İşte Hakk'ın aksinin yansıdığı bir ayna<sup>1315</sup> konumunda olan insan-ı kâmil, Hakk'ın sûretindedir (*misl*) ve onun gibi (*ke*) de başka bir mevcut yoktur. Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre Allah (cc.) mahlûkâtın her bir ferdini de bu esas üzere yaratmıştır. Hiçbir mahlûkâtın aynıyla bir benzeri mevcut değildir.<sup>1316</sup> İşte İbnü'l-Arabî lügat açısından geçerli olan her hangi bir mânâyı bütün diğerlerine rağmen mutlaklaştırmayan hermenötik ilkesine bu ayeti yorumlarken uymaktadır. Ayeti hem “*ke*” harfinin “*misl*” kelimesinin mânâsını tekît için konulmuş olabileceğini söyleyerek yorumlamakta, tenzih ilkesini vurgulamakta; hem de konulduğu şekliyle literal olarak tercüme ederek yorumlamakta ve insan-ı kâmilin benzerliğini nefy etmektedir. Her halükarda İbnü'l-Arabî ayetteki “*ke*” harfini zaid saymaz, tekit için zikredilmiş olsa bile zait değil, belirli bir sebebe mâtuftur der.<sup>1317</sup>

İbnü'l-Arabî, lügat ve dil içerisindeki çeşitli yapılar açısından geçerli olan her hangi bir mânâyı bütün diğer mânâlar hilafına mutlaklaştırmayan hermenötik ilkesine “*Muhakkak ki Allah (cc.), Adem'i kendi sûretinde yarattı*”<sup>1318</sup> hadisini yorumlarken de uymaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Cevâbü'l-Müstekîm*<sup>1319</sup> isimli eserinde Hakim Tirmîzî'nin *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*'sında sıraladığı sorulara mücmel tarzda cevap verirken, hadiste geçen “*sûretihî*” kelimesindeki zamirin Adem'e râcî olduğu mânâyı dikkate almakta, fakat bunu bir keşfe dayanarak böyle yaptığını ve hadisin başka veçhelerinin olduğunu da kaydetmektedir.<sup>1320</sup> *Fütûhât*'ta ise zamirin Allah ya da Adem'e râcî olduğu her iki mânâyı da tespit ederek<sup>1321</sup> bu farklı veçhelere işâret etmektedir. Buna göre zamirin Adem'e râcî olması durumunda hadis İbnü'l-Arabî'ye göre, Hz. Adem'in, diğer insanlar gibi farklı aşamalardan geçen bir oluşum sürecine dahil olmadan bir anda nihâî sûretinde yaratıldığını ifade etmektedir.<sup>1322</sup> Diğer taraftan

<sup>1315</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 49, 61 ve devamı; *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 190, 191

<sup>1316</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *el-Hikemü'l-Hâtmiyye*, s. 20.

<sup>1317</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 28, 29.

<sup>1318</sup> Hadis için bkz. Müslim, *Sahîh*, Birr, 115, Cennet, 28; Buhârî, *Sahîh*, İsti'zân, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 244, 251, 215.

<sup>1319</sup> Eser hakkında bkz. Yahya *Müellefât*, ss. 279-281. Osman Yahya, Hakim Tirmîzî'nin sorularına cevap niteliğinde olan bu eseri ve yine bu sorulara cevap niteliğinde olan *Fütûhât*'ın 73. bâbını, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*'nın tahkikli neşrinin dipnot metnine almıştır. Bkz. Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliya*, s. 142, Dipnot: 41 ve devamı.

<sup>1320</sup> Bkz. Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s. 314, dipnot: 183.

<sup>1321</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 325; (*byr.*), c. III, s. 184, 185; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 60.

<sup>1322</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 185.



zamir Allah (cc.)’a râci olduğunda ise, Hz. Adem’in diğer bütün ilâhî isimleri kuşatan “Allah” ismi sûretinde yaratıldığını ve bu yönüyle de, ilâhî isimlerin inkişâfından başka bir şey olmayan *âlem-i kebîr*’in bir özeti (*muhtasarı âlemi’l-kebîr*) oluşunu ifade eder. Ayrıca bu anlam zamirin Adem’e râcî olması halinde de aynı ölçüde geçerli kalır; zîrâ bu takdirde hadis, Allah’ın Hz. Adem’i, onun ilâhî ilimdeki sûretine göre yarattığını ifade edecektir.<sup>1323</sup> Görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî, lafzın muhtelif imkânlarından, dildeki yapısal çok anlamlılıktan hareketle hadisi, hem *âlem-i sağîr* olarak gördüğü insanın kuşatıcılığına, hem de Hz. Adem’in diğer insanlardan farklı yaratılışına işâret edecek şekilde yorumlamaktadır. İşte bu anlayış onun mârifeti ifade ediş tarzını da belirlemektedir. Zîrâ tezimizin üçüncü bölümünde göreceğimiz üzere Şeyhü’l-Ekber’in bizzat kendi ifadelerinde de lafızlar, farklı bir çok anlama yorumlanacak tarzda kaleme alınmış; zamirler bu gibi farklı yorumlara, yapısal çok anlamlılığa imkân tanıyacak tarzda sıkça kullanılmıştır.

Lafzın ve zâhirî unsurların bu şekildeki bir katîlîği İbnü’l-Arabî’nin hermenötiğinde metni tek anlamlı okumayı zorunlu kılmaz. Zîrâ İbnü’l-Arabî’nin te’vil metodu; yorumu ister hakikat ister mecâz alanında olsun, dilin sınırlarıyla yâni muvâdaa ile sınırlı gören beyânî<sup>1324</sup> bir metod değildir. O, işârî ve irfânî metodu benimseyerek Kur’an’ın farklı anlamlarının sûfinin kalbine sürekli bahşedilmesinden bahseder.<sup>1325</sup> Vahiy bir kere kesin formlarıyla inzal edilmiştir ve artık dâimâ aynı şekilde tekrar edilmelidir ve öyleyse her türlü yorum daha en baştan dışarıda bırakılmalıdır şeklindeki bir anlayış İbnü’l-Arabî’nin yorum metodu değildir. Böyle bir anlayış daha baştan “*Şayet yer yüzündeki ağaçlar kalem, deniz de mürekkep olsa ve hattâ buna yedi deniz daha eklense, yine de Allah’ın kelâmı tükenmez...*” (Lokman 31/27) ayetini unutmak anlamına gelir.<sup>1326</sup> Zîrâ Şeyhü’l-Ekber’e göre Kur’an onu okuyanlar için her an yenidir. Şeriat getiren risalet kesilmiştir, artık yeni bir şeriat gelmez, ancak peygamberler vasıtasıyla gelen ve ikmâl olunan şeriatî târif eden risâlet süreklidir. Bu sebeple de teşriî düzeydeki nüzûlü Hz. Peygamberle tamamlanmış ve bu yönüyle de mahfuz olan Kur’an’ın, târif etme mahiyetinde evliyanın kalbine

<sup>1323</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 184, 185; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 61.

<sup>1324</sup> İslam kültüründe; dilciler, nahivciler, belâgatçılar, usul-i fikhîçiler ve kelam alimlerinin dahil olduğu “beyân âlimleri” ile bunların metodolojileri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, ss. 17-313.

<sup>1325</sup> *age.*, s. 388, 389.

<sup>1326</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 48.

nüzûlü süreklidir, kesilmez.<sup>1327</sup> Ama her okuyucu onun nüzûlünü idrak edemez, çünkü zihni kendi tabiatıyla meşguldür. Bu durumda okuyanın üzerine sürekli inen Kur'an onun tabiatının hicâbı altında kalmakta okuyucuda bir zevk hâsıl olmamaktadır. İşte Hz. Peygamber de, Kur'an okuduğu halde Kur'an boğazından aşağıya inmeyen kimselerden bahsederken buna işâret etmiştir. Bu, dillere inen Kur'an'dır, kalplere inen değil.<sup>1328</sup> Dolayısıyla tilâvetiyle hallenmeyen kimsenin kalbine Kur'an tekrar tekrar inmez., Kur'an'ı okusa da, okuduğu şeyler hakkında her hangi bir basiret ya da tedebbüre sâhip olmaksızın hayâlindeki tab'olunmuş ya da kitaplara yazılmış sûretlerden lafzen okur. Bizzât Kur'an ile hallenen sûfî ise nüzûlün lezzetini tadar, dahası bizzat Kur'an olur.<sup>1329</sup> Kalp, anlamı lafızlarla sınırlandırmaz. Her kimin kalbine Kur'an inerse, indirildiği dili bilmese de onu tilavet esnasında anlar; zîrâ tilâvet esnasında Kur'an o kimsenin kalbine onu anlamayı sağlayacak olan anlayışla birlikte inmiştir. İşte bu şekilde makamı ve mertebesi Kur'an olan kimse aradığı her şeyi onda bulur. Zîrâ mü'min kulun kalbine her an Kur'an'ın nüzûlü onun kalbine Hakk'ın nüzûlü demektir ve böylece Hakk Teâlâ o kulunun sırrından hitap eder. Bu noktada İbnü'l-Arabî, şeyhi Ebu Medyen'in şu sözünü nakleder: "*Aradığı her şeyi Kur'an'da bulamayan mürîd gerçek bir mürîd olamaz. Bu derecede bir umûmîlik ve kuşaticılık vasfını taşımayan her söz de Kur'an değildir.*"<sup>1330</sup> Hiçbir zaman kesilmeksizin sürekli inzal edilmekte olan Kur'an'ın lafızlarında bir değişme olmaz, hiçbir mü'min Hz. Peygamberin tebliğ etmiş olduğu kelimelerden başka bir kelime işitmez. Çünkü, "*Allah'ın kelimelerinde aslâ değişme yoktur*" (Yunus 10/64). Fakat bu değişmeyen lafızlar içerisinde en baştan beri mevcut olan sonsuz mânâlar, hiç biri bir diğerini nakzetmeksizin tekrar tekrar iner.<sup>1331</sup> İbnü'l-Arabî, hermenötiğinin önemli bir esasını, "kelâm"ı anlamak ile "Mütekellim"i anlamak arasında ayırma gitmek sûretiyle sunar. Ona göre asıl olan "Mütekellim"i anlamaktır. Asıl olan bu anlayış ise ancak Kur'an'ın kalbe her an yeniden nüzûlüyle gerçekleşir. Sadece kelâmı anlayan kişi Mütekillim'in kastını açık seçik olarak anlayamaz, halbuki anlayışlarını Mütekellim'den alan ârifler ise hem kelâmı anlar, hem de her okuyuşunda da yeni mânâlar idrak eder. Zîrâ Şeyhü'l-Ekber'e göre Mütekellim'i anlamak, mânâyı Arap dilini konuşanların uzlaşımı üzere lafzın ihtivâ ettiği muhtelif veçhelerden birine

<sup>1327</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 389.

<sup>1328</sup> *age.*, c. V, s. 137, 160, 189; A. mlf., *Kitâbü'l-İsfâr, (Resâil)*, s. 455, 456.

<sup>1329</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 190; c. VI, s. 176.

<sup>1330</sup> *age.*, c. V, s. 137.

<sup>1331</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 49.

hasretmek değil; Mütakellimin, lafzın muhtemel bu veçhelerinden hepsini mi yoksa bazısını mı kastettiğini anlamaktır. Mütakellimin kastını anlamak, idraki doğrudan Mütakellim'den almak ancak Kur'an'ın kalbe sürekli inişiyle mümkün olur. Bu, havâssın işidir, kelâmı anlamak ise umûmun işidir.<sup>1332</sup> İşte İbnü'l-Arabî'ye göre asıl kazançlı olan, anlayışı her okumada yenilenen kişidir. Rabb'inden bir nur üzere olarak her tilavetinde daha önceki tilâvetlerinde elde edemediği yeni bir idrak elde eder. İki ayrı tilavetteki idraki bir birine denk olan ise zarardadır.<sup>1333</sup> Ancak sabit ve değişmez olan kelâmdan sonsuz mânâları kulunun kalbine indirecek olan şüphesiz Mütakellim'dir. Kul, bütün nazari kuvvelerini sonuna kadar zorlasa da kendi başına böyle bir noktaya ulaşamaz. Üstelik böyle bir çaba beyhûde olmakla kalmaz, o anda inen mânâyı idrak etme de engel teşkil eder.<sup>1334</sup>

İnsan, Allah'ın kelâmına eşit, ona denk olduğu için, sûfî gücü yettiği kadarıyla ilâhî kelâma itaat etmeli, hattâ bizzat Kur'an olmaya niyet etmelidir. İlâhî kelâm ile bütünleşirken o, aynı zamanda “*insan-ı kâmil*” olma vasfını da kazanır. Böylece o, kendi ferdî mükemmelliğini gerçekleştirirken bu spesifik isimle (*insan-ı kâmil*) isimlendirilir. Bu sebeple Kur'an'ın bâtinî ilmi, özellikle de onun tertip edilip yazıldığı harfler, basit tümevarım ve tündengelimci akıl yürütmenin konusu olarak görülmemelidir. Bu, sûfnin kendi şahsî değişim süreci içerisinde elde ettiği mârifeti gerektirir. Hem insanın ve hem de Allah'ın kelâmının ferdî gerçekliğini bu şekilde idrak etme, ilâhî kelâmı ibadet kastıyla okumayı ihtiva eden uygulamalara İslam dininde verilen önemin sebebini izah eder. İşte bu, “harfler ilmi” ile “harflerin büyüğü anlamı” arasında neden hiçbir alâkânın olmadığını açıklar. Öyle ki İbnü'l-Arabî, bu “harflerin büyüğü anlamı”nın getirebileceği tehlikelere karşı uyarılarda bulunmakla beraber aynı zamanda etkili olduğunu da kabul eder. Aynı zamanda bu, konuşma gücü bahşedilmiş bir varlık olarak gerçek bir insan felsefesine de götürür.<sup>1335</sup> Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî Kur'an-ı sadece somut lafızlar manzûmesinden ibâret görmez. Kur'an'ı insan ve âlemlerle eş tutar. Dolayısıyla Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanması ameliyesi de, sadece lafızlara, lafızlar üzerinde yapılan basit akıl yürütmelere değil, insanın kendini ve kâinâtı yorumlaması esasına dayanmaktadır. Bu ameliyede insanın

<sup>1332</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 190.

<sup>1333</sup> *age.*, c. V, s. 191.

<sup>1334</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 49.

<sup>1335</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 37.

mânevî gelişim süreci temel bir rol oynarken harflerin bâtinî anlamları da anahtar bir rol oynamaktadır. Çünkü bu harfler ve bâtinî anlamları, sûfîyi varlığın başlangıcına kadar geri götürmekte; insan, kâinât ve Kur'an'ın dikey boyutunu ona açmaktadır.

İbnü'l-Arabî Kur'an'ın sadece tek bir bâtinî anlamından değil farklı anlam seviyelerinden bahseder. *Fütûhât*'ın ikinci bâbında “*Lâm-Elif*” harfindeki sırlardan bahsederken, şöyle der: Bu iki harf, İlâhî fiil, isim veya Zât mertebelerinden hangisiyle ilgili bir kelimedede ya da ayette geçiyorsa bunları o mertebeye bağla. İbnü'l-Arabî bu farkı gözetmeksizin bu harfler hakkında konuşanların kâmil olmadıklarını söyler ve ekler: “*Onlar için bir korku yoktur*” (*Lâ havfün aleyhim*) ifadesindeki *Lâm-Elif* ile “*onlar mahzun da olmazlar*” (*ve lâ hüüm yahzenûn*) ifadesindeki *Lâm-Elif* aslâ bir değildir.” Ve yine Arapça'da, “*nefy*”, “*nehy*”, “*icâb*” “*târif*” ve “*te'kid*” gibi farklı fonksiyonları olan “*Lâm-Elif*” harflerinden hiç birisinin birbirinin aynısı olmadığını vurgular.<sup>1336</sup> Sûfî, zâhirden bâtına geçtikten sonra bâtinî te'villerle de yetinmez, bizzat Hz. Peygamberin şahsında olduğu gibi Kur'ânî sıfatlarla sıfatlanır; Kur'ân'ı okumakla yetinmez, onunla süslenir, onunla ahlaklanır. Kur'ân'ı sadece anlaşılması gereken bir metin olarak görmez, onunla bütünleşir.<sup>1337</sup> Kur'an tilaveti artık sıradan bir okuma ameliyesi değil insanın zâhir ve bâtin bütün yetileriyle yerine getirdiği küllî bir tilavettir: Lisanın tilâveti olduğu gibi, bütün uzuvların da bir tilaveti vardır. Nefsin, kalbin, ruhun, sırrın ve sırru's-sırr'ın hep ayrı tilaveti vardır. Lisanın tilaveti Kitab'ı tertil üzere okumaktır, cismin tilaveti gerekli amelleri tafsilatıyla yerine getirmektir, nefsin tilaveti ilâhî esmâ ve sıfatlarla ahlaklanmak, kalbin tilaveti ihlas ve tedebbür, ruhunki tevhid, sırrınki ittihâd, sırru's-sırr'ınki ise edebdir.<sup>1338</sup> Sûfî bu şekilde tam bir tahakkuka yükselir ve artık ona bâtinından tilâvet eden bizzat Hakk'ın kendisidir; zîrâ o artık Hakk'ın vücûdunda fâni olmuştur. Hakk Teâlâ kulunu bu makama yükseltmek istediği ve tilâvetini ona doğrudan işittirmek istediği zaman o kulunu beşerî varlığından soyutlar, bir gölge misâli onu kendi varlığında fânî kılar.<sup>1339</sup>

<sup>1336</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 329.

<sup>1337</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 292.

<sup>1338</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücûm*, s. 85, 86.

<sup>1339</sup> *age.*, s. 88.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### İBNÜ'L-ARABİ'YE GÖRE MÂRİFETİN İFADE İMKÂNI VE TASAVVUFÎ SÖYLEMİN MAHİYETİ

#### I- Mârifetin İfade İmkânı

Genel olarak mistik deneyim, tıpkı aktüel deneyimde olduğu gibi bir anlamlandırma ve okuma olarak yorumlanabilir. Ancak bu anlamlandırmadan sonra deneyimle ilgili bilgi verilebilmektedir. Deneyimin ifadelendirilmesi bir ölçüde bir yorumdur, birazcık da değiştirmedir. Bizim dünya dediğimiz şeyler de, bu anlamda “okuduğumuz anlamlardır, gerçek değil”.<sup>1340</sup> Bu durum daha çok tasavvufî tecrübenin mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Zîrâ tasavvufî tecrübe zihinsel ve mantıkî olarak idrak edilen durumlardan çok içten bir tecrübeyle hissedilen durumlara benzemektedir. İnsanın 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 tecrübelerini

---

<sup>1340</sup> Weil, Simon, “Okuma Kuramı Üzerine Bir Deneme” çev. S. Öncü, *Felsefe Tartışmaları II. Kitap*, İstanbul 1992, s. 149.

en önemli özelliği, insanın bütün benliğini kuşatan son derece gerçek bir tecrübe olmasına rağmen târifi hayli zor bir ruh hali olmasıdır.<sup>1341</sup> Esasında bu husus, sıradan duyu deneyimlerimiz için de geçerlidir. Bu tür tecrübelerimiz daha ne olduğunu anlamadan bizde bir infial doğurur. Biz daha sonra onun anlamını yakalarız ve ne olup bittiğini anlarız. Bu açıdan bakınca tüm duyular bir anlamda bizim tarafımızdan bir anlamlandırma, bir okumadır. Duyum, bizim tarafımızdan okunmadıkça, anlamlandırılmadıkça, ne demek olduğu açıkça belli olmayan, çoğu kez şaşkınlık yaratan bir yaşantı olarak kalır.<sup>1342</sup> Sûfiler de kimi zaman ansızın, kendi içlerindeki etkiyi, yaşantıyı yorumlamak durumunda kalacaklardır. Sûfî tecrübenin dile getirilmiş, ifadelendirilmiş, aklî, mantıkî bir dizge haline sokulmuş, dil formuna dökülmüş halini de böyle anlamak durumundayız. Ama onlar kendi içlerindeki ansızın buluverdikleri anlam ve yaşantıdan emindirler. Zîrâ onlar ilimlerini kitaplardan ya da başka insanların ağzından dolaylı olarak değil; bizâtihî yaşayarak, vecd ve fenâ halinin kendilerini kuşutması sonucu doğrudan elde ederler. Onlar için sâdece emin oldukları bu tecrübelerinden ve sırlardan bahsedip bahsetmeme konusunda bir sınır vardır; zîrâ bu, ilâhî izne bağlıdır.<sup>1343</sup> Yine hakikat üzere bulunan sûfiler için, bu tecrübeleri hususunda ibâre ve ifadelerden, mecâz ve sembollerden ya da işâretlerden kaynaklanan bir kapalılık ve dolaylılık söz konusu değildir.<sup>1344</sup> Çünkü onlar kelâmı kalplerinde küllî tarzda doğrudan ve ansızın buluverirler; lisân ise kalpte hâsıl olana başkaları için delil ve tercümân olur.<sup>1345</sup> Dolayısıyla sûfiler, kendi içlerinde emin oldukları bu hakikatin yorumlanıp karşıdakine aktarılması ve anlaşılması noktasındaki endişeleri sebebiyle bunları çeşitli vesilelerle gizlemeye ya da bir takım kompleks ifadeler şeklinde sunmaya çalışırlar.

Esasında metafizik tecrübelerin, latîf mânâ ve hakikatlerin maddî formlara bürünmesi sürecinden ibâret olan tasavvufî tecrübe ya da mârifetin ifadelere

---

<sup>1341</sup> Emile, Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. Hilmi Ziya Ülken, (MEB. Yay.), Ankara 1947, s. 177, 178.

<sup>1342</sup> Weil, “Okuma Kuramı” *Felsefe Tartışmaları*, s. 149. Duyular esnasında ilk olarak hissedilen infial ile bunların algılanıp yorumlanması duyu ve algı kavramlarıyla karşılanmaktadır. Duyu, ilk izlenimi vermekte ve ham bir veri olmaktan ileri gidememektedir. Dolayısıyla suje bunları yorumlayarak algı düzeyine getirmektedir. Ancak algı, duyu organlarına dışardan yapılan müdahaleler ve subjektif sapmalardan dolayı objeyi hakkıyla temsil edememektedir. Bkz., Filiz, *Mistik Bilgi*, s. 173.

<sup>1343</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Mesail, (Resâil)*, s. 383; Sevim, *İslam Düşüncesinde Marifet*, s.145.

<sup>1344</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 251.

<sup>1345</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c.II, s. 155.

döşürülmesi hususu, Hakk Teâlâ'nın, ses ve harf gibi maddî, şeklî unsurlarla kayıtlanmamış olan sonsuz kelâmının peygamberlerinin beşerî lisanlarında maddî sûretlere bürünmesiyle benzer bir husûsiyet arz eder. Zîrâ aralarında esaslı bazı farklar olsa da vahiy ile ilhamın insana bahşedilme sürecinde bazı benzerlikler sözkonusudur. Tezimizin ikinci bölümünde de üzerinde durmaya çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî, ilâhî sonsuz kelâmın beşerî dilde ses ve harflere bürünmesini bir çeşit tercüme faaliyetine benzetir. İbnü'l-Arabî'ye göre tek ve küllî bir hakikat olarak kalbe inen Kur'an, Hz. Peygamberin hayâlinde sûretlere bürünmüş ve parçalara ayrılmış ve yine Hz. Peygamberin beşerî lisânında da harf ve seslere dönüştürülmek sûretiyle insanların işitme yetileriyle kayıtlandırılmıştır.<sup>1346</sup> Sûfilerin tecrübe ettikleri salt mânâ tecellileri ile küllî tecellî ve fetihlerin ifadelere dönüşmesi de benzer bir özellik arz eder.

### A. Mârifetin İfadesi Noktasında Sûfilerin Yaklaşımları

Tasavvufî tecrübe doğrudan yaşandığı için bütünüyle, olduğu gibi ifade edilmesi imkânsızdır. Sûfiyâne ifadeler düşünceden çok hislerin ifadesidir. Sûfî, sâhip olduğu dînî şuurun muhtevasının ancak bir yorumunu bize aktarabilir, bu şuurun bizzat muhtevasını olduğu gibi aktaramaz.<sup>1347</sup> Dolayısıyla yaşanan tecrübenin ifadesi bir yorum ya da bir tercüme ameliyesi mesabesinde dir.

Yaşanılan tecrübenin, elde edilen irfânın ifade edilmesi noktasında sûfilerin genel olarak üç kısma ayrıldıklarını görmekteyiz: Yaşadıkları halleri ve mârifeti ızhar edenler, gizlenmesi hususuna özellikle vurgu yapanlar, irfânı ifade etmede sembollere müracaat edilmesi gereğini söyleyenler.

Vecd ve cezbe hallerini, mârifetlerini ızhar edenler öncelikle, Allah (cc.)'ın kula bahşetmiş olduğu bir nimetten bahsetmenin bizzat Kur'an'ın bir emri olduğu noktasından hareket ederler: "*Rabb'inin (ihsân ettiği) nîmetten bahset*" (Duhâ 93/11). Diğer taraftan bu sûfiler, tâlim ve irşâd kastıyla bütün bu tecrübelerden bahsedildiğini söylerler. Zîrâ müridin bizzat dalacağı engin tecrübeler ve varacağı nihâî gâye hakkında bazı bilgilere sâhip olmaya ihtiyaç duyar. Bu bilgileri ise ancak mürşidinin yaşadığı hallerden ve irfânından bahsetmesi sayesinde öğrenebilir. İşte Allah (cc.)'a yakınlık makamının esintilerinden bahseden her bir sûfiyi bu grupta sayabiliriz. Başta Hallâc-ı Mansur, Bâyezîd-i Bistâmî ve Rabiâtü'l-Adeviyye gibi büyük mutasavvıflar olmak üzere, hallerini doğrudan ifadeye çalışan sûfiler, tarih boyunca anlaşılamadıkları için tâkîbâta uğramış, fizikî tazyik ve şiddete maruz kalmış, hattâ Hallâc, İbn Berrecân, Aynu'l-Kudât Hemedânî gibi bazı sûfiler de bu yolun şehitleri

<sup>1346</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 160; Ebuzeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 264.

<sup>1347</sup> Iqbal, *The Reconstruction*, s. 20, 21.

olmuşlardır.<sup>1348</sup>

Mârifetin ehli olmayanlardan gizlenmesi gereğini savunanlar, müşâhede ve mükâsefe neticesinde hâsıl olan haller ve mârifetlerin Rabbânî sırlar olduğunu ve muhafaza edilmesi gereğini ileri sürmektedirler. Ehil olmayanların muttalî olmaması gereken bu sırlar açıklandığında emanete ihanet edilmiş olur. Ayrıca sülûkunun henüz başında olan müridin kalbine gelen her varidâttan bahsetmesi, iddia ve gurura sebebiyet verdiği, onun mânevî urûcuna engel olduğu için doğru değildir. Dolayısıyla tasavvuf yolunda yaşanan tecrübeden ve kalbe gelen vâridâttan bahsetme izne bağlanmıştır. Böyle olmakla beraber, her hangi bir nefsanî haz ve iddia söz konusu olmaksızın onlar, bazen derinden hissettikleri ruhânî bir etki sebebiyle mecbûren ve irticalen konuşurlar.<sup>1349</sup> Öyleyse sırların saklanması hususunda bir çok sûfî ısrarla vurgu yapmasına rağmen, kimi zaman kendi iradeleri dışında, kimi zaman da irşad ve terbiye amacıyla yaşadıkları hallerden bahsettikleri için tasavvufî tecrübenin ve mârifetin saklanması mutlak anlamda değildir. Zîrâ, meselâ “*Ben ve Hüseyin b. Mansur aynı idik. Fakat o izhar etti ben gizledim*”<sup>1350</sup> diyen Şiblî’nin yaşanan hallere ve mârifete taalluk eden sözlerine, hattâ şathiyyâtına tasavvuf klasiklerinde sıkça yer verilmektedir.<sup>1351</sup> Fakat yine de, şekli nasıl olursa olsun, ister sükûtu tercih etmek, ister sembollere ve anlaşılması zor teknik bir dile başvurmak sûretiyle olsun sırların ehil olmayanlardan saklanması sûfilerce ittifak edilen bir meseledir. Hattâ bu hususa işâreten, “*Ahrâr’ın kalbi sırların kabristanıdır*” denilmiştir.<sup>1352</sup> Bu düşünceyi paylaşan sûfilere genellikle, oldukça latîf mânâlar ihtivâ eden meârifin yayılmasının avam açısından ancak, inkârı ve fitneyi artırabileceğini söylerler. Çünkü onlara göre ibâre bu sırların ancak gizliliğini artırmaktadır. Zevkî meselelerin ibâre ve ifadelerle anlatılıp anlaşılması zor olduğu için ibâre, bu ilimlerin inkâr edilip kötülenmesinden, hafife alınmasından ve fitneye düşülmesinden başka bir işe yaramaz. Ayrıca sözü söyleyen sûfinin cahilce, zındıklık ya da dâlâletle ithâm edilmesine, hattâ kanının helal sayılmasına sebebiyet verir. Çünkü bu sırlar ve hakikatler avâmın idrâkından

<sup>1348</sup> Sâre bint Abdulmuhsin, *Nazariyyetü'l-İttisâl inde's-Sûfiyye fi Dav'il İslam*, (Dârü'l-Menâr), Cidde, 1991, s. 214; eş-Şutûrî, *İtticâhü'l-Edeb*, s. 458.

<sup>1349</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 62.

<sup>1350</sup> Bkz., Hatib Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Muhammed Emin el-Hâneçî, (Mektebetü'l-Hâneçî), Kahire 1931, c. VIII, s. 121.

<sup>1351</sup> Meselâ bkz. Serrâc, *el-Lumâ'*, s. 478 ve devamı.

<sup>1352</sup> Sâre, *Nazariyyetü'l-İttisâl*, s. 215.



daha büyük ve daha yücedirler.<sup>1353</sup>

Bu hususta Nifferî (ö. 354/965), Allah (cc.)'ın şöyle hitab ettiğini söyler: “*Ben'im hakkımda harflerin söylediğiyle yetinme ve Benim haberimi harflerden alma. Harfler kendilerinden haber vermekten acizdir, Ben'den nasıl haber versin.*”<sup>1354</sup> Yine bu minvâlde olmak üzere Nifferî, Hakk'ın şu hitabını zikreder: “*Sen makamları hakkında konuşmayanlardansın, eğer konuşursan bu makamdan çıkarsın, eğer bu makamdan çıkarsan onun ehlinde olmazsın. Sâdece bu makamı ziyaret edenlerden ve bu makam hakkında mâlumâtı olanlardan olursun.*”<sup>1355</sup>

Yine mârifetin ehil olmayanlardan saklanması gereğini Şârânî şöyle ifade eder: “*Tarîkımız ehlinde olmayanların biz sûfiyye tâifesinin kitaplarına bakması haramdır. Aynı şekilde bizim sözlerimizin ancak yolumuza inananlara aktarılması caizdir. Her kim sözlerimizi bize inanmayan bir kimseye naklederse kendisi de naklettiği kimse de inkâr cehennemine sürüklenirler... Bu sebeple ehlullah 'her kim sırrı ızhar ederse katledilmeyi hakeder.*”<sup>1356</sup>

Bu doğrultuda bazı sûfiler, mârifetin nihâî noktası olan mutlak tevhid hakkında konuşmayı, hattâ imâda ve işârette bulunmayı bile sakıncalı sayarlar. Bu hususta Şiblî söyle demiştir: “*Tevhid nedir sorusuna ibâre ile cevap veren mülhid, işâretle cevap veren senevî, imâ ile cevap veren ise putperesttir... Bu konuda, en mükemmel mânâda aklınızla idrak ettiğiniz, vehminizle ve mütehayyilenizle tasavvur ettiğiniz her şey, sizin gibi hâdis ve mahluktur, size geri çevrilir.*”<sup>1357</sup> Gazâlî de benzer bir şekilde ârifin ulaştığı nihâî makamı ifade etmeye çalışmasının onu kaçınılmaz bir şekilde *hulûl, ittihad* gibi açık hatâlara götürebileceğini söyler.<sup>1358</sup>

İbnü'l-Arabî'de benzer bir şekilde sırların saklanması gereğini sıkça vurgular ve selefi büyük şahsiyetlerin bu husustaki tavırlarını zikreder. Çünkü ona göre bu sırlar dipsiz bir deryâ olduğu için mahir yüzücü olmayanların helakına sebebiyet verir. Bu noktada Hasan Basrî'nin şu tavrını örnek verir: Hasan Basri, avam için gerekli olmayan sırlardan bahsedeceği zaman Malik b. Dinâr ve Ferkâd es-Sebhî gibi zevk

<sup>1353</sup> Sâre, *Nazarîyyetü'l-İttisâl*, s. 215, 217

<sup>1354</sup> Nifferî, *Mevâkıf*, s. 60.

<sup>1355</sup> *age.*, s. 98.

<sup>1356</sup> Şârânî, *Yevakut ve'l-Cevâhir*, c. I, s. 17.

<sup>1357</sup> Bkz., Kuşeyri, *Risale*, s. 333.

<sup>1358</sup> Gazâlî, *Munkız*, s. 62.

sâhiplerini yanına çağırır, kapısını kitler ve onlarla bu meseleleri konuşurdu. Yine bu hususta İbnü'l-Arabî, Ebu Hureyre (r.)'nin şu sözünü nakleder: “Hz. Peygamberden iki kap (ilim) aldım, birinden size bahsettim, diğerine gelince bunu haber verip yaysaydım beni boğazlardınız.” Ayrıca İbn Abbas’ın, “Yedi kat göğü ve yerden de bir o kadarını yaratan Allah’tır. Allah’ın emri bunlar arasından iner...” (Talak 65/12) ayeti hakkında, “şayet bu ayetin tefsirini size zikretseydim, benim kâfir olduğuma hükmeder, beni taşlar ve öldürürdünüz” sözünü zikreder.<sup>1359</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre ehlinden başka kimselerin idrak edemeyeceği bu sırları açıklamaya imkân yoktur, zîrâ bu konuda sûfîlerin sapasağlam bir ahitleri vardır.<sup>1360</sup> Açığıdır ki İbnü'l-Arabî, diğer sûfîler gibi mânevî tekâmül yolunda açılan bazı sırların saklanması taraftarıdır. Fakat İbnü'l-Arabî, mârifetin ifadesi noktasında mutlak sükut taraftarı değildir. Aksi halde bu kadar zengin bir tasavvufî mîrâsa sâhip olamazdık. Kaldı ki diğer sûfîlerin çoğunun tavrı da bu yöndedir. Onlar mutlak sükût ile değil semboller, veciz ifadeler, bir takım benzetmeler ve oluşturdukları teknik ıstılahât yoluyla sırları ehil olmayanlardan saklama yoluna gitmişlerdir. Zaten İbnü'l-Arabî, âlemde sükûtun aslî olmadığını, sükûtun adem olduğunu ve kâinâta kelâmın aslî ve sürekli olduğunu vurgulamaktadır.<sup>1361</sup> Ayrıca ruhânî tekâmül yolunda oldukça yüksek makamlara çıkıp da irşad için geri dönerek yaşadıkları hallerden bahsedemeyen *vâkıfun*'un kimseye bir faydalarının dokunamayacağını vurgular. Ona göre muhabbetin saklanması bir hicâptir. Çünkü muhabbet ahvâlinin saklanabilmesi onun kulun üzerindeki otoritesinin kuvvetli olmadığını göstergesidir. Halbuki gerçek muhabbetin insan üzerindeki otoritesi diğer bütün otoritelerden kuvvetli olduğu için ve muhabbetin lisanı kuru bir sözden ibâret olmayıp hâl lisanı olduğu için onun gizlenmesi mümkün değildir.<sup>1362</sup> Kısacası aşk ahvâlini gizleyen akıl ve nazar sahibidir, bazı hususları düşünüp tartıyordu. Bu ise aşk hususunda bir nakısadır. Zîrâ sûfîlere göre aklın çekip çevirdiği aşkta bir hayır yoktur.<sup>1363</sup> Bu îtibârla mutlak anlamda bir sükût söz konusu değildir ve sûfîlerce sıkça dile getirilen sırrın saklanması meselesi ise bir faydaya istinadendir: Bu sırları ehil olmayanlardan saklama. İbnü'l-Arabî, rûhânî tekâmülün ve mânevî arınmanın gereklerini bilmeyenlerin bu sırlara muttalî olmalarından kaynaklanan sakıncaları da şöyle dile getirir: “*Tarîkımız ehlinin kitapları bu sırlarla doludur. Fikir*

<sup>1359</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ fi'l-Müşâhede, (Resâil)*, s. 6.

<sup>1360</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Mevakîu'n-Nücûm*, s. 149.

<sup>1361</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. VI, s. 361.

<sup>1362</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub (Mecmû'ur-Resâil)*, s. 48.

<sup>1363</sup> *age.*, s. 49.

*ehli fikirleriyle, zâhir ehli ise kelimenin muhtemel anlamlarından ilkinde hükmetmek sûretiyle bu sırlara musallat olurlar ve onlara saldırırlar. Sûfiyyenin üzerinde uzlaştığı istilahlardan mücerred bir tanesinin anlamını sorsanız bu hususta hiçbir bilgisi yoktur. Aslına hükmedemedikleri bir konuda nasıl olur da konuşurlar.*"<sup>1364</sup>

İşte bütün bu sakıncalardan dolayı sûfiler sırların zevk sahibi sûfiler arasında kalması, idrak seviyesi bu sırları anlamak için yeterli olmayan kimselerden saklanması için bir takım sembollere baş vurmuşlardır. Sûfilerin çoğu, elde ettikleri mârifetlerini, vecd ve cezbe hallerinin gereği olarak bazen de ifşâsı kaçınılmaz olan sırlarını, ancak benzer tekâmül sürecinin belirli makamlarını elde etmiş olanların anlayabileceği özel bir dil ile, semboller vasıtasıyla insanlığın idrakine sunmuşlardır. İşte mârifetin ifade edilmesi noktasında zikredilen üç tavırdan bu üçüncüsü benimseyen sûfilerden olarak, İbnü'l-Fârid, Şihâbuddin Sühreverdî, Ferîdüddîn Attar, İbnü'l-Arabi ve Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî..., gibi bir çok sûfiyi zikredebiliriz. Bu noktada İbnü'l-Arabî zengin külliyyâtıyla bu sûfiler arasında en velûd olanıdır.

İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin yanısıra bir çok sûfi, doğrudan ifadesine muktedir olmadıkları latîf mânâları, yüce halleri ve makamları ifadede sembollere baş vurmuşlar ve sırları saklamaya çalışmışlardır. İbnü'l-Arabi bu sûfiler arasında, ifadelerindeki sembolik örgü, komplekslik ve anlamı gizleme bakımından muhtemelen zirvededir. Bu açıdan sadece meşhur sûfi filozof İbn Seb'in (ö. 669/1270)<sup>1365</sup> ona yakın görülmektedir.<sup>1366</sup>

## **B. Dilin Kapsamı ve Mârifetin İfade İmkânı**

Dil, bizi şekillendirip organize ettiği ve bize nüfûz ettiği için, biz aynı zamanda kendi şahsımızda her an bizâtihi ifade edilen hakikati hem tecrübe edip hem de yorumlayabiliyoruz. Öyleyse bizim beşerî dilimiz bizim ne olduğumuz gerçeğine tercüman olabilir. Fakat kendi hakikatimizi tercüme etme, gerçekte sadece maddî boyutu tasvir etmede yeterli fakat, her varlıkta mevcut olan "dikey" boyutu tasvir etme de yetersiz olan günlük, maddî dil vasıtasıyla meydana gelmez. Bu tercümenin, metafor, şiir ya da daha çok paradoksların vasıtasıyla vuku' bulması gerekecektir.<sup>1367</sup>

<sup>1364</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Fenâ, (Resâil)*, s. 7.

<sup>1365</sup> İbn Seb'in hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında bkz. Taftazânî, Ebu'l-Vefâ el-Guneymî, *İbn Seb'in ve Tasavvufuhu*, (Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî), Beyrut 1973.

<sup>1366</sup> eş-Şütürî, *İtticâhü'l-Edeb*, s. 477.

<sup>1367</sup> Lorry, "The Symbolism of Letters", *JMIAS.*, c. XXIII, s. 38.

Yaşanan derin tasavvufî hâl esnasında sûfiler çoğu zaman bu tecrübelerinden bahsetmeye güç yetiremezler. Bu esnâda dillerinden gayrı irâdi bazı sözler sadır olsa da bu bunlar açıklayıcı olmaktan çok paradoksal, kompleks, anlaşılması güç sembolik ifadelerdir. Bazı derûnî hakikatler bir birine zıt gerçeklikleri ihtiva ettiği için ve bazı tasavvufî haller de âniden vuku' bulup hemen kaybolduğundan dolayı tasavvuru zor olduğu için ibâre bütün bunları tasvir etmede yetersiz kalır.<sup>1368</sup> Bu sebeple hemen bütün sûfiler, sûfiyâne tecrübelerini ve müşâhedelerini başkalarına anlatmada dili yeterli ve zengin bulmazlar ve tecrübelerini tam anlamıyla tavsif etmenin mümkün olmadığı gerçeğine vurgu yaparlar. Dolayısıyla başta W. James olmak üzere bir çok yazar, sûfiyâne tecrübenin açıkça ifade edilemez, tavsif edilemez (*ineffability*) oluşunu, mistisizmin bütün zaman ve kültürlerdeki ortak ve genel özelliği olarak zikretmişlerdir.<sup>1369</sup> Sûfiyâne tecrübenin ifade edilemez oluşu genelde iki farklı bakış açısından müâlâa edilir: 1-En genel anlamıyla mistik tecrübe ve bu tecrübenin konusu; normal, sıradan tecrübemiz esnasında bizi çevreleyen her şeyden-ki bu çevrede biz kelime ve kavramlarımızı, dilimizi inşâ ederiz-temelde farklı olduğu için, günlük tecrübemize yabancı olan bu alanı mümkün olduğu ölçüde kuşatabilmek amacıyla dilin imkân ve kullanımlarını genişletmek mecburiyetinde kalırız. Normal tecrübemiz ve bu tecrübeyi çevreleyen şartlar içerisinde oluşturduğumuz alışıldık kavramlarımız, benzetme, metafor ve semboller vasıtasıyla alışıldık olmayan durumları ifade etmede kullanılır. Dolayısıyla tasavvufî tecrübe hakkında ancak semboller ve îmâlar vasıtasıyla dolaylı olarak konuşabiliriz. 2- Tasavvufî tecrübenin ifade edilemez oluşunu vurgulayan bir diğer görüşte ise; mistik tecrübe ya da onun objesi söz konusu olduğunda hiçbir ifade mümkün görülmez. Mistik literatürde karşılaştığımız dilin ise, çağırıştırıcı ve tesir edici olmaktan başka bir özelliği yoktur. Dolayısıyla mistikler, muhâtaplarına yaşadığı tecrübenin donuk bir yansımasını çağırştırmak ya da onda bu

<sup>1368</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 325.

<sup>1369</sup> Bkz., James, William, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature* (The Modern Library), New York 1929, s. 371; Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, 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; Matlal, Bimal Krişna "Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language", *Mysticism and Language*, s. 143, 144; Stace, W. T., *Mysticism and Philosophy*, (The Macmillan Press), London 1973, s. 277, 278; Bu son eserinin Türkçe ve Arapça çevirileri için bkz., *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, (İnsan Yay.), İstanbul, 2004; *et-Tasavvuf ve'l-Felsefe*, çev. İmâm Abdulfettâh, (Mektebetü'l-Medbûli), Kahire 1997

tecrübe hakkında bir tesir husule getirmek amacıyla söz söyleyen kişiler olarak algılanmalıdır.<sup>1370</sup>

Her hâlükârda tasavvufî tecrübenin ifade edilemeyişi ya da ancak îmâ yoluyla dolaylı olarak ifade edilebiliyor oluşu bütün mistik sistemlerin genel bir özelliğidir. Özellikle bizzat mistik tecrübe esnasında ifadeden acziyet hemen her sūfinin ısrarla vurguladığı bir husustur. Bu esnâda bazı sūfîlerin dilinden irade dışı bazı sözler taşsa da, bunlar açıklayıcı olmaktan çok bir sesleniş ya da haykırış şeklindedir. Tecrübe edilen mânevî hâl yada tecellî kaybolup sūfî normal bilinç düzeyine döndüğünde ifadeler daha açık ve açıklayıcı niteliktedir. Fakat bu seferde 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>1371</sup> İbnü'l-Arabî de, olağan üstü bazı tecellîler vuku' bulduğunda yazmayı terk ettiğini, kalemi kağıdı fırlatıp attığını söyler. Tecellî anında değil de tecellînin etkisi kaybolduktan sonra yazmaya tekrar döner ve bu tecellîlerden kısa ve öz olmak şartıyla bahseder.<sup>1372</sup> Dolayısıyla tecrübe esnasında hisler, aklî meleke güçlü bir metafizik tesir altında olabilir, bu sebeple de bu anda sūfiden bazı anlaşılması güç, maksadını aşan paradoksal ifadeler zuhûr edebilir. Fakat bu mânevî tecrübe sona erip sūfî eski tabî haline döndüğünde yaşadığı hali kendi tâkâtî ve tabîî dilin imkânları ölçüsünde kavramlaştırmaya ifadelere dökmeye çalışır. Tıpkı uykusundan uyanan bir kimsenin rüyasından bahsetmesi gibi. Aslında tezimizin ikinci bölümünde dilin kapsamından bahsederken söylediğimiz gibi te'vil ve buna bağlı olarak dolaylılık dilin bizâtihi tabiatından kaynaklanır. İbnü'l-Arabî'ye göre, kendi nefsinde hâsıl olan mânâyı karşısındakine aktarmak isteyen her kimse o mânâyı tahayyül yetisinde hayâlî harfler ve seslerden müteşekkil sûretlere büründürmeden muhâtabına söyleyemez.<sup>1373</sup> Dolayısıyla insan içindeki mânâyı önce hayâlî, daha sonra ses ve çizgiler gibi hissî sûretlere dönüştürür. Öyleyse insanın konuşması herşeyden önce bir tahayyül

---

<sup>1370</sup> Alston, William P. "Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience", *Mysticism and Language*, s. 82.

<sup>1371</sup> Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 281.

<sup>1372</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 293, 294.

<sup>1373</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 229.

ameliyesidir ve te'vili gerekir. Bu sebeple de dilde bir dolaylılık söz konusudur, bu dolaylılığın kaldırılması için te'vil ve ta'bir gerekir. İşte nihâî tahlilde tahayyülden ibâret olan her bir kelâmın doğasında te'vil vardır. Daha önce de söylediğimiz gibi İbnü'l-Arabî'ye göre te'vil olunmayan söz düşünülemez.<sup>1374</sup> Çünkü hiçbir söz işâret ettiği gerçekliğe doğrudan katılmaz, zihnî bir soyutlamadan ibâret olarak sadece ona işâret ederler ve “şey”leri soyut birer işâretlere dönüştürürler.<sup>1375</sup> Dolayısıyla 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>1376</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 mûsıkî âletinin nasıl bir ses çıkardığını tecrübe eder ve biliriz, fakat bu sesin ondan nasıl çıktığını ifade edemeyiz. Çünkü bu aletin nasıl bir ses çıkardığı hakkındaki bilgi, sıradan kelime kombinasyonu ile uygun bir şekilde tasvir edebilecek türden bir şey değildir.<sup>1377</sup> Bu anlamda dilin kendisi, işâretler, semboller ya da göstergelerden ibâret olan sözcüklerden kurulu bir bütün olarak sembolik iletişimin bir türüdür. Tüm işâret ve semboller gibi sözcükler ya da dil de işâret ettiği şeyden farklıdır. Tıpkı bir haritanın gösterdiği bölgeden farklı olması gibi.<sup>1378</sup> Kısacası bizâtihî dilin mahiyetinden kaynaklanan bir dolaylılık insanın bütün tecrübelerine yansır. Mahiyeti gereği farklılık arz eden, insanın güçlü metafizik tesirler altında yaşadığı tasavvufî tecrübenin ifadesinde de bu dolaylılık daha da artmaktadır. Zîrâ

<sup>1374</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 229.

<sup>1375</sup> Bkz., Huxley, Aldous, *Algı Kalıpları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, (İmge Yay.), Ankara 2003, s. 63.

<sup>1376</sup> White, John, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002, s. 20.

<sup>1377</sup> Bkz., Izutsu, Toshihiko, “Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde ‘Misticizm’ Ve ‘Çok-Anlamlılık’ Dilsel Problemi”, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yay.), İstanbul 2001, s. 116.

<sup>1378</sup> Bkz., 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 bkz., 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.

öncelikle sūfî, yaşadığı kompleks tecrübesini ta'bir ve te'vil etmede, yâni onu hayâlî sūretlere dönüştürmede ve kendi hayâlinden muhatabının hayâline aktarmada başarılı olmalıdır. Ayrıca sözü işiten de hayâlindeki bu sūretleri doğru te'vil edip onlar hakkında doğru bir anlayışa sâhip olmalıdır. Muhâtabın hayâlî, mütekellimin hayâline bazen mutabık olur bazen olmaz; mutâbıkça mütekellimin kastı anlaşılabilir olur ve bu söz ibâre diye isimlendirilir, yok eğer mutabık değilse kelâmdan kasıt anlaşılmalıdır ve bu söz ibâre değil, mücerret bir lafız olarak isimlendirilir. Zîrâ ibârede olduğu gibi (a. b. r.: karşıdan karşıya geçme) kelâm, anlamıyla birlikte muhatabın hayâline geçmemiştir. Halbuki ibârede mütekellim kendi nefsinde, hayâlinde olanı muhatabının hayâline taşır.<sup>1379</sup> Fakat bu aktarım da bizâtihi yaşanan tecrübenin değil, onun hakkında insanın tahayyülüne nakşolunan ses ve harf gibi hayâlî sūretlerin nakledilmesinden ibârettir. Bu îtibârla zevk ilmi olarak vasıflandırılan sūfiyâne ilimler ibâreleri kabul etse de karşıdakine doğrudan nakledilemezler. Bu tecrübenin söz ve ibârelere dökülmesi işitende bu tecrübe hakkında bir anlayışın husûle gelmesidir. Tasavvufî tecrübenin doğrudan nakledilemez oluşu, bizzât zevken idrak edildiği şekliyle lafız ve ıstıhlara dönüştürülemeyeceğinin farkında olan bir kimsenin bu tecrübe hakkında bir tür bir anlayışa sâhip olmasına engel değildir. Zîrâ tasavvufî tecrübe hakkındaki bu söz ve ibâreler o kimse için bir uyarıcı ve hatırlatıcı olabilir.<sup>1380</sup> Onda bazı hisler ve düşünceler uyandırabilir. Nitekim daha sonra ifade edeceğimiz gibi, bizzat tecrübeyi yaşayan bir sūfî olmadıkları halde bazı kimseler sūfîlerin sözlerini işittiklerinde derûnlârında bazı şeyler hissettiklerini söylerler. Bu sebeple tasavvufî deneyimin ifade edilememesi mutlak anlamda değildir. Zîrâ sūfînin rûhânî tekâmül süreci içerisinde diğer bazı yetilerinde olduğu gibi dil yetisi de inkişâf edebilir, Allah (cc.), dil yetisine mâtuf bazı açılımları sūfiye bahsedebilir. Sūfînin sözü diğer söz söylenlere nispetle daha kuşatıcı ve etkili olabilir. Nitekim daha önce İbnü'l-Arabî'nin böyle bir tecrübe (*fütûhu'l-ibâre*) yaşadığından ve ifâdelerindeki kuşatıcılık ve insicâmından bahsetmiştik. Aksi taktirde sūfî müelliflerce geleneksel olarak oluşturulan tasavvufî zengin külliyâta bu gün sâhip olamazdık. Hattâ bazı araştırmacılar, sūfiyâne şuurun sūfî olmayanlara kullanılan kelimelerden hâsıl olan vicdânî tesir vasıtasıyla aktarılabileceğini iddia ederler. Meselâ W. James, doğrudan

<sup>1379</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 230.

<sup>1380</sup> Bkz., *age.*, c. VI, s. 229.

mistik bir his ve şuura sâhip olmamasına rağmen, bir başkasından bu anlamda bir söz, bir lafız 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>1381</sup> Bu sebeple sûfilerin kendilerine mahsus sembolik ifade tarzlarıyla sûfiyâne şuurlarını başkalarına nakletmeleri imkânsız değildir. Bu tecrübeyi tavsif eden ifadelerin de karşıdakinde hiçbir şey çağrıştırmaması mümkün değildir. Hiç şüphesiz bazı kimseler mistik tecrübeye tamamıyla kapalıdır, ondan bir şey hissetmeye, hayâl etmeye elverişli değildir. Fakat aynı zamanda musıkîyi gürültüden ibâret gören kimselere de rastlanır ve bunlar musıkîşinasların aleyhine konuşabilir. Fakat bundan musıkî aleyhine bir delil çıkartılamaz.<sup>1382</sup> Bunun yanısıra bizzat bir sûfi ya da musıkîşinas olmasa da tasavvufî ifadelerden ve musıkîden derûnlarında bir şeyler hissedenler de vardır. Aksi taktirde tasavvufî tecrübeyi yaşamayanların bu zevklerin değerini hissedip tasavvufa yönelmeleri imkânsız olurdu. Bu tecrübenin sûfi olmayanlara, en azından bir his, bir şuur uyandırma anlamında naklinin mümkün olması tasavvuf donelerinin insan benliğinde gömülü olduğunun delilidir.<sup>1383</sup> Özellikle nâmeleriyle, vezinleriyle, ifadelerindeki âhenk ve sembolik üslûbuyla tasavvufî kasideler sûfnin hissettiklerini dinleyene aktarması bakımından oldukça önemlidir. Bu kasideler mûsikî eşliğinde zikir meclislerinde okunduğu zaman etkisi daha da artmaktadır.<sup>1384</sup> Makam ve nağme ile okunan şiir ya da dînî metinleri dinleyip bunların tesiriyle coşup deverân etmeden ibâret olan semâ'<sup>1385</sup>, Hakk'tan gelen ve insanları Hakk'a çağırın bir mesaj olarak sûfi olmayanları da etkilemektedir. Özellikle Mevlevî geleneği bu açıdan oldukça zengin örnekler sunmaktadır.

Şu var ki, insanın benliğinde gömülü olan doneler, çeşitli ruhi âmillerin tesiriyle gelişirken, bazen de şartların veya karakterin imkân vermemesi sebebiyle gelişmeden kalırlar. Sembolizm âdetâ büyüdür, akla ancak hayâl ve vicdan aracılığıyla

---

<sup>1381</sup> Bkz., Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, (MEB: Yay.), Ankara 1949, s. 340, 341; Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 247.

<sup>1382</sup> Bergson, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, s. 341.

<sup>1383</sup> Afifi, *Tasavvuf*, s. 212.

<sup>1384</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvuf'l-İslami*, s. 96.

<sup>1385</sup> İslam düşüncesinde mûsikî ve semâ' hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Uludağ, Süleyman, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ'*, (Uludağ Yay.), Bursa 1992; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam Sanatı ve Mânevîyatı*, çev. Ahmet Demirhan, (İnsan Yay.), İstanbul 1992, ss. 193-219.



ulaşırken kalbe doğrudan temas eder ve tesiri derin olur.<sup>1386</sup> Bu vicdânî tesir bazı şiiirlerin ve sanat eserlerinin sanatkâr ya da şair olmayan kimselerde uyandırdığı hisse benzer. Sanatkâr ya da şair olmayan bir kimse incelikle 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 sûfiler de şiiirleriyle, etkili vaaz ve nasihatlarıyla, vecd halinde söylenmiş paradoksal ve muammalı ifadeleriyle muhâtaplarının vicdanlarında bir tesir bırakabilirler. Fakat bu hiçbir zaman karşıdakinin sûfinin yaşadığı şeyleri aynen idrak ettiği anlamına gelmez. Bu sebeple de bir sûfiyi hakîki mânâda ancak başka bir sûfi anlar, hattâ eğer makamları farklı ise, her biri kendine has bir yol tuttuğu için bazen bir sûfiyi diğer bir sûfi de anlayamaz.<sup>1387</sup>

### C-Farklı Tasavvufî Tecrübeler ve Mârifetin İfade İmkânı

Tezimizin birinci bölümünde mârifetten bahsederken de söylediğimiz gibi tasavvufî tecrübe esnasında tecellî eden nurlar makamlarına göre farklı isimler alırlar: Maddeden mücerred mânâların nurları, nûru'l-envâr, meleklerin nurları, tabiî nurlar, ilâhî isimlerin nurları...vs. Câmiu'l-Ezdâd olan Hakk Teâlâ'nın aslâ tekrar etmeyen tecellîleri de aklî, nefsanî, mânevî, rabbânî, suverî, rûhânî, melekî, tabiî ve unsurî olabilecek şekilde umumîdir; istediği sûrette zuhûr eder. İşte her bir farklı tecellînin de sûfi üzerinde ayrı bir hükmü ve lezzeti vardır: Aklî olanları, fikir ve mizacın kayıtlarından kurtulmuş akıl idrak edebilirken rûhânî olanlar akıl ve nefis perdelerinin açılmasından sonra zuhûr eder. Mânevî olanlar sûfiyi vücûdunda fânî kılar, tabiî ve unsurî sûretler şeklinde olanlar müşâhede anında büyük bir zevk husûle getirir, fakat rûhânî sûretler şeklinde olanlarda ise zevkten bahsedilmez.<sup>1388</sup> İşte bütün bu tecellîler ve nurlar kulun kalbine ışıdığı zaman, kirlilik, pas ve körlük gibi hatâlardan sâlim olan basîret gözü, her bir nurda ne tür bir tecellînin olduğunu, bu nurlardaki mânâları ve bu mânâlara delâlet eden lafız ve kelimelerin bunlarla olan irtibâtını da idrak eder.<sup>1389</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre sürekli olan tecellîler aslâ tekrar etmediği için her bir tecellî için bir kelâm vardır. Dolayısıyla kelâm mevcut hâl ve tecellîye bağlı olarak hem sürekli

<sup>1386</sup> Affî, *Tasavvuf*, s. 212.

<sup>1387</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 248, 70 numaralı dipnot.

<sup>1388</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 150; a. mlf., *İnşâu'd-Devâir, (KSDIA)*, s. 35.

<sup>1389</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 171.

hem de farklı farklıdır.<sup>1390</sup> İşte tecellî eden nurun farklılığına göre insanın idraki ve bu tecellîler sonucu kalbe doğan mânâların ifadesi de farklılaşır. Zîrâ farklı bazı vâridâtın insan üzerindeki etkileri de farklı olur. Meselâ bazı ilâhî vâridât vardır ki kuvvetinden dolayı, sûfîyi kendinden geçirir, büyük ya da küçük olsun bütün sûfler böyle bir kuvvetli ilâhî varid karşısında hislerini kaybeder, hiçbir şekilde kıyılayamaz, sadece kendinden geçmiş bir şekilde yatar. Diğer taraftan tabîî vâridât karşısında ise insan, tıpkı mecnûnlar gibi, kendini kaybederek sürekli hareket edip deverân eder, sağa sola vurur ve çarpar.<sup>1391</sup> Bu îtibârla tasavvufî tecrübenin nihâî noktasını ve zirvesini oluşturan vahdet hali, her türlü normal tecrübî içerikten hâlî olduğu için ve bu vahdet halinde, obje-suje ikiliği gibi her hangi bir ihtilaf, çokluk ve ayrışma söz konusu olmadığı için çokluk ve temyizi gerektiren kavramlarla ifade edilemez.<sup>1392</sup>

İbnü'l-Arabî'nin *nûru'l-envâr* dediği Zât'a ait tecellîler, idraki ya da ifadesi şöyle dursun mümkünâtta varlık bırakmaz onları yakıp yok eder. Bunun için bunlara yakıcı (*muhrika*) tecellîler denilir. Bu tecellîler ile bizim aramızda bizâtihi mümkünâtın varlığı bir hicâbtır. Bu zâti tecellîler ile aramızdaki perdenin kalkması demek bizim vücûdumuz da dahil bütün mahlûkâtın varlığının yanıp yok olması demektir.<sup>1393</sup> Zaten tezimizin birinci bölümde mârifetten bahsederken Zât'ın bilinemez olarak kalmaya devam edeceğini Zât'ı bizâtihi ancak yine Zât'ın kendisinin bilebileceğini söylemiştik. Bu sebeple nihâî olarak idrak edilemeyen bu tarz tecellîlerin ifade edilme imkânı da yoktur.

Zâtı îtibârıyla maddeden mücerret mânâ nurlarının tecellîsi de söze sığmaz, doğrudan aktarılamaz. Çünkü bu tecellîler hissî ya da hayâlî her hangi bir şekilde sûrete bürünmezler, tasavvur yoluyla da elde edilmezler ve tecellî esnasında sûret üzere değil olduğu gibi akledilirler.<sup>1394</sup> Eğer bu tecellîler söz ile ifade edilmiş olsalardı maddeden mücerret olamazlardı; zîrâ ibâreler de maddî formlardır. Halbuki bu mânâlar, sonradan soyutlanmış olduklarından değil bizâtihi bütün bu sûretlerden mücerrettir, dolayısıyla onlara maddî formlar giydirme imkânımız ortadan kalkmıştır. Eğer zâtı îtibârıyla değil de sonradan maddeden soyutlanmış olsalardı böyle bir

<sup>1390</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 117.

<sup>1391</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 301, 302.

<sup>1392</sup> Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 285, 286; Gale, Richard M. "Mysticism and Philosophy", *Contemporary Philosophy of Religion*, Ed., Steven M. Cahn-David Shatz, (Oxford University Press), Oxford 1982, s. 113, 114.

<sup>1393</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 175.

<sup>1394</sup> *age.*, c. IV, s. 171.

imkânımız olurdu. Bu sebeple bu mücerret mânâlar özel bir şekilde bilinirler, fakat anlatılamazlar hattâ bunlar teşbih ve temsil de kabul etmezler.<sup>1395</sup> Bu vahdet hali sûfiyâne tecrübenin zirvesini teşkil etse de tasavvufî tecrübe sadece bu saf vahdet halinden ibâret değildir. Başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfiler, farklı bir çok tecellî, müşâhede, vâridât ve ilhamdan bahsederler. Bunların ru'yet ve hitap gibi bâtinî hisselerle hitap edecek tarzda sûretler şeklinde olanı, dolayısıyla tasavvuru mümkün olanları da vardır. İşte bütün bu farklı tecrübelerin ifade imkânı da farklı olmaktadır.

İbnü'l-Arabî, insanı kendinden geçiren bir aşk ve zevk ile husule gelen müşâhede, vuslat ve bunlara bağlı olarak da fenâ hallerinde ifâde ve ibâre imkânının ortadan kalktığını söyler. Müşâhede edilen, sıradan her hangi bir şey değil Hakk Teâlâ olduğu için Meşhûdun azameti bu tecrübeyi yaşayan sûfiyi bütünüyle kuşatır. Fenâ ve gaybet hali üzere sûfinin şaşkınlıktan dili tutulur, âdetâ donup kalır, bir kelime bile söyleyemez.<sup>1396</sup> Bu itibarla müşâhede ile mükâşefe arasında mârifetin ifadesi noktasında önemli bir ayırım ortaya çıkar: Müşâhede de aklî fonksiyonlar kaybolur, bir tür şaşkınlık, baygınlık ve gaybet hali yaşanır ve bu esnâda tecrübe edilen şey, ifadelere dökülemez. Sûfi için artık Meşhûdundan ve tecrübe ettiği zevkinden başka bir şey mevcut değildir. Zîrâ müşâhedenin sırrı şaşırıp dona kalmak iken, keşfin sırrı ilimdir. Dolayısıyla kelâm ancak müşâhede makamından indikten sonra mükâşefe makamında hâsıl olur.<sup>1397</sup> Bu itibarla mârifetin ifadesi noktasında, bizzat sûfiyâne tecrübe esnasında ifade etme ile tecrübeden sonra ifade etme arasındaki ayırım önemlidir. Ansızın vukû bulan ve insanı bütünüyle kaplayarak onu normal bilincinin üstünde her türlü ihtilafın ve çokluğun yok olduğu saf bir bilinç haline yükselten mânevî tecrübe esnasında sûfinin, bu tecrübesi hakkında bir şeyler söylemeye ne zamanı ne de tâkâti vardır. Sûfi ancak, kendisini bütünüyle kaplayan bu derûnî tecrübe geçtikten sonra, normal bilinç düzeyine, aklî ve mantıkî düzlemine döndükten sonra bu sıradışı tecrübesini düşünmeye ve onun hakkında birşeyler söylemeye güç yetirebilir. Ancak normal bilinç düzeyine döndükten sonra bu tecrübesini “vahdet”, “vuslat”, “fenâ”, “boşluk” gibi kavramlarla tavsif edebilir.<sup>1398</sup> Bunu yaparken de, yaşadığı bu sıradışı tecrübesine ancak bazı ıstılah, sembol ve işaretler vasıtasıyla îmâda bulunur, bu itibarla da normal bilinç düzeyinin gereklerini yerine getirerek bu tecrübesini başkalarına aktarmaya çalışır. Zîrâ sûfi sürekli bu vahdet hali üzere yaşıyor değildir. Hattâ hayatının büyük bir bölümünü zaman ve mekan kayıtları içerisinde

<sup>1395</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 175, 176.

<sup>1396</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. II, s. 143, 144.

<sup>1397</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü Esrâri'l-Kutsiyye*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi, No: 3633, v. 82 a, 83 b; A. mlf., *Tedbîrât, (KSDIA.)*, s. 216.

<sup>1398</sup> Bkz., Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 297; Gale, “Mysticism and Philosophy”, *Contemporary Philosophy of Religion*, s. 114.

normal bilinç düzeyinde geçirmektedir.<sup>1399</sup> Sarih bir ifadeyle müşâhede ve ru'yet anında kelâmın söz konusu olamayacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, tecellînin misâlî bir sûret üzere olması durumunda kelâm ile müşâhedenin bir arada olabileceğini de hemen ekler. Ayrıca, eş-Şeyh Şihâbuddîn es-Sühreverdî (ö. 632/1234)'nin bu makamda olduğu, müşâhede ile kelâmı birleştirdiği kendisine söylendiğinde, onda vukû' bulan tecellîlerin suverî tecellîler olması gereğinin altını çizer ve Ebu'l-Abbas es-Seyyârî (ö. 342/953)'nin şu sözünü, Kuşeyrî'nin *Risâle*'sine atfen zikreder.<sup>1400</sup> “*Aklî melekelerinden fena bulmayan akıllı kişi Hakk'ı müşâhededen aslâ zevk alamaz. Çünkü Hakk'ın müşâhedesinde fena hali vardır, zevk yoktur.*”<sup>1401</sup> Öyleyse fenâ halinin vuku' bulunduğu müşâhede de hitab sahih değildir; çünkü hitabın faydası akledilir ve anlaşılır olmasındadır.<sup>1402</sup> Aslında, aklın gitmesi, hissin kaybolması, dilin tutulması gibi bu tür haller müşâhede ettikleri şeyin azametinden dolayı peygamberlerde de zuhûr eder, fakat onlardan risalet görevi ve tebliğ istendiği için Allah (cc.), onlara bu tecrübelerinden varid olan şeyleri kabul istîdâdı ve kuvveti vermiştir. İşte bu kuvvetle onlar Hakk'tan geleni alıp insanlara ulaştırır ve onlara öğretirler.<sup>1403</sup> İbnü'l-Arabî evliyâullâhın da, vâris-i rasûl olarak bu hâl üzere olanlarını kemâl sahibi kabul eder.

İbnü'l-Arabî ayrıca celâl ve cemâl müşâhedesinden bahsederken de bunların ifade edilebilmesi noktasında bazı izâhatlar getirir: Celâl müşâhedenin nurları karartıp yok edici (*muzlime/muhrîka*) olduğu için nefste, insanı kendinden geçiren bir vecd, bir şuursuzluk hali meydana getirir. Bu şuursuzluk hali meydana getiren celâl müşâhedesini, konusu îtibârıyla cemâl müşâhedesinden daha yüce olsa da, mârifet ve müşâhede açısından daha az mükemmeldir. Çünkü cemâl müşâhedesinin parlayan nurları (*muşrika*) sâlikin şuurunu ortadan kaldırmaz.<sup>1404</sup> Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, Allah (cc.)'in mutlak celâlinde bize değil kendisine dönen bir mânâ varken cemâlinde O'ndan bize yönelik bir mânâ vardır. Bu sebeple mutlak celâl mertebesinin müşâhede edilip tanınmasına imkân yokken cemâl mertebesi hakkında bir mârifete ulaşmak mümkündür. Dolayısıyla mutlak celâl mertebesi hakkında kulun bir şeyden bahsetmesi söz konusu değildir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, sûfilerce sık sık celâl müşâhedesiyse alâkâlı görülen heybet halinin mutlak celâlle değil, cemâlin farklı

<sup>1399</sup> Bkz., Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 305.

<sup>1400</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 316; c. VI, s. 150; c. VII, s. 282; A. mlf., *Kitabu'l-Kütüb (Resâil)*, s. 374.

<sup>1401</sup> Ebu'l-Abbas es-Seyyârî'nin bu sözü için bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 80.

<sup>1402</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 316.

<sup>1403</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 91.

<sup>1404</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 14; Palacios, *İbn Arabî*, s. 218, 219.

mertebesi olan *celâlî'l-cemâl* ile alâkası olduğunu söyler. Dolayısıyla kendisinden bahsedilen, mârifete ve ifadeye sığan ancak bu *celâlî'l-cemâl* makamıdır, mutlak celâlden aslâ bahsedilemez.<sup>1405</sup> Bu mertebeden bahseden kimse ancak kendi nefsinde hâsıl olan şeyden bahsediyordur, zîrâ bu mertebeyi hiçbir sıfat kayıtlandıramaz ve hiçbir hususî isim de O'nun hakikatine delâlet edemez, çünkü O, Azîz ve Subhân'dır.<sup>1406</sup> Celâl mertebesi, Allah (cc.)'ın mutlak mânâda bizden izzetini ifade ederken cemâl mertebesi ise bize doğru zuhûr edip aşîkar oluşunu ifade eder. Kısacası, *celâlî'l-cemâl*'den bahsetmek mümkünken mutlak celâlin müşâhede ve mârifetine hiçbir mahlûkâtın tâkâtî yetmez. Hakk Teâlâ bu mertebede tektir, bu mertebeyi Kendisinden başkası göremez. Celâl üzere aslâ tecellî etmez, ancak celâlî'l-cemâl üzere tecellî eder.<sup>1407</sup> İbnü'l-Arabî, cemâl mertebesini sürekli, münezzehe, azîz ve subhân gibi takdir edilemez ve bilinemezliği ifade eden hükümlerle vasfeder.<sup>1408</sup> Dahası İbnü'l-Arabî, nefse ait bilinç olmaksızın Hakkı müşâhedenin mârifet açısından sâlike bir faydasının dokunmadığını söyler. Mârifette kemâl derecesi ancak, kulun Rabb'ini ve kendini müşâhede etmesi halinde (*fenâ bi bekâi'r-resm*) gerçekleşir. Zîrâ hâl bakımından daha yüksek olan küllî fena hâlinde Allah (cc.) kendi kendini müşâhede etmektedir, kula yönelik bir şuur ve mârifet söz konusu değildir. Dolayısıyla da kula mârifet açısından bir faydası dokunmaz. Bu hali İbnü'l-Arabî, hissleri ve nefsi bütünüyle kaplayan ve onları meşguliyetlerinden bütünüyle alı koyan derin uyku haline benzetir. Bu halde ne hissî ne de hayâlî idrak mevcuttur, rüyâ da görülmez. Zîrâ bu durumda nefis, her hangi bir düşünce, tezekkür olmaksızın bu derin uykudan uyanır. Dolayısıyla nefsinin müşâhedesinden âri olarak Hakkı müşâhede ettiğini söyleyen kimse tıpkı derin uykuya dalmış kimse gibi ne Rabbi'ni müşâhede eder ne de kendisini.<sup>1409</sup> Bu sebeple daha önce mârifetten bahsederken de söylediğimiz gibi İbnü'l-Arabî'ye göre, mutlak olarak itaate dayanan tecrübî şuurun korunmasıyla birlikte gerçekleşen müşâhede daha mükemmel ve daha gerçektir. Bu halde iken sâlik hem müşâhede eder ve müşâhede ettiğinin de şuuruna varır.<sup>1410</sup>

<sup>1405</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 14.

<sup>1406</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 256.

<sup>1407</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl, (Resâil)*, s. 15; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 256.

<sup>1408</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 255.

<sup>1409</sup> İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-Nücûm*, s. 33.

<sup>1410</sup> Palacios, *İbn Arabî*, s. 219.

Kısacası yaşanılan halin mârifete dönüşmesi ve daha sonra da ifade edilebilmesi için müşâhedenin kulun, kendine yönelik bilincinin korunmasıyla gerçekleşen fenâ halinde vuku' bulması gerekmektedir. Böyle bir bilinç olmadığında ise kul ne yaşadığı hali mârifete dönüştürebilir, ne de onu başkasına aktarabilir.

İfade edilebilme noktasında belkide en açık olan tecellîler İbnü'l-Arabî'nin sıkça vurguladığı *berzahî tecellîler*dir. Bu tecellîler, mahiyeti gereği zıtlıkları bir araya getirebilen hattâ muhal olanı bile kuşatabilen '*ardu'l-hakîka: hakikat diyârı*'nda<sup>1411</sup>, kısacası hayâl âleminde zuhûr etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiğine göre maddî şekiller âleminde, yüce semâvî ve muhteşem kürsî âlemlerinde, yine en yüce kuşatıcı arş âleminde zuhûr eden tecellîler ârifi, müşâhedesinde fânî kılar, onu kendinden geçirir ve şuurunu alır.<sup>1412</sup> Dolayısıyla bu tür tecellîlerde ru'yet ile kelâm bir arada olmaz; yaşanılan mânevî tecrübe esnasında onu ifade etme imkânı yoktur. Halbuki hakikat diyârında, hayâl âleminde gerçekleşen tecellî sûfiyi kendinden ve müşâhedesinden fânî kılıp baygın bırakmaz; dolayısıyla *hakikat diyârında* zuhûr eden berzahî tecellîlerde ru'yet ile kelâm bir arada olabilir.<sup>1413</sup> Bu, daha önce hayâlden bahsederken söylediğimiz gibi, hakikat diyârı/hayâl âleminin zıtlıkları, zâhir ile bâtını, mânâ ile sûreti bir arada tutabilme özelliğinden kaynaklanmaktadır.

#### **D-Sûfîlerin Farklı Meşreb ve Halerine Göre İfâde İmkânı**

İbnü'l-Arabî sûfîleri sık sık kendi aralarında bir takım sınıflandırmalara tabî tutar. Geleneksel olarak yapıla geldiği gibi İbnü'l-Arabî de, sûfîleri farklı hâl ve makamlarına göre "kutb", "imam", "evtâd" vs. ya da "Muhammedî" ve "İsevî" gibi hangi kadem üzere ise ona göre isimlendirir. Tezimizin konusu ve kapsamı bakımından burada ehlullâhın bütün bu farklı makam ve mertebelerine işâret etme imkânımız yoktur. Biz burada ehlullahın bu farklı makamlarını, sadece yaşadıkları tecrübeleri ifadelere dönüştürebilmeleri açısından ele almaya çalışacağız. Zîrâ mârifeti ifadelere dönüştürebilme noktasında sûfîler arasında esaslı bazı farklılıklar vardır: Kimisi işin hakikatini bilmekle beraber ondan bahsetmeye çalışır, kimisi ilâhî bir emir üzere tecrübelerinden bahsetmeye başlar, kimisi vaktinin ve halinin gereği olarak hâl ve zevk lisaniyla konuşur, kimisi konuşur, konuştuğunun ve konuştuğularının farkında değildir.<sup>1414</sup>

<sup>1411</sup> İbnü'l-Arabî'nin *hakikat diyârı* hakkındaki açıklamaları hakkında bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 257 ve devamı; Hakim, *Mu'cem*, ss. 69-72.

<sup>1412</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 259.

<sup>1413</sup> *Aynı yer.*

<sup>1414</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 393, 394.

İbnü'l-Arabî'nin sûfiler arasından “*vâkifün*” diye isimlendirdiği bir zümre vardır. Bunlar bir kez nihâî gâyelerine ve arzularına ulaştımı oraya sıkı sıkıya yapışırlar, geri dönmezler. Hakikat denizinin en derin yerlerini amaçlarlar; bir kere o derinliklere dalınca daha geri çıkmazlar. Şeyhü'l-Ekber'e göre yaşadıkları tecrübe sadece kendilerine özel kaldığı için, onları kuşatan derin vuslat ve fenâ halinden sonra ibâre ya da işâretlerle halka dönemedikleri için bu zümrenin hiç kimseye faydası dokunmaz, kimse de onları tanımaz.<sup>1415</sup> Zâti nurlar kendilerini kapladığı için tam bir fenâ ve vuslat hali üzere Hakk'ın huzurunda gizlenmiş ve perdelenmiş olarak kalan bu tâifeyi İbnü'l-Arabî bazen *arâisullâh: Allah'ın gelinleri*<sup>1416</sup> diye isimlendirir. Bu zümre sürekli Allah'la beraberdir; mahlûkât içerisinde karışıp onlarla muâşeretinde bulunsalar da onlarla beraber değillerdir, onları görseler de hakikatte onları görmezler. Zîrâ onlar mahlûkâtı ancak Allah'ın fiillerinden olmaları bakımından görürler.<sup>1417</sup>

Yine Şeyhü'l-Ekber'in, cünûn sahibi akıllılar (*ukalâu'l-mecânîn*) dediği bir zümre vardır ki bunlar, ilâhî aşkın şiddetinden akılları başlarından gider, âdetâ çılgına dönerler. Maddî müşâhede âleminde, bu âleme yönelik her hangi bir şuur, fikir ve ru'yetleri olmaksızın sadece hayvânî ruhlarıyla tasarrufta bulunurlar. Bir tür cünûn hali yaşarlar, fakat onların cünûnu, şiddetli açlık ve mizaca etki eden gıdaların alınması gibi her hangi bir kevnî işten dolayı mizaçlarının fesada uğramasından değil, ansızın gelen ilâhî tecellîlerden dolayıdır. Onların akılları, Hakk Teâlâ'nın müşâhedesinden nimetlenmek üzere O'nun katında hapsedilmiştir. İrticâlen hikmetli sözler söylerler, akılları mahpûs olduğu için bu sözleri hakkında her hangi bir ilimleri yoktur. Dolayısıyla onların kayıtsız, hikemî ifadeleri, muhatabının faydalanmasını amaçlayan sarîh sözler olmaktan çok vecd ve cezbe halinde söylenmiş nükteli ve şathiyyât türü sözlerdir.<sup>1418</sup>

İbnü'l-Arabî ilâhî vâridâtı kabul edebilme noktasında sûfileri üç gruba ayırır: İlki az önce bahsettiğimiz cünûn sahibi akıllılardır. Cünûn sahibi olmakla beraber hayvanî ruhlarını, dolayısıyla hayvânî akıllarını korurlar. Yeme, içme gibi tabîî ihtiyaçlarını giderebildikleri için “akıllı” diye isimlendirilirler.

İkincisi küllî cünûn sâhipleridir. Bunlar, vâridâtı kendi rûhî kuvvet ve istîdâdından daha büyük olan kimselerdir. Dolayısıyla kuvvetli ve ânî gelen vâridât onlara hakim olur. Bu kimselerin hali kendisine galip gelir, bu hâl üzere tasarrufta bulunurlar ve onun hükmü üzere bulunurlar. Bu hâl devam ettiği sürece bizzat

<sup>1415</sup> İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. I, s. 328; c. IV, s. 108, 109; A. mlf., *Risâletü'l-Envâr (Resâil)*, s. 152.

<sup>1416</sup> Sûfilerden bu zümreyi Allah (cc.) çok sevdiği ve kıskandığı için halka açıklamaz. Tıpkı gerdek gecesi gelini damattan başkası göremediği gibi Allah âşığı bu velîleri de Hakk'dan başkası göremez. Bu sebeple onlara *arâisullâh* denilmiştir. Bkz., Cebecioğlu, *TTDS.*, s. 117.

<sup>1417</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s. 144.

<sup>1418</sup> *age.*, c. IV, s. 88, 89; (*byr.*), c. IV, s. 226, 227.

kendileri hakkında, kendileri için elzem olan hususlarda bile her hangi bir tasarrufları yoktur. Külliyyen kendilerinden geçmiş oldukları için eğer bu halleri sürekli olursa onların bu halleri ölümle sonuçlanabilir. İşte onların bu halleri sürekli olursa onlara cünûn sâhipleri denilir.<sup>1419</sup>

Üçüncü grub ise vâridi devamlı olmayan, kendisine galip gelen hali yok olduktan sonra akıllarıyla tekrar insanlara dönebilenlerdir. Kendi işlerini düzenleyebilir, söyledikleri ve kendisine söylenenleri anlar, her insan gibi tasarrufta bulunabilir. Nebîler ve evliyâdan hâl sahibi bazıları böyledir. Bu grubdan bazılarının vâridâtının ve tecellîsinin kuvveti kendi kuvvetine eşit olur. Dolayısıyla kendisine gelen vâridâtın eseri üzerinde görülmez. Fakat kendisinde farklı bir durumun vukû' bulduğu açıkça olmasa da gizli bir şekilde hissedilir. Zîrâ o, ânîden kendisinde zuhûr eden bu vâridât ya da tecellîye dikkat kesilir. Meclisde sohbet ederken ansızın durup başka şeylere yönelir ve onlara dikkat kesilir, gözü ve bakışları ansızın tek bir noktaya odaklanır, hisleri hayâlindeki sûretlere yönelir.<sup>1420</sup> Diğer bazılarının ise kendi rûhî kuvveti vâridâtından kuvvetli olur. Dolayısıyla başkalarıyla konuşurken bile ona bazı tecelî ve vâridâtın geldiği hissedilemez.<sup>1421</sup> İbnü'l-Arabî işte bütün bu zümrelerden akıllarıyla tekrar halka dönebilenleri peygamberlerin kâmil vârisleri olarak görür. Zîrâ peygamberler de derin müşâhede ve ulvî miraçlarından sonra tecrübelerini ilme dönüştürmüş ve insanlara faydalı olmak üzere halka dönmüşlerdir.<sup>1422</sup> Âlim ve vâris olan bu zümre kemâl üzeredir; zîrâ bunlar insanlara faydalı olmak için yaşadıkları tecrübelerinden bahsetmek ve onları ilme, ifadelere dönüştürmekle beraber kendi kurbiyyet makamlarını ve sırlarını saklama fetanetini gösterebilirler.<sup>1423</sup>

## II-Lafız-Anlam İlişkisi

### A-Delâlet

Delâlet sözlükte, yol gösterme, klavuzluk ve rehberlik etmek demektir. Terim olarak ise delâlet; bir şeyin biliniyor olmasının aynı zamanda başka bir şeyin bilinmesini de zorunlu kılmasına denir.<sup>1424</sup> Dolayısıyla bir şeyin anlaşılmasından

<sup>1419</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. IV, s. 92.

<sup>1420</sup> *age.*, c. IV, s. 93.

<sup>1421</sup> *age.*, c. IV, s. 93, 94.

<sup>1422</sup> *age.*, c. IV, s. 107, 108.

<sup>1423</sup> *age.*, c. IV, s. 111; A. mlf., *Risâletü'l-Envâr, (Resâil)*, s. 152.

<sup>1424</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 116.



başka bir şeyin anlaşılması durumundan ibâret olan delâlet, lafız-anlam ilişkisi bakımından husûsî bir nispet olup, lafzın anlamını anlaşılır kılmasını sağlayan lafza ait bir sıfattır. Kısacası delâlet, anlamın lafızdan anlaşılmasıdır.<sup>1425</sup> Beyânî esas aldıkları için Usul, Kelâm ve Fıkıh âlimleri delâlet ve çeşitleri hususunda ayrıntılı bilgi verirler.<sup>1426</sup> Görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî, delâlet ve çeşitleri hususuna Usul, Kelâm ve Fıkıh âlimlerinin yaptığı şekliyle ayrıntılı yer vermez. Zîrâ o, dilin zâhirî bir unsuru olarak lafız üzerine yoğunlaşmaz. Zâten bilgilerinin söz ya da yazılardan hareketle hâsıl olmadığını da vurgular.

İbnü'l-Arabî, bu hususta lafız hakkında araştırma yapıp tartışan kimse ile tahkik ettiği şeyden haber vermeye çalışan kimse arasında bir ayırımı gider. Şöyle ki; tahkik ehli dışında konuşan sıradan kimseler, lafız üzerinde tartışmaktadır ve bu durumda fiil, dilin kendine has yapısı içerisine sokulmak sûretiyle fail/özne olma ya da mef'ul/nesne olma hakikati ikame edilir. Meselâ: *Kâle'llâhu (Allah dedi)* ya da *Deavtu'llâhe (Allah'a dua ettim)* cümlelerinde olduğu gibi. İkinci cümle de “Allah” kelimesindeki *Hâ* harfi aslında merfu iken cümle içerisindeki yapı gereği nasp edilmiştir. Böylece lafızlarda, hareketler vasıtasıyla hakikatlerin gerçekten farklı olduğu bilinir. İşte, tahkik ehli olmayan bazı kimselerin kullanmış olduğu ıstılâhât bu şekilde, dilin kendi içindeki işleyişine göre sabit olmuştur. Halbuki tahkik ehli için ise durum tamamen farklıdır; hakikatler lafızlara değil feleklere bakmak sûretiyle bilinir. Bu hususta İbnü'l-Arabî şöyle der: “Eğer konuşan biz isek, biz öncelikle özel feleklere bakmak sûretiyle hakikatleri biliriz ve onları gerektiği şekilde feleklerine sevk ederiz. Aslında her konuşan kimse, her ne kadar bu ayrıntıyı bilmese de, bu mesabededir...”<sup>1427</sup> İşte bütün bu açıklamalarına binâen İbnü'l-Arabî, telaffuz edilen şeyleri iki kısma ayırır: Telaffuz edilen şey, ya mânâyâ delâlet eden bir lafızdır, ya da her hangi bir lafızla kendisine delâlet edilen bir mânâdır. Birinci durumda lafız hakkında araştırma yapılır ve konuşanın anlamlar dünyasından hangi anlamı kastettiğini görmek için, o lafzın işâret ettiği şey (*medlül*) araştırılır. İkinci durumda ise tahakkuk ettirilen şeyden haber verilir.<sup>1428</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî'ye göre tahkik ehli için bir şeyi bilmek lafızdan hareketle, lafzın delâletiyle değildir. Tahkik ehli

<sup>1425</sup> Bkz., Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 41.

<sup>1426</sup> Lafız-mânâ ilişkisi ve dilin delaleti konusundaki geleneksel bu yaklaşımlar hakkında bkz. Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 116, 117; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 53 ve devamı; Şâbân, Zeküyyiddin, *İslam Hukuk ilminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, (TDV. Yay.), Ankara 2001, s. 311 ve devamı; Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (TDV. Yay.), Ankara 2000, s. 147 ve devamı; Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 42 ve devamı.

<sup>1427</sup> İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s. 66.

<sup>1428</sup> *age.*, c. II, s., 66, 67.

öncelikle hakikat üzere, bizzat tecrübe ve müşâhede ederek bir bilgiye, bir mânâyâ sâhip olur daha sonra o mânâdan haber vermek üzere her hangi bir lafız kullanılır. Diğer bütün sûfîlerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî de lafız ya da lafzın delâletinden ziyade bizâtihî tecrübenin kendisini önceler. Zîrâ ona göre, delâletin en açık olanı, bir şeyin, zuhûr etmek sûretiyle bizzat kendine delâletidir.<sup>1429</sup> Ne kadar açık ve sarîh olsa da, ne kadar fasîh ve belâgatlı olsa da hiçbir lafız doğrudan tecrübenin yerini tutamaz. Mevlânâ'nın ifadesiyle söz insanı talebe sevkeder; yoksa matlûbu hâsıl edemez, mânânın hakikatının lafız ve ibârelerden doğrudan anlaşılması muhaldir. Aksi takdirde bu kadar mücâhedeye ve insanın kendini fâni kılmasına gerek kalmazdı.<sup>1430</sup>

### 1-Lafz, İşâret, Yazı ve Hâl ile Delâlet

İbnü'l-Arabî bazı hususları anlatmada ibâreyi yetersiz bulduğu gibi işâreti de yetersiz bulur, bu hususları ancak keşfin idrak edebileceğini söyler. Meselâ; Hakk'ın bilinmesi hususunu açıklarken bilme ile bilginin konusu (*ma'lum*) arasında esaslı bir ayırma giderek, insanın ancak kendisindeki mevcut bilgiyi müşâhede edebildiğini, *ma'lum*'un hakikatini ise aslâ müşâhede edemeyeceğini söyler. Çünkü bu bilgisi insan için bir perdedir. Burada İbnü'l-Arabî, bilgi ile bilginin konusu (*ma'lum*) arasında derinliği bilinmeyen denizler olduğunu, dolayısıyla bunu ancak keşfin idrak edebileceğini, ibârenin ve işâretin bunu aslâ ifade edemeyeceğini söyler.<sup>1431</sup> Zaten daha sonra sembol ve işâretten bahsederken de üzerinde durmaya çalışacağımız gibi sûfîler sık sık, sembol ya da işâretlerin yaşanılan tecrübeye doğrudan delâlet etmediğini, tecrübenin yerini alamadığını, bu açıdan bakıldığında da hakîkî, aynî delâleti değil uzaklığı ifade ettiğini söylerler. İşte bu sebeple sûfîler hakikat söz konusu olduğunda ibâre, işâret ve yazı gibi dolaylı delâlet yollarını değil de bir şeyin bizzat kendine delâletini, aynî ve zâtî delâleti esâs almak sûretiyle ifade ve ibâreler yerine, bizâtihî tecrübenin kendisine vurgu yaparlar. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, delâletin en açık ve en kapsamlı olanı, bir şeyin bizzat yine kendisine delâlet etmesidir.<sup>1432</sup> Zîrâ bir şey, ancak yine kendisiyle sahîh bir şekilde idrak edilebilir. Göz, görür, akıl kabul eder, fakat o şeye bizzat kendisinden başka kesin bir delil yoktur.<sup>1433</sup> Bu îtibârla da Şeyhü'l-Ekber, doğrudan yaşanılan halin delâletinin esas alındığı hâl

<sup>1429</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 459.

<sup>1430</sup> Bkz., Mevlâna, Celâleddin-i Rûmî, *Fîhi Mâ Fîh*, çev., Ahmed Avni Konuk, haz., Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul 2003, s. 225.

<sup>1431</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 288.

<sup>1432</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 247.

<sup>1433</sup> *age.*, c. VI, s. 275.

lisanını, dosdoğru ve oldukça fasih bir lisan olarak tanımlar.<sup>1434</sup> Zâten lafzın ya da dilin delâleti konusunda da İbnü'l-Arabî, donuk, sabit bir delâleti değil değil, ilâhî isimlerin ve vücûdun zuhûr yerlerinin çokluğu ve farklılığına paralel olarak değişken ve çoklu delâleti esas alır. Bu çoklu ve değişken delâlete istinaden çok-anlamlılığı esas alır ve tek bir hakikat için muhtelif îtibâr ve veçhelerine göre farklı isimler kullanır.<sup>1435</sup>

### B-Çok Anlamlılık

Belirli bir mânâya delâlet eden bir lafzın başlangıçta mutlaka bir nesneyi, bir hakikati, bir duyguyu ya da bir tasavvuru adlandırması, bir diğer ifadeyle her kavramın bir lafızla anlatılmış olması akla en yakın gelen açıklama yoludur. Ancak bu gün ister ilkel toplulukların dilleri, isterse en gelişmiş diller sayılabilecek kültür dili haline gelmiş diller bu yönden incelenecek olursa yalnız bazı terimlerin ve kelimelerin, özellikle araç-gereç adlarının tek anlamlı olduğu dikkat çeker. Medeniyet gelişip kültür alışverişi arttıkça yeni ve yabancı kavramlara karşılık bulabilmek amacıyla, insan zihninin çeşitli eğilimleri sonucunda aynı kelimeler başka kavramların anlatımında da kullanılmaya başlamış ve çok anlamlılık dediğimiz dil olayı meydana gelmiştir. İnsan zihnine ağır gelebilecek, her kavram için ayrı bir sözcüğün vazedilmesi sorununu bertaraf etmesi bakımından dilde tutumluluğun bir belirtisi olan çok anlamlılık, dilin gelişerek varlığını sürdürebilmesi için de kaçınılmazdır.<sup>1436</sup> Özellikle edebî metinlerin çok anlamlılığı, bu metinlerin değerini artıran olağan bir haldir ve bu çok anlamlılığı gidermeye çalışmak da boşunadır. Gerçek bir çok anlamlılığı bünyesinde barındıran edebî bir metin, ait olduğu dönemi sâhip olduğu anlamlardan biriyle etkilerken başka bir dönemi de sâhip olduğu diğer bir anlam seviyesiyle etkiler.<sup>1437</sup> İşte bir sözcüğün, delâlet ettiği asıl kavramı koruyarak yeni kavramları da ihtiva etme özelliğine sâhip olmasına, diğer bir ifadeyle delâlet eden sözcüğün tek, delâlet edilen şeylerin çok olması durumuna çok anlamlılık denir.<sup>1438</sup>

<sup>1434</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. VI, s. 361, 362; (*byr.*), c. VI, s. 119.

<sup>1435</sup> Bkz., Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, ss. 315-317.

<sup>1436</sup> Aksan, *Anlambilim*, s. 71; Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 171, 172.

<sup>1437</sup> Özlem, Doğan, "Hermeneutik ve Şiir Sanatı", *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), İstanbul 2004, sayı: 38, s. 148, 149.

<sup>1438</sup> Aksan, *Ana Çizgileriyle Anlam Bilimi*, s. 123; A. mlf., *Anlambilim*, s. 46; A. mlf., *Her Yönüyle Dil*, c. III, ss. 190-192; Palmer, Frank Robert, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, (Kitâbiyât), Ankara 2001, ss. 82-89; Altınörs, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, (Paradigma Yay.), İstanbul 2000, s. 18; Koç, Nurettin, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1992, s. 71, 72; Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, (Remzi Kitabevi), İstanbul 1996, s. 51; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 73.

Fakat bizim burada üzerinde durmaya çalışacağımız çok-anlamlılık, İbnü'l-Arabî'den önce Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin (ö. 526/1131) de üzerinde durduğu şekliyle lügavî, doğal ya da yatay çok-anlamlılık değil tabir caizse dikey çok-anlamlılıktır. Zîrâ yatay çok-anlamlılıkta, sözgelimi “ayn” kelimesinin “göz” ve “su kaynağı” anlamına gelmesinde olduğu gibi, kelime ile bağlantısı olan farklı anlamların hepsi bir ve aynı düzlemde bulunmaktadır. Halbukî Hemedânî'nin ya da İbnü'l-Arabî'nin anladığı ve eserlerinde kullandığı şekliyle çok-anlamlılık, aynı kelimenin anlamlı bir şekilde ve aynı zamanda birbirinden farklı düzeylerde kullanımına işâret etmektedir.<sup>1439</sup> İbnü'l-Arabî'nin kullandığı şekliyle meselâ “nikah” ya da “ubdiyyet: kulluk” kelimelerinin alışıldık anlam düzeylerinin yanı sıra metafizik ve ontolojik düzeylerdeki kullanımlarına daha sonra Şeyh'in ıstılahâtındaki anlam genişlemelerinden bahsederken değinmeye çalışacağız. Bu sebeple gerek İbnü'l-Arabî'nin gerekse diğer sûfîlerin özellikle de Hallâc ve Bâyezîd gibi şathiyyât sahibi sûfîlerin söylemleri sözkonusu olduğunda en az iki düzeyde (aklî ve akıl ötesi metafizik) bir çok anlamlılığı hesaba katmak durumundayız. Dolayısıyla mesela Hallâc-ı Mansûr'un “*Ene'l-Hakk*” sözü, duyulur-üstü ve rasyonellik-üstü çok anlamlılık düzeyinde özgün bir anlama sâhiptir.<sup>1440</sup>

Çok anlamlılık genelde semantik, sentaktik ve pragmatik olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>1441</sup> Bizi burada, mârifetin zengin bir şekilde ifade edilmesi noktasında daha çok; lafızlara, lafızların işâret ettiği nesneyle olan ilişkisine dayanan semantik/sözcüksel çok anlamlılık ile dildeki farklı söz dizim yapılarından kaynaklanan sentaktik/yapısal çok anlamlılık ilgilendirmektedir. Bu sebeple bunlar üzerinde kısaca durmaya çalışacağız.

### 1-Semantik ve Sentaktik Açından Çok Anlamlılık

Yukarıda da söylediğimiz gibi semantik çok anlamlılık lafza, lafzın işâret ettiği nesneyle olan ilişkisine dayanırken sentaktik çok anlamlılık dildeki hen hangi bir yapıdan kaynaklanmaktadır.<sup>1442</sup> Dolayısıyla biri sözcükle, bir sözcüğün cümlede

<sup>1439</sup> Bkz., Izutsu, Toshihiko, “Aynü'l-Kudât Hemedânî'nin Düşüncesinde ‘Mistisizm’ ve ‘Çok-Anlamlılık’ Dilsel Problemi”, *İMDÜM.*, s. 120, 121.

<sup>1440</sup> *agm.*, s. 123, 124.

<sup>1441</sup> Bkz., Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (Ekin Yay.), Ankara 1996, s. 119; Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, (Alfa Yay.), İstanbul 1998; s. 176.

<sup>1442</sup> Bu iki dilbilim kavramından semantik, dilin, işaretin (sözcük) gösterdiği nesneyle olan ilişkisine dayanan boyutunu ifade ederken sentaktik ise işaretin, tüm sistemle, yâni dille olan ilişkisine dayan boyutunu gösterir. Bkz., Buman, Waltraud, “Dil Felsefesi”, *Günümüzde Felsefe*

birden çok anlama gelecek şekilde kullanılmasından oluşurken diğeri, dilin yapısı ile, dildeki her hangi bir yapının birden fazla kategoriye ait olmasından dolayı, bir sözcüğün birden fazla sentaktik görevde kullanılmasından oluşur.<sup>1443</sup>

Sözcüksel çok anlamlılık; tek bir lafzın birden çok anlama delâleti, diğeri bir ifadeyle birden fazla anlamın tek bir lafızla ifade edilmesi (*iştirâk: çok anlamlılık*) iki durumda ortaya çıkar. Birincisi, bir lafzın delâlet ettiği bütün anlamların her biri için vazedilip aralarında her hangi bir tercih durumu olmamasıdır ki burada müştereklik söz konusudur. Sözelimi Arapça “el-ayn” lafzı delâlet ettiği farklı medlûlleri için vazedilmiş olup müşterek bir lafızdır. Bu durumdaki lafızlar ihtivâ ettikleri anlamlarına hakikat yönüyle delâlet ederler. İkincisinde ise lafızlar, delâlet ettikleri anlamlardan herbiri için vazedilmiş olmaz; öncelikle belirli bir anlam için vazedilmiş olup sonra başka anlamlara nakledilirler. İşte bu durumda da mecâz söz konusudur.<sup>1444</sup>

İbnü'l-Arabî'nin lafızları, varlık anlayışı ile paralel bir şekilde dört ana unsura ayırdığını ve bunlardan çok anlamlı (*müşterek*) lafızların İbnü'l-Arabî'nin hem te'vil metodu hem de tasavvufî tecrübesi sonucu kendisine açılan hakikatleri ifade etmesi bakımından hayli önemli olduğunu söylemiştik. Zîrâ, dilin kendi husûsiyetlerine göre tek bir lafız kipinde fakat bir çok anlamı olan, meselâ; *göz, pınar, öz,...* vs. anlamlar taşıyan “ayn” kelimesi gibi çok anlamlı lafızlar<sup>1445</sup> İbnü'l-Arabî'ye hakikati farklı bir çok yönden anlatma imkânı vermektedir. Hattâ İbnü'l-Arabî kelimelerin çok anlamlılığından hareketle, geleneksel olarak birlikte zikredilmesi hayli zor görünen kavramları bir araya getirmek sûretiyle “Allah dostları” için lügavî olarak “kafir” vasfını kullanır. Zîrâ “*k.f.r.*” kökünün örtmek, gizlemek anlamları da vardır ve bu vasf, Allah dostlarının hakiki mânâda kiskanılmaya değer Mâşuk'larında müşâhede ettikleri vuslata dair sırların gizlenmesini ifade etmek üzere kullanılır. Dolayısıyla Allah dostlarının kiskanılmaya değer halleri onlara Allah düşmanlarının vasıfları verilmek sûretiyle gizlenmiştir.<sup>1446</sup> Bütün bu açıklamaları yapıp bu örnekleri vermekle beraber İbnü'l-Arabî, lafzî iştirâkin, mânâda her yönden ve her zaman için geçerli

---

*Disiplinleri* içerisinde, derleyen ve çeviren: Doğan Özlem, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1997, s. 517; Altınörs, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, s. 7, 24.

<sup>1443</sup> Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 176.

<sup>1444</sup> Bkz., Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 46.

<sup>1445</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 69.

<sup>1446</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 208.

olabilecek bir iştiraki gerektirmeyeceğini de vurgular. Özellikle hem hâdis olan mahlûkât ve hem de kadîm olan Allah (cc.) için ortak kullanılan bazı müteşabih lafızlar delâletleri bakımından aynı anlamı vermezler. Sözelimi Arapça’da hem Jüpiter gezegeni hem de alış veriş yapan bir kimse için kullanılan “müşteri” lafzında, mânâ bakımından değil sadece isimlendirme bakımından bir iştirâk söz konusudur. Öyleyse hem kadîm olan Allah (cc.) için hem de insan için kullanılan “görme”, “işitme”, “el” vb. gibi müşterek lafızların mânâ bakımından kadîm olana delâletiyle hâdis olana delâleti arasında fark vardır.<sup>1447</sup> Sözcüksel çok anlamlılığa dayalı olarak bazı tasavvufî istilahlardaki anlam değişmelerine ayrıca İbnü’l-Arabî’nin istilâhâtındaki anlam genişlemelerinden bahsederek değinmeye çalışacağız.

Diğer taraftan İbnü’l-Arabî, çok anlamlılığın, lafzı, vazedildiği ilk anlamdan başka anlamlara nakletme, yâni mecâz yoluyla yapılan ikinci şekli hakkında da farklı mülâhazalarda bulunur. Arap dilinde bu tür çok anlamlılık genel olarak mecâz konusu çerçevesinde işlenir. Mecâzın ise teşbih, istiâre, kinaye gibi bir çok türleri vardır.<sup>1448</sup> İbnü’l-Arabî bütün bu çok anlamlılık türlerine ayrı ayrı değinmemekle birlikte eserlerinde bu tür mecâzî ifadelere zengin bir şekilde yer verir. Bütünüyle düşüncesine ve te’vil metoduna hakim olan zâhir-bâtın dengesine paralel düşecek tarzda da, hakikat ve mecâzı bir arada ifade eden kinayeyi<sup>1449</sup> ifade bakımından daha kuvvetli kabul eder.<sup>1450</sup> Zîrâ ona göre sözün en güzel olanı, “*Attığın zaman sen atmadın*” (Enfal 8/17) ayetinde olduğu gibi, iki durumu iki veçheden isbât eden sözdür.<sup>1451</sup> Daha önce gördüğümüz gibi İbnü’l-Arabî, “hayâl”i açıklarken onun farklı düzeylerinden bahseder ve Allah’ın dışındaki bütün varlıkları hayâlin bir düzeyi sayar. Ona göre, âlemde sabit, değişmez varlıklar yoktur, sadece değişen sıfatların akışı vardır. Her şey iki anlamlıdır, her şeyin yorumlanması gereken sembolik bir karakteri vardır, çünkü bütünüyle âlem bir hayâlden ibârettir.<sup>1452</sup> Kısacası âlemdeki herbir varlığın

<sup>1447</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 438.

<sup>1448</sup> Bu hususta ayrıntılı bilgi için bkz., Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 177 ve devamı.

<sup>1449</sup> Bir kelime kullanıldığı anlam itibarıyla ele alındığında karşımıza üç durum çıkmaktadır: Hakikat, mecâz ve kinaye. Kelime kendi vazî anlamında kullanılıyorsa hakikat, bu anlamın dışında başka anlamlar için kullanılıyorsa mecâz, her iki anlam birden kullanılır ve kastedilirse kinaye söz konusu olur. Bkz. Tehânevî, *Keşşâf*, c. II, s. 1284; Cürcânî, *Ta’rîfât*, s. 103, 201, 216; Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 189, 268 ve devamı.

<sup>1450</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 155, 156.

<sup>1451</sup> *age.*, c. VII, s. 155.

<sup>1452</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s., 69.

yorumlanması gereken, hakikatine hamledilmesi gereken mecâzî/zâhirî bir varlığı vardır. Diğer taraftan, vücûd tek olup farklı görünümlere sâhip olduğu için, âlemin farklı her bir mertebesi arasındaki hakikatteki aynîlik ve paralelik; insan, hayvan ya da bütünüyle kâinâta ait sıfatların bir biri yerine kullanılmasına imkân sağlar. Dolayısıyla her bir sıfat ya da buna bağlı olarak her bir lafız, vazedildiği ilk anlamından başka anlamlara taşınmak sûretiyle insan ile diğer varlıklar ya da bütünüyle âlem arasındaki paralelliğe ve değişken sıfatların benzerliğine işâret etmek üzere kullanılabilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre mecâz ya da çok anlamlılık sadece edebiyat ve belâgat ile, dilbilimcilerin ya da edebiyatçıların uzlaşım ve teâmülleri ile ilgili bir husus değildir. O, çok anlamlılığa, onu kendi varlık anlayışı içerisinde, farklı varlık mertebeleri arasındaki paralelliğe ve hayâl âlemine bağlamak sûretiyle dilin sınırlarının da ötesinde ontolojik bir statü kazandırmıştır. Bu sebeple ona göre semboller ya da mecâzî ifadeler, tesâdüf ve teâmüllere dayanan sıradan benzetmeler ve mânâlar üzerine yapıştırılan kaba etiketler değil, varlığın bâtınındaki vahdete dayanan hakikatlerdir. Zîrâ ona göre zâhir, bâtına sonradan eklenmiş zaid bir şey değil, bâtının aynıyla zuhûrudur.<sup>1453</sup> Zâhir-bâtın düalizmi, hakikat ile sûret arasındaki esaslı bir ayrımı değil, yegâne olan hakikatin farklı veçhelerini ve onların anlamlı bütünlüğünü ifade eder. Bu bütünlük sayesinde insan, kâinâtı, hem maddî hem de rûhânî olarak tecrübe eder; iki görünüm arasındaki uyumu görür. Her iki veçhedeki ortak hakikati birlikte müşâhede eder ve bu bütünlüğe binâen zâhirdeki ya da maddedeki bir sûreti bâtındaki bir hakikati için sembol olarak kullanır. Söz gelimi su hemen her kültürde saflığın sembolüdür. İnsanlar, önce soyut bir kavram olarak “saflık” kavramını ele alıyor ve sonrada buna en uygun sembolün su olduğu kararına varıyor değillerdir. Bu sembolizma temelde kâinattaki zâhir-bâtın bütünlüğüne, “saflığın” zâhirdeki ve bâtındaki bütünlüğüne dayanmaktadır. Kısacası fizikî nesnel hakikatler üzerine yapıştırılan kaba etiketler değildir. Sembolizm de böylesi bir tesâdüf ve teâmüle değil kâinattaki aslî birliğe ve bütünlüğe dayanır.<sup>1454</sup>

İbnü'l-Arabî, “âlem-i ekber” diye isimlendirdiği kâinatta, diğer bir ifadeyle “makrokozmoz”da bulunan bütün unsur ve özelliklerin “âlem-i insânî”de, yâni “mikrokozmoz”da bulunduğunu söyler. Öyle ki tabiattaki tatlı, tuzlu ve acı suyu,

<sup>1453</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 38.

<sup>1454</sup> Bkz., Esmail, Aziz, *The Poetics of Religious Experience, The Islamic Context*, (The Institute of Ismaili Studies), London 1998, s. 22.

gelişip büyümeyi insanda bulmak mümkündür..<sup>1455</sup> Tabiatta yırtıcılık, vahşet ve kurnazlık...vs. olduğu gibi insanda da ihtiras, öfke, yırtıcılık ve kıskançlık...vs. vardır. Bunun yanı sıra, âlemde melekler olduğu gibi insanda da temizlik, itaat ve istikamet vardır..<sup>1456</sup> Dolayısıyla insan âlemin benzeri ve eşidir. Âlemde her ne var ise bir benzerini insanda bulmak mümkündür. Öyleki bu, ne bir harfî bozuk ne bir mânâsî eksik olmayan tam bir benzerliktir.<sup>1457</sup> İşte özelde İbnü'l-Arabî genelde diğer sûfler âlem ve âdeme bu bakış açısıyla, bütünleştirici bir tarzda baktıkları için, Arap dilindeki teâmüle uygun olarak çok anlamlılık türü olan *istiare* ve *mecâzları* sıkça kullanmaktadırlar. Çünkü Araplar az bir benzerlikte dahi bu ifade tarzına başvururlar. Nitekim Arap dilinde indirilen Kur'an-ı Kerîm'de de, bu teâmüle uygun olarak mecâz ve istiareli ifadelere yer verilmiştir.<sup>1458</sup> Meselâ hayvanlar âleminde ne kadar sıfat varsa onun bir benzeri insanda da vardır. Ahmaklık, yırtıcılık ve vahşet gibi hayvanlar âleminde müşâhede ettiğimiz sıfatları insanda da gördüğümüz de, taşıdıkları bu sıfatlara istinaden onlara, “aslan”, “eşek” gibi birtakım isimler veririz. Çünkü isim sıfatın zâhiri, sıfat ise ismin bâtınıdır.<sup>1459</sup> Bu husus sadece hayvanlar âleminde görülen sıfatlar için değil bütün kâinatta mevcut sıfatlar için geçerlidir.

Bu husus sadece duyulur, hissedilir şeyler için değil, akıl ve ruh gibi yüce sırlar hakkında da geçerlidir. Bu hususta ruh ve nefis hakkında İbnü'l-Arabî'nin yapmış olduğu ince bir benzetmeyi aktarmak istiyoruz: “Meselâ; güneşe ve aya bakarsın, “güneş”i insanın “ruh”una, “ay”ı da “nefs”ine benzetirsin. Çünkü nefsin hem mükemmellik ve hem de eksiklik yönü vardır. Mükemmelliği akıl ve ilim ile, eksikliği ise cehalet ve şehvet iledir. Ruh ise mükemmel ve sürekli aydınlıktır. Ay ise aslında sürekli güneşe mukabil olup ondan sürekli aydınlanır. Fakat yer yüzü ikisi arasına girmesinden dolayı ayın aydınlığını eksiltir. Ay tutulması esnasında ise bu eksilme hat

---

<sup>1455</sup> Ateş, hava, toprak ve sudan oluşan bu dört unsurun insandaki varlığını İbnü'l-Arabî ayetlere dayanarak açıklar: “O, sizi topraktan yaratandır...” Mü'min 40/67 ayeti toprağa işaret etmektedir. “Andolsun biz insanı çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık.” Mü'minûn 23/12 ayeti suya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprağa su eklenmiştir. “Andolsun biz insanı yıllanmış bir çamurdan, bir balçıktan yarattık.” Hicr 15/26 ayeti havaya işaret etmektedir. Çünkü bu aşamada toprak ile suyun karışımına hava eklenmiştir. “Allah, insanı pişmiş çamurdan yarattı” Rahman 55/14 ayeti ise ateşe işaret etmektedir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tedbîrat, (KSDIA.)*, s. 108, 109.

<sup>1456</sup> *age.*, s. 109.

<sup>1457</sup> Konuk, Ahmed Avni, *Tedbîrat-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi*, Haz.: Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık), İstanbul 1992, s. 35.

<sup>1458</sup> İbnü'l-Arabî, bu konuda Kur'an'da geçen şu ayetleri örnek verir: “Baş ihtiyar olarak alevlendi” Meryem 19/4, ayetinde saçların ağarması ateşin alevlenmesine benzetilmiştir. “İnkarcıların amelleri çöllerdeki serap gibidir, susayan kimse onu su zanneder.” Nur 24/39 ayetinde inkarcıların amelleri sonuç vermeme açısından seraba benzetilmiştir. “İnkarcıların amelleri fırtınalı günde külün rüzgar ile savrulmasına benzer...” İbrahim 14/18 ayetinde inkarcıların amelleri hiçbir eseri kalmaması açısından rüzgarda savrulan küle benzetilmiştir... Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât, (KSDIA.)*, s. 109, 110; Konuk, *Tedbîrat Şerhi*, s. 37, 38.

<sup>1459</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA.)*, s. 110; Konuk, *Tedbîrat Şerhi*, s. 38.



safhaya ulaşmıştır. Çünkü yeryüzü âlemlerin en aşağısıdır.”<sup>1460</sup> Görüldüğü gibi burada insan ile kâinât arasında oldukça ince bir benzetme yapılmıştır. Bu benzetmede Ruh, mükemmelliğine ve sürekli aydınlığına işâret etmek için güneşe benzetilmiş, nefis ise aydınlık ve mükemmelliğin yanı sıra eksikliği ve karanlığı da kendisinde barındırdığı için aya benzetilmiş. Eğer nefis, sürekli aydınlık olan ruha yönelirse onun ışığından istifadeyle mükemmelliğe, “nefs-i mutmainne” derecesine ulaşır. Eğer karanlık olan maddî âleme, maddî haz ve lezzetlere yönelirse eksik olan yönü ortaya çıkar ve “nefs-i emmare” derecesinde kalır.

Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi bizzat sözcüğün kendisinden değil de dil içerisinde kullanılan her hangi bir yapıdan kaynaklanan yapısal/sentaktik çok anlamlılık ise kısaca, “*Bir sîganın, bir yapının, bir terkinin ya da bir cümlemin, lafzî anlamları tek olduğu halde, birden fazla anlama gelebilmesi, birden fazla işlev için kullanılabilmesidir.*” Dolayısıyla kelimelerin sîgalarıyla ya da edatlarla ilgili bir yapının birden fazla anlama gelebilme ihtimali yapısal çok anlamlılığı ifade eder.<sup>1461</sup> Tezimizin ikinci bölümünde İbnü’l-Arabî’nin te’vil metodundan bahsederken, dil içerisindeki her türlü imkânı, lafızlar ya da dil içerisindeki farklı yapılardan kaynaklanan çok anlamlılık imkânına istinâden âyetler ya da hadisler hakkında zengin yorumlar getirdiğinden bahsetmiştik. Sözgelimi şeyhin, “*Allah, Adem’i kendi sûretinde yarattı*” hadisini yorumlama tarzı, hadisin metni içerisindeki yapısal çok anlamlılıktan<sup>1462</sup> kaynaklanmaktadır. Zîrâ hadiste geçen “*sûretihî*” kelimesindeki zamirin, Allah’a mı yoksa Adem’e mi râcî olduğunun belirli olmaması, hadise yapısal çok anlamlılık imkânı tanımaktadır. İbnü’l-Arabî de bu imkânı kullanarak hadisi kendi irfânı doğrultusunda farklı anlamlara gelebilecek şekilde yorumlamaktadır. Diğer taraftan bu şekildeki bir yapısal çok anlamlılığa Şeyhü’l-Ekber’in ifadelerinde de sıkça rastlamaktayız. Kastî olarak sıkça kullanılan ve mercii belli olmayan zamirler onun ifadelerinin farklı bir çok düzeyde yorumlanmasına imkân tanımaktadır. Zîrâ isimlerin ve sıfatların aksine zamirler aynı ifade içerisinde bir çok delâlete ve dolayısıyla da yapısal çok anlamlılığa sâhip olabilir. Sadece Allah (cc.) için değil, konuşma esnasında gâib olan her bir zât için kullanılabilen gaib zamirleri (*hüve*), yine

<sup>1460</sup> İbnü’l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA)*, s. 110, 111; Konuk, *Tedbîrat Şerhi*, s. 39.

<sup>1461</sup> Bkz., Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 317.

<sup>1462</sup> Hadislerdeki muhtelif şart, istisna edatları ya da zamirlerden kaynaklanan farklı yorumlar ve hadislerdeki delâlet problemi hakkında bkz., Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 160-161. Zamirlerin merciiine binâen bazı âyetler de farklı farklı yorumlanmıştır. Bu husuta meselâ bkz. Cerrahoğlu, İsmail *Tefsîr Usûlü*, (TDV. Yay.), Ankara 1997, s. 182.

umûmî olarak kullanılabilen işâret zamirleri (*zâlike*)<sup>1463</sup> şayet metin içerisinde İbnü'l-Arabî'nin sıkça yaptığı gibi ustaca kullanılıyorsa metnin farklı bir çok şekilde yorumlanmasına imkân tanımaktadır.<sup>1464</sup> Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre bu zamirler zâta delâlet etmeleri bakımından özel isimlerden bile daha kuvvetli olabilirler. Zîrâ özel isimler bazen zâta açıkça delâlet etmek için bazı sıfatlara ihtiyaç duyabilir, halbuki zamirlerin böyle bir şeye ihtiyacı yoktur.<sup>1465</sup> Bu yapısal çok anlamlılık aynı zamanda, özelde İbnü'l-Arabî'nin, genelde ise hakikat lisanının, hakikatin farklı bir çok veçhesinden dolayı doğrudan, bire bir söylenemeyen hakikatlerin söylemi (*apophatic: language of unsaying*) olma karakteristiğini ortaya koymaktadır. Sûfiyâne söylemin bu özelliği hususunda daha sonra ayrıca durmaya çalışacağız.

### **C-Kavramlaştırma: Mârifeti İfade Etmede Kullanılan İstilahât**

Tezimizin Birinci Bölümünde mârifetten bahsederken de vurgulanmaya çalıştığımız gibi mârifetullah, insanın araştırıp üretmesi sonucu kesbî olarak zuhûr eden bir bilgi olmayıp doğrudan Allah'ın bildirmesine bağlıdır. Fikir yetisinin mantıklı düzleminden ve sınırlarından kurtulan diğer algı yetileri (*tasavvur, tahayyül, hafıza, duyum*) ve akıl, artık bilgiyi fikirden değil, saflaşmış ve cilâlanmış olan kalp aynasından yansıyan sûretlerden almaktadır.<sup>1466</sup> Mârifetullah noktasında bilginin yeri ve vasıtası kalp olmakla beraber İbnü'l-Arabî, fikir yetisinin kayıtlarından kurtulmuş saf akıl ile kalp arasında esaslı bir ayırım yapmaz. Zîrâ bilgi üretmeye değil de bilgiyi alıp kabul etmeye hazır hale gelen akıl artık, sûfi ile sûfi olmayan, mânevî tecrübeyi yaşayan ile yaşamayan, bilen ile bilmeyen arasındaki yegâne köprü olmaktadır. Şayet sûfi, bilgisini aklı formlarda sunmazsa akıl onu kabul etmeyecek ve bu bildiklerini ifade ederken de hiç kimse onun ne söylediğine dikkat kesilmeyecektir. Fakat diğer taraftan sûfi, bilgisini doğrudan akıldan almadığı için sistematik bir şekilde aklı formlarla ifade edemez. Bu sebeple sûfi ya mütemadiyen susacaktır ya da İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi, kalbine yansıyan mârifeti akıl köprüsü vasıtasıyla sunmaya çalışacaktır. Bu da mutasavvıfların sekr ve sahv ayırımlarına uygun düşmektedir. Kalbe sekr halinde tecellîler yansır, bu tecellîler ve mârifet ise akıl ile sahv halinde

<sup>1463</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 452.

<sup>1464</sup> Bkz., Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, ss. 341-349.

<sup>1465</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 453.

<sup>1466</sup> Hakim, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 278, 279.

ifade edilir.<sup>1467</sup> Bu sebeple, sūfî mârifetin nihâî noktasına ulaşıncaya her şeyden kesilir, bütün hislerini kaybeder ve dilsiz hale gelir. Mârifetin bu nihâî mertebesinden yavaş yavaş aşağıya doğru inince mârifet konusunda konuşmaya ve bir çok söz söylemeye başlar.<sup>1468</sup> Sekr halinden sahv haline dönmeyen her bilgi, ya da diğer bir deyişle kalbin müşâhedesinden aklın kabul ve tasdikine dönmeyen her bir bilgi, sadece onu bilen kimsenin içinde yaşayan ve ondan hiç ayrılmayan bir idrak olarak kalmaya devam eder. Bu sebeple de bu kimse her ne kadar bu halleri yaşasa da, zevken tatsa da tasavvuf sahasının âlimi sayılmaz. Her ne kadar bilginin her bir mertebesini zevken idrak etse de müritlerine bir davranış şekli sunmak amacıyla hislerine geri dönemez. Bu tarz bir dönüş ise, sahv haline, akla tekrar dönmeyi gerektirir.<sup>1469</sup> Mârifetin aksettiği merkez kalp; bu mârifeti, düşünüp ifade edilebilir formlara dönüştüren ise her türlü kayıtlardan, fikrî işleyiş tarzından kurtulmak sûretiyle saf bir nur haline gelerek mârifeti kabul edebilir (*akl-ı kâbil*) hale gelen akıldır. Mârifetullahın insana bahşedilmesi sürecinde her iki yetinin (akıl-kalp) de arındırılıp kayıtlarından ve paslarından temizlenmesi gerekmektedir. Kısacası, bir topluluğun belirli bir mânâyı karşılamak üzere ittifak ederek oluşturdukları umûmî örfün ve umûmî dilin ötesinde, Kelâm, Felsefe, Fıkıh, Tasavvuf vb. gibi belirli bir disiplinin uzmanlarının hususî ittifakı üzere oluşturdukları ıstılâhât<sup>1470</sup> her ilim için kaçınılmazdır. Aksi takdirde bir ilimden bahsedilmesi söz konusu değildir. Bir ilim olarak tasavvuf için de ıstılahlaştırma süreci kaçınılmazdır. Fakat bu hususta da tasavvufu diğer disiplinlerden ayıran önemli bir fark vardır: Aklî tasavvurların yerine vicdanî, rûhânî, tecrübî ve zevkî umûrun ıstılahlaştırılması.<sup>1471</sup>

Aslında kavramlaştırma ve tahliller yapma zekanın işlevidir. Realiteyi doğrudan tanıtıcı olmayan kavramlar elverişli birer sembol olmaktan öteye gidemezler. Bu sebeple, objelerin zihindeki soyut tasarım ve tasavvurları olarak<sup>1472</sup> kavramlar, bir soyutlama, bir tercüme, bir nokta-i nazar veya esas îtibârıyla realitenin bir gölgesi ya

<sup>1467</sup> Hakim, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 279.

<sup>1468</sup> Bkz. Kuşeyrî, *Risale*, s. 343, 344.

<sup>1469</sup> Hakim, "Knowledge of God", *MIACV.*, s. 279.

<sup>1470</sup> İstılahlaştırmanın benzer tanımları için bkz., Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 44; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 123.

<sup>1471</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 126.

<sup>1472</sup> Bkz., Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 73; Öner, Necati, *Klasik Mantık*, (Bilim Yay.), Ankara 1996, s. 27; Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. III, ss. 151-153; Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (Ekin Yay.), Ankara 1996, s. 303; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 114

da pratik bir şemasıdır. Kavram, realitenin bütününden koparılmış bir parça veya onun fotografik bir görünüşüdür. Dolayısıyla kavramlar, realiteyi değiştirip bozmakta ve realite yerine onun sun'î bir kopyasını vermektedirler.<sup>1473</sup> Bu sebeple kavramlar, realiteyi bize ancak dışarıdan temâşa ettirir, onun içerisine sokamazlar. Realitenin kabuğunu delip içine nüfûz ettiren şey ise dinamik hayâllerdir.<sup>1474</sup> İnsanı kavramsal olarak değil, sezgisel olarak bilmeye götüren bu hayâllerin de tasavvuru, hele târifî oldukça zordur. Daha önce hayâlden bahsederken de söylediğimiz gibi hayâlî sûretler sabit kalmazlar, sürekli değişirler. Bu yönleriyle de bizdeki akıcılığa ve sürekliliğe paraleldirler.<sup>1475</sup> Bu sebeple realitenin donuk, sabit bir gölgesini sunan kavramların aksine hayâller, realitenin sürekli değişen ve onun bir birine zıt bir çok farklı veçhesini canlı tasvirlerle sunarlar. Fakat hayâller de sürekli değişmeleri sebebiyle sarîh terimlerle anlatılamazlar. Bunları ifade etmek istediğimiz zaman da semboller kullanmaktayız. Zîrâ bizim lisanımız ancak teşekkül etmiş halleri ve fikirleri ifade etmeye muktedirdir. Dilimiz bunları ifade için meydana getirilmiş bir takım kalıpları ihtiva eder. Hareket ve süreklilik için doğrudan doğruya ifade vasıtamız yoktur. Bu sebeple filozof ve sanatkârlar, bazı soyut gerçeklikleri ifade etmede bir takım mecâz ve benzetmelere başvururlar.<sup>1476</sup> Dolayısıyla zevken bilinen haller, doğrudan bir anlayış ve kavrayış olarak değil de semboller vasıtasıyla ifadelere dönüştürülür ve özellikle bu sembollere uygun düştüğü, onların sunduğu kadarıyla, bu zevkî umûrdan bir şeyler anlaşılır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, ancak, kavramlaştırılması mümkün olan müşterek zevklerin bahsedilebilir olduğunu söyler.<sup>1477</sup>

Sûfiler kendi müşterek tecrübelerini ve zevklerini ifade etmede bir takım kavramlara başvurmuşlar, aralarında bir anlaşma aracı olarak ve hakikati itibârıyla sâdece kendilerinin anlayabileceği zengin bir ıstılah ve teknik bir dil oluşturmuşlardır. Araplarda bu usûl âdet olmuştur; onlar kendi aralarında sarîh ifadelerle konuşurlar, kendilerinden olmayan birisi meclislerine katıldığı zaman teknik ıstılahlar, istare ve mecâzlarla dolu anlaşılması zor bir dil kullanırlardı.<sup>1478</sup> Sûfiler de bu anlamda, farklı bir çok ıstılahla dolu, ağıyârın anlayamayacağı teknik bir dil meydana getirmişlerdir. Fakat onların temel vurgusu daha çok doğrudan tecrübe üzerinedir. Zîrâ ne kavramlar

---

<sup>1473</sup> Topçu, *Bergson*, s. 79.

<sup>1474</sup> *age.*, s. 85.

<sup>1475</sup> *age.*, s. 86.

<sup>1476</sup> Topçu, *Bergson*, s. 86. Filozofların kullanmış olduğu metaforlar hakkında bkz. Keklik, *Felsefede Metafor*, s. 12 ve devamı; A. mlf. *Felsefenin Tekniği*, s. 132 ve devamı.

<sup>1477</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 147.

<sup>1478</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 275.

ne de hayâlî tasvirler tecrübenin ya da hakikatin kendisidir. Dinamik hayâller kavramlardan daha canlı tasvirler sunsa da bunlar da hakikatin birer sembolü olmaktan öteye gitmemektedir. Bu sebeple bir şeyi, her türlü tercümenin veya sembollerle ifadenin dışında yakalamak için, onu düşünmek yerine doğrudan yaşamalı, o şeyle aramızda sempati kurmalıdır.<sup>1479</sup> Zîrâ kişinin kendi kültürünün dînî ve felsefî alt yapısından elde edilen ve belirli bir bakış açısı sunan soyutlamalardan ibâret terimler ve bu terimler arasındaki farklılıklar çoğu zaman bizâtihi tecrübenin temel kimliğini gizler.<sup>1480</sup> İşte sûfilerin doğrudan tecrübeyi esas olan bu yaklaşımları, onların ıstılahlarının ya da teknik dillerinin öğrenilmesi hususunda da diğer disiplinlerden farklı bir metodu benimsemelerine yol açar. Diğer bütün disiplinlerde ıstılahât, ta'limî olarak o disiplinin uzmanlarından öğrenilirken, ehlullâhın aralarında oluşturduğu ıstılahî öğrenmek için Allah'ın kalbi açması yeterlidir. Öyle ki eğer Allah ( cc.) her hangi bir mürîdin basiret gözünü açmışsa, bu sadık mürîd, zevke dayalı bu yolun henüz başlarında bile olsa ehlullahın, irfân meclislerinde kendi aralarında kullandıkları lafız ve ıstılahâtı anlar. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, hattâ bu sâdik mürîd, sanki bizzat bu ıstılahâtı kendi vaz'etmiş gibi, mecliste her hangi bir yabancılık hissetmeksizin sohbe katılır. Zîrâ o, bu ilmi, lafız ve kelimelerden değil, kendi nefsinde zârûrî olarak bulmuştur.<sup>1481</sup> Bu sebeple, canlı bir vicdâna değil de mücerret akla hitap eden kelâmî ve felsefî kavramların hilâfına tasavvufî ıstılahâtın kökleri insan ruhunun ve şuurunun derinliklerine dayanır. Dolayısıyla salt aklî soyut kavramlar olmaktan çok, canlı ve derûnî bir histen, vicdandan; ruhun derinliklerinden fişkırın bu ıstılahât; diğer disiplinlerin kavramlarına göre, insanın dikkatini teksif etmede, sezgisine işlerlik kazandırmada ve kalbe tesir etmede daha değerli, maksadı farklı renklerde ifade etmede daha tam olmaktadır. Aslında sadece salt aklî kavramlar değil, hissî olması bakımından sûfiyâne terminolojiyle bir benzerlik arzeden, hiss-i zâhire hitap eden sanat ve edebiyât ıstılahâtı da etki bakımından bu derûnî ıstılahâtın seviyesine ulaşamaz.<sup>1482</sup>

### 1-Istılahâtının Menşei

İbnü'l-Arabî'nin kullandığı kavramların temel referans noktası ve tek mutlak kaynağı, Kur'an, Hadis ve bunlarda zikredilen ilâhî isimlerdir. Zîrâ, üslûbundan

<sup>1479</sup> Topçu, *Bergson*, s. 94, 95.

<sup>1480</sup> Wats, Alan W., "Bu O'dur", *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), s. 47.

<sup>1481</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 276, 277.

<sup>1482</sup> Bkz., Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 10. (Tâhâ Abdurrahmân'ın takdimi.)

bahsederken de söylediğimiz gibi o, irfânının ve ifade tarzının bütünüyle Kur'an'a dayandığını sıkça söyler. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre âlemin zuhûrunu sağlayan ilâhî isimler; soyut, durağan şeyler olmayıp, Hakk ile âlem arasındaki ilişkileri açıklayan ilâhî nizamdır. Bu isimler insanlara, her şeyin varlık sebebi olan Vâcibü'l-Vücûd ile olan ilişkileri hakkında bilgi verir. İlâhî isimler ve bunları bilmemizi sağlayan vahiy olmasaydı insanlar belirsizlik ve görecelikler denizinde boğulurlardı.<sup>1483</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî mârifetini ve dolayısıyla da bütün kavramlarını, Allah ile âlem arasındaki ilişkileri açıklayan ilâhî nizam şeklinde tanımladığı ilâhî isimler ile bunlardan haber veren Kur'an ve Sünnet'te dayandırır. Mânevî tecrübelerini, derin irfânını muhatabına aktarmasında ve ıstılâhâtını oluşturmasında, Kur'an-ı Kerim'in kelime ve ifadeleri onun için merkezî bir önem taşır. Bu, sadece İbnü'l-Arabî'ye has bir özellik olmayıp, ilk dönem sûfilerce kabul edilen ve Şeyhü'l-Ekberin de kültürel arka planını oluşturan, tasavvufî gelenekte geçerli olan ifade ve kavramlar, büyük ölçüde Kur'an'a ve onların Kur'an yorumuna dayanır.<sup>1484</sup> Bu kavramlaştırma sürecinin alışlagelmişin dışında ve oldukça dikkat çekici bir yönü vardır: Burada ıstılahlaştırma, Kur'an'dan doğrudan kelime ve kavramlar iktibas etmekten çok, Kur'an'ın mefhum ve mekâsıdının anlaşılmasında önemli olan tecrübî, amelî te'vil metoduna dayanır. İbnü'l-Arabî ya da her hangi bir diğer sûfi, Kur'an'ın bir kelime ya da ifadesi üzerine yoğunlaşır ve onları derin bir şekilde tefekkür eder. Çünkü bu kelimeler onun aktif hayâline etki edecektir. Nihâyet bu derin murakabe sonrasında şaşırtıcı bir şekilde bu kelimelere yakın bir çok kelime ve kavram onun zihninde canlanır. Büyük oranda sistematik olmayan sûfiyâne tecrübesinin yanı sıra, metafizik dünyayı artık bu kavramlarla görmektedir.<sup>1485</sup>

Bu temel kaynakların dışında İbnü'l-Arabî kendisinden önce birkaç yüz yıl boyunca gelişmiş olan tasavvufî kültürden de beslenmiştir. Onun eserleri, ilk dönem büyük mutasavvıfların, özellikle sözlerini tartışıp yorumladığı Hallâc'ın, *hâtemü'l-evliya* görüşüne ayrıntılı yer verdiği Hakim Tirmizî'nin<sup>1486</sup>, vecizelerini sıkça

<sup>1483</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 60.

<sup>1484</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 13, 147, 148. Meşhur bir çok tasavvufî ıstılâhın Kur'an kaynaklı olduğu hususunda ayrıntılı bilgi için bkz., Massignon, *Essay*, s. 35 ve devamı.

<sup>1485</sup> Rosenthal, Franz, "Ibn 'Arabî Between Philosophy and Mysticism", *ORIENTS*, c. 31, s. 34; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 65.

<sup>1486</sup> İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ında, Hakim Tirmizî'nin, nübüvvet ve velayet konularını etraflı bir şekilde ele aldığı *Hatmü'l-Evliya*'sındaki yüz elli beş soruya ayrıntılı bir şekilde cevap vermiştir.

tekrarladığı Bâyezîd'in ve Gazâlî'nin sözleri ve bu sözlerin yorumlarıyla doludur. Ayrıca onun eserleri, İbn Meserri, İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve Ebu Medyen gibi haklarında pek az şey bilinen Endülüs'lü büyük şeyhlerin sözlerinin geniş bir hazinesi konumundadır. Tarihi bir şahsiyet olarak çağındaki bir çok meşhur sûfiyle görüşüp onların tecrübelerini ve dilini mîrâs aldığı gibi kendinden çok önce yaşamış sûfilerle mânevî yolla görüşerek onların tecrübelerini de mîrâs almıştır. Hattâ, Cüneyd-i Bağdâdî'yi gördüğü bir tecrübesinden bahsederken onların ne güzel bir selef olduğunu kendilerinde bu güzel geleneğin bir temsilcisi olarak ne güzel bir halef olduklarını bizzat İbnü'l-Arabî'nin kendisi söyler.<sup>1487</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin olağanüstü özgünlüğü, onun aynı zamanda çok zengin bir geleneğin vârisi ve nakilcisi olduğunu unutturmamalıdır. Fakat özellikle, *nefes-i rahmânî*, *feyz-i akdes*, *feyz-i mukaddes*, *hatem-i evliyâ*, *âyân-ı sâbite*, *tecdîd-i halk...* gibi bazı ıstılahlar âdetâ ekberi irfânın mümeyyiz vasfı olmuştur. Bu ıstılahların bir eserde mevcûdiyeti, İbnü'l-Arabî tesirine dair genellikle hiç yanılmayacak bir göstergedir. Bu ıstılahlardan bazıları filvâkî İbnü'l-Arabî öncesi metinlerde yer almışsa bile, onlara belirli bir kullanım kazandıran ve tasavvuf ıstılahâtı içinde yer bulmalarını sağlayan ancak İbnü'l-Arabî külliyyâtı olmuştur. Meselâ velâyet telakkileri ve hususen de “*hatmu'l-velâye*” mefhumu, bilindiği üzere, Hakim Tirmizî ile birlikte hicrî III. asırda ortaya çıkmıştır, ama bu kavramı irfânî muhtevasıyla doldurarak daha sonraki velayet telakkilerinin temel bir unsuru haline getirecek kişi Şeyh-i Ekber olacaktır.<sup>1488</sup> Bu itibarla İbnü'l-Arabî, kendinden önceki zengin mîrâsın vârisi olarak bu mîrâsı aktarıırken bile pasif bir nakilci değildir, kendisine tekaddüm eden metinlerde geçen tabir ve ifadeleri bizzat bir ıstılah haline getirmek sûretiyle de yeni bir terminoloji ve dil oluşturduğunu söyleyebiliriz.

İbnü'l-Arabî ıstılah kullanmada oldukça serbest davranmaktadır. Bizzat Kur'an, Sünnet ve selefi büyük mutasavvıfların sözlerinden devşirdiği ıstılahın yanı sıra

---

Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, ss. 61-207. İbnü'l-Arabî, akıl ve nazar yoluyla değil ancak zevkan bilenlerin cevap verebileceğini söylediği (bkz. *age.*, s. 61.) bu sorulara ayrıca *el-Cevâbü'l-Müstekim ammâ Seele anhü't-Tirmizî el-Hakîm* isimli eserinde daha ayrıntılı bir cevap vermiştir. Bu eser hakkında bkz. Yahya, *Müellefât*, ss. 279-281. Tirmizî'nin *Hatmu'l-Evliyâ*'sını neşreden Osman Yahya ilgili bölümde İbnü'l-Arabî'nin hem *Fütûhât*'ta hem de *el-Cevâbü'l-Müstekim*'de bu sorulara verdiği cevaplara yer vermiştir. Bkz. Tirmizî, Ali b. Hüseyin el-Hakim, *Kitabu Hatmi'l-Evliya*, thk.. Osman Yahya, (Matbaatu'l-Katolikiyye) Beyrut 1965, ss. 147-327.

<sup>1487</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Tecelliyât (Resâil)*, 428, 429; Hakim, *Müvellidü Lügat*, s. 42, 43.

<sup>1488</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 22, 23.

filozofların, özellikle İhvân-ı Sâfa gibi bâtinî nitelikte olan ekoller ile Hermetizm ve Yeni Eflatunculuk gibi İslam öncesi felsefî ekollerin ıstılahını da kullanmıştır.<sup>1489</sup> Bütün bunların yanı sıra derin vukûfiyeti olduğu Kelâm ilminin, özellikle de Eş'ârî kelâmının ıstılahına da eserlerinde rastlanır. Fakat kimi zaman eleştirel mahiyette de olsa eserlerine aldığı bütün bu farklı yapı taşlarına, bu ham maddeye şeklini verip devâsâ yapıyı inşâ eden şeyhin kendi sûfiyâne fütûhâtı ve ilhamı olmuştur.<sup>1490</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî, tedris yoluyla seleflerinden devraldığı mîrâsa kendi derûnî tecrübesinin damgasını vurmuştur. O, salt nakiller yapmak yerine devraldığı mîrâsa kendi sisteminin damgasını vurur. Hattâ şeklen bir biriyle uzlaşmaz gibi görünen farklı unsurlar, İbnü'l-Arabî'nin düşünce potası içerisinde eritilerek birliğini ve bütünlüğünü muhafaza eden sistemine katılır. İşte bu ilginç karışımda saf İslam düşüncesi ürünü fikirlerle felsefî fikirler, kelâmcıların ifade ve ıstılahlarıyla sûfilerin söz ve şatahâtları bir arada görülür. İşte o, bütün bu söz ve ıstılahları kalıba döker ve bazı temsillerle sistemine dahil etmeye çalışır. Çeşitli akımların ıstılahlarını derlemekten de geri durmaz. Kâdim filozofların yanı sıra kendinden önceki sûfilerin, Eş'ârî ve Mu'tezili kelâmcıların ıstılahlarına, ayrıca geniş bir şekilde Kur'an ve Sünnet'ten alıntılara eserlerinde yer verir. Hattâ fıkıh, nahiv ve matematikte kullanılan bazı ıstılahları alarak onlara tasavvufî ve felsefî anlamlar yüklemek sûretiyle anlam çerçevelerini genişletmiştir.<sup>1491</sup> Zîrâ tasavvufî tecrübe ile diğer felsefî ve aklî sistemler arasında kavramlaştırma konusunda da esaslı bir fark vardır. Felsefî ve aklî disiplinler, zihnî tasavvur ve ıstılahlara bağlı ve onlarla kayıtlı kalırken, tasavvufî tecrübe esnasında sûfî, lafızlar ve aklî tasavvurlar da dahil bütün kayıtlardan kurtulur, hakikati olduğu gibi müşâhede eder. Tasavvufî tecrübenin sonrasında sıradan tecrübesine döndüğünde ise sûfî, dil, üslup ve ıstılah farkı gözetmez. Yeter ki insan zihnini yaşadıklarına yaklaştırmada ve ona işâret etmede kifâyet etsin, felsefe, kelâm, nahiv ya da fıkıh farketmez, farklı her alandan lafız, ıstılah ya da sembol kullanmayı caiz görür.<sup>1492</sup> Bunu yaparken de sûfiler, öncelikle diğer ilimlerin ıstılahlarını kelimenin lügavî, kök anlamlarına ircâ ederler ve bu farklı anlamlara istinaden kelimeye sülûka

<sup>1489</sup> Chittick, "Ibn 'Arabî and His School", *ISM.*, s. 57; Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 101.

<sup>1490</sup> Chittick, "Ibn 'Arabî and His School", *ISM.*, s. 57

<sup>1491</sup> Afîfî, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 213, 214.

<sup>1492</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 157.



dair yeni bir anlam yüklerler.<sup>1493</sup> Diğer bir ifadeyle kelimeyi, husûsî örften (her hangi bir ilmin ıstılahî anlamı) umûmî örfe (lügavi, kök anlam) ircâ edip, umûmî örfteki farklı mânâlara istinâden kelime hakkında yeni bir husûsî örf (tasavvufî anlam) meydana getirirler. İbnü'l-Arabî'nin sıkça kullandığı bu metod, sadece ona has olmayıp ondan çok önce yaşayan Kuşeyrî'de de vardır. Özellikle *en-Nahvu'l-Müevvel* isimli risalesinde Kuşeyrî, nahiv ilminin ıstılahlarını açık bir şekilde bazı tasavvufî hakikatleri ifade etmede kullanmaktadır.<sup>1494</sup> Bu, fikhî kavramlar için de geçerlidir. Meselâ bazı sûfiler, “salât: namaz” kelimesinin, (*v.s.l. sılatün*) kökünden türediğini kabul etmek sûretiyle, fukahânın anladığı şekliyle sadece duâyı değil, aynı zamanda vuslatı ve ittisâli de ifade ettiğini söylerler.<sup>1495</sup> Dolayısıyla başta İbnü'l-Arabî olmak üzere sûfiler, farklı birçok alandan ıstılahı kullanmada ve onlara kendi irfânları doğrultusunda farklı anlamlar kazandırmada hayli serbest davranırlar. Bu husûsiyet, onların ıstılahlarının tarihî kökeni hakkında bir şeyler söylemeyi de zorlaştırır. Zîrâ ıstılahâtteki şekli benzerlik muhtevâ ve maksat aynîliğini beraberinde getirmez. Felsefe ya da Kelâm, diğer disiplinlerden devşirilen her hangi bir ıstılahı tasavvufî tecrübe ve irfân ile artık bir çok farklı veçhe ve boyut kazandırılır; söz konusu kavram mutevasıyla birlikte aynen iktibas edilmez. Bu itibârla her sûfnin tecrübesi kendine has ve ferdî olduğu gibi dilleri de kendilerine has ve ferdîdir. Zîrâ her sûfi kendi özel halinden ve tecrübesinden bahseder.<sup>1496</sup> İbnü'l-Arabî'de kendi zengin tecrübesinden bahsederken bir çok farklı disiplinden ıstılahatı kullansa da onlara kendi şahsî tecrübesinin zenginliğini ve derûnîliğini katmak sûretiyle âdetâ kendi teknik dilini oluşturur. Sözelimi, felsefede de sıkça kullanılan “el-aklu'l-evvel” kavramının Şeyhü'l-Ekber'in terminolojisinde, bu kavramla ifade edilmeye çalışılan yaratılmış ilk hakikatin farklı veçhe, nispet ve izafetlerine işâret eden; “ruh-u küllî”, “el-kalemü'l-

<sup>1493</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 158.

<sup>1494</sup> Bu eserinde Kuşeyrî, meselâ Arapça dilbilgisi kuralları ile ilgili olan “bedel” kavramından hareketle şu tasavvufî hakikatleri açıklar: “Bedel” dört çeşittir: 1-“Bedelü'l küll mine'l-küll”: Bu, ariflerin “bedel” olmasıdır. Zîrâ onlar, kuşatıcılık ve külliyyet kendisi için olan Hakk Teâlâ uğruna her şeyi terkederler. Dolayısıyla onların birer halife olarak Hakk Teâlâ'yâ niyâbet etmeleri, O'na bedel olmaları “küll mine'l-küll” şeklinde olur. 2-“Bedelü'l-ba'd”: Abidlerin bedelidir. Zîrâ onlar, ma'siyet yerine tââtı, lezzetler ve şehvetler yerine de mücâhedeyi koyarlar. 3-“Bedelü'l-İştîmâl”: Amelleri korku ve ümide dayanan kişilerin bedelidir. Korktuklarından emin olurlar, ümit ettiklerine de kavuşurlar. 4-“Bedelü'l-galat”: Huzurdan kovulmuş olanların, zalimlerin bedelidir. Bkz., Kuşeyrî, *en-Nahvu'l-Müevvel*, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no: 2040, v. 71a, 72b.

<sup>1495</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 160.

<sup>1496</sup> Bkz., Hakim, *Müvellidü Lügât*, s. 35.

a'lâ”, “el-adl”, “arş” “kalem-i a'lâ” “el-imâmü'l-mübîn”, “el-hakikatü'l-Muhammediyye”, “ed-dürretü'l-beydâ”, “nûr-u Muhammed” gibi farklı birçok mürâdifi vardır.<sup>1497</sup> Bu ıstılahların lafızları da büyük oranda Kur'an'a (kalem, hakk, adl, imâm-ı mübîn) ve Sünnet'e (ed-dürretü'l-beydâ, nûr-u Muhammed) dayanmaktadır. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî bu ıstılahı, felsefî terminolojideki muhtevâ ve medlûlünün aynıyla kullanmaz, aksine o, bu kavramı felsefedekinden farklı bir mutevada kullanır. Zîrâ “akl-ı evvel”, zuhûr eden ilk mevcut olmasının yanısıra mukayyet ve fakîrdir. Diğer bütün mevcûdât gibi bu küllî hakikat de yaradanına karşı zâtî fakr, ihtiyaç ve zilleti süreklidir.<sup>1498</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'ye göre “el-aklu'l-evvel”, kemâl derecesi bakımından “insan-ı kâmil”den nakıstır. Kemâl, “insan-ı kâmil”de bilfiil iken “el-aklu'l-evvel”de bilkuvvedir; kuvve halinde olan ise bilfiil olandan daha mükemmel olamaz.<sup>1499</sup> Dolayısıyla ıstılahlardaki zâhirî benzerlik her zaman için köklü bir etkileşim anlamına gelmez.

Seyr-i sülûk'un nihâî hedefini kavramış olan sûfî yatay etkilere bağlı olmadan ilhamı doğrudan ve dikey olarak aldığı için, hen hangi bir sûfî yazarın ıstılahâtı ya da eserlerinin kökenleri ve kaynakları hakkında tarihî olarak konuşmak oldukça zordur.<sup>1500</sup> Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin hayatından bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi bir sûfînin hayatında tarih ile tarih ötesi bir birine karışmaktadır. Sûfî, bilgisini kalbinin ilâhî tecellîlerle aydınlanması sonucunda kazanır ve sadece bu iç tecrübesinin ifadesi ve formülasyonunda belki başkalarının yazılarına ve kullandıkları kavramlara dayanır. Bu durum İbnü'l-Arabî için de aynıdır; onun birinci derecedeki kaynağı derin tefekkürüyle kazandığı ve tasavvufî yola girişiyle birlikte almaya başladığı Hz. Peygamberin ve Kur'an'ın bereketiyle elde ettiği irfânıdır. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin ancak irfânının yorumlanması ve ifade biçimleri düzeyinde tarihsel

<sup>1497</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, (KSDIA.), s. 51, 52, 55; A. mlf., *Kitâbu'l-Mesâil (Resâil)*, s. 385; Hakim, *Mu'cem*, s. 813.

<sup>1498</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *İnşâü'd-Devâir*, (KSDIA.), s. 51.

<sup>1499</sup> Bkz., Hakim, *Mu'cem*, s. 814, 815; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfi*, s. 204, 205.

<sup>1500</sup> Afîfi bazı çalışmalarında İbnü'l-Arabî'nin, kendisinden önceki büyük sûfilerin yanısıra, Yeni Eflatunculuk ve Hermetik kültür gibi farklı bir çok kaynağından bahseder. Meselâ bkz. Afîfi, *Mystical Philosophy* s. 174 ve devamı; A. mlf., “Müslümanların Logos Nazariyeleri”, *İDÜM.*, s. 98 ve devamı; A. mlf., “Hermetik Literatürün İslam Düşüncesi Üzerindeki Tesiri”, *İDÜM.*, s. 123 ve devamı; A. mlf., “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İDÜM.*, s. 213 ve devamı.

kaynaklarından söz edilebilir.<sup>1501</sup> İşte bu ifade biçimleri ve ıstılâhâtı konusunda İbnü'l-Arabî, oldukça geniş ufukludur ve farklı disiplinlerden devşirdiği bir çok ıstılâha eserlerinde yer verir.

İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini anlamayı zorlaştıran hususlardan belki de en önemlisi onun zengin ıstılâhatıdır. Hattâ onun bu zengin ıstılâhâtı, Massignon tarafından, İskenderiye Felsefe Ekolü ıstılahlarını İslam Tasavvufuna hakim kıldığı gerekçesiyle tenkit edilmiştir.<sup>1502</sup> Halbuki temelde tecrübe ettiği hakikatlerin sembolleri olarak gördüğü bu kavramları kullanmadaki serbestiyeti, onun bu hakikatleri olabildiğince ifade etme hususundaki gayretkârlığı ve geniş ufkunun göstergesidir. İbnü'l-Arabî'nin bu noktadaki ayrıcalığı salt müşâhedelerini tasvir edip anlatmakla yetinmeyip her bir hal, nispet ya da sıfat için ayrı bir isim vermesidir. İsimlendirme, yaşanılan halin ya da müşâhedenin ifadesi noktasında oldukça önemlidir. Zîrâ isimlendirme, her hangi bir mânâya bir damga vurmak, bir nişan ve alâmet takmak gibidir. Böylece tecrübe edilen hâl ya da müşâhedeye dair zihinde, bir alâmet, bir işâret oluşturacak isim ya da ıstılah kalır.<sup>1503</sup> Böylece İbnü'l-Arabî her bir ayrıntıya farklı bir isim vermek sûretiyle zengin ıstılâhâtını oluşturur.

Bütün bu zengin ıstılâhâtıyla İbnü'l-Arabî, aynı temel hakikati, değişik veçhelerine binâen, bir çok farklı terimle ifade eder. Meselâ, *hakikatü'l-hakâik*, *hakikatü'l-Muhammediyye*, *el-kelimetü'l-câmia*, *el-aklî'l-küllî*, *el-kalemü'l-a'lâ*, *el-insânü'l-kâmil*... gibi bir çok kelime ve kavramla hep aynı hakikatin, Allah (cc.) ile mahlûkât arasındaki kuşatıcı ve mükemmel berzahın farklı veçhelerine işâret edilir.<sup>1504</sup> Bu kuşatıcı berzahın hem bâtımî, hem de zâhirî; hem Zât'a dönük Rabbâni yönü, hem de mahlukata dönük yaratılmış yönü olduğu için<sup>1505</sup> fizik ile metafizik arasındaki ilişkiyi açıklamaya oldukça elverişlidir. Bu berzaha, bütünüyle âleme nispetle *hakikatü'l-hakâik*, tasavvufî anlamda insana nispetle *hakikat-ı Muhammediyye*, genel anlamda insana nispetle *insan-ı kâmil* ya da *Âdem*, âlemin her zerresine yayılmış salt metafizik düşünme kuvvetine nispetle *küllî/ilk akıl*, her şeyin sayılıp yazıldığı bir

<sup>1501</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 100, 101.

<sup>1502</sup> Bkz., Güngör, Zülfikar, "İbn Arabi Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri", *Tasavvuf*, s. 380.

<sup>1503</sup> Hakim, *Müvellidü Lügât*, s. 70, 71.

<sup>1504</sup> Mesela, küllî merâtibin, hakikatü'l-vücûd ya da hakikatü'l-hakâik'in farklı veçhelerine binaen farklı isimler alması hakkında bkz., Kayseri, *Matlau' Husûsi'l-Kelim*, ss., 25-27.

<sup>1505</sup> *age.*, s. 103, 104.

kaydı olarak da *kalem-i âlâ*, tasarrufu bakımından da *Ruh* der. Bütün vahiy ve irfânın kaynağı olması bakımından *mişkâtü hâtemi'n-nebiyyîn*, âlemin neş'et ettiği aslî ilke ve âlemin gâyesi olması bakımından ise *nûr-ı Muhammedî* der.<sup>1506</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî *Tedbîrât*'ta, Allah'ın yer yüzündeki halifesi olarak insanın hakikati hakkında farklı bir sıfatına binâen bir çok ibâre kullanıldığını ve her bir ibârenin bir mânâsı olduğunu söyler ve bunlara ayrıntılı bir şekilde yer verir.<sup>1507</sup>

Bütün bu farklı kavramlarla ayrı ayrı gerçekliklere değil, aynı hakikatin farklı nispet ve veçhelerine işâret edilmektedir. Bu farklı kavramlar, aynı hakikate işâret eden izafet, nispet ve îtibârdan başka bir şey değildir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, tek bir Zât (*ayn*) vardır, bu tek olan Zât'a yapılan farklı izafeler O'nun farklı hakikatlerinden dolayıdır. Farklı isimler de, bu tek Zât'ın (*müsemma*) hakikatlerinin çokluğundan dolayıdır.<sup>1508</sup> Zîrâ nispetlerin farklılığı, ya farklı hakikatlerden ya da aynı gerçekliğin farklı mertebelerinden dolayı olur.<sup>1509</sup> Afifî, bu kavramların, İbnü'l-Arabî'nin *vahdet-i vücûd* öğretisine uygun olarak, bir tek hakikatin muhtelif cihetlerini gösteren işâretler şeklinde değil de, farklı hakikatlere işâret eden isimler olarak görülmesi tehlikesine dikkat çeker.<sup>1510</sup> Bu noktada Afifî, İbnü'l-Arabî'nin aynı hakikat için farklı ıstılahlar kullanmasının iki farklı sebebi olduğunu ileri sürer: Bunlardan ilkinde göre İbnü'l-Arabî, *kelâm* nazariyesinde bir çok çeşitli kaynaktan yararlanmış ve buralarda kullanılan ıstılahları mümkün mertebe korumaya özen göstermiştir. Nitekim bu ıstılahlardan bazısı Kur'an'dan, bazısı kelâmcılardan, bazısının da Yeni Eflatunculardan alındığı görülmektedir. Aynı hakikati ifade etmede farklı ıstılah kullanımının ikinci sebebi ise, Şeyh'in varlık anlayışından kaynaklanmaktadır. Zîrâ onun varlık tasavvuru varlığın hakikati için tek bir isim kullanmaya imkân vermemektedir. Varlık her şeydir ve bütün zıt cihetleri kuşatır. Buna binâen bu farklı ıstılahât, varlığın farklı cihetlerini ifade etmektedir.<sup>1511</sup> Bütün bu zengin ıstılahâtın çoğu zaman bir birinin eş anlamlısı olması onun sisteminin anlaşılmasını zorlaştırmakta ve hattâ hakkında çabucak hüküm verilmesini imkânsızlaştırmaktadır. Bu sebeple, İbnü'l-Arabî'nin ıstılahları üzerine Suad Hakim tarafından hazırlanan kapsamlı sözlükte, aynı hakikatin farklı veçhelerini ifade eden eş

<sup>1506</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfiz (KSDIA.)*, s. 52; A. mlf., *Fusûs*, s. 63; A. mlf., *Ankâu Muğrib*, s. 47; A. mlf., *Tenbihât*, s. 27, 57, 59; A. mlf., *Kitâbu'l-Mesâil (Resâil)*, s. 385; Afifî, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İDÜM.*, s. 78, 79.

<sup>1507</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA.)*, s. 121, 122.

<sup>1508</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 203.

<sup>1509</sup> Bkz., ez-Zerrûk, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tsh. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1968, s. 7.

<sup>1510</sup> Afifî, "Müslümanların Logos Nazariyeleri", *İDÜM.*, ss. 78-80.

<sup>1511</sup> *agm.*, s. 78.

anamlı ıstılahlara yer verilmekte ve bir kavram açıklanırken sürekli, konuyla ilgili farklı kavramlara referanslarda bulunulmaktadır. Bu anlamda mesela sözlükte ki “insan-ı kâmil” maddesine müracaat edilmesi yeterli olacaktır. Zîrâ bu maddede “insan-ı kâmil” kavramının, “hakikatü’l-hakâik, el-hakku’l-mahluk bih, el-hakikatü’l-küllî, el-aklu’l-evvel, el-kalemu’l-â’lâ, er-ruhu’l-küllî, nûru Muhammed, el-kelime’l-câmia,...vs. bir çok eş anlamlısı zikredilmektedir.<sup>1512</sup> Çünkü her bir ıstılah İbnü’l-Arabî’ye göre bir hakikatin sembolüdür. Bu sebeple de bütün bu kavramlarla anlatılmak istenen hakikatte birdir, fakat bir çok farklı veçhesi vardır. Meselâ hakikatü’l-Muhammediyye tektir, muhtelif veçheleri ve nispetleri vardır. Her bir yön diğerinden temeyyüz etmesi îtibârıyla da farklı isim alır.<sup>1513</sup> Aslında kullanılan bütün bu farklı ıstılahât, yüz yıllar boyunca farklı din, kültür ve felsefelerde kullanılan farklı semboller, bir birinin eş anlamlısı kavramlar yaşanan tecrübenin ya da elde edilen mârifetin ifadesinin oldukça zor olduğunun da bir göstergesidir. Zîrâ sûfî, tecrübesi esnasında varlığın sadece değişmeyen sabit yönünü, zâhirini değil; bütün zıtlıkları, farklı nispet ve veçheleri kuşatan kompleks ve paradoksal yönünü tecrübe etmektedir. Bu îtibârla da bu farklı yönleri ifade etme de bir çok farklı ve eş anlamlı ıstılahât kullanmakta, hangi kültüre ait olursa olsun uygun bulduğu kavramı kullanmaktan çekinmemektedir.

Her ne kadar İbnü’l-Arabî bazen, İbn Sinâ’nın yaptığı gibi Aristo felsefesinin terminolojisini kullanarak Allah’a “Vâcibu’l-Vücûd”<sup>1514</sup> ismini verse de,<sup>1515</sup> vücûdun özelliklerini anlatırken felsefî terminoloji yerine dînî kavramları tercih eder. Bu sebeple de, vücûdun sıfatlarından bahsederken, vücûda ait ilâhî isimleri sayar.<sup>1516</sup> Dolayısıyla İbnü’l-Arabî’nin filozoflarla paylaştığı, ortak olduğu şey, beşerî dili kullanması ve nihâî sorunları ele almasıdır. Kullandığı dil üslubundan da anlaşıldığı üzere onun amacı bütünüyle başkadır. Hakikate erme yöntemlerinin uygulanmasına dayalı olarak gerçekliğin müşâhedesini ya da gerçek bir teoridir.<sup>1517</sup> Bu sebeple, sadece İbnü’l-Arabî özelinde değil, diğer bütün sûfîlerle zâhir uleması ya da filozof arasındaki yegâne benzerlik beşerî dili ya da yaygın ıstılahâtı kullanma noktasında olacaktır. Bu noktada tasavvufî tecrübeyi doğrudan yaşayan ile bu tecrübesinden

---

<sup>1512</sup> Hakim, *Mu’cem*, s. 158.

<sup>1513</sup> *age.*, s. 159.

<sup>1514</sup> İbn Sinâ’ya göre Vâcibu’l-Vücûd, var olmamasının düşünülmesinden çelişki doğan varlıktır. Kısacası var olup, yokluğu düşünilemeyen varlığa Vacibu’l-Vücûd denir. Bkz., Atay, Hüseyin, *İbn Sina’da Varlık Nazariyesi*, (Gelişim Matbaası), Ankara 1983, s. 158 ve devamı.

<sup>1515</sup> Meselâ bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütuhât (thk)*, c. III, s. 199, 220; c. V, s. 156, 157, 166, 168, 343; (*byr*), c. IV, s. 204, 205; c. VI, s. 151; A. mlf., *Risâletün fi Süûli İbn Sevdikîn, (Resâil Haydarâbâd)*, içinde, s. 1.

<sup>1516</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 61.

<sup>1517</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 104.

bahseden arasında bir ayırımı gidilmesi önemlidir. Zîrâ bizzat tecrübe ile bu tecrübenin ifadesi arasında bir ayırımı gidilmediğinde, ifadelerdeki ve ıstılahlardaki bazı benzerliklere binâen bazı araştırmacılar, İslam tasavvufunun Hint, Yunan...vb. gibi hârîci kaynaklarından bahsetmektedirler. Halbuki tasavvufî tecrübe, sûfînin ilâhî aşkı ve mârifeti muvacehesinde derûni ve bâtinî bir tecrübe olup mahiyet îtibarıyla harflerden ve kelimelerden uzaktır. Bu tecrübe temelde Kur'an ve Sünnet'ten zuhûr eden irfân, muhabbet ve kurbiyyet tecrübesidir.<sup>1518</sup> Bu tecrübenin ifadesi ise, sûfînin kendi ruhunun derinliklerine doğru deruni yönelişinden çıkarak dışarıya, karşısındakine yönelişinin sonucudur. Diğer bir deyişle yaşanan mânevî tecrübeden bahsedilmesi, ifade edilmeye çalışılması, “enfüs/â'mâk'tan âfâk'a” yöneliştir. Bu sebeple tecrübenin ifadesi ancak şekil bakımından içinde yaşanan toplumun diliyle, mevcut kültürün ıstılahlarıyla mümkün olmaktadır. Dolayısıyla sûfî, tecrübesinden bahsetmeye başladığı an, döneminin irfânı ve kültürü muvacehesinde kökleri kâdim kültür ve felsefeler dayanan bazı ıstılahlar kullanmaktadır.<sup>1519</sup> Fakat bu ıstılahlar yaşanan tecrübeyi doğrudan ifadede eksik kaldıkları için İbnü'l-Arabî, sürekli mevcut ıstılahatın anlam çerçevelerini genişletir, onları mânâ uğruna sürekli değiştirir, aynı hakikate farklı bir çok kavramla işârette bulunmaya çalışır. Bu anlamda o, dilin ve kelimelerin sınırlılığında şikayet etmez, bilakis onun ifadelerinde kelime ve harfler, ihtivâ ettiği mânâyı bütünleşir, kelimeler mânâyı kendi şekillerine soktuğu için, yaşanan tecrübenin ve hâsıl olan mânânın zuhûr yeri olarak âdetâ tazammun ettiği şeye dönüşür. Bu sebeple onun ifadelerinde “eşanlımlı” görünen ıstılahlar mutlak mânâda aynı şeye işâret etmezler. Bilakis, aynı hakikatin sembolü olarak görülseler de her bir “eşanlımlı” ıstılah aynı hakikatin belirli bir vechesine işâret ederler ve ona nispetleri farklıdır.<sup>1520</sup> Bazen belirli durum ve halleri ifade etmede yeni isim ve ıstılahlar kullanmakla beraber, mevcut dînî, tasavvufî ıstılahın anlam çerçevesini değiştirip genişletmek sûretiyle de İbnü'l-Arabî, anlam çerçevesi sürekli gelişen yeni bir ıstılahât ve yeni bir dil oluşturur. Zîrâ farklı bir çok vechesi ve nispeti bulunan hakikatler, lafzın statik zâhiriyle kayıtlanamazlar.

## 2-İbnü'l-Arabî'nin Oluşturduğu İstılahât

### a-A'yân-ı Sâbite

*A'yân-ı sâbite*, İbnü'l-Arabî'den çok önce muhtelif din ve felsefelerde ya da çeşitli kelâm ekollerinde kullanılan bazı ıstılah ve ibârelerle muhtevâ îtibarıyla yakın

<sup>1518</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 13, 14.

<sup>1519</sup> *age.*, s. 14. Tasavvufî ıstılahât ve orijini hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Massignon, *Essay*, s. 34 ve devamı; Ernst, Carl W., “Mystical Language and The Teaching Context in The Early Lexicons of Sufism”, *Mysticism and Language*, ss. 181-201.

<sup>1520</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 15, 16.

anlamlar taşısada, Afîfî ve Suad Hakim'in de vurguladığı gibi ilk kez İbnü'l-Arabî'nin kullandığı bir kavramdır.<sup>1521</sup> Ekberî irfânın bu önemli ıstılahı iki lafızdan oluşmaktadır: “Ayn” ve “sâbit”. Bunlardan birincisiyle hakikat, zât ve mahiyet kastedilirken ikisincisiyle henüz hâricî, somut bir varlık kazanmamış olan aklî, zihnî vücûd kastedilir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, *a'yân-ı sâbite* ile, kendisinde eşyanın hakikati ya da zihnî mahiyetlerin bulunduğu mâkul âlemi kasteder. Duyumlanabilir hâricî varlığın mukabili olarak bu aklî âlemden hâricî varlık soyutlandığı için İbnü'l-Arabî bunlara “mâ'dûmât” ya da “ademî şeyler” der ve bu sabit özlerin hâricî vücûdun kokusunu bile almamış olduklarını kaydeder.<sup>1522</sup> O, bu kavramla, maddî âlemdeki bütün görünür varlıkların, somut bir varlık haline gelmeden önce Zât-ı İlâhî'deki kuvve/sübût halindeki bulunuşlarına işâret etmek ister.<sup>1523</sup> Bu itibârla İbnü'l-Arabî'nin bazen “mahiyet” diye de isimlendirdiği “âyân-ı sâbite”, Hakk'ın sonsuz isimlerinden her birinin ilm-i ezeldeki sûretlerinden ibârettir. İlâhî isimlerin hariçteki sûretlerine ise mezâhir denir.<sup>1524</sup> Hissî âlemde zuhûr eden her bir mahlûkât bu sabit özleri ne ise ona göre vücûd kazanır; her bir mahlukât *sübût*'unda ne ise *vücûd*'unda da o şekil üzere zuhûr eder.<sup>1525</sup> Her kim *a'yân-ı sâbite*'sinde, yâni “ademî” halinde mü'min ise vücûdunda da bu sûret üzere zuhûr eder.<sup>1526</sup> Dolayısıyla “vücûd”, *a'yân-ı sâbite*'ye giydirilmiş bir elbise gibidir. Âyân-ı sâbite, Şeyhin yine berzah/hayâl anlayışıyla açıklanabilmektedir. Bu sabit özler hakkında söyleyebileceğimiz en kapsamlı şey, bunların Hakk ile Şehâdet âlemi arasında bir konuma sâhip oluşlarıdır. İlâhî Zat'da bilkuvve mevcûd, sabit sûretler olması bakımından Hakk'a dönük bir veçheleri vardır ve bu yönleri itibâriyle pasif, edilgen, kabul edici (*kâbil*)dirler. Diğer taraftan maddî müşâhede âleminde görünen her bir mevcud, ancak bu mâkul düzeydeki sabit özlerine göre zuhûr edebildiği için âyân-ı sâbite'nin mahlûkâta yönelik etkin, aktif, belirleyici bir veçhesi vardır.<sup>1527</sup> Ayrıca âyân-ı sâbite, Hakk'ın âlemdeki tecellisini de belirler. Zîrâ Hakk'ın kendini kevnî âlemde ızhar etmesi, rastgele bir biçimde değil, ilk tecellî

<sup>1521</sup> Bkz., Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 47; A. mlf., “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde “Âyân-ı Sabite” ve Mu'tezile'deki “Ma'dûmât”, *İDÜM.*, s. 259; Hakim, *Mu'cem*, s. 831; Uludağ, “Âyân-ı Sâbite” mad. *DİA*, İstanbul 1991, c. IV, s. 198.

<sup>1522</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 76; Hakim, *Mu'cem*, s. 831.

<sup>1523</sup> Afîfî, *Mystical Philosophy*, s. 47.

<sup>1524</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Tenbîhât*, s. 44.

<sup>1525</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 83.

<sup>1526</sup> *age.*, s. 130.

<sup>1527</sup> Bkz., Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 159.

ile zuhûr etmiş olan ezeli gerçekliklere, yâni âyân-ı sâbitelere uygun olarak vuku' bulur. Ayân-ı sabite bu anlamda çift yönlüdür. Bir yandan sübûtlarını Hakk'a borçlu olmaları hasebiyle temelde O'nun tarafından belirlenmişlerdir. Ama diğer taraftan bunlar, Hakk'ın kevnî âlemdeki zuhûrunu da belirlemektedirler.<sup>1528</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu kavramla anlatmak istediği şey Eflâtun'un "ideler" nazariyesini hatırlatsa da, *a'yân-ı sâbite* nazariyesi *ideler* nazariyesinden daha derin ve daha komplekstir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin nazariyesinde Eflatuncu olmayan unsurlar da vardır ve bu nazariye bazı Mu'tezilî ve İşrâkî unsurlar da taşımaktadır.<sup>1529</sup> Her şeyden önce *a'yân-ı sâbite*, Eflatun'un "ideler"i gibi küllî anlamlar ya da sûretler değil, cüz'î sûretlerdir. Bunların her birinin mahsûs âlemde bir mukabili vardır. Diğer taraftan *âyan-ı sâbite*, bir olan Hakk'ın Zât'ındaki taayyünleridir. Şu anlamda ki, Hakk, kendi Zât'ını düşündüğünde bu "âyân"ın zâtlarını da düşünür. Bu yönüyle de İbnü'l-Arabî'nin *a'yân-ı sâbite* nazariyesi "ideler" nazariyesine benzemez.<sup>1530</sup> Eğer bir mukayese yapmak gerekecekse Eflâtun'un "ideler" nazariyesi, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde *a'yân-ı sâbite*'ye değil, *âlem-i misâl*'e karşılık görülebilir.<sup>1531</sup> Aslında İbnü'l-Arabî, bünyesinde farklı bir çok unsuru taşıyan bu nazariyesi ile, vahdet-i vücûd şeklinde formüle edilen düşüncesinin gerektirdiği yeni bir yoruma varmıştır. Özellikle *a'yân-ı sâbiteyi* tanımlamak üzere kullandığı "âdemî şayler" ya da "mâ'dumlar" terimleri Mu'tezile'nin "*mâ'dûmât*"<sup>1532</sup> nazariyesini hatırlatmaktadır. Fakat ne İbnü'l-Arabî ne de Mu'tezile "mâ'dûm" ile mutlak yokluğu kastederler; aksine bu terimlerle, haricî olarak varlık kazanmamış sabit özleri kastederler. İbnü'l-Arabî, âyân-ı sâbiteyi bu şekilde vasıflandırmakla onların hariçte, zaman ve mekan içerisinde bir varlıklarının olmadığını vurgular, yoksa mutlak yokluğu kastetmez. Zaten kavram anlamı gereği her hangi bir "sübût"u gerektirmektedir. Fakat bunların

<sup>1528</sup> Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 160.

<sup>1529</sup> Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 47; A. mlf., "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde Âyân-ı Sabite", *İDÜM.*, s. 260.

<sup>1530</sup> *agm.*, s. 270.

<sup>1531</sup> Bkz., Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 245.

<sup>1532</sup> Afifi, Mu'tezile'nin *mâ'dûmât* nazariyesinin genel hatlarını şu şekilde belirlemeye çalışır: 1. Mâ'dum, "şey"dir; yâni, varlığı henüz tahakkuk etmemiş olan, haricî âlemin dışında başka bir âlemde varlığı olan mâkul bir şeydir. 2. Mâdum, zât, hakikat ve mahiyettir. Allah, onun zâtını yaratmaz, sadece bu zâtlara varlık bahşeder. 3. Mâ'dumlar, kâdimdir, ezeldir, sürekli olarak bâkîdirler ve nihayetleri yoktur. 4. Mâdumların zâtî sıfatları, hâricî varlıklarından önce vardır. Varlıklarına tâbî olan sıfatlar ise, arazları kabul etmeleri ve yer kaplamalarıdır. Bkz., Afifi, "İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde Âyân-ı Sabite", *İDÜM.*, s. 262, 263.



sâbit oluşları, tıpkı kavramların insan zihninde var olması gibidir.<sup>1533</sup> İbnü'l-Arabî'nin, ilk kez kendisinin kullandığı *a'yân-ı sâbite* kavramıyla temellendirmeye çalıştığı nazariyesi, kendisinden önce dile getirilmiş olan farklı nazariyelerden bazı unsurlar taşısa da o, bu nazariyesini çok ileri noktalara taşımıştır.<sup>1534</sup>

### **b-İlâhu'l-Mu'tekadât/İlahu'l-Mahlûk/İlâhu'l-Mec'ûl**

İbnü'l-Arabî, belirli bir hâl, makam, âlem, mertebe veya bir hükümden bahsedeceği zaman ona bir isim verir, bu tür durumları ifade etmede yeni ıstılahlar kullanır. İsimlendirme ve kavramlaştırma îtibâriyle oldukça mahir olan İbnü'l-Arabî, bu yönüyle âdetâ yeni bir dil, yeni bir ıstılahât oluşturur.<sup>1535</sup> Kimi zaman, kendi şahsî tecrübesini, belirli halleri, makamları, âlemleri ifade ederken değil, belirli bir mevcut durumu, inancı eleştirmek için de yeni bir isim, yeni bir ıstılah kullanır.<sup>1536</sup> Meselâ; her bir insanın kendi nefsinde aklıyla ya da belirli bir şeyi taklit etmek sûretiyle oluşturduğu “ilah” tasavvurunun, Mutlak Münezzeh olan Hakk Teâlâ'nın küllî tezâhürünü ifade etmekten uzak olduğunu ifade etmek üzere “ilâhu'l-mu'tekadât-ilâhu'l-mec'ûl-ilâhu'l-mahlûk” gibi ıstılahlar kullanır.<sup>1537</sup> Bu kavramlarla İbnü'l-Arabî, insanın ilmi ve tâkâti ölçüsünce zihninde oluşturduğu ve muhtelif îtikatlara paralel olarak farklı ve çok olan “ilah” tasavvurunu kasteder. Özellikle de bu kavramları, akıl ve nazar yoluyla Allah'ı bilme girişimlerinin kuşatıcı olmaktan uzak, cüzî tasavvurlar meydana getireceğini vurgulamak üzere kullanır. Çünkü Allah'a nazar yoluyla yönelen kimse îtikat ettiği şeyi kendi nefsinde yaratır. Bu sebeple de ancak kendi nazarıyla yarattığı (*ilâhu'l-mahlûk*) ilaha tapar.<sup>1538</sup> Bu kimse taptığı şeyin bizzat kendisinin yapıp ürettiği (*ilâhu'l-mec'ûl*), kendi nefsinde yarattığı bir tasavvur olduğunun farkında değildir.<sup>1539</sup> Mutlak münezzeh ve tek olan Allah (cc.), kendisine ibadet eden kullar nispetinde çok olmayacağına göre İbnü'l-Arabî, insanların zihinlerinde oluşturdukları bu cüzî tasavvurları “ilâhu'l-mu'tekadât: îtikâların ilahı” şeklinde isimlendirmek sûretiyle Hakk'ın küllî tecellîsinden ve tasavvurundan

<sup>1533</sup> Bkz., Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 161.

<sup>1534</sup> Afff, “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde Âyân-ı Sabite”, *İDÜM.*, s. 260

<sup>1535</sup> Hakim, *Müvellidü Lügât*, s.70, 71; A. mlf., *Mu'cem*, s. 17.

<sup>1536</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 20.

<sup>1537</sup> Bu ıstılahlar için meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 113, 121, 125, 192, 225, 226; Hakim, *Mu'cem*, s. 87 ve devamı.

<sup>1538</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 210.

<sup>1539</sup> *age.*, c. VII, s. 409.

ayırmaktadır.<sup>1540</sup> Bu îtibârla her insanın kendi nefsinde oluşturduğu ulûhiyyet fikri ve tasavvuru, ezeli ve ebedî olan, her hangi bir şekilde sınırlamayı kabul etmeyen Hakk Teâlâ'nın tam bir sunumundan çok, O'nun bir sembolüdür. Hakk Teâlâ, hakikati ifbâriyle ve nihâî olarak bilinemez kalmaya devam eder.<sup>1541</sup> İbnü'l-Arabî bu anlamda, kendi tasavvur ettiği "ilah"a ibadet etme anlamında, herkes bir puta tapar der. Bu noktada da Hakk'ın kıyamet gününde insanlara bilmedikleri bir sûrette tecellî ettiği zaman ondan Allah'a sığınmaları, kendi bildikleri sûrette tecellî ettiğinde de hemen O'na secde ettiklerini ifade eden hadisi zikreder.<sup>1542</sup> Fakat İbnü'l-Arabî, Allah ile kulların tasavvurları arasını bu şekilde kesin çizgilerle ayırıp insanı Hakk'tan uzak bir noktaya itmez. Bu anlayışını kendi vücûd anlayışı doğrultusunda açıklayarak insanlığı Hakk'tan ayrılık ve uzaklık çukurundan kurtarır. Şöyle ki; bu "ilâhu'l-mu'tekadât" bütün mahlukât gibi yaratılmış bir şeydir ve dolayısıyla da Hakk'ın tecellîlerinden bir tecellîdir, Hakk'ın, cüzî de olsa belirli bir tecellîsini temsil eder. Öyleyse her bir sûret, ibadet edilen her mâ'bud, ibadet eden kimse bunu bilse de bilmese de Hakk'ın sonsuz tecellî yerlerinden sadece bir tanesidir. O halde ağaca, yıldıza, puta tapan bir kimse, bunun farkında olsun ya da olmasın, hakikatte Allah'tan başka bir şeye tapmaz. İbnü'l-Arabî, "*Rabbin sadece kendisine ibadet etmenize hükmetti...*" (İsrâ 17/23) ayetini de bu doğrultuda yorumlar. Allah bir şeye hükmetti mi o şey mutlaka vâkî olur. Hiçbir kimse Allah'ın hükmettiği şeyin dışına çıkamaz.<sup>1543</sup> Bu sebeple bilsin ya da bilmesin, farkında olsun ya da olmasın herkes hakikatte Allah'a ibadet eder. Ârif, Hakk'ı herşeyde görendir. Hattâ ârif, Hakk'ı her şeyin "ayn"ı gören kimsedir.<sup>1544</sup> Bu sebeple ontolojik açıdan, hakikat düzeyinde herkes hattâ her bir varlık sadece Allah'a ibadet ederken, teklif ve şuur düzeyinde sadece bu hakikati bilenler ve nefs-i natikalarıyla Allah'a ibadeti onaylayan tevhid ehli Allah'a ibadet etmektedir. Bu noktada îman ve küfür arasındaki yegâne ayırım noktası ilim olmaktadır. Hz. Musa zamanında Samiri'ye uyararak buzağıya tapanların bu ibadetleri teşriî açıdan küfr

<sup>1540</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 87, 88.

<sup>1541</sup> Esmail, *The Poetics of Religious Experience*, s. 27.

<sup>1542</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 113. Eserlerinde sıkça zikrettiği bu hadisi İbnü'l-Arabî ayrıca, tasavvufa temel olabilecek 101 hadisi derlediği *Mişkâtü'l-Envâr* isimli eserine de almıştır. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Mişkâtü'l-Envâr fi mâ Ruviye ani'llâhi Sübhânehû mine'l-Ahbâr*, nşr., Ebubekir Mahyûn, (Mektebetü'l-Kahire, Kahire 1999, 18, 19. Eserin tercümesi için bkz., *Nurlar Hazinesi*, çev. Mehmet Demirci, (İz Yay.), İstanbul 2001.

<sup>1543</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 192; Hakim, *Mu'cem*, s. 88.

<sup>1544</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 192.

olduğu halde, Hakk'ın tecellîlerini, velev ki bir put ya da bir buzağı sûretinde olsun her bir sûrette gören ve bunun farkında olan âriflerin ibadeti ise îmanın ve tevhidin ta kendisi olmaktadır.<sup>1545</sup> O halde, her ne kadar her türlü îtikâdın ötesinde ise de, ibadet edilen her bir sûret Allah'ın tecellîlerini yansıtan bir mahaldir.<sup>1546</sup> Dolayısıyla Allah'ın bütün mahlûkattaki tecellîlerini anlamaya dayanan her inanç doğrudur. Her inanç sahibi kendi inancında haklıdır. Çünkü her bir insan, sadece kalbinde Rabbî hakkında bulunduğu, kendi nefsinde oluşturduğu sûrete îtikât etmektedir.<sup>1547</sup> Bu sebeple kişinin kendi nefsinde, kendi kalbinde oluşan bu îtikât, Hakk'ın başka tecellîleri olan diğer îtikâtları reddetmeye, onları yermeye sebebiyet verir. Bu noktada İbnü'l-Arabî, Hakkı sadece kendi nefsindeki sûrettten ibâret görmeyi ve bu îtibârla da diğer îtikâtları zemmetmeyi cehalet olarak görür. Zîrâ bu insan İbnü'l-Arabî'ye göre Cüneyd-i Bağdâdî'nin “Suyun rengi kabının rengidir” sözünün hakikatini anlamamıştır. Eğer bu sözün hakikatini anlamış olsaydı her bir îtikadı doğrulardı.<sup>1548</sup> Yâni nasıl ki su, içine konulduğu kabın rengini alır, Hakk Teâlâ da bir yönden, tecellî ettiği her bir itikadın sûretine bürünür. Bu sebeple Allah (cc.) “*Ben kulumun Ben'im hakkımdaki zannı üzereyim*” buyurmuşlardır. Bu sebeple Allah (cc.) kula ancak îtikat ettiği sûret üzere zuhûr eder. İşte bu şekilde “ilâhu'l-mu'tekadât” kayıtlandırılmış, sınırlandırılmış bir tasavvurdur, kulun kalbinin vüs'atinde olan “ilah”tır. Halbuki Mutlak İlah'ı hiçbir şey kuşatamaz. Çünkü O, hem eşyanın hem de bizzat kendinin “ayn”ıdır. Bir şey hakkında kendi nefsinin kuşatır ya da kuşatamaz denilemez.<sup>1549</sup> O halde bütün mevcûdâtın “ayn”ı olan Allah (cc.)'ın her hangi bir şeyin vüsatinde olması düşünülemez. Bu noktada İbnü'l-Arabî, kendisinde önce ifade edilen “Allah, kulun kalbine kulun tâkâtı ve isti'dâdı nispetinde tecellî eder” şeklindeki bir anlayışa da muhalefet eder. Zîrâ ona göre kulun kalbi Allah'ın sonsuz tecellîlerine paralel olarak sürekli değişir, renkten renge girer.<sup>1550</sup> İnsan ancak, Allah (cc.) ona kendi nefsinde oluşturduğu sûrette tecellî ederse O'nu tanır ve ikrar eder. Kalbinde oluşturduğu bu tasavvurun dışında tecellî ettiği ise O'nu inkâr eder.<sup>1551</sup> İşte bu anlamda her bir insan, Sonsuz Varlığın

<sup>1545</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 192; Hakim, *Mu'cem*, s. 90.

<sup>1546</sup> Hakim, Suâd, *Mu'cem*, s. 88.

<sup>1547</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 113, 121, 225,

<sup>1548</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 226.

<sup>1549</sup> *Aynı yer.*

<sup>1550</sup> Bkz., Hakim, *Mu'cem*, s. 88.

<sup>1551</sup> Bkz, İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 113.

sadece tek bir ontolojik imkânını temsil eder. Bu sebeple insanların farklı inançları Sonsuz Varlığın birer sınırlamaları ve kayıtları anlamında doğrudur.<sup>1552</sup> Fakat İbnü'l-Arabî, kâmil olan âriften, Hakk'ı husûsî bir îtikât üzere kayıtlandırmamasını, kendi nefsinde her bir îtikât üzere Hakk'ı tanımaya çalışmasını ister. Zîrâ Allah (cc.), sâdece belirli bir kayıtlarla sınırlandırılmaktan yücedir.<sup>1553</sup>

Hangi dinden ve kültürden olursa olsun her bir insanın, kendi nefsinde oluşturduğu itikadı Hakk'ın sonsuz tecellîlerinin bir veçhesini ifade ederken ârif, Hakk'ı, her bir sûrette, her türlü îtikatta görmeye çalışır. Bu açıdan İbnü'l-Arabî, Allah'a ibadet noktasında sadece akıl yolunu tutanların açık bir hatâ üzere olduklarını vurgular. Zîrâ akıl, kayıtlandırıp sınır koyduğu için Hakk'ı farklı sûretlerde idrak edemez. Buna rağmen kalp, Hakk'ın tecellîlerine paralel bir şekilde sürekli değişir, halden hale girer.<sup>1554</sup> İbnü'l-Arabî, Hakk'ı tanıma noktasındaki bu kapsamlı anlayışını da şu şiiri ile ifade eder:

*Her sûreti kabul edici oldu gönlüm  
Ceylanların otlak yeridir; rahipler için bir kilise,  
Putlar için bir ev; tavaf edenin Kâbesi  
Tevrat'ın levhaları; Kur'an'ın mushafı  
Muhabbet dinini din ediniyorum nereye yönelirse yönelsin  
Kervanı. Muhabbet dînim ve îmanımdır...*<sup>1555</sup>

### c-Fehvâniyye:

Lügatte telaffuz etmek, söz söylemek anlamlarına gelen “*f. v. h (fâhe)*”<sup>1556</sup> kökünden türetilmiş bir kelime olup bilebildiğimiz kadarıyla tasavvufî ıstılahlar arasına İbnü'l-Arabî ile birlikte girmiştir.<sup>1557</sup> İbnü'l-Arabî'den sonra ise daha çok onun bu ıstılahı getirmiş olduğu tanım tekrar edilmiştir.<sup>1558</sup> İbnü'l-Arabî'nin

<sup>1552</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 125.

<sup>1553</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 113.

<sup>1554</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 88.

<sup>1555</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-A'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvak*, Hz. Halil İmran Mansur, (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye), Beyrut 2000, s. 35, 36.

<sup>1556</sup> Bkz., İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XIII, s. 525.

<sup>1557</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *et-Tecelliyâtü'l-İlahiyye*, thk. Osman Yahya, s. 172, Dipnot: 243 (O. Yahya'nın notu); A. mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 119, Dipnot: 2 (O. Yahya'nın notu); Yahya, *Müellefât*, s. 591; Hakim, *Mu'cem*, s. 401.

<sup>1558</sup> Meselâ bkz. el-Kâşânî, Kemâlüddin Abdürrezzâk, *Istılâhâtü's-Sûfiyye*, thk. Muhammed Kemâl İbrahim, (el-Hey'etü'l-Misriyye), Kahire 1981, s. 137; A. mlf., *Reşhü'z-Zülâl*, s. 153; A.

terminolojisinde bu ıstılah, “Hakk Teâlâ’nın, misâl âleminde, bizzat karşı karşıya, yüz yüze gelmek (*mukâfaha*) sûretiyle hâsıl olan hitabı”<sup>1559</sup> için kullanılmaktadır. Bu îtibârla İbnü’l-Arabî *fehvâniyye*’yi, hadiste “Allah’ı sanki görüyormuş gibi ibadet etme” şeklinde târif edilen “ihsân” mertebesiyle açıklar.<sup>1560</sup> Mahlûkât henüz vücûd kazanmadan önce Hakk’ın onlara “*Kün: ol*” hitabı da bizzat karşı karşıya gelmek sûretiyle vukû’ bulan *fehvânî* bir hitabdır. Bu sebeple İbnü’l-Arabî, *a’yân-ı sâbite*’ye vücûd veren ve onları izhar ettiren “*kun: ol*” emrine *kelime-i fehvânî* der.<sup>1561</sup> Ayrıca İbnü’l-Arabî, Allah (cc.)’ın meleklerle insanın hilafetini beyân ederken de hitabının doğrudan (*fehvânî*) olduğunu söyler.<sup>1562</sup> Varlık, insan ve ulûhiyyet anlayışı doğrultusunda misâl âleminde Hakk’ın müşâhede edilebileceğini söyleyen İbnü’l-Arabî, ilk kez kendisinin kullandığı bu ıstılahla da, Hakk’ın yine misâl âleminde karşı karşıya gelmek sûretiyle hitabının işitileceğini vurgulamaktadır. Tezimizde giriş bölümünde İbnü’l-Arabî’nin üslûbundan bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi, Hakk’ın doğrudan hitabına işâret eden ifadelerle, İbnü’l-Arabî’den önce, Bayezîd-i Bîstâmî<sup>1563</sup> ve Nifferî’de<sup>1564</sup> de rastlamaktayız. Fakat burada vurgulanması gereken önemli bir nokta var ki; İbnü’l-Arabî’ye göre Hakk Teâlâ her nasıl idrak edilirse edilsin muhakkak bir perde arkasından idrak ediliyordur. Sonsuz olan, her hangi birşekilde kayıtlıdırılmayan mutlak Zât mertebesini doğrudan idrak edip ihâtâ etmek mümkün değildir. Hakk, Zât’ı îtibârıyla her hangi bir şekilde değişikliğe uğrayıp bir sûrete bürünmez. Değişme ve sûrete bürünme ancak Hakk’ın zuhûr ve tecellî yerleri olan mümkün varlıklarda söz konusudur. Dolayısıyla sıfatları îtibârıyla varlıkta sonsuz şekillerde Zâhir olsa da Hakk Teâlâ, Zât’ı îtibârıyla mutlak olarak Bâtın ve Gâib’dir. Bu sebeple gözün, aklın ya da hayâlin idrak ettiği sûretlerin hepsi birer perdedir ve Hakk Teâlâ ancak bu perdeler arkasından görülür. Bu perdeler sonsuz ve sürekli olduğu için de Allah (cc.) ancak perde arkasından görülür ve perde

mlf., *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 445; Cürçânî, *Tâ’rifât*, s. 184; Uludağ, *TTS*, s. 175 ; Cebecioğlu, *TTDS*, s. 267.

<sup>1559</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *İstlâhâtü’s-Sûfiyye*, s. 74; *Fütûhât (thk.)*, c. IX, s. 144; (*byr.*), c. III, s. 191; *et-Tecelliyâtü’l-İlahiyye*, thk. Osman Yahya, s. 172, s. 245; *Zehâiru’l-Â’lak*, s. 20; *Dîvân*, s. 40; *Ankâu Mugrib*, s. 39.

<sup>1560</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 191.

<sup>1561</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *et-Tecelliyâtü’l-İlahiyye*, thk. Osman Yahya, s. 172, 245; A. mlf., *Kitâbu’l-Mîm ve’l-Vâv ve’n-Nûr, (Resâil)*, s. 97.

<sup>1562</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Ukletü’l-Müstevfîz, (KSDIA)*, s. 43.

<sup>1563</sup> Serrâc, *el-Luma’*, s. 461.

<sup>1564</sup> Bkz. en-Nifferî, Muhammed b. Abdulcebbar b. Huseyin, *Kitâbu’l-Mevâkıf*, thk. Arthur J. Arbery, (Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye), Kahire 1934; A. mlf., *Kitâbu’l-Muhâtabât, Kitâbu’l-Mevâkıf* içinde.

arkasından konuşur.<sup>1565</sup> Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin şu açıklamaları oldukça kayda değerdir: Hakk'ın görüldüğü ya da hitabının işitildiği sûret, O'na işaret eden bir delil olmakla beraber aynı zamanda O'nun için bir perde olmaktadır. Tıpkı maddî, şekli bir sûrette zâhir olan nefs-i natika gibi. Öyle ki, bu nefs-i natika başka bir nefs-i natika ile konuşmak istediği zaman kendi bedeninin maddî perdesi arkasından, bu maddî sûretin diliyle konuşur. Yaratılmış olan nefs-i natika için hâl böyle iken nasıl olur da Halik olan Hakk Teâlâ, bir sûret ve perde arkasından değil de doğrudan konuşur. Bu sebeple ilâhî hitabın, bir sûret ve perde arkasından, bu sûret vasıtasıyla hakikat ve sırların âdetâ tercüme edilip aktarılması yoluyla olması *fehvâniyye*'nin sünneti gereğidir.<sup>1566</sup> Bu sebeple gerek Bayezîd ve Nifferî, gerekse İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği şekliyle Allah'la karşılaşma, yüz yüze gelme ya da doğrudan O'nun hitabını işitme her ne sûrette olursa olsun mutlaka bir perde arkasındandır. Bu perde, İbnü'l-Arabî'nin *fehvâniyye* târifinden de anlaşılacağı üzere misâl/hayâl âlemi perdesidir. Zâten İbnü'l-Arabî'ye göre müşâhede ve kelâm (hitab), ikisi bir arada ancak berzahî tecellîde, yâni misâl âleminde gerçekleşir.<sup>1567</sup> Her ne kadar misâl âlemi, maddî müşâhede âleminin katı, kesîf perdesine göre daha latîf bir perde olsa da Hakk'ın ezeli, ebedî ve her hangibir şekilde ihâtâ edilmeyen mutlak Zât'ı açısından bir perdedir. Bütün tecellîlerin kendisinde gizli olduğu Zât tecellîsi ise ne akılla bilinir ne de gözle görülür.<sup>1568</sup>

### 3-Kelime ve Kavramlardaki Anlam Genişlemeleri: Mi'râcü'l-Kelime

Anlam değişmelerinin bir çeşidi olarak anlam genişlemeleri her dilin kendi doğal işleyişi içerisinde zamanla ortaya çıkan doğal bir durumdur. Kelimelerin olgularla ilişkisi sürekli değiştiği için her bir kelimenin ayrı bir hikayesi vardır. Kısaca anlam genişlemesi, her hangi bir lafzın; başlangıçta bir nesnenin, bir varlığın, bir eylemin bir bölümünü ya da bir türünü anlatırken zamanla onların bütünü anlatır duruma gelmesi şeklinde târif edilir.<sup>1569</sup> Sözelimi Türkçe'deki “dalga” sözcüğü önceleri yalnız, sudaki belli devinimler için kullanılırken, Fransızca “onde”, İngilizce “wave”, Almanca “welle” (dalga) terimlerinin etkisiyle fizikteki “dalga” kavramını da yansıtan

<sup>1565</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 28; A. mlf., *Ankâu Mugrib*, ss. 37-39.

<sup>1566</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 332.

<sup>1567</sup> *age.*, c. II, s. 339.

<sup>1568</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Yâ (Resâil)*, s. 120.

<sup>1569</sup> Bkz., Porzig, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev. Vural Ülkü, (TDK. Yay.), Ankara 1995 s. 211, 212; Aksan, Doğan, *Anlam Bilim*, (Engin Yay.), Ankara 1998, s. 90, 91; A. mlf., *Her Yönüyle Dil*, c. III, s. 214; Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 15; Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 85 ve devamı.

bir fizik terimi durumuna gelmiştir.<sup>1570</sup> Fakat bizim burada üzerinde durmaya çalışacağımız husus dilin kendi doğal işleyişi içerisindeki zamanla kazandığı anlam genişlemeleri değil, bunun da ötesinde sūfînin mânevî tekâmülüne paralel olarak eşyâya bakış açısının genişlemesinden kaynaklanan kelime ve ıstılahların delâletlerindeki genişlemelerdir.

İbnü'l-Arabi kendisinden önce asırlar boyunca oluşan zengin ıstılahatı kullanmakla beraber kendine özgü teknik bir lügat kullanmaktadır. Geleneksel olarak kullanılan bu ıstılahlara mevcut anlamlarının yanı sıra farklı anlam seviyeleri ve nüanslar kazandırmakta ve âdetâ yeni, teknik bir dil oluşturmaktadır. Bu sebeple okuyucunun yalnızca sözcüklerin anlamlarını değil, bu sözcüklerle bağlantılı nüans ve tasvirleri de bilmek zorunluluğu vardır.<sup>1571</sup> O, sadece mîrâs aldığı zengin ıstılahâtâ yeni anlamlar kazandırmak sūretiyle değil, bizzat müşâhedelerini zengin bir şekilde isimlendirmek, yeni ıstılahlar oluşturmak sūretiyle yeni bir dil vücuda getirir.<sup>1572</sup>

İbnü'l-Arabî külliyyâtında karşılaştığımız ıstılahâtın anlam çerçevesinin semantik açıdan sürekli genişlemesi sūfînin rûhânî tekâmülüne paralel bir seyr izler. Tıpkı sūfînin sonsuz rûhânî tekâmülü gibi kelimeler de hep aynı, belirli ve sınırlı bir mânâyâ işâret etmez, sürekli tekâmül ederler. Sūfînin rûhânî tecrübesinden ve mânevî kuvvetinden dolayı bu kelimelerin delâleti, daha düşük anlam seviyelerinden daha yüksek ve latîf anlamlara işâret edecek şekilde yükselir.<sup>1573</sup> İbnü'l-Arabî'nin kapsamlı sözlüğünü hazırlayan Suâd Hakim ıstılahâtın bu şekildeki anlam genişlemelerine tasavvufî terminolojiye uygun düşecek şekilde “*mi'racü'l-kelime*” der.<sup>1574</sup> Zîrâ beşerî bütün tecrübelerin bir kuralı olarak, sâlikin mânen urûcu, eşyaya bakışını ve onu algılayışını bütünüyle değiştirdiği için zorunlu olarak dilden anlaşılan mefhumun da urûcunu gerektirir.<sup>1575</sup> Bu anlayış çerçevesinde, gelenek boyunca yerleşmiş bir mânâsı olan bir çok ıstılah, İbnü'l-Arabî tarafından tamamen metafizik bir mânâyla yüklenmekte ve bu şekilde irfânî meseleleri ifade etmede kullanılmaktadır.<sup>1576</sup> Bu, bütünüyle İbnü'l-Arabî'nin varlık ve dil anlayışına dayanmaktadır. Şöyle ki İbnü'l-

<sup>1570</sup> Bkz., Aksan, *Her Yönüyle Dil*, c. III, s. 214.

<sup>1571</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 100.

<sup>1572</sup> Hakim, *Müvellidü Lügat*, s. 78, 79.

<sup>1573</sup> Bkz. Hakim, *Mu'cem*, s. 19; Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 11. (Tâhâ Abdurrahmân'ın takdimi).

<sup>1574</sup> Bkz. Hakim, *Mu'cem*, s. 19.

<sup>1575</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 145.

<sup>1576</sup> Addas, *İbn Arabî*, s. 214.

Arabî'ye göre âlemdeki hiçbir zât, vücûdunda müstakil değildir. Bu îtibârla bir zata delâlet ve ona isim olan müfred bir lafız, başka bir zât, sıfat, hâl ya da mertebe için isme dönüşebilir. Mesela belirli bir zaman dilimini ifade eden “leyl: gece” kelimesi “gayb ve sırlar” için bir isim olabilir. Yine belirli bir anlamı olan “beyt: ev” kelimesi “sükûnete” delâlet eden bir isim olabilir. Fakat bu dönüşüm, sıradan bir remz ya da işâret kabilinden değil, müsemâmalar, içinde barındırdığı bir hakikatten dolayı bu farklı isimleri alabildiği için gerçekleşir. Dolayısıyla her bir müsemmâ, ismini sadece kendisine has kılmaz, bilakis mezkûr ismin hakikatini ya da sıfatını taşıyan her şey o isim hususunda ona ortak olur.<sup>1577</sup> Sûfî, bu lügavî mîrâcî, kimi zaman kelimenin delâlet ettiği hissî medlûlû mânevî medlûle ya da bunun tam tersini yaparak, kimi zaman kelime ya da terkipleri literal anlamlarıyla paradoks sergileyecek mânâlara taşıyarak, kimi zaman da kelimelerin tek tek harflerinde bazı mânâlar arayarak gerçekleştirir. Bu îtibârla da ibâre, işâret, rumûz, latîfe ve hakikat gibi farklı anlam seviyeleri ortaya çıkar.<sup>1578</sup> Zîrâ rûhânî tekâmül mertebelerini birer birer geçen kâmil sûfî, insandan ya da bütünüyle âlemden zuhûr eden haberleri, ifade ya da lafızları sadece konuşanın ağzından çıktığı şekliyle, onun kastıyla sınırlı olarak almaz. Bu ifade ve haberleri vücûddaki mertebeleri bakımından aynî olarak alır. Kendini de mütekellimin kastıyla sınırlandırmaz; zîrâ mahlûkattan her konuşan kimse konuştuğu şeyin gerçek bilgisine sâhip değildir.<sup>1579</sup> İşte bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, kullanmış olduğu bazı kelime ve kavramların anlamını, klasik olarak kullanılagelen mantikî düzleminden, aslî işâretinden çıkarıp ontolojik, metafizik seviyelere kaydırarak kendine has teknik bir dil oluşturur. Bu yeni dilde, kelimeler mârife ve nekra, müfred ya da cemî oluşlarına göre de farklı ıstîlâhî anlamlar kazanmaktadır. Kelime genellikle mârife ve müfred iken belirli hakikat ya da şahıs kastedilirken; kelime nekra ve cemî olarak kullanıldığında ise, kastolunan sıfat ya da mertebeye ulaşan her şey için kullanılır. Meselâ, mârife ve müfred olarak “*el-kalem*” kelimesi ile, kıyamete kadar olacakları levh-i mahfuza tevdi eden ve tedvin âleminde ilk yaratılan hakikat, “*el-kalemü'l-a'lâ*” kastedilir. “*Kalem/aklâm*” şeklinde nekra ve cemî olarak kullanıldığında ise, bu ulvî hakikatin farklı mertebelerini ve vücûddaki infial mertebesine (levh) karşılık fiil mertebesini temsil eder ki bu anlamda sonsuz sayıda

<sup>1577</sup> Hakim, *Müvellidü Lügat*, s. 74, 75, 76.

<sup>1578</sup> Azzâm, *Mustalahu's-Sûfî*, s. 11. (Tâhâ Abdurrahmân'ın takdimi).

<sup>1579</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 301.



“kalem” vardır.<sup>1580</sup> Yine tezimizin II. Bölümünde dil-varlık ilişkisinden bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî külliyyâtında “kelime” lafzı, tekil-belirsiz (*kelimetün*), tekil-belirli (*el-kelimetü*) ya da çoğul (*kelimât*) kalıplarında olma durumuna göre farklı anlamlar taşımaktadır.

*Fütûhât*'ın sûfinin seyr-i sülûkuyla alâkalı olarak yapması gerekenleri ihtiva eden II. (Muâmelât) bölümünde nazarî açıklamalardan çok tasavvufun uygulamalarına, sûfilere mahsus ıstıhlara yer verilmekte ve sûfinin mânevî yolculuğu esnasında katettiği merhaleler açıklanmaktadır. Tevbe, mücâhede, halvet, uzlet, takva, zühd, fütüvvet, uhuvvet, haset, şehvet, tevekkül, şükür, sabır, murakabe, ihlas... gibi tasavvufî bir çok konu ve kavram bu bölümde farklı veçheleriyle izah edilmektedir.<sup>1581</sup> Bu tür konulara *Risale*, *Keşfü'l-Mahcub*, *el-Luma'*, *et-Taarruf*... gibi diğer klasik eserlerde de yer verilmiştir. Fakat bütün bu kavram ve konular *Fütûhât*'da ayrı bir boyut kazanır. Semantik açıdan bu kavramların anlam çerçeveleri sürekli genişler, tabir caizse ontolojik, metafizik bir boyut kazanır.

Kavramlar hususundaki bu tür esnek bir anlayış İbnü'l-Arabî'ye, fikhî kavramlarla bile bazı tasavvufî anlamları anlatma imkânı verir. İbnü'l-Arabî, meselâ namazın sırlarından ve fikhî bir ıstılah olarak *setr-i avret*'ten bahsederken tasavvufî açıdan sırların örtülüp saklanması gereği hususuna geçer. Nasıl ki namazda avret mahallinin örtülmesi gerekmektedir, aynı şekilde Hakk'ın sırları da cahillerden gizlenmelidir. Çünkü cahil bir kimse bu sırları işitir de bilmeden onları ittihad ve hulûl gibi sakıncalı düşüncelere götürür. Bunun için sırların setri gerekmektedir.<sup>1582</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kendine has üslûbu içerisinde kullandığı bazı kelime ve kavramlardaki anlam genişlemelerine şu örnekleri zikredebiliriz:

**Tevekkül:** İbnü'l-Arabî, klasik olarak belirli bir anlam çerçevesi olan “tevekkül” kavramının, bu ilk ve klasik anlamını kabul edip açıklamakla birlikte anlam çerçevesini genişleterek, ister arzu etsin ister dirensin her insanın “mütevekkil” olduğu bir vakıadır der. Zîrâ, her şeyde gerçek fail ancak Allah'tır.<sup>1583</sup> Bu açıdan İbnü'l-Arabî, “hakikat cihetinden mevcûdât için ancak tevekkül vardır”<sup>1584</sup> der.

<sup>1580</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk)*, c. III, s. 313, 350, 351; Aynı müellif, *Ukletü'l-Müstevfiz (KSDIA.)*, ss. 53-56; Hakim, *Mu'cem*, s. 18, 19, 923 ve devamı.

<sup>1581</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 208 ve devamı.

<sup>1582</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. VI, s. 173.

<sup>1583</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 17, 18, 1229.

<sup>1584</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 302.

**Fenâ-Bekâ:** İbnü'l-Arabî, seyr-ü sülûk açısından önemli iki psikolojik kavram olan “fenâ” ve “bekâ” kavramlarını ontolojik düzeyde, “her an yeniden yaratılış” (*halkı cedit*) düşüncesini açıklamada kullanır. Bu anlamda “fena” kavramı mevcûdâtın her an yok oluşunu “beka” kavramı da, Allah’ın sonsuz tecellîleri sayesinde tekrar yaratılışı ifade eder.<sup>1585</sup>

**Gurbet:** Şeyhü'l-Ekber’in eserlerinde “gurbet” kelimesinin, sûfinin mânevî tekâmülüne paralel olarak kazandığı anlamlar önemlidir. İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bu kelime, en düşük anlam seviyesi bakımından diğer sûflerin de kullandığı şekliyle, “Kalbi sadece Allah (cc.) ile meşgul etmek arzusuyla, asıl maksûdu talep ederek vatandan ayrılışı, mevcut halden ve mekandan uzaklaşmayı”<sup>1586</sup> ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bu bilinen, meşhur anlamının ötesinde kelime, ontolojik bir anlam kazanarak âriflerin “gurbet” anlayışlarını ifade eder. Bu seviyede kelimeyle, mevcûdâtın “*kün:ol*” emr-i ilâhîsiyle “aslî imkân mertebelerinden ayrılarak yaradanını müşâhede etmek için vücûd ile muttasıf oluşlarına”<sup>1587</sup> işâret edilir. Mümkünâtın vatani aslî, ilk yokluğudur ve bu yokluk onun aslî vatanıdır. Mümkünât bu aslî yokluğundan sıyrılıp vücûd ile muttasıf olduğunda aslî vatanından ayrılmış “gurbet”e çıkmış olur.<sup>1588</sup> “Gurbet” kelimesi, daha üst bir anlam mertebesinde ise âriflerden kemâl derecesine vâsıl olanların gurbet anlayışlarını sunmaktadır ve bu seviyede kelime şeyhin vahdet-i vücûd anlayışını ortaya koyar. Şöyle ki; kâmil âriflere göre aslî olarak gurbet mevcut değildir. Çünkü onlar kendi aslî mekanlarında *âyan-ı sâbiteler*dir. Aslî vatanlarından (imkân) hiç ayrılmazlar. Dolayısıyla tahkik ehline göre âlemde hakîkî mânâda “gurbet” vâkî değildir. Tahkik ehline göre vâcib, vâcibdir; mümkün, mümkün; muhal de muhal. Hiç biri aslî vatanlarından ayrılmaz, meselâ mümkün vücudla muttasıf olsa da aslâ vacib olamaz. Bu sebeple eğer kelimenin bu en üst düzey anlamı bakımından “gurbet” vakî olsaydı hakikatler değişmiş, vacib mümkün, mümkün de vacib olmuş olurdu. Bu ise Şeyhü'l-

<sup>1585</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 162; Hakim, *Mu'cem*, s. 18, 204.

<sup>1586</sup> Bu şekilde bir “gurbet” anlayışını İbnü'l-Arabî sınırlı ve eksik bulur. Bu anlayışa sahip olanlar sanki Hakk Teâlâ vatanlarının haricinde imiş gibi nihâî maksatlarının ancak vatandan ayrılmakla hasil olacağını tahayyül ederler der ve bu görüşe sahip olanların Hakk’ın eşyadaki veçhesini tanımamış oldukları ekler. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 234.

<sup>1587</sup> *age.*, c. IV, s. 235.

<sup>1588</sup> *age.*, c. IV, s. 236.

Ekber'e göre imkânsızdır.<sup>1589</sup> İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî, tasavvufî seyr ü sülûkta uygulama açısından belirli bir anlam çerçevesine sâhip olan bir kavramı kendi sistemi açısından oldukça değişik anlam seviyelerine taşımakta, ona ontolojik anlam seviyeleri kazandırmakta, âdetâ kendi rûhânî tekâmülüne uygun olarak kelimenin anlam çerçevesini yükseltmektedir.

**Halvet:** Sûfinin, kendini bütünüyle Allah'a verip O'ndan gayrı her şeyden uzaklaşmasını ifade eden<sup>1590</sup> "halvet" kavramı, İbnü'l-Arabî külliyyâtında sadece sûfinin yalnızlığını ifade etmede değil, aynı zamanda, hattâ hakiki mânâda Allah'ın, mahlukatı yaratmadan önceki zaman ötesi teklîği için, kullanılır. İbnü'l-Arabî, âlemin zarfı ve mekanı konumunda olan fakat cisimden bağımsız her hangi bir hâricî varlığı söz konusu olmayan vehmî boşluk<sup>1591</sup> anlamında teknik bir terim olarak kullanılan "halâ" kavramıyla "halvet" kelimesinin aynı kökten türemiş olmasına istinaden bu tarz bir halvet anlayışını açıklamaya çalışır.<sup>1592</sup> Zîrâ, bu vehmî boşluktan ibâret olan "halâ", Hakk'ın mahlûkatı yaratmadan önce ezeli teklîği ve yalnızlığı üzere bulunduğu ilk zuhûr yeri olan *amâ'da*<sup>1593</sup> bulunduğu için aynı zamanda Hakk Teâlâ'nın teklîğini ve yalnızlığını ifade eder.<sup>1594</sup> Bunun da ötesinde İbnü'l-Arabî'ye göre halvetin farklı bir çok derecesi vardır. Âlemin zarfı ve mekanı "halâ" olduğu için, bu vehmî boşluk âlemlerle doldurulduğu için bütünüyle kâinât, aslı itibârıyla halvettedir. Sonra âlem, Hakk'ın tecellîsi sonucu O'nun nûru ile boyandığı için, ezeli ve ebedî olarak Rabbi ile halvettedir. İşte bunun idrakine varan kâmil ârifler de sürekli, kendi nefisleriyle baş başa değil, Rabb'leri ile halvettedirler. Onların bu mutlak halveti, kırk gün vb. gibi zamanlarla kayıtlı olmaz. Hattâ dünyada olduğu gibi ahirette de halvetten söz edilebilir.<sup>1595</sup> Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'ye göre geleneksel anlamıyla "halvet", her ne kadar o, bu kavramın alışıldık, geleneksel anlamını kabul edip, bu yönde bazı

<sup>1589</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 237.

<sup>1590</sup> Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 137 ve devamı.; Cebecioğlu, *TTDS.*, s. 321.

<sup>1591</sup> Bkz., Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 113.

<sup>1592</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 225 ve devamı; Hakim, *Mu'cem*, ss. 433-438; Addas, *İbn Arabî*, s. 214.

<sup>1593</sup> Kavram hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 465 ve devamı; Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal", *Tasavvuf*, s. 319 ve devamı.

<sup>1594</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 225, s. 227, s. 466.

<sup>1595</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 227; A. mlf., *el-Halvetü'l-Mutlaka*, nşr., Abdurrahman Hasan Mahmud, (Alemü'l-Fikr), Kahire ts., s. 7.

açıklamalarda bulunsa da<sup>1596</sup>, bir tür perdelenmişliği ifade eder.<sup>1597</sup>

**Fütüvvet:** Fedakârlık, diğergamlık, cömertlik anlamına kullanılan “*fütüvvet*” de İbnü’l-Arabî’ye göre, bütün mahlûkata varlık bahşeden Allah (cc.)’in mutlak cömertliğini ifade için kullanılır. Zîrâ, vücûd bakımından tek ve mutlak olan Hakk Teâlâ, sonsuz cömertliği ve îsârıyla âlemi yokluktan varlığa çıkarmıştır.<sup>1598</sup> Yine tasavvufî literatürde *fütüvvetle* birlikte sıkça zikredilen ve kardeşlik, dayanışma gibi anlamlara gelen *uhuvvet* kavramı, metafizik düzeyde, bütünüyle âlemin zuhûrunu sağlayan sonsuz ilâhî isimler ile mümkün varlıkların âyânının vücûdu kabul isti’dâdları arasındaki dayanışmayı, âlemin vücûd kazanmasında bir birini destekleyip âhenkli bir bütünlük oluşturmalarını ifade etmede kullanılır. Hattâ bu kavram, bir birinden farklı fakat Zât’a nispetleri bakımından aynı olan ilâhî isimler arasındaki bütünlüğü ve kardeşliği ifade etmede kullanılır.<sup>1599</sup>

**Nikah:** İbnü’l-Arabî, aralarında her hangi bir lafzî îştirak olmasa da, taşıdıkları ortak vasıflardan dolayı âlemdeki bir çok şeyi aynı isimle isimlendirilebilir. Sözelimi âlemde etkin olan her şey “baba”, üzerinde her hangi bir etkinin gerçekleştiği her şey “anne”, bu ikisi arasındaki etkileşim “nikah” ve bu etkileşim sonucu ortaya çıkan her netice de “oğul” diye isimlendirilebilir. Bu anlamda İbnü’l-Arabî sık sık, “ulvî babalar”, “süflî anneler” ve “nikâh-ı mânevî”<sup>1600</sup> den söz eder. Müessir bir güce sâhip olan bütün ruhlar baba, değişim ve dönüşümün mahalli olması bakımından da tabiat anadır. Aralarındaki mânevî nikah üzere ruhların tabiattaki, değişim ve dönüşüm kabul edebilen tabiî unsurlara taveccühü sonucu da, madenler, bitkiler, hayvanlar, cinler ve nihâyet en mükemmeli insanlar gibi müvelledât zuhûr eder.<sup>1601</sup> Bu anlayışı doğrultusunda İbnü’l-Arabî, ruhu ve hakikati ilk yaratılan şey olması îtibârıyla Hz. Muhammed (sav.)’i “ebu’l-ervâh” şeklinde isimlendirirken Hz. Adem (as.)’e “ebu’l-

<sup>1596</sup> Mesela bkz., İbnü’l-Arabî, *el-Halvetü’l-Mutlaka*, s. 3 ve devamı.

<sup>1597</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 227, 228.

<sup>1598</sup> *age.*, c. III, s. 349.

<sup>1599</sup> *age.*, c. V, s. 195, 197, 199.

<sup>1600</sup> Aşık-Mâşuk sembolizminin yanısıra tasavvufî vahdet halini ifade etmek üzere kullanılan mânevî nikah sembolizmine hemen bütün mistik sistemlerde rastlanmaktadır. Orfik mistiklerden Yeni-Platonculuğa ve Hristiyan mistisizmine kadar hemen bütün mistik eğilimlerde bu sembolizm kullanılır. Bkz., Underhill, Evelyn, “Bütünlenmiş Yaşam”, *Aydınlanma Nedir ?*, s. 104.

<sup>1601</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 308, 309, 311.

ecsâm” der.<sup>1602</sup>

Kelime anlamı bakımından, “evlenme”, “evlenme akdi”, “zevce edinmek”, gibi anlamları olan ve yağmur yağarken damlaların toprakla buluşup birleşmesini ifade için de kullanılan<sup>1603</sup> “nikah” kelimesi İbnü’l-Arabî’nin lügatinde, anlam bakımından genişleyerek, âlemin bütün zerrelere sirâyet etmiş olan, meselâ akl-ı küllî ile nefis-i küllî ya da kalem-i âlâ ile levh-i mahfûz arasındaki mânevî bir birleşme ve ilkâ anlamına gelmektedir.<sup>1604</sup> Dolayısıyla kalem-den levhe tevdi edilen, yazılan her bir eser, kadının rahmine atılan su gibidir.<sup>1605</sup> Yine levh-i mahfuz’un da ayrıca annelik ve babalık yönü vardır; bilici yönü baba, fiil yönü ise annedir. Zîrâ bilicilik etkin iken fiil etkilenendir. Bu anlamda öğretme de bir tür nikahtır; öğreticinin kelâmı baba, öğrenenin işitmesi ise annedir.<sup>1606</sup> İşte böylece İbnü’l-Arabî âlemde etkinlik ve kuşatıcılık vasfı taşıyan her şeye, mânâ ve sıfat iştirakinden dolayı “baba”, edilgenlik ve kuşatılan olma vasfını taşıyan her şeye de “anne” ismini verir. Gece-gündüz, yer-gök hep bu isimlerle isimlendirilebilir.<sup>1607</sup> Bu açıdan bakıldığında, İbnü’l-Arabî’nin “*Semâdaki yıldızların tamamıyla ve tek tek bütün harflerle nikahlandım*”<sup>1608</sup> ifadesi de onun bu bakış açısını yansıtmaktadır. Çünkü nikahlanma ve birleşmenin tabî olanı olduğu gibi rûhânî ve ilâhî olanı da vardır. Nikah ve vat’ kelimesi tenâsül için kullanıldığı gibi mücerret zevk için de kullanılır. Nitekim Hakk Teâlâ, kâinatta aslı olan muhabbete dayalı iştiyâkı ve iradesiyle mümkünatın âyanına teveccüh etmiş, bu “birleşme”den kâinât zuhûr etmiş ve mümkünat vücud bulmuştur. İşte İbnü’l-Arabî’nin terminolojisinde Hakk Teâlâ’nın ezeli ve aslî muhabbetiyle mümkünata teveccühü de “nikah” olarak isimlendirilir.<sup>1609</sup>

**Ahlak:** İbnü’l-Arabî, ahlakın kökeni, dinler, ölüm sonrası hayat... vb. gibi diğer bütün görüşlerini, *vahdet-i vücûd* şeklinde formüle edilen genel sistemiyle

<sup>1602</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Mîm ve’l-Vâv ve’n-Nûn (Resâil)*, s. 98; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 72, 73.

<sup>1603</sup> Bkz., İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. II, s. 625, 626.

<sup>1604</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 312, 313; c. IV, s. 348, 349; *(byr.)*, c. IV, s. 88, s. 426, 427; A. mlf., *Kitâbu Eyyâmî’s-Şe’n (Resâil)*, s. 60; A. mlf., *Kitâbu Menzîli’l-Kutb, (Resâil)*, s. 319.

<sup>1605</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 314.

<sup>1606</sup> *age.*, c. II, s. 315.

<sup>1607</sup> *age.*, c. II, s. 319, 322, 323, 327; c. III, s. 102; *(byr.)*, c. VII, s. 390.

<sup>1608</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Bâ*, s. 10, 11.

<sup>1609</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 319.

bütünleştirerek anlatmaktadır. Dolayısıyla felsefî tabirle söyleyecek olursak, onun epistemoloji, etik ve eskatolojisini ontolojisinden ayırmak mümkün değildir. O, bazen bu hususlarda kullandığı kavramları, onların semantik tahlilini yapmak sûretiyle genel sistemi içine yerleştirir. Meselâ; hem “karakter, mîzaç” ve hem de “ahlak” anlamına gelen “hulk” kelimesi ile, “yaratma, yaratılmışlar” anlamına gelen “halk” kelimesi<sup>1610</sup> arasında sadece küçük bir telaffuz farkı vardır. Aynı kökten türeyen bu iki kelime birbiriyle bağlantılıdır. Dolayısıyla ahlakın kökeni yaratılışta ve eşyanın gerçek doğasında bulunur. Bu sebeple İbnü’l-Arabî’ye göre ahlakın ontolojik yönü çok önemlidir.<sup>1611</sup>

Yine, bir ahlakı kendisine mâl etmek ya da başka bir şeyin ahlakıyla ahlâklanmak anlamına gelen “tahalluk” kelimesi de, hem “ahlak” kelimesiyle hem de yaratılmışlar anlamına gelen “halk” kelimesiyle aynı köktendir. Bu iki kelime arasındaki ilişkiye vurgu yapan İbnü’l-Arabî, “ahlak” kelimesini, etik alanın dışına taşan bir anlam yüklemek sûretiyle ontolojik bir seviyeye taşır. Bu hususta şöyle der: “En güzel isimler Allah’ındır” (7/180) bu yüzden “Âlem o isimler yoluyla zâhir olur ve onların ahlakıyla ahlâklanır.” (Fütihat II/438) Diğer bir ifadeyle, zâhir olan vücûdun tümü Allah’ın sıfatları ve ahlakıyla uyum içinde görünür.<sup>1612</sup> Görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî, insânî-etik bir kavram olan “ahlak”ı, kelimenin semantik tahlilinden yola çıkarak bütün varlıklara teşmil etmektedir. Bir farkla ki insanlar ahlâkî özelliklerini görünür kılmada bilinçli bir rol oynarlarken diğer yaratılmışlar böyle değildir.<sup>1613</sup>

**Ubûdiyyet:** Kulluk etmek, ibadet etmek, tapınmak gibi mânâlara gelen

---

<sup>1610</sup> Bkz., İbnü’l-Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, c. X, ss. 85-87.

<sup>1611</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 60.

<sup>1612</sup> *age.*, s. 66.

<sup>1613</sup> İbnü’l-Arabî, diğer bazı görüşlerinde olduğu gibi, ahlak hakkındaki görüşlerini de varlık, yâni “varlığın birliği” anlayışıyla bir bütünlük oluşturacak tarzda açıklamaktadır: Allah’ın sûretinde yaratılmış olmalarından dolayı, insanlara Allah’ın güzel ahlâkına ait bütün güzel nitelikler bağışlanmıştır. Bu sebeple, insanların görevi bir takım ahlâk sistemleri üretmek veya ahlâkın anlamı hakkında tartışmalar yapmak değil, sadece “yaşamak, olmak ve bulmak”tır... İbnü’l-Arabî’ye göre insan, ilâhî isimleri tek tek kendisinde gerçekleştirmek sûretiyle kemal derecesine ulaşır. İnsânî mükemmelliğin en yüksek makamı, varlık anlayışında sıkça vurgulanan “mutlak birlik” derecesine ulaşmaktır. İnsanlar bu makamda renksizdirler ve her hangi bir isimle kayıtlı değildirler. İlahî isimler arasında bir dengeye ulaşmışlardır. Burası ise hiçbir sıfatın diğer bir sıfata hakim olmadığı “makamsızlık makamı”dır... Kusur ve ayıp ise Vücûd’a değil yokluğa isnat edilir. Bu sebeple İbnü’l-Arabî, Hz. Peygamberin “Bütün iyilikler Sen’in elindedir, şerr ise Sana dönmez” hadisi hakkında şunları söyler: “Peygamberin sözleri şerrin varlığını doğrular ama Hakk’a isnat edilmesini kabul etmez. Bu da gösterir ki, şerr, sadece yokluktur. Eğer var olsaydı

“ubûdiyyet”in kökü îtibârıyla (*a.b.d*), yumuşaklık ve zillet, şiddet ve sertlik gibi bir birine zıt iki anlamı vardır. Klasik tasavvufî eserlerde geleneksel olarak insanın Allah (cc.) karşısındaki mutlak fakirlik, zillet, kölelik ve itaatini ifade eden bir kavram<sup>1614</sup> olarak karşımıza çıkan “ubûdiyyet” İbnü’l-Arabî’ye göre bu anlamların yanısıra farklı mânâları muhtevîdir. İbnü’l-Arabî öncelikle kulluğu sadece insana ya da cinlere has kılmaz; ona göre melekler, insan, hayvan, cemâdât, bütünüyle âlem, kısacası Allah (cc.) dışında her bir varlık “abd”dır, âlemin hepsi mükelleftir.<sup>1615</sup> O, bu konudaki görüşlerini açıklarken sürekli “*Rabbiniz ancak O’na kulluk etmenize hükmetti (kazâ)*” (İsra 17/23) ayetine istinaden ubudiyetin farklı veçhelerine işâret etmektedir. İbnü’l-Arabî ayette geçen “*kazâ*” kelimesini geleneksel olarak “emretti” şeklinde tercüme etmek yerine kelimenin lügat anlamıyla paralel düşecek tarzda, hükme bağlamak, karar vermek anlamına “hükmetti” şeklinde tercüme etmektedir. İşte ayetin bu şekildeki bir yorumu, her âbidin ibadetindeki yegâne gâyenin Allah (cc.) olduğunu ve Allah’tan başka hiçbir şeye kendi zatı için ibadet edilemez oluşunu açıklamaya imkân tanır. Zîrâ Allah (cc.) bir şeye hükmetti mi kulun bunun hilafına davranması mümkün değildir. Müşriğin hatâsıysa, Allah’ın onun için teşrî etmemiş olduğu hususî bir ibadet şekline bağlanmamasından ibârettir.<sup>1616</sup> İbnü’l-Arabî, bu noktada müşriklerin ibadetlerini kendi ağızlarından beyan eden ayet-i kerimeyi zikreder: “*Onlara sadece bizi Allah’a yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz.*” (Zümer 39/3).

Şeyhü’l-Ekber’e göre ilâhî “*kazâ*” tanımı gereği mutlak olarak geçerlidir ve her mahluk istesin ya da istemesin, bilsin ya da bilmesin ancak Allah’a ibadet etmektedir. Daha açık söylecek olursak her bir varlık, Allah’ın, hepsi aynı Müsemmâ’ya delâlet eden sayısız isimlerinden bir isme ibadet etmektedir. Zîrâ İbnü’l-Arabî’ye göre her bir ilâhî isme has olan bir ubûdiyyet vardır ve mahlûkat hususî bir şekilde ona ibadet eder. Bu îtibârla da “*abdulkerim*”, “*abdulkahir*”den başkadır...vs. *Abdullah* ise, Allah ism-i celâlinin kuşatıcılığına binâen ubudiyette *ism-i cami*’dir.<sup>1617</sup> İbadetin şekli ve nesnesi ne olursa olsun bu aslâ değişmez, istisnasız bütün mahlûkâtın yegâne ma’bûdu

---

Hakk’ın elinde olmalıydı, çünkü O, her şeyin hükümlerini elinde olandır. (23/88)” Ayrıntılı bilgi için bkz.: Chittick, *Hayâl Alemleri*, ss., 59-72.

<sup>1614</sup> Mesela bkz., Serrac, *el-Lumâ’*, s. 424, 425; Usul hataları bahsi; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 232-235.

<sup>1615</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 75; c. V, s. 113, 114.

<sup>1616</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 382; c. VI, s. 163; (*byr.*), c. V, s. 173; c. VII, s. 148. A. mlf. *Kitâbu’l-Mesâil (Resâil)*, s. 389; A. mlf., *Kitâbu’l-Elif (Resâil)*, s. 32.

<sup>1617</sup> İbnü’l-Arabî, *Abâdile*, s. 41.

Allah'tır.<sup>1618</sup> Ma'bûd'un mutlak tek olduğu görüşünü İbnü'l-Arabi ayrıca "...Debelenen hiçbir varlık yoktur ki Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbim doğru bir yol üzerindedir." (Hûd 11/56) ayetine istinaden açıklamaya çalışır. Ayette ifade edildiği şekliyle Allah (cc.), her bir varlığın perçeminden tutmuşsa ve Allah (cc.) da dosdoğru bir yol (*sırât-ı müstakîm*) üzerinde ise mahlûkâtın bu yoldan ayrılıp uzaklaşması mümkün değildir. Dolayısıyla her bir mahlûkâtın ameldeki gayretleri Rabb'in *sırât-ı müstakîmi* üzerinedir. Bu yolda da kendiliklerinden değil Allah'ın "şiddetli tutuşu"ndan kaynaklanan cebr ve sırat-ı müstakîmde olan Allah (c.)'a tâbî olma hükmü üzere yürürler.<sup>1619</sup> Bu îtibârla da İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle her bir kul, aslında "*ihtiyârında mecbûrdur.*"<sup>1620</sup> Kulun hakikati ve aslî mertebesi kölelik olduğu için ancak Allah serbest bıraktığında özgür olabilir. Mutlak özgürlük sadece Mutlak Efendi'nin vasfıdır. O, kulunu ancak denemek maksadıyla serbest bırakır; hakikatte ise bu, ihtiyârında mecburiyet anlamına gelir.<sup>1621</sup> Zîrâ bu halde iken kul kâinâtın bütününe sirayet etmiş olan mutlak ve aslî cebrden değil husûsî cebrden ayrılmış olur.<sup>1622</sup>

İbnü'l-Arabî kulluk noktasında insanları iki gruba ayırır: İnsanlardan bâzısı üzerinde yürüdüğü yolu ve yolun nihâyetini, nereye götürdüğünü bilen kimselerdir ve yürüdüğü bu yol onun sırat-ı müstakîmidir. Diğer bir grub insan ise yürüdüğü yolun cahilidir; nihâyetini, nereye götürdüğünü bilmediği bir yol üzere gitmektedir. Halbuki yürüdüğü yol, birinci grub insanların yürüdüğü ve bildiği yolun aynısıdır.<sup>1623</sup> İbnü'l-Arabi aynı âyetten bahisle *Fütûhat*'ına şu ifadeyi kaydeder: "*Mâ fi'l-âlem illâ müstakîm: Âlemde dosdoğru olmayan hiçbir şey yoktur.*"<sup>1624</sup> Allah'ın hikmetinin bir gereği olan istikâmet bütün kâinatta sârîdir.<sup>1625</sup> Bir diğer ifadesinde İbnü'l-Arabî, âlemde ancak mü'minin bulunduğu küfrün ise arazî olduğunu söyler; zîrâ küfür şeriatin gelmesine bağlıdır. Eğer şeriat gelmemiş olsaydı şekâveti gerektiren bu arazî küfür de mevcut olmazdı. İşte bu sebeple Allah (cc.), "*Biz bir peygamber*

<sup>1618</sup> Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 64.

<sup>1619</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 106, 108; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 326; c. VII, s. 401.

<sup>1620</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 272; (*byr.*), c. IV, s. 109.

<sup>1621</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IX, s. 239.

<sup>1622</sup> *age.*, c. X, s. 203, 204.

<sup>1623</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 108; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 64.

<sup>1624</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 326.

<sup>1625</sup> *age.*, c. III, s. 327.



*göndermedikçe kimseye azap edecek değiliz.” (İsrâ 17/15) buyurmuştur.<sup>1626</sup> Dolayısıyla küfür aslî olarak tekvînî düzeyde değil, arazî olarak teşrî’î düzeyde mevcuttur. Şer’î hükümleri inkâr ve onlara muhalefet dolayısıyla küfre müstehak olan kâfirin dahi bütün âzâları Allah’ı tesbih eder, fakat o bunun farkına varamaz. Aksi takdirde kıyamet gününde bu azalar kafirin aleyhine şahitlik edemezlerdi. Öyleyse âlemde küfür aslî değil arazîdir.<sup>1627</sup> Fakat o, kulluk hakkında bütün bunları söylerken mükellefiyeti bütünüyle ortadan kaldırıyor değildir. İbnü’l-Arabî’nin *tekvînî* ve *teklîfi emr*<sup>1628</sup> ayırımı onun bu tarz bir itiraza muhâtap olmasına mânîdir. Zîrâ her bir mahlûkât *tekvînî emr*’e muhâtap olduğu için farkında olsa da olmasa da doğru yol üzeredir ve bu noktada bir itaatsizliği düşünmek söz konusu değildir. Halbuki *teklîfi emr* itaate olduğu gibi itaatsizliğe de açıktır, bu yönüyle de sorumluluğu gerektirir. Vücûdda *emr-i meş’iyetin*, yâni *emr-i tekvînî*’nin hilafına bir şey vâkî olamaz ve onun hükmünün dışına hiçbir mahlûkat çıkamaz. Bu sebeple her hangi bir ma’siyete binâen söz konusu olan ilâhî emre muhalefet ve itaatsizlik, vasıta ile vukû’ bulan *emr-i teklîfi*’yedir, vasıtasız bir şekilde doğrudan tevcih edilen *emr-i tekvînî*’ye muhalefet ise aslâ söz konusu olamaz.<sup>1629</sup> Çünkü *emr-i tekvînî* bütün vasıtaların ortadan kaldırılmasıyla Hakk’ın doğrudan (*kün: ol*) hitabıdır, bu emre de hiçbir mahlukat muhalefet edemez. Hakk’ın bir vasıtayla, nebi ve resulerinin diliyle hitabı ise Hakk’ın doğrudan emri ve hitabı değil, mübelliğlerin lisanında varid olan emir siygalarıdır. Bu îtibârla da vasıta ile varid olan bu emir siygalarına, yâni *emr-i teklîfi*’ye itaat ya da isyan söz konusu olabilmektedir.<sup>1630</sup> Öyleyse kul, mahiyeti îtibârıyla, kendisinden hiç ayrılmayan mümkün vasfı îtibârıyla zâtî, aslî kul/köleliğinden aslâ ayrılmazken, tasarruflarıyla teşrîî düzeydeki kulluktan ayrılabilir. Mümknât bu aslî varlığından aslâ çıkamadığı için ve hakîkî mânâda tasarruf da Allah’a ait olduğu için, teşrîî düzeyde emirlere itaat etmek sûretiyle muvafakat ya da emirleri yerine getirmemek sûretiyle muhalefet ve isyan söz konusu olsa da, zâhiren ve bâtinen bütün fiillerde cereyan*

<sup>1626</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 373.

<sup>1627</sup> *age.*, c. III, s. 372.

<sup>1628</sup> İbnü’l-Arabî, *el-emrû’-t-tekvînî*’nin eş anlamlısı olarak şu istilahları kullanır: *Emrû’-l-meşîet*, *el-emrû bi’-t-tekvîn*, *el-Emrû’-l-hafî*. *el-Emrû’-t-teklîfi*’nin eş anlamlısı olarak da *emrû’-l-vâsıta*, *el-emrû’-l-celî* istilahlarını kullanır. Bkz. Hakîm, *Mu’cem*, s. 95.

<sup>1629</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fusûs*, s. 165.

<sup>1630</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 326; Hakîm, *Mu’cem*, s. 96.

eden iktidârî ilâhî karşında mutlak “kulluk”tan başka bir isim kalmaz.<sup>1631</sup> İşte bu noktada İbnü’l-Arabî ibadeti iki kısma ayırmaktadır: Zâtî ibadet, emrî ibadet. Fitrî, umûmî ve aslî ibadet şeklinde de isimlendirdiği zâtî ibadet, bütünüyle kâinâta sârî olan ve her hangi bir mükellefiyet söz konusu olmaksızın zorunlu ve fitrî olan, kulun her hangi bir iradesinin söz konusu olmadığı ibadettir. Vad’î, hususî ve ferî ibadet şeklinde isimlendirdiği emrî ibadet, ise emr-i teklîfî ile nebiler ve resuller aracılığıyla vad’olunan emirlerin yerine getirilmesinden ibâret olan ve mükellefiyet gerektiren ibadettir. Bu îtibârla kâinâttadaki her bir varlık; güneş, ay, yıldızlar ve dağlar Allah’a secde etmekte ve sürekli O’nu tesbih etmekte. İşte onların bu ibadetleri kendi varlıklarının bir gereği olarak, her hangi bir tekellûf söz konusu olmaksızın zâtî ve fitrî bir ibadettir.<sup>1632</sup> Dolayısıyla aslî ibadet mümkinâtın zâtının gereği olan aslî ibadetken ferî ibadet kulun efendisine karşı yapması gerekenlerin nebî ve resullerin diliyle haber verilmesini gerektiren vadî ibadettir.<sup>1633</sup>

Görüldüğü gibi İbnü’l-Arabî, insanın Allah’a karşı mutlak fakirlik ve itaatini ifade eden “ubudiyet” kavramının anlam çerçevesini, zâtî ve emrî diye ikiye ayırmak sûretiyle semantik açıdan genişletmiştir. Bu îtibârla da daha çok dînî ve ahlâkî bir veçhesi olan bu kavrama ontolojik bir boyut kazandırmıştır. Bu anlayışa göre ontolojik olarak hiçbir varlığın zâtî kulluk ve köleliğinin dışına çıkması ve isyan etmesi mümkün değildir. İnsanın kendi hakikati söz konusu olduğunda da durum aynıdır; o, gerçek mânâda vücûdu olmayan, yok hükmünde, ölü, zayıf, aciz bir kul/köledir. Hakk’ın sonsuz isimleriyle sıfatlanıp vücûd sahnesine çıksa da insan bu aslî hakikatinden, aslî köleliğinden aslâ kurtulamaz.<sup>1634</sup> Kâinât için “kulluk”, hiçbir zaman yok olmayan aslî bir sıfattır.<sup>1635</sup> Zirâ hiçbir varlığın, Hakk’ın “kûn: ol” emr-i ilâhîsine muhalefeti düşünülemez; her bir varlık bu emr-i tekvînîye zâtî olarak icâbet ederek hem varlık kazanmış hemde aslî ibadetini yerine getirmiştir. İşte bu îtibârla ontolojik düzeyde her bir varlık aslî olarak Allah’a kuldur ve bu aslî mertebesinden hiçbir zaman çıkamaz, her zaman sırat-ı müstakîm üzeredir. İsyân ve muhalefet ise ancak emr-i teklîfî düzeyinde olmaktadır. Teşriî düzeydeki emirlere itâatkâr ya da muhalif olsun hiç kimse aslî köleliğinden kurtulamaz. Muhalefet eden kimse sadece Mutlak Efendisi için yapması gereken kulluğunun gereklerinden uzaklaşmış olur,

<sup>1631</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 325, 326.

<sup>1632</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 57; c. VII, s. 149, s. 150, s. 151; Hakim, *Mu’cem*, s. 776.

<sup>1633</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 326.

<sup>1634</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 424.

<sup>1635</sup> İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 216.

yoksa aslî olan kulluk/kölelik vasfı ondan aslâ uzaklaşmaz.<sup>1636</sup>

İbnü'l-Arabî “ibadet” kavramını bu şekilde ontolojik düzeye taşımakla kalmaz, muhâliflerinin tepkisini çekecek tarzda bu kavramı Hakk Teâlâ için de kullanır.<sup>1637</sup> Geleneksel olarak “ibadet”in bu alışılmadık kullanımı vahdet-i vücûd açısından garipsenecek bir durum değildir. Zîrâ “ibadet”in bu tarz kullanımı, ilâhî bir ismin bir diğerine “ibadet” etmesinde ifadesini bulur. Bâtın isimi zâhir ismine “ibadet” eder; bâtın zâhire uymalıdır ki onu izhar etsin. Diğer taraftan mahlukât, kendisini var kılabilecek olan bir Mûcid’e ve kendisini bu vücud üzere koruyacak olan bir Kayyûm’a mutlak muhtaç olması anlamında Hakk’a ibadet eder. Hakk ise mümkünâta âyan-ı sâbitelerine göre varlık bahşetmekle “ibadet” eder.<sup>1638</sup> Bu sebeple Hakk’ın “ibadet”i mahlûkatın ibadetine hiçbir yönden benzemez; tıpkı Allah’ın “salât”ıyla (Ahzâb 33/56) kulun “salât”ının hiçbir yönden bir birine benzememesi gibi. Öyleyse Rabb aslâ, teknik ve ıstılâhî bir kavram olarak insan için kullandığımız anlamda abd olmaz. Diğer taraftan kul da aslî yokluk ve kölelik vasfından sıyrılıp vücûd bulsa da aslâ Rabb olamaz. Çünkü Hakk Teâlâ bizâtihi Rabbdir, kul da bizâtihi kul. Kul, her hangi bir sıfatla, Hakk’ın kendisini vafsettiği anlamda sıfatlanamaz, Hakk Teâlâ da kulluğun hakikatinden olan bir vasıfla vasıflanmaz.<sup>1639</sup> Dolayısıyla ekberî külliyâta “ubûdiyyet” kavramı, diğer bazı kavramlar gibi, Allah (cc.) için kullanıldığında farklı, insan için kullanıldığında farklı, cüz’i de olsa bir iradeye sahip olsun ya da olmasın bütün mevcûdât için kullanıldığında farklı anlama gelebilecek şekilde geniş bir semantik çerçeveye sâhiptir. Kavramın bütün bu muhtelif kullanım şekilleri arasındaki esaslı farkların gözden kaçırılması Şeyhü'l-Ekber’in engin irfânı hakkında yanlış kanaatlere ulaşmaya sebebiyet verebilir.

### III-Tasavvufî Söylemin Mahiyeti

Mutasavvıfların ve tasavvuf araştırmacılarının ittifak ettikleri üzere, kısaca keşf ve ilham ilimleri olarak tanımlayabileceğimiz mârifetin, aklî ve mantıkî düzlemde doğrudan ifade ve kavramlara aktarılması mümkün değildir.<sup>1640</sup> Bu, sadece İslam tasavvufu için geçerli bir husus olmayıp bütün mistik eğilimlerin ortak bir karakteridir. Nitekim meşhur Alman mistik Meister Eckhart<sup>1641</sup> (1260-1327) da içsel

<sup>1636</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 184; c. VII, s. 293.

<sup>1637</sup> Meselâ bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 83.

<sup>1638</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 149; Afîfî, *Fusûs Okumaları*, s. 148; Hakim, *Mu'cem*, s. 775.

<sup>1639</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. V, s. 389.

<sup>1640</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 169.

<sup>1641</sup> Ortaçağın büyük Hıristiyan teologu Aquinolu Thomas (1125-1274) hayranı olan ve onun gibi Dominiken tarikatına mensup olan Meister Eckhart’ın mistik düşüncesi hakkında genel bilgiler

aydınlanma ile elde edilen irfânın aklen açıklama yoluna gidilmesinin bir fayda vermeyeceğini vurgular.<sup>1642</sup> Spesifik şekliyle tasavvufî tecrübe, bir takım dînî ya da teolojik bilgiyi sıradan bir şekilde elde etme girişiminden ziyade varlığın ilâhî kaynağıyla karşılaşma ve O'na doğru yükselmedir. Bu sebeple bu tarz bir tecrübenin ifadesi ya da tasavvufî söylemin oldukça paradoksal, sembolik ve şiirsel olması şaşılacak bir şey değildir. Bir sûfi, kimi zaman sade ve sarîh bir metafizik kavram kullansa da bu terim sadece mantıkî düzlemde açık ve sarîhtir. Halbuki o, bu terimi sıradan anlamının ötesinde bir anlamda kullanmaktadır.<sup>1643</sup> Bu sebeple tasavvufî eserler de sarîh ifadelere rastlansa da bunların bir takım derûnî anlamlar ihtiva edebileceği ve sembolik bir örgüsünün bulunabileceği gerçeği yadsınmamalıdır. Hattâ, realitenin tasviri olarak değil de bir bilinç halinin ifadesi olarak bazen mistik dilin oldukça iyi anlaşılabilir olduğu ileri sürülebilir. Gerçekte, mistik ifadelerin bazıları apaçık hissî ifadeler olsa da ve hattâ sûfi kendi durumunu tasvir ediyor olsa da, bu ifadeler hâlâ sûfinin bilinç halinin ya da bulunduğu durumun dolaylı ifadeleri olabilir. Zîrâ günlük tecrübelerimizde de bu böyledir: “İçimde bunaltıcı, kaygı verici bir his var” demek yerine “bazı şeylerin aşırı ters gittiğini hissediyorum” deriz. Ya da “kendimi huzursuz ve güvensiz hissediyorum” demek yerine “sağlam basacak bir yer yok; her kes, her şey aleyhime çalışıyor” deriz.<sup>1644</sup>

Yaşanılan tecrübenin ya da bu tecrübenin ürünü olan mârifetin doğrudan ifade edilemez oluşu öncelikle tasavvufî tecrübenin mahiyeti ile alâkalıdır. Zîrâ tasavvufî tecrübe ferdî, vicdâni ve içsel bir tecrübedir. Bu îtibârla da tasavvufî tecrübenin mantıkî düzlemde efrâdını câmî' aғыarını mâni bir târifî yapılamaz.<sup>1645</sup> Yaşadığı tecrübe hakkında sûfinin söyledikleri kendi ferdî ve içsel tecrübesiyle alâkalı olduğu için, her bir sûfinin tasavvuf tanımı kendi şahsî tecrübesine göredir<sup>1646</sup> ve diğer tanımlarla tam bir benzerlik ve uyum arz etmez. Bu sebeple de bir çok farklı tasavvuf tanımı getirilmiştir.<sup>1647</sup> Diğer taraftan tasavvufî tecrübe tasavvufî yolda rûhânî

---

için bkz. Sells, Michael A., *Mystical Languages of Unsayng*, (The University of Chicaga), Chicago, 1994, s. 146 ve devamı; Steiner Rudolph, *Onbir Avrupa Mistiği*, çev. Selma Övünç, (Dharma Yay.), İstanbul 2002, s. 45 ve devamı.

<sup>1642</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s.129.

<sup>1643</sup> Hepburn, Ronald W., “Mysticism, Nature and Assessment Of” mad. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (The Macmillan Company & The Free Press), New York 1967, c. V, s. 429.

<sup>1644</sup> Hepburn, “Mysticism, Nature and Assessment”, *EP.*, c. V, s. 433.

<sup>1645</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 170.

<sup>1646</sup> Kuşeyrî, *Risale*, s. 312.

<sup>1647</sup> Tasavvufun kronolojik farklı tanımları için bkz. Nicholson, Reynold A., “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, *Tasavvufun Menşei Problemi*, içinde, çev. Abdullah Kartal, (İz Yay.), İstanbul 2004, ss. 64-73; Cebecioğlu, Ethem, “Nicholson'un Kronolojik Esaslı Tasavvuf Tarifleri”, *AÜİF. Dergisi*, (AÜ. Basımevi), Ankara 1987, c. XXIX, ss. 387-406.

yükselme şeklinde devam bir süreç olduğu için başlangıcı, ortası ve sonu farklıdır. Her bir mertebede farklı tecrübeler yaşanır. Bu sebeple aynı zaman, mekan ve kültürü paylaşmalarına rağmen bazı sûfler makam ve halleri farklı olduğu için farklı târifler ortaya koyarlarken farklı zaman, mekan ve kültüre sâhip sûfler de aynı rûhânî yükseliş mertebesinde iseler ve aynı halleri yaşıyorlarsa benzer târifler yapabilmektedirler.<sup>1648</sup> Bu sebeple tasavvufî tecrübe hakkında söylenenler kimi zaman benzer olmakla birlikte çoğu zaman farklı hattâ bazen de paradoksal olmaktadır. Tasavvufî tecrübenin bir diğer özelliği derin, kompleks ve varoluşsal oluşudur. Bu özelliğinden dolayı da tasavvufî tecrübe bütün yönleriyle kuşatılmaktan uzaktır. Dolayısıyla bu tecrübenin her bir yönüne, her bir rengine işâret edecek kapsamlı bir târif yapılamamakta,<sup>1649</sup> bu tecrübenin mahiyetini olduğu gibi yansıtacak bir söylem geliştirilmesi mümkün görülememektedir. İşte bu şekilde tasavvufî tecrübenin tanımlanamaz oluşu âdetâ bu tecrübenin temel karakteristiği haline gelmiştir.<sup>1650</sup> Öyle ki yaşanan tecrübeyi ifadeden acziyet bu tecrübenin doğruluğunun ve derinliğinin delili olmaktadır. Hattâ kimi sûfler, sırları ifadeye ve izaha kalkışanları müşâhede ehli değil istidlal ehli olarak tavsif etmektedirler.<sup>1651</sup> Fakat bu ifade edilemezlik mutlak değildir. Aksi takdirde tarih boyunca sûflerin söyledikleri sözler ve sûflerce oluşturulan muazzam tasavvufî külliyyâtın bir anlamı olmazdı. Tasavvufî tecrübenin bütün bu sayılan özellikleri onun doğrudan ve mantıkî düzlemde ifade imkânını ortadan kaldırmaktadır yoksa sûflerin genelinin yaptığı gibi sembolik ifadelerle bu tecrübe hakkında bazı îmâ ve işâretlerde bulunmak mutlak anlamda imkânsız değildir.

Sûfler, yaşadıkları mânevî tecrübenin, ulaştıkları hakikatlerin sırlarını kelimelere dökmenin oldukça zor olduğunu, sözel olarak ifade ettiklerinin; hissettiklerini, bizzat yaşadıklarını anlatmada yetersiz kaldığını çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir.<sup>1652</sup> Bu durumda mârifeti ifade etmede kimi sûfler, oldukça kapalı, derin felsefî üsluplar kullanırken kimisi de şiiri, remiz ve kinâyeleri, sembolik hikaye ve tasavvurları kullanmışlardır. Sözelimi Mevlânâ, dili, geleneksel benliği aşip evrenselliğe

---

<sup>1648</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 171.

<sup>1649</sup> Aynı yer.

<sup>1650</sup> Bkz., James, William, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature* (The Modern Library), New York 1929, s. 371.

<sup>1651</sup> Sühreverdî, *Avarifü'l-Meârif*, s. 249

<sup>1652</sup> Meselâ; Mevlânâ ifade ettikleriyle hissettiklerini karşılaştırınca mutmain olmadığını şu ifadeleriyle dile getirir: “Aşkın açıklanması ve yorumu için her ne söylesem de sevmeye başladığımda o açıklamadan utanıyorum. Her ne kadar dilin yorumu onu netleştiriyorsa da dilsiz aşk daha da açıktır. Kalem yazmada acele ederken, sevmeye başlar başlamaz kendisini ikiye böldü.” Bkz., Arasteh, A. Rezâ, *Aşkta ve Yarattışta Yeniden Doğuş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev: Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, (Kitâbiyât), Ankara 2000, s., 64.

ulaşmadaki perdelerden, rûhî engellerden biri kabul etmekle birlikte<sup>1653</sup> iletişim ve ifade için farklı sembolleri kullanabilmektedir.<sup>1654</sup> Bir şair olmayı hiçbir zaman düşünmemekle birlikte, lirik şiir kanalıyla dil, onun ifade vasıtası olmaktadır. Kelimeler onun düşüncelerini ifade etmede yetersiz kaldığı için o, mecâzlara ve hayâlî üsluplara (*language of ideation*) başvurarak kendi derûnî tecrübesini geniş halk kitlelerine aktarabilmektedir.<sup>1655</sup>

Tasavvufî tecrübenin ifadelere dökülmesinde belki de en ayırıcı husus otomatik yazma (*automatic writing*)dır. Sûfî kendisinde ânîden yazmaya karşı konulamaz bir istek duyar. Hattâ kimi zaman literal anlamda kompozisyona bütünüyle yeteneksiz olduğunu hissetmesine ve henüz yazacağı konuyu bilmemesine rağmen bu eğilimi derinden hisseder. Bu eğilimi doğrultusunda olağan üstü bir hızla, inceden inceye seçilmiş, münasip ifade ve argümanlarla önceden düşünüp tasarlamaksızın hızla yazmaya başlar. Bu esnâda sûfnin bilinçaltı karışık ve düzensiz olmayıp sıradışı bir şekilde duyarlı, kabiliyetli ve dikkatlidir.<sup>1656</sup> Burada sûfî yazdıklarının kendi eseri olmadığını, aksine yazdıklarının her kelimesinin ilâhî ilkâ sonucu olduğunu, kendisinin bu konuda sadece bir araç olduğunu sıkça vurgular. İbnü'l-Arabî'nin en önemli eserleri *Fütûhât* ve *Fusûs*'un yazılması noktasında bu hususa sıkça vurgu yapmaktadır. Tezimizin birinci bölümünde mârifetle ilgili kavramlardan “fetih”den bahsederken de söylediğimiz gibi İbnü'l-Arabî bu durumu *fütûhu'l-ibâre* kavramıyla açıklar. Sûfnin rûhânî tekâmül süreci sonucu bütün idrak yetilerinin yanısıra ifade gücünün tekâmül ve yükselişini ifade eden bu kavram, özel bir mânevî tecrübeyi ifade etmektedir. Bu tarz bir tecrübeyi yaşayan sûfî, bizzat kendi içinde bir söz tasarlamak ve tasarladığı sözü fikri ile tertib ederek konuşmaz. Bilakis mânânın kalbine doğmasıyla konuşması aynı andadır. Zihnen tasarlayarak söz söylemez, irticâlen konuşur.<sup>1657</sup> İşte böyle bir mânevî açılım sonucu sûfî, kalbinde bulduğu mânâları hem sözleriyle hem de kalemiyle muhatabına ifade eder. Fakat muhatabın da “sem”: işitme” yetisinin açık olması gerekmektedir.<sup>1658</sup> İfade gücü mânen açılan sûfî, ifadelerini bir düzene koymaya çalışmaz, sözü muhatabına hoş gelsin diye özellikle îtînâ ile sözü güzelleştirmeye çalışmaz. Çünkü fetih, ansızın gelir ve bu halde iken sûfî

<sup>1653</sup> A. Reza Arasteh bu engelleri şu şekilde sıralar: 1-Toplumsal benlik, 2-Geleneksel benlik, 3-Adetlerle ilişkili dînî benlik, 4-Zihnî benlik ve 5-Dil. Bkz., Arasteh, *Aşkta ve Yaratılıştta*, s., 46.

<sup>1654</sup> *age.*, s., 71.

<sup>1655</sup> *age.*, s., 49.

<sup>1656</sup> Underhill, *Mysticism*, s. 66.

<sup>1657</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 201.

<sup>1658</sup> *age.*, s. 201, 202.

normal, sıradan bilinç düzeyinde değildir, konuşması ve yazması irticâlidir.<sup>1659</sup> Sözü zihninde tasarlayan, etkili olması için sözü îfînâ ile güzelleştirmeye çalışan kimseyle, kendiliğinden irticalen konuşan sûfîyi, yeteneği olmadığı halde zorla şiir yazmaya çalışan biriyle, Allah vergisi olarak edebî ve estetik kabiliyetlerle donatılmış mahir bir şaire benzetebiliriz. Birisi sözlerinin etkili ve güzel olması için zorla kelimeleri bir birine uydurmaya çalışarak bir insicâm sağlamaya çalışacak ve bunda çoğu zaman başarılı olamayacak; diğeri ise sözü güzelleştirme gibi bir kaygısı olmadığı halde, zihninde inceden inceye tasarlamadan irticalen söylediği halde sözleri ağzından intizam, insicâm ve muvazeneli olarak dökülecektir. Bu intizam ve ahenk kâinâta sirayet etmiş olan ezeli ahengin tasavvufî tecrübe esnasında dildeki yansımalarıdır. Yoksa hiçbir sûfî sözü özelliikle süslemeyi amaç edinmez. Sûfiyâne söylemde asıl amaç, güzel ve hoş söz söyleme değil insana menşei va hakikatiyle temas kurup vuslata ermede çağrışım yapıp yardımcı olmaktır.<sup>1660</sup> Bu itibarla tasavvufî söylemde, içten gelen bir zorunluluğun yanısıra gerçeği arayanlara rehberlik etmek üzere ifadelerle yönelme temel unsurdur.

Tezimizin ikinci bölümünde de üzerinde durmaya çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî'ye göre dilin; yatay, maddî, dolayısıyla da sınırlı yönünün yanı sıra bir de dikey, ezeli boyutu vardır. İbnü'l-Arabî dilin bu iki boyutunu kendi genel sistemi içerisinde birleştirmeye çalışır. Bu farklı iki boyutun bütünleştirilmesinde, maddî, sınırlı ve ezeli, sonsuz yönü bulunan insan önemli bir aracı rolü oynamaktadır. Bu noktada, dilin bu iki boyutunu birleştiren bir vasıta olarak insanın, çok önemli bir konumu vardır. Tek Allah'a inanan bir mü'min olarak insan, hassas bir pozisyonda bulunmaktadır. Çünkü ona, metafiziğin oldukça subjektif meselelerini tasvir etmede yetersiz görülen maddî ve sosyal dünyaya ait ifade ve kelimeleri kullanarak Allah (cc.) hakkında konuşma öğretilmiştir. Şayet Allah, bütün kavram ve bedenleşmenin ötesinde mânevî alana ait ise, bir kimse O'nun hakkında nasıl konuşabilir ve O'nu nasıl tasvir edebilir? Kelâm, bu antropomorfik dil hususuna karşı savaş açmıştır. Elbette ki Kur'an insanlara, Allah hakkında konuşmalarına ve ibadetlerde O'na yakarmalarına imkân tanıyan kelimeler vermiş, Allah'ın "Acıyan" ve "Bağışlayan" gibi isimlerinden bahsetmiştir. Fakat bunun ötesine gitmek ve Allah (cc.) ile O'nun hitap ettiği yaratıkları arasında bütünüyle bir bağ kurmayı sağlayan bir dil kullanmak mümkün müdür? Hanbelî'ler bunu kabul etmezler; inanan bir kimse bu hususta, Kur'an'ın kelimelerini

<sup>1659</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 202.

<sup>1660</sup> Bkz., Dupre, Adam, "Expression and The Inexpressible", *JMIAS.*, Oxford 1989, c. VIII, s. 60.

tekrarlayabilir, fakat bu kelimelere, linguistik olarak ya da analogi yoluyla Kur'an'dan türetilmiş bile olsa, onda olmayan bir kavram ekleyemez.<sup>1661</sup>

Gördüğümüz kadarıyla İbnü'l-Arabî, bizzat kendisinin bu tarz îtirazlarla sınırlandırılmasına izin vermez. Ona göre dil, tek anlamlı ve kullanımı, kelimelerin lügat anlamı ya da söz dizimi (sentaks) kuralları ile sınırlandırılmış değildir. Bunun da ötesinde dil, eşyanın kaynağına kadar giden dikey bir boyuta sâhiptir. Tıpkı diğer sûfiler gibi İbnü'l-Arabî, mânevî deneyimini, dilin kendisine özgü ahengini bozmaksızın, semboller ve paradokslar vasıtasıyla ifade edebilmektedir. Öyle ki dilin bu ahengi, yaratmadaki mutlak ahenge kadar geri götürülmektedir. İşte bu, insana eşyâya isim verme ve aynı zamanda onları, kaynakları olan ilâhî isimlere kadar geri götürme yetkisi verir. Kısacası, başlangıçtan îtibâren isimlendirme hususunda yetki verilmiş olan Hz. Âdem ile birlikte, insana evrensel bir aracı rolü oynama yetkisi verilmiştir (Kur'an, 2/31-33). Harflerin bâtinî anlamı üzerine tefekküre dalma vasıtasıyla sûfî, gerçekten de harfleri ve kelimeleri makrokozmozun karakteristiğine iştirak eden her şeye yaklaştırabilir; ve hattâ kendisini onların efendisi yapabilir. İşte bu sûfî, kâinâta hayat veren, kâinâtaki bütün varlıklara olduğu gibi, kendisine de nüfûz eden bu evrensel dilin ifadelerini anlamaya başlar.<sup>1662</sup>

İnsan dilinin âlemdeki diğer bütün dillerden üstünlüğü, insanın diğer bütün yaratıklardan üstünlüğüne paraleldir. İnsan, bütünüyle kendisinde kâinâtın yansıdığı bir mikrokozmoz olduğu için, beşerî dil, dokuz kat semanın altına gizlice söylenen ya da fısıldanan, konuşulabilir bütün şeylerin anahtarını sağlar. Bu seviyede beşerî dil, varoluşa kaynağını gösteren ve onu bu kaynağa doğru yönlendiren "ilâhî kelâm"ın bir yansıması olmuştur. Bu bakış açısından İbnü'l-Arabî'nin harflerle semâvî nikah şeklinde naklettiği müşâhedenin anlamı açıklık kazanmaktadır:<sup>1663</sup>

*"597 senesi Ramazan ayı boyunca Bicâye (Bougia) şehrinde idim. Kendimi bizzat gökyüzündeki her yıldız ile nikahlanıyor gördüm. Bu birleşmeden muazzam bir rûhânî haz duyuyordum. Yıldızlarla nikahlanmam bitince, bana harfler sunuldu ve ben onların hepsiyle de tek ve terkîbî hallerinde nikahlandım."*<sup>1664</sup> Fizîkî olarak alfabenin

<sup>1661</sup> Lorry, "The Symbolism of Letters", *JMIAS.*, c. XXIII, s. 40, 41.

<sup>1662</sup> *agm.*, c. XXIII, s. 41.

<sup>1663</sup> *agm.*, c. XXIII, s. 41, 42.

<sup>1664</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Bâ*, (Mektebetü'l-Kahire), Kahire 1954, s. 10, 11



harfleriyle birleşme, bizzat ilâhî yaratma eylemi ile aynîleşme ve ferdî iradeleri Allah'ın iradesinin basitçe bir uzantısı olan *insan-ı kâmil* 'lerden biri olma ile eştir.<sup>1665</sup>

Aynı zamanda bu anlamıyla harfler ilmi, *Fütûhat*'ın yirminci bâbında iddia edildiği gibi Hz. İsâ'nın bir ilmidir.<sup>1666</sup> Bizâtihî Hz. İsâ başlangıçtan beri Allah'ın “kelâm”ıdır. Sûfî de ibadet ve gayretleri vasıtasıyla, Hz İsâ'nın tabiatı gereği olduğu gibi, Allah'ın “kelâm”ı olmak ister. (Kur'an, 4/171). Harfler ilmi, yaratılmış bir varlık olarak insanı, varoluşun nihâî kaynağına kadar geri götürürken, aynı zamanda söylenen her kelime esasında geçici olduğu için onun sonuna da işâret eder. Allah (cc.) yaratması vasıtasıyla kendi söylemini açıp yayar; kıyamet bu büyük kitabın, kâinât kitabının sonunu gösterecektir.<sup>1667</sup>

Sûfî, yaşayıp hissettiklerini anlatmaya çalışırken iç mesaja ve mânâyâ aracılık yapacak tarzda şeffaf olan formları seçer. İnsanı derûnî dünyaya sevk edecek şekilde mesajla izdivaç edip bütünleşen formları kullanmaya gayret ederler. Bu gâyeye mâtuf olarak kimi şiiri, kimi mûsikîyi, kimi de bu iç hakikati olduğu gibi nakletmeyi arzuladıkları ve bunu da imkânsız gördükleri için sessizliği tercih eder. Aslında bir çoğu farklı şekillerde olsa da, sözlü ya da yazılı olarak kelâmın aracılığını tercih etmektedirler. Diğer taraftan tasavvufun hat sanatından, mûsikî ve semâ'a kadar kelimelerle ifade edilmeyen sanatlara sâhip olduğunu ve sadece âriflerin duyduğu sesiz musîkiyi de unutmamak lazım.<sup>1668</sup> Sûfîler tasavvufî öğretilerini ifade için elbette nesri kullanmışlardır. Bu nesirler en didaktik olandan en şiirsel olana doğru bir çeşitlilik arz etmekte ve genellikle ilâhî aşk temasını ve irfân konusunu ele almaktadır.<sup>1669</sup> İbnü'l-Arabî söz konusu olduğunda nesir ve nazımın en zengin ürünlerine rastlamaktayız. Özellikle nesirde irfânî öğretileri kaleme almadaki başarısı tartışılmazdır. Aşk konusunda ise özellikle, *Dîvân*'ı ve *Tercümânü'l-Eşvâk*'ının yanı sıra *Fütuhât*'ındaki bir dîvan oluşturacak kadar çok olan şiirleri onun tasavvufî öğretilerini ifade etmedeki başarısının göstergesidir. Bir bakıma ister şiir, ister nesir, isterse de vecize ya da hikaye tarzında olsun tasavvuf edebiyatı bütünüyle arınmış

<sup>1665</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 42.

<sup>1666</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 89.

<sup>1667</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 42.

<sup>1668</sup> Nasr, Seyyid Hüseyin, “Sûfilikte Şiirden Hikayeye”, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sadık Kılıç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002, s. 191, 192.

<sup>1669</sup> *agm.*, s. 203.

ruhun Allah (cc.)’a olan iştiyâkı, O’na doğru olan mânevî yükselişini, insanın varoluşunun nihâî hedefi olan Mutlak Bir ile karşılaşmanın meyvesi ve ayrılığın acısı anlatılıp tasvîr edilir. Bütün bu farklı tecrübeler, müracaat edilen farklı ifade formlarına rağmen sadece tek bir hakikat vurgulanmış ve tek bir mesaj verilmiştir: “Allah (cc.)’a aitiz ve sonunda O’na döneceğiz.” (Bakara 2/156).<sup>1670</sup>

Kısacası, genelde bütün sûfiler, özelde İbnü’l-Arabî daha çok bizzat tasavvufî tecrübenin kendisine vurgu yapsalar da, bazen öğretici sarîh ifadeler, bazen veciz, muammal paradoksal ifadeler, bazen hikaye ve şiirler ve bazen de aşk ve vecd hallerinin terennümleri irticalî şathiyeler olarak bu tecrübelerinden bahsetmişlerdir. Bu noktada sûfiyâne söylemi şu şekilde bir sınıflandırmaya tâbî tutmak mümkündür: 1-Bizzat yaşanan canlı tecrübenin yâni sülûkun farklı merhaleleri, halleri ve makamlarından bahseden söylem. Ya da kısaca söylemek gerekirse tasavvufun muamelât kısmını tavsif eden ifadeler. 2-Tasavvufî tecrübenin bir sonucu olarak mârifete taalluk eden hakikatler ve tasavvufî zevkin ifadeleri olan işâretler ve semboller. 3-Tasavvufî hayatın pratik kısmında önemli bir yeri olan dualar, hizibler ve evradlar. 4-İrşad, tâlim ve terbiye kastıyla yazılan eserler.<sup>1671</sup> Sûfinin kendi istîdât ve neşvesinin yanı sıra, yaşadığı çağın ve toplumun kültür seviyesi, ihtiyaç ve beklentilerinin de etkili olduğu bütün bu farklı ifade şekilleri sûfiyâne söylemin mahiyeti hakkında ipuçları sunmaktadır. İşte bu bölümde İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî zevkini ve irfânını nakletmede kullandığı, gerek nazım, gerekse nesir türündeki farklı ifade tarzları doğrultusunda sûfiyâne söylemin mahiyeti hakkında bir şeyler söylemeye çalışacağız.

### **A-Tasavvufî Söylemin Apophatic Karakteri: Söylenemeyenin Söylemi**

Sûfiler, kimi zaman yaşadıkları halin etkisiyle mecbûren, kimi zaman müritlerine mânevî terakkî yolunun husûsiyetlerini açıklamak amacıyla irâdî olarak yaşadıkları bazı tecrübelerden bahsetseler de, kelimelerin tecrübenin yerini alamayacağını, doğrudan yaşanmadıkça sûfiyâne tecrübe hakkında ancak yüzeysel bir bilgilenme hâsil olacağını sürekli tekrar ederler. Bu, tasavvufî tecrübenin, benzer tecrübeyi yaşamayanlara doğrudan aktarılamaz, kelimelerle açıkça ifade edilemez oluşundan

<sup>1670</sup> Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikayeye”, *Tasavvufî Makaleler*, s. 206-207.

<sup>1671</sup> Azzâm, *Mustalahu’s-Sûfi*, s. 63.

kaynaklanmaktadır. Bu yönden sūfiyâne söylem, aklın kavramsal ve sistematik ifadelerden çok hissin duygusal ifadelerine benzemektedir. Herhangi bir duyguyu hiç tecrübe etmemiş birine, o duygunun içinde barındırdığı keyfiyet ve değeri açıklamak mümkün değildir. Sözelimi, bir senfoninin ya da klasik müzik şaheserinin gerçek değerini idrak edebilmek için iyi bir müzik kulağına sâhip olmak gerekir. Ya da bir aşğın ifadelerini hakikatiyle anlamak için bizzat aşık olmak gerekir. İyi bir müzik kulağına, aşkı bizzat tadan bir kalbe sâhip olmadan bir müzisyeni ya da bir aşığı doğru bir şekilde yorumlayamayız.<sup>1672</sup> Sûfiler de tasavvufi tecrübenin bu özelliğine binâen, soyut ifadeler ve yüzeysel ifadeler yerine bizzat tecrübenin kendisine vurgu yaparlar. Bu îtibarla, bütünüyle faydadan hâlî olmayan tasavvufi söylem, nihâî tahlilde, bizâtihi yaşanması gereken ve doğrudan söylenemeyen bir tecrübe hakkındaki söylemden ibâret kalmaktadır. Diğer taraftan sūfillerin nihâî kaygıları olan Hakk Teâlâ'nın herhangi bir şekilde idrak edilmesi hep bilme-bilinemezlik, görme-hicap paradoksları şeklinde ifade edildiği için sūfiyâne söylemin temel karakteristiği de söylenemeyenin söylemi (*apophatic: language of unsaying*)<sup>1673</sup> şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Grekçe'de bir şey hakkında konuşmayı reddetme, olumsuzlama anlamına gelen “*apophasis: un-saying*” kavramı aslında salt “olumsuzlama”yı değil, daha önce bir söylemin varlığına işâret eder. Her *apophatic* karakterli söylem, daha önceki bir söyleme ihtiyaç duyar. Bu sebeple bu söylem tarzı daha önceki bir önerme ya da söylemi tashih eden onun eksikliğini ya da yalnışlığını ifade eden bir söylemdir. Bu söylem tarzı, “müteâl/transcendent” olan hakkındaki tek bir söylemin bile, O'nun bizâtihi varlığı hakkında olamayacağı şeklindeki bir kesinliğe ulaşabilir. Bu îtibarla her bir söylem, hattâ selbî/tenzîhî ifadeler bile tashih edici bir önermeye ihtiyaç duyduğu için aslında “söyleyememe: un-saying” dir. Fakat daha önceki söylemi tashih eden bu önermeler de bizzat bir “söylem” olduğu için nihâî tahlilde bunların da “müteâl” olan hakkında bir “söyleyememe”den ibâret olması gerekmektedir. İşte bir önceki önerme ile bu önermeyi tashih eden ikinci önerme arasındaki bu gerilim söylemi anlamlı kılmaktadır. Bu perspektiften bakıldığında müteâl olan hakkındaki her bir söylem, hem söylemeyi hem de söylememeyi içine alır. Bu îtibarla apophatic

---

<sup>1672</sup> Bkz., James, *The Varieties*, s. 371.

<sup>1673</sup> Taoizm ve Budizm'de ayrıca Hıristiyan, Yahudî ve İslam mistik geleneklerinin hemen hepsinde bulunan apophatic söylemin tarihî hakkında bkz., Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, ss. 4-6.

yazarlar, ortak bir karakteristikleri olarak, söylemeye çalıştıkları şeyin bizâtihi tecrübe edilmedikçe anlaşılamayacağı üzerinde ısrarla vurgu yaparlar.<sup>1674</sup>

İşin hakikatinden kaynaklanan bu paradoksal durum, tasavvufî söylem söz konusu olduğunda söyleme-söylenememe şeklinde açık bir şekilde kendini göstermektedir. Öyle ki, müşâhede ve mükâşefe neticesinde hâsıl olan haller ve mârifetlerin Rabbânî sırlar olduğunu ve muhafaza edilmesi gereğini sıkça dile getiren sûfler dahi yaşadıkları hallerden bir şekilde bahsetmişlerdir. Meselâ, “*Hallâc’ın ızhar ettiğini ben gizledim*”<sup>1675</sup> diyen Şiblî’nin mârifete taalluk eden sözlerine, hattâ şathiyyâtına tasavvufî literatürde rastlamaktayız.<sup>1676</sup> İşte bu şekilde, başta İbnü’l-Arabî olmak üzere sûfler, nihâî olarak ifade edilemez, söylenemez gördükleri hakikatlerin söylemini geliştirmişlerdir. Doğrudan delâlet edecek şekilde isimlendirilemez ve söylenemez olanın yine belirli şekillerde ifade ediliyor olmasındaki felsefî açmaz (*aporia*) genelde şu üç şekilde aşılmaya çalışılır: 1-Söylenmek istenilenin söylenenlerin çok ötesinde olduğu vurgulanarak sükûta yönelme. 2-Felsefî terminolojiyle aşkın (*transcendent*) olanın, her türlü isimlendirmenin ötesinde olan ve olmayan iki ayrı veçhesinin (Zât-sıfat) olduğunu kabul etmek ve böyle bir ayırma gitmek. Burada problem genelde, Zât-sıfat ayırımı yapmak ya da Allah (cc)’ın bizâtihi isimleriyle, mahlûkâtı yönünden isimleri arasında bir ayırım yapmak sûretiyle aşılmaya çalışılır. Sözelimi, kendisinden hiçbir şekilde bahsedilemeyen bizâtihi Zât olarak “ulûhiyyet” ve bizim zihnimizdeki ve tasavvurlarımızdaki “ulûhiyyet” şeklinde bir ayırma gitmek sûretiyle, Allah (cc.) hakkında söylenebilir olandan ve söylenemeyenden bahsedilir. 3-Son olarak ise, bu felsefî problem ya da açmaz, çözümlenemez, gerçek felsefî bir açmaz (*aporia*) olarak kabul edilir. Bu yaklaşım tarzında problemi, Allah (cc.) için iki tür isim kabul ederek çözüme girişimleri reddedilir. Problemi bu şekilde kabul etmek, sükûta yönelmek yerine ayrı bir söylem geliştirir.<sup>1677</sup> Kısacası *apophatic* söylem, “müteâl” hakkındaki her bir önermeyi, bir somutlaştırma ve bir tahrif olarak kabul eden bir söylemdir. Bu çift önermeli (saying-

---

<sup>1674</sup> Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, s. 2, 3.

<sup>1675</sup> Bkz., Hatib Bağdâdî, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Muhammed Emin el-Hâneçî, (Mektebetü’l-Hâneçî), Kahire 1931, c. VIII, s. 121.

<sup>1676</sup> Meselâ bkz. Serrâc, *el-Lumâ*, s. 478 ve devamı.

<sup>1677</sup> Bkz., Sells, *Mystical Languages of Unsayings*, s. 2.

unsaying) söylem içerisinde anlam, söyleme ile söyleyememe arasındaki gerilimden hâsıl olur.<sup>1678</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bu noktada tutumu genelde, Zât-sıfat ayırımı yapmak ve Hakk Teâlâ'nın tenzihî ve teşbihî iki ayrı veçhesine vurgu yapmak şeklinde olmuştur. Zât'ı itibârıyla her türlü idrak ve söylemin ötesinde olan Allah (cc.), sıfatları vasıtasıyla tecellî etmekte ve bizim tasavvurlarımıza yaklaşmakta, dolayısıyla hakkında bir taasavvur ve söylem söz konusu olabilmektedir. Bu, aynı zamanda O'nun tenzihî ve teşbihî iki ayrı veçhesine de denk düşmektedir. Bu söylemi içerisinde İbnü'l-Arabî, bir sembolü sabit, değişmez bir referansa sâhip olarak kullanmaz. Sürekli belirli bir mantıkî çizgi doğrultusunda ilerleyecek tarzda sistematize edilmeyip paradoksal bir görünüm arzetsede de, eserlerindeki muhtelif bir çok pasaj dinamik olarak bir biriyle alâkalıdır. Bu *apophatic* söylem içerisinde her yeni pasaj, bazı şeyleri açıp açıklarken bazı şeyleri de gizler, örter.<sup>1679</sup> Bu sebeple onun eserlerindeki gerçek anlam, daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız, tenzih-teşbih, vahdet-kesret, hakk-halk, perde-perdenin kalkması şeklindeki bir çok paradoks arasındaki gerilimden doğar. Sözelimi o, Kur'an âyetlerine istinaden, her ne zaman Hakk'ın tenzihî veçhesini ifade eden bir söz söylese hemen arkasından bu cümlesini teşbihî bir ifadeyle tashih edip tamamlar. Burada anlam, tenzih ya da teşbihten birine mutlak anlamda meyletmekten değil ikisi arasındaki bu paradoksal gerilimden bu ikisinin anlamlı bütünlüğünden doğar. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât'a* bu üslûbunu gösteren şu paradoksal cümlesiyle başlar: “Eşyâyı yokluktan, yokluğun da yokluğundan (min ademin ve ademihî) icâd eden Allah'a hamd olsun.”<sup>1680</sup> Bu ifadesinde İbnü'l-Arabî, önce “eşyanın yokluktan icâd edildiğini” (*ademin*) ifade etmiş ve hemen ardından da bu ifadesini, “eşyanın yokluğun yokluğundan icad edildiğini” (*ademihî*) söylemek sûretiyle tashih edip ikmâl etmiştir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'nin ifadesindeki bu ikili yapı ve bu iki paradoksal ifade arasındaki gerilim onun, yaratılış hakkındaki gerçek tasavvurunu ortaya koymaktadır. Şöyle ki; *Fütûhât*'ın başka bir pasajında bu ifadesini açıklarken İbnü'l-Arabî ifadede geçen “yokluğun yokluğu” ifadesiyle vücudu kastettiğini açıkça söyler. Dolayısıyla eşyâ, âyân-ı sâbiteleri üzere Allah için mevcut iken kendi nefisleri üzere gayr-ı mevcûttur.

<sup>1678</sup> Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, s. 12.

<sup>1679</sup> *age.*, s. 63, 64.

<sup>1680</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s. 41.

Âlem, bizâtihi kendi nefesine nispetle yokluktan yaratılmışken, Allah katındaki sabit bulunuşuna nispetle yokluğun yokluğundan, yâni vücuddan yaratılmıştır.<sup>1681</sup> Bu paradoksal cümlede geçen “yokluk” ibâresi eşyanın henüz hâricî olarak varlığın bir mertebesinde zuhûr etmediğini ifade ederken, “yokluğun yokluğu” ibâresi ise ilm-i ezelîdeki sübûtu, yâni yokluğun mutlak olmayıp izâfî oluşunu ifade etmektedir.

Bu şekilde paradoksal bir anlam, aynı zamanda, daha önce yapısal çok anlamlılıktan bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi, İbnü'l-Arabî'nin, mercii belli olmayan zamirlerin sıkça kullanıldığı ifadelerinde de ya da ayet ve hadis yorumlarında da karşımıza çıkmaktadır. Bu söylem tarzı içerisinde gerçek ve kuşatıcı anlam, mercii açık olarak belli olmayan zamirlerden kaynaklanan muhtemel iki farklı anlam arasındaki gerilimden doğar. Meselâ şeyhin, “Allah, Adem’i kendi sûretinde (sûretihî) yarattı” hadisinde “sûretihî” kelimesindeki zamirin, Allah’a mı yoksa Adem’e mi râcî olduğu husunda İbnü'l-Arabî, anlamı muhtemel mercîlerden birine hamledip problemi çözmek yerine, her iki durumu da esas alarak bu yönde açıklamalarda bulunmuştur.<sup>1682</sup> Dolayısıyla hadis, ne sadece Adem’in, diğer insanlar gibi farklı yaratılış aşamalarından geçmeden, doğrudan “kendi küllî sûretinde” yaratılışına ne de sadece Allah’ın bir halifesi olarak “O’nun sûretinde” yaratılışına işâret eder. Sûfiyâne “vahdet” halinde “insan-ı kâmil”in, bütün paslardan arınmış, cilâlanmış bir ayna konumunda olan kalbinde yansıdığı şekliyle her ikisine de (O’nun/onun sûretinde) işâret eder.<sup>1683</sup>

Aynı şekilde *Fusûs*’un “Adem Fası”ndaki “ve yüzhira bihi sirrahû ileyhi”: “ve onunla sırrını ona izhar eylemek... istediğinde” ifadesi<sup>1684</sup> de, mercii belli olmayan zamirler sebebiyle; muhtelif bir çok anlama, dolayısıyla bu tür felsefî açmaz sergileyen hakikatlerin ifadesindeki zorluğa ve bu ifadelerin apophatic karakterli oluşuna işâret etmektedir. Kim, kime kimin sırrını izhar eder? Sorusu ifadedeki muhtemel çok-anlamlılığa dayanan belirsizliği göstermesi açısından önemlidir. Michael Sells’in açık bir şekilde ifade ettiği gibi metinde, “*bihî: onunla*”

<sup>1681</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 422.

<sup>1682</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 325; (*byr.*), c. III, s. 184, 185; Tirmizî, *Kitâbu Hatmi'l-Evliyâ*, s. 314, dipnot: 183; Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, s. 60, 61; Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, s. 65, 66.

<sup>1683</sup> Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, s. 65, 66.

<sup>1684</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 48.

kelimesindeki zamir kevn-i câmi olan insana ya da Hakk Teâlâ'ya râci olabilir. Bu sebeple zuhûr, bizâtihî hem Hakk'ın kendisiyle hem de kevn-i câmî' olması hasebiyle insan-ı kâmil vasıtasıyla olur. Diğer taraftan “*ileyhi: ona*” kelimesindeki zamir de aynı şekilde hem Hakk'a hem de insan-ı kâmile işâret edebilir. Dolayısıyla sırr, ne sadece Adem'e, ne de her türlü çokluğun, dolayısıyla da zuhûra obje olmanın ötesinde olan Hakk'a ızhar olunmaktadır. Tasavvufî “vahdet” hali üzere her ikisine de; hertürlü pas ve kirden uzaklaşmış ve fenâ haline ulaşmış olması bakımından insan-ı kâmile, bu şaflaşmış ve gâyet letâfet kazanmış vücûdu kuşatmış ve onda zuhûr etmiş olması bakımından da Hakk Teâlâ'ya ızhar olunmaktadır. Yine aynı şekilde “*sırrını: sırrahû*” ızhar eden de ne Hakk Teâlâ'dır, ne de, saflaşmış, cilalanmış bir ayna olarak sadece sonsuz ilâhî isimlerin yansıdığı bir mazhar olması bakımından insandır. Vahdet hali üzere hem insan-ı kâmil hem de Hakk Teâlâ “cilalanmış ayna”da sırrını ızhar etmektedir.<sup>1685</sup>

İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin söylemi hep bir birini bütünleyici paradoksal ifadeler şeklinde gelişmektedir. Hakk Teâlâ, “*câmiu'l-ezdâd*”dır ve bu hakikat tecellî ve zuhûr vasıtasıyla başta insan olmak üzere bütünüyle âleme sirâyet etmiştir. Eğer nihâî hakikat bir şekilde idrak ediliyorsa o, bununla kayıtlı değildir, onun muhakak bu idrak şekliyle paradoks sergileyen farklı bir veçhesi daha vardır. Diğer taraftan Hakk Teâlâ, ilâhî tecellîleri vasıtasıyla müşâhede edilip, idrak edilse de, bu tecellîlerin formu, her ne sûrette olursa olsun, aynı zamanda O'nun için bir perde olmaktadır. Zîrâ insan, O'nu belirli bir alan (*mevtin/mevâtın*) ve husûsî bir bakış açısı üzere tanır. İnsan bulunduğu alan ya da mertebenin hükmüne boyanır; her şeyi bu hükümle görür. Meselâ, rüyâ ve hayâl âlemi hükmü mutlaka sûreti gerektirdiği için bu âlemde Allah (cc.), ilâhî bir sûret üzere müşâhede edilir ve teşbîhen tanınır. Hayâl mertebesinden çıkıp akıl alanına girildiğinde ise O, ancak, her hangi bir sûretten uzak olarak tenzihen tanınır. Görüldüğü gibi bir alanın hükmü diğer alanın aynı değil, hattâ zıddıdır. Dolayısıyla akıl ya da hayâl gibi belirli bir alan dışında idrak etmeye muktedir olamayan insan için bu paradoksal durum sürekli olacak ve Allah (cc.), Zât'ı îtibârîya insan için ebediyyen meçhul kalacaktır.<sup>1686</sup> Böylece hakikat, söylenemeyen ya da anlaşılmaz biçimde söylenenle özdeşleştirilir ve bu sırrî hakikat ancak söylemin

<sup>1685</sup> Bkz., Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, ss. 73-75.

<sup>1686</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 159, 160.

zâhirinin ötesine ya da arkasına geçerek anlaşılabilir.<sup>1687</sup> İdraki, sürekli, görme-görememe, bilme-bilememe şeklinde gelişen sūfînin söylemi de ifade etme-ifade edememe, söyleme-söyleyememe şeklinde *apophatic* olacaktır. Öyleyse bütün gerçek metafizik kavramlaştırmalarda ifade edilmeye çalışılan şeyin yanısıra ifade edilemez olarak kalanı da hesaba katmak şarttır.<sup>1688</sup> Tasavvufî tecrübe nihâî olarak anlatılıp aktarılamaz olduğu için, muhtelif sūfiyâne söylemlerde, özellikle de vecd ve sekr hallerinin ifadelerinde bazı şeyler dile getirilmeye çalışılırken, bilgi aktarma ya da bir önerme kurma anlamında bir şey söyleniyor olmadığı, bu ifadeler altında başka şeylerin gizlendiği gerçeğini de kabul etmek gerekecektir. Zaten böylesi bir tecrübenin terennümü olan ifadeler de mantikî olmaktan çok paradoksal, sembolik ve şiirseldir ya da bir haykırışa benzer.<sup>1689</sup>

İbâreler, belirli bir şeye delâlet etseler de, delâlet ettikleri şeyin aynî varlığı düşünüldüğünde ibâreler de bir perdedir. Çünkü bu ibâreler, insanda, delâlet ettikleri şeyin aynını değil nefiste hâsıl alan soyut bir sûretini sunarlar. Öyleyse açma, açıklama vasıtası olan ibâreler, lafızlar, harfler, yazılar aslında hep birer perdeden ibârettirler.<sup>1690</sup> Bu vasıtalar, aynî olarak delâlet edip, sarıhçe açıklayamadıkları şeyleri söylemeye çalışırlar.

### **B-Paradoksal İfadeler**

Hakikatte doğru fakat mantiki düzlemde bir birine zıt hükümleri ihtivâ eden paradoksal ifadelere bütün dînlerde rastlamaktayız. Bu, nihâî gerçekliğin bizim her hangi bir insânî söz ve kategorimiz içinde kavranmasının imkânsız olmasından dolayıdır. Hangi söz veya sözcük olursa olsun, gösterdiği şeyi nesnelleştirme ve bölümlenme özelliği taşımasından dolayı bu konuda yetersiz kalacaktır. Bu sebeple Allah (cc.), sūfîlerin sıkça tekrar ettikleri gibi ancak dolaysız bir tecrübe içerisinde bilebilmektedir.<sup>1691</sup> Paradokslar olmaksızın âdetâ, hem Allah (cc.) hem de tasavvufî tecrübe hakkında konuşma imkânımız ortadan kalkmaktadır. Tasavvufî söylemin

---

<sup>1687</sup> Bkz., Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev. Kemal Atakay, (Can Yay.), İstanbul 1996, s. 41.

<sup>1688</sup> Bkz., Ecmel, Muhammed, “Sūfî Ruh Bilimi”, çev. Seval Yılmaz, *Sufî Psikolojisi* içinde, haz. Kemal Sayar, (İnsan Yay.), İstanbul 2000, s. 77.

<sup>1689</sup> Wats, Alan W., “Bu O’dur”, *Aydınlanma Nedir ?*, s. 58.

<sup>1690</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 315.

<sup>1691</sup> Koç, Turan, *Din Dili*, s. 212, 213.



paradokslarla örülü olması sūfiyâne söylemlerin hakikat oluşuna karşı bir delil değildir. Zîrâ sıradan, günlük dilin kuşatamadığı şeyleri ifade ederken şairin gramer ve sentaks kurallarını zorlayarak onları eğip bükmesi gibi paradoksal ifadeler de zorunludur. Tıpkı şiir dilinde olduğu gibi paradokslar da metafor, analogi ya da zıt kelimelerin bir araya getirildiği deyiş tarzlarında (*oxymoron*)<sup>1692</sup> olduğu gibi yorumlanırlar. Tasavvufî tecrübe esnasında duyular, fikirler, tasavvurlar, yargılar ve deliller gibi bütün cüz'î idraklerden uzaklaşılır ve sıradan şeylerin idrakine benzemeyen aklî ve mantıkî şuur düzlemini aşan yeni, saf bir bilinç haline ulaşılır. İşte bu sıradışı bilinç hali ancak paradokslarla tasvir edilebilir, salt kelimelerle değil.<sup>1693</sup> Bu îtibârla da bu saf tecrübe aklın, mantığın ve sıradan bilinç halinin ölçüleriyle değerlendirilemez.<sup>1694</sup> Tasavvufî tecrübenin mantıken uyumlu bir şekilde ifadesi mümkün görülmediği için sūfinin, yaşadığı tecrübenin târif edilemediği ya da bütün dillerin ifade esnasında bu tecrübeyi tahrif ettiği yönündeki iddiası oldukça mâkuldür. Bu sebeple sūfî, yaşadığı tecrübe ya da Allah (cc.) hakkında bir çok zıt şey söyler; bu da nihâî gerçekliğin mantıken tasvirinin imkânsızlığını gösterir.<sup>1695</sup> Zîrâ sūfinin nihâî gâyesi ve bütünüyle âlemin hakikati olan Allah (cc.) bizzat kendini bir birine zıt sıfatlarla vasıflandırır. Bu îtibârla da ancak bu bir birine zıt vasıfların birleştirilmesiyle (*câmiu'l-ezdâd*) tanınır ve vasıflandırılır. Bu zıtlık, bir birini tamamlayan, hattâ nihâî tahlilde bir birinin aynı olan bir paradoksal durumu ifade eder. Çünkü O, her yönden “Bir”dir ve farklı sıfatlarla muttasıf olması O’nda her hangi bir çokluğu gerektirmez. O, ilk olması bakımından son, zâhir olması bakımından da bâttır.<sup>1696</sup> Varlığın mahiyetinden kaynaklanan bu zorunluluğun yanısıra paradoksal ifadeler, söylenmek istenen fikre ya da hakikate dikkat çekme, okuyucunun zihnini çarpıcı bir şekilde meşgul ederek onu derin düşünceye sevk etme gibi didaktik amaçlara da mâtuf görülebilmektedir.<sup>1697</sup> Meselâ İbnü'l-Arabî'ye göre; “işâret, hem yakınlaştırma ve hem

<sup>1692</sup> Daha çok anlamı pekiştirmek için zıt kelimelerin bir araya getirildiği bir ifade tarzıdır. Mesela; “öldürücü şefkat” ifadesi gibi.

<sup>1693</sup> Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 256, 257.

<sup>1694</sup> *age.*, s. 265.

<sup>1695</sup> Hepburn, “Mysticism, Nature and Assessment” *EP.*, c. V, s. 430.

<sup>1696</sup> İbnü'l-Arabî, *Risâletün fî Süali İbn Sevdekîn, (Resâil, Haydarabâd)*, s. 3; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 433.

<sup>1697</sup> Bkz., Stace, *Mysticism and Philosophy*, s. 253, 254; Rosenthal, Franz, “Ibn ‘Arabî Between Philosophy and Mysticism”, *ORIENS*, c. 31, s. 35.

de uzaklaştırmadır”<sup>1698</sup>, “asıl hürriyet tam bir kulluk/köleliktir”<sup>1699</sup>

Paradoksal ifadeler, metaforik, sembolik dil ya da şiir dili gibi ele alınamaz. Çünkü bütün bu ifade şekilleri sembolik, metaforik ya da şiirsel olmayan dile aktarılabirler. Halbuki paradoksal ifadeler sadeleştirilemezler. Bu yönleriyle de sūfînin tecrübesini ifade de baş vurduğu en uygun ifade tarzı olarak görülürler.<sup>1700</sup> Allah (cc.), kâinâttaki her hangi bir sabit, somut, tasavvur edilebilir şeyin aksine doğrudan tasavvur edilip idrak edilebilir değildir. Sūfîlerin paradoksal söylemi nihâî olarak, Allah’ın Zât’ı ve metafizik konumu hakkındaki bu temel iddiaya bağlıdır. Bu da O’nun hakkındaki ifadelerin semantik durumunu oldukça kompleks ve değişken kılmaktadır.<sup>1701</sup>

Genelde sūfîlerin özelde İbnü’l-Arabî’nin ifadelerindeki paradokslar hakkında Titus Burchardt şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Şayet İbnü’l-Arabî’nin eserlerinde her hangi bir sistem varsa bu, birbirine zıt ve bir birini tamamlayan terimlerin yer değiştirmesidir. Paradoksların metotlu bir şekilde böylece kullanılışı, tabîi olarak, belirli bir mefhum üzerinde zihnini sabitlemeye meyilli olan bir okuyucunun zihninde hiçbir fasılaya müsaade etmez. İşte böyle bir metodun kullanılışı, okuyucuyu, aklî ve mantikî düzeni aşan şey karşısında bizzat İbnü’l-Arabî’nin “hayret” diye isimlendirdiği şeye doğru sürükler...”<sup>1702</sup> Şimdi burada İbnü’l-Arabî’nin insanı “hayret”e sürükleyen bu paradoksal ifadelerinden bazılarını tahlil etmeye çalışacağız.

### 1-Tenzih/Teşbih

Kelâm terminolojisinde, Allah’ın bilinemezliği ve her türlü kayıttan uzak oluşu tenzih veya “karşılaştırılmazlık” olarak adlandırılır. Bu temel prensibe göre Allah’ın hiçbir şeyle mukayesesı mümkün değildir. O, yaratılmış hiçbir varlıkla aynı olamaz. Mutlak karşılaştırılmazlığa dayanan bu anlayış İbnü’l-Arabî’den çok önce kelâm âlimleri tarafından belirlenmiş ve kabul edilmiş olup, İbnü’l-Arabî de bu esası

<sup>1698</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Fütuhât (thk.)*, c. IV, s. 262.

<sup>1699</sup> Bkz. İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-İlâm bi İşârâtı’l-İlham, (Resail)*, s. 86; A.mlf., *Fütuhât (thk.)*, c. V, s. 272; (*byr.*), c. IV, s. 109.

<sup>1700</sup> Hepburn, “Mysticism, Nature and Assessment”, *EP.*, c. V, s. 431.

<sup>1701</sup> Hepburn, “Mysticism, Nature and Assessment”, *EP.*, c. V, s. 431.

<sup>1702</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *La Sagesse Des Prophètes (Fuçûç al-Hikam)*, çev. Titus Burchardt, (Albin Michel), Paris 1955, s. 10, (Introduction). Ayrıca bkz., Tahralı, “Fusûsu’l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücut ile Alâkalı Bazı Mes’eleler”, *FHTŞ I*, s. 42 ve devamı; A. mlf., “Fusûsu’l-Hikem’de Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücut”, *FHTŞ II*, ss. 9-15.

benimser. Fakat İbnü'l-Arabî, kelâmcıların anladığı şekliyle mutlak anlamda tenzih ilkesinin eksik olduğunu, İlâhî Hakikat'i tam yansıtmadığını ileri sürer. Bu tenzih ilkesi, Allah'ın âlemdeki ve kutsal metinlerdeki görünür “ayetleri”ni tatmin edici bir şekilde tanımlayamadığından Vücûd hakkında tam ve mükemmel bir anlayış ortaya koyamaz. İbnü'l-Arabî, Kelâm âlimlerinin bu ilkeye aslında rasyonel bir analizle ulaştıklarını, aklın ise Allah'ın sadece ne olmadığını idrak edebileceğini söyler. Allah hakkında sadece selbî bir takım önermelere sâhip olan akıl, tek başına Allah'ın sıfatları ilmine ulaşamaz. Bu sebeple akıl, bu hususta kutsal metinlerden yardım almak zorundadır. Diğer taraftan birçok rasyonel düşünür, özellikle Kelâm otoriteleri, Allah'ın âlemdeki bir şeye herhangi bir şekilde benzediğini söyleyen tanımları reddederler.

İbnü'l-Arabî bu konudaki esas düşüncesini, Kur'an ve Sünnet'ten mülhem olarak hem aşkınlık/benzemezlik hem de içkinlik/benzerlik esaslarının kapsamlı bütünlüğü üzerine kurmuştur. Zîrâ ona göre Hakk Teâlâ *câimu'l-ezdâdd* ve Hakk'ın bu iki bir birine zıt veçhesinden birine mutlak mânâda meyletme ulûhiyyet hakkında eksik bir tasavvura sâhip olmaya sebebiyet verir. İbnü'l-Arabî'ye göre kelâm âlimlerinin yanlışlıkları nokta işte burasıdır. Çünkü sonsuz vücûd sahibi olan Allah (cc.) hiçbir şekilde sınırlandırılmaz. Buna mutlak teşbihle beraber mutlak tenzih telakkisi de dahildir; tek başına alındığında her iki anlayış da Allah (cc.) için bir kayıt olacaktır. Zîrâ teşbihin yanısıra, Allah (cc.)'ın, mahlûkâtıyla hertürlü alâka ve ilişkisini kesen bir tenzih anlayışı da, sonsuz vüs'at sahibi Allah'ı kayıtlandırıp sınırlandırmaktan başka bir şey değildir.<sup>1703</sup> Kısacası Şeyhü'l-Ekber'e göre Allah (cc.), hiçbir şekilde kayıtlanamaz olduğu için mutlak bir tenzih anlayışı ile de kayıtlanamaz, sadece tenzihî bir anlayışa hasredilemez. Bu noktada İbnü'l-Arabî temelde Kur'an ve Sünnete dayanan bu kuşatıcı Allah tasavvurunu şu paradoksal cümleleriyle ifade eder: “*O, teşbihi dışlayan bir tenzihle münezzeh kılınmadığı gibi, tenzihî dışlayan bir teşbihle de müşebbeh görülemez.*”<sup>1704</sup> Diğer taraftan İbnü'l-Arabî bu anlayışını şu ifadeleriyle açıkça dile getirir: “*Hakikat ehline göre Cenâb-ı İlâhî'yi tenzih, tahdîdin ve takyîdin ta kendisidir*”<sup>1705</sup>, “*Aynı şekilde her kim O'nu teşbih eder de tenzih etmezse O'nu*

<sup>1703</sup> Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 50

<sup>1704</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 324.

<sup>1705</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 68.

kayıtlandırmış, sınırlandırmış ve tanınamış olur. Her kim de, O'nu bu iki vasıfla, tehzih ve teşbih arasını birleştirmek sûretiyle tanırsa Hakk'ı mücmelen tanımış olur...<sup>1706</sup> “Bârî Subhânehû (mutlak ya da aklî) tenzihten münezzeh olduğu halde teşbihten nasıl münezzeh olmaz.”<sup>1707</sup> Bunun da ötesinde Hakk Teâlâ, bizzat kendisinden bir birine zıt bu iki telakkîye temel olacak şekilde, bu iki anlayışı kuşatacak şekilde bahseder, bu vasıflardan sadece birini mutlak olarak zikretmez. İbnü'l-Arabî bu noktada, hem tenzihi hem de teşbihi ifade eden bir çok Kur'ânî ve nebevî referansların yanı sıra sık sık şu ayeti zikreder: “O'nun benzeri gibisi yoktur, O, işiten ve görendir.” (Şûrâ 42/11).<sup>1708</sup> Ayet-i kerimede, Hakk Teâlâ için her hangi bir benzerlik nefyedilmek sûretiyle tenzih ilkesi ifade edilmekle beraber, O'na işitme ve görme izafe edilmek sûretiyle teşbih ilkesi de ifade edilmiş olmaktadır. Hakk Teâlâ kendini, azamet, kibriyâ, izzet ve ceberût gibi tenzihî sıfatların yanısıra işitme, görme, sevinme, tuzak kurma, birliktelik (*maiyyet*) gibi teşbihî sıfatlarla da vasıflandırır. İşte bütün bunlar Hakk Teâlâ'yı tenzih ve teşbih üzere vafeden kemâl sıfatlarıdır ve O, bütün bu sıfatlarla Zât'ının gerektirdiği şekilde vasıflanır. Öyleyse Hakk Teâlâ kendini bu şekilde vasıflandırırken, O'nun kendisini teşbihle birlikte tenzih etmesi şeklindeki şer'î bir anlayış yerine, mutlak olarak aklen tenzihe yönelmek haddi aşmaktır.<sup>1709</sup> İşte bu sebeple İbnü'l-Arabî, akılla idrak edilen tenzih anlayışının yanı sıra, hayâl ile idrak edilen teşbih anlayışıyla mutlak tevhide ulaşılabileceğini ısrarla vurgular. Dolayısıyla Allah (cc) bir yönden bilinemez iken, diğer bir yönden de bilinebilir: Zât'ı itibârıyla hakkında her hangi bir bilgiye sâhip olamadığımız Hakk Teâlâ'yı sıfatları itibârıyla tanıma imkânına sahibiz. Allah (cc.) hakkında gerçek bilgi bu iki bakış açısının birleştirilmesi ile, bu da ancak nihâî olarak zıtlıkların idrakini sağlayan keşf ile mümkündür.<sup>1710</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre akıl, Allah'ın karşılaştırılmazlığını (tenzih) kavrarken 'hayâl'in Allah'ın benzerliğini (teşbih) kavrama gücü vardır. İbnü'l-Arabî, eserlerinde bilgiye ulaşmanın bu iki zıt yolunu karşılaştırmaya çok yer ayırmıştır. En çok üzerinde durduğu husus ise; Allah hakkındaki en mükemmel bilginin hem akıl (tenzihî) hem de hayâl (teşbihî) ile elde edilebilmesidir. Mutlak vücûd olan Allah,

<sup>1706</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 69.

<sup>1707</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Ankâu Mugrib*, s. 40.

<sup>1708</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 324.

<sup>1709</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 51, 168, 169

<sup>1710</sup> Chittick, “Ibn ‘Arabi and His School”, *ISM.*, s. 59.

Zat'ı îtibârıyla hiçbir şeyle karşılaştırılmaz ama âlemde kendi sıfatlarını görünür kılar, dolayısıyla bu yönden bir benzerlik söz konusudur.<sup>1711</sup>

Bu anlayışı doğrultusunda İbnü'l-Arabî, mutlak anlamda bâtinî bir anlayışa sâhip olan insanı, halleri ve fiilleri bakımından sadece mücerred tevhidden bahseden kimse olarak tanımlamaktadır. Bu tutum insanı, şeriatin hükümlerini inkâra kadar götürür. Mutlak anlamda zâhirî olan ise, “tecsim” ve “teşbih”e götürecek sözler söyler. İbnü'l-Arabî, her iki tutumu da aşırı bularak yerer. Bu hususta mutlak anlamda doğru ve övülecek olan Şârî'nin izlemiş olduğu orta yoldur: Her ikisini (tenzih-teşbih) itidal üzere birleştirmektedir.<sup>1712</sup> Bu hususta Avni Konuk *Tedbîrât*'ın şerhinde şu açıklamalara yer verir: Mutlak anlamda bâtinî olan kimse vahdet-i vücûd'u zevken idrak etmiş olup bütün fiillerinde zevkine göre hareket eder. Bu tutum şeriatin inkârına sebebiyet verir. Çünkü şeriat ikilik (zâhir-bâtin) zevki üzerine kurulmuştur. Mutlak olarak bâtinî olan insanda ise bu ikilik kalkmıştır. Mutlak anlamda zâhirî olan ise Hakk'ı şekille kayıtlandırır. Her iki hâl de yâni “tenzih-i sırf” ve “teşbih-i sırf” şer'an yerilmiştir. Bunlardan birisi ifrat, diğeri ise tefrittir. Oysa ki Kur'an ve Sünnet'te hem tenzihten ve hem de teşbihten bir miktar bildirilmiştir. Dolayısıyla tahkik ehli tenzih ile teşbih arasını birleştirir. İşte bu övülen orta yoldur.<sup>1713</sup> Nitekim Şeyhü'l-Ekber, *Fusûsu'l-Hikem*'in Nuh fass'ında şöyle demiştir:

“Tenzihe kâil olursan mukayyid olursun,  
Teşbihe kâil olursan muhaddid olursun,  
Her ikisi arasına kâil olursan müseddid (isabetli, doğru) olur,  
Mârifetde imam ve seyyid olursun.”<sup>1714</sup>

İbnü'l-Arabî *Futûhât*'ta, teşbihi çağrıştıran ayetler hakkında geniş açıklamalarda bulunmuştur. Öncelikle bu husustaki farklı görüşlere yer verdikten sonra, kendisinin ve ashabının bu konuda muhaddislerle aynı görüşü paylaştığını söyler. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî, bu teşbihvârî ayetler hakkında, kelimenin dil içerisindeki muhtemel anlamlarına istinaden, aklî her hangi bir yoruma gitmenin uygun olmadığı kanaatini taşımaktadır. Bu noktada İbnü'l-Arabî, bu ayetler hakkında her hangi bir te'vile gitme

<sup>1711</sup> Affî, *Fusûs Okumaları*, s. 53, 54; Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 40, 41.

<sup>1712</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA)*, s. 175.

<sup>1713</sup> Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, s. 238.

<sup>1714</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 70.

ihtiyacı hissetmeyen muhaddislerle hemfikirdir.<sup>1715</sup> İşin hakikatının Allah ve Rasûlüne havale edilmesinin daha doğru olacağını söyleyen İbnü'l-Arabî bu noktada te'vîle yönelen müşebbiheyi de eleştirir. Zîrâ onlar, tenzih ve teşbih de dahil muhtemel bir çok veçhesi ve anlam seviyesi olan bu lafızların sadece teşbihi ifade eden veçhesine yönelmişlerdir. Bu şekilde bir yöneliş ise zorlamadır ve Allah'a karşı haddi aşmadır.<sup>1716</sup> Öyleyse Kur'an'da ve hadislerdeki teşbihvâri ifadelerde geçen, “el”, “iki parmak”, “gadap”, “taaccüb”... vs. gibi lügavî misliyyetin-ki İbnü'l-Arabî bunun aklî değil, lügavî bir misliyyet olduğunun altını çizerek.<sup>1717</sup> Dolayısıyla tenzih ve teşbihin hakikati, sûflerin mârifet anlayışlarına paralel olarak bizzat Allah'tan öğrenilmelidir. İşte tahkik ehli sûfler, kalplerini aklî düşüncelerden tamamıyla boşalttıktan sonra, Allah (cc.) onların muallimi oluncaya kadar zikir, edep, murakabe ve huzur ile kendilerini Hak'tan gelen şeylere hazırlarlar. Nihâyet Allah (cc) keşf ve tahkik ile işin aslını öğretmeyi kendi üzerine alır. Böylece Allah, onlara muallim olarak tecellî eder ve bu teşbihvâri haberlerin anlamlarını müşâhedeye dayalı olarak öğretir. Dolayısıyla onlar, Hakk katından herhangi bir ta'yin olmaksızın bu ayetleri tenzih yönündeki ihtimaller doğrultusunda sürükleyip yorumlamaktan kaçınırlar. Bilakis hem teşbihi çağrıştıran kelimeyi ve hem de ondaki tenzihî mânâyı bilirler. Bu teşbihvâri kelimeyi de kendisiyle kastedilen tenzihî mânâyı sınırlı tutarlar. Nihâyet bütün muhakkık âlimler şu ortak sonuca varmışlardır: Teşbih ve tahdîd araçları, hadis olan mahlûkat hakkında düşündüğümüz şekliyle Allah (cc) için kullanılamaz. Fakat bu kelimelerdeki tenzih ve takdis anlamları O'nun için kullanılır. Dolayısıyla bu teşbih izlenimi veren kelimeler muhâtapların idrakleri için birer araçtır.<sup>1718</sup> Nihâî tahlilde, bu teşbih izlenimi veren ayet ve hadislerin zâhirî olarak çağrıştırdığından başka bir anlam seviyesi olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, tenzih ve takdisin hakikatine erenleri teşbihvâri haberler etkilemez der. Çünkü lafızlar, harfler, edatlar ve bunlar vasıtasıyla konuşanlar, bunların hepsi hâdistir ve Allah'ın mahlukâtıdır.<sup>1719</sup>

İbnü'l-Arabî, Allah'ın tenzih ve teşbihini beraber zikretmede ısrarlıdır. Hakk'ın tenzihi, zâtî ahadiyeti ve sonradan yaratılanlara benzemezliğinde, teşbihi ise O'nun

<sup>1715</sup> İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s. 73.

<sup>1716</sup> *age.*, c. II, s. 103, 104.

<sup>1717</sup> İbnü'l-Arabî, *Futûhât (thk.)*, c. II, s. 114.

<sup>1718</sup> *age.*, c. II, ss., 71-75.

<sup>1719</sup> *age.*, c. II, s., 70, 71.

eşyanın sûretlerinde tecellîsindedir. İbnü'l-Arabî'nin tenzih ya da teşbihin hangisine daha çok vurgu yaptığı bulunduğu hale göre değişmektedir. Bazen teşbih bazen de tenzih lisanı galip gelir.<sup>1720</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatlar ve bunların Zât'a taalluku konusunda da benzer bir yaklaşım sergiler. Şöyle ki; ulûhiyyetin bir veçhesini oluşturan her bir sıfat mutlak münezzehe olan Zât mertebesinden soyutlanır. Diğer taraftan sıfatlara sâhip olması bakımından Zât'tan bütünüyle ayrı her hangi bir sıfat düşünülmesi söz konusu değildir. İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin Zât ve sıfatlar konusundaki görüşü de tenzih ile teşbih arasında yatmaktadır; yâni Allah hem münezzehtir, hem de bütün kozmik niteliklerin tezâhürünü sağlayan sıfatlara sâhiptir.<sup>1721</sup> Kur'an'da zikri geçen tenzihi ifade eden âyetlerin, akılların idrak edemediği mutlak ehadiyyeti açısından Zât'ı, başka bir ifadeyle harîcî âlemdeki kevnî mazharların aslı olan yegâne Hakikâti nitelemektedir. İbnü'l-Arabî, teşbihi hissettiren âyetlerin ise, Zâtî ehadiyyet açısından değil, mümkünlerin çok ve çeşitli sûretlerinde zuhûru, yâni sıfatları açısından Hakk'ı vâsıflemektedir. İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde tenzih-teşbih dengesi, Mücessime'nin ileri sürdüğü şekliyle teşbih ifade eden ayetlerin tamamen zâhirî anlamının kabul edilmesi ile diğer bazı kelâmcıların ileri sürdüğü gibi bütün bu sıfatların keyfiyetsiz olduğu şeklindeki iki aşırı anlayış arasında bir noktada değildir. Ya da İbnü'l-Arabî'nin bu husustaki çabası, bu iki aşırı anlayışın uzlaştırılması çabası değildir. Bu dengenin anlamı, Zât'ı îtibârıyla mutlak münezzehe olan Hakk'ın sıfatları îtibârıyla her işiten ve görenin her el ve ayak sahibinin sûretiyle zâhir olmasıdır. Şu halde İbnü'l-Arabî'ye göre tenzih ve teşbih, tek bir hakîkatin iki yönünü ifade eden iki niteliktir. Bu yegâne hakikate bir açıdan bakıldığında teşbih, başka bir açıdan bakıldığında ise tenzih ifade edilmiş olur. Dolayısıyla hakîkatin tam bir izahını vermek istersek bunlardan hiç biri diğeri olmaksızın kâfi gelmez.<sup>1722</sup> İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle, tenzîhin teşbihten, teşbihin de tenzîhten hâli olması mümkün değildir; tenzihte teşbihî, teşbihte de tenzîhî yön her zaman için mevcuttur.<sup>1723</sup> Bu noktada İbnü'l-Arabî, İslam'ı, hakîkatin bu iki veçhesini aynı derecede ortaya koyan yegâne din olarak ortaya koyar. Bu îtibârla İbnü'l-Arabî,

---

<sup>1720</sup> Affî, *Tasavvuf*, s. 169.

<sup>1721</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 109.

<sup>1722</sup> Affî, *Mystical Philosophy*, s. 19; A. mlf., "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İDÜM.*, s. 255.

<sup>1723</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 182.

meselâ, Hz. Nuh'un kavmini davetinin, sadece tenzih ilkesine dayanan tek yönlü bir davet olduğunu vurgular.<sup>1724</sup> Zaten Hz. Nuh'ta da, Allah'ı her türlü noksan sıfatlardan ârî bilerek “subhanallah” diye anmak anlamına gelen “subbûhî hikmet” tecellî etmiştir.<sup>1725</sup> Zîrâ Hz. Nuh, kavmi arasında yaygın olan putperestlik tehlikesine karşı koymak için Hakk'ın sadece tenzîhî yönüne vurgu yapıyordu.<sup>1726</sup> İçinde bulunduğu durum göz önüne alındığında “tenzih” sıfatının Nuh (as.) üzerinde galip olmasından daha tabîî bir şey yoktur.<sup>1727</sup>

Bu anlayışıyla İbnü'l-Arabî, kelâmcılarınca dile getirilen mutlak tenzih ve teşbih anlayışının ulûhiyeti ifade edemeyeceğini vurgulayarak, Kur'an'dan mülhem olarak kendi irfânı doğrultusunda bir ulûhiyyet telakkîsi ortaya koymaya çalışır. Allah'tan başka hiç kimse, O'nun gerçek tenzîhî yönünü, zâtî birliğini bütünüyle idrak edemez. Fakat kâmil bir sûfî, vecd halinde, sâdece böyle bir duruma has bir zihin üstü bir idrak aracılığıyla bu birliğin ânî bir manzarasını yakalayabilir. Bu daha yüksek aşkınlık şekli aklî idrakten ve her sözden bağımsızdır<sup>1728</sup>

## 2-Vahdet/Kesret: Hakk/Halk

İbnü'l-Arabî'nin ulûhiyyet telakkîsinin, tenzih/teşbih anlayışına paralel bir şekilde karşımıza çıkan bir diğer paradoksal anlayışı da varlık hakkındaki vahdet/kesret ya da Hakk/halk şeklindeki düşüncesidir. Bu tür ifadeleriyle o, hakikatte tek olan vücûdun hem vahdet hem de kesret yönünün olduğunu vurgulamaya çalışır. İbnü'l-Arabî'ye göre var olan yalnızca bir hakikat vardır ve biz bu hakikati iki açıdan görebiliriz: Ya bu hakikati kâinâta görünen bütün fenomenlerin Zât'ı olarak görürüz ve Hakk adını veririz; ya da bu Zât'ın tezâhürleri olan zâhirî formlar şeklinde görürüz ve ona halk deriz. Bu sebeple Hakk-halk, hakikat-tezâhür ya da Bir-çok yalnızca tek “Bir Hakikat”in iki subjektif manzarasını ifade eden isimlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre işte bu yegâne hakikat Allah'tır.<sup>1729</sup> Dolayısıyla bize zâhiren görünen çokluk aslında varlığa nispet edilen tekliğin aynıdır. Bu ayniyyeti de ancak ehl-i keşf idrak

<sup>1724</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 70; Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, s. 100 ve devamı.

<sup>1725</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 68.

<sup>1726</sup> Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, s. 55; Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 49, 50; Gürer, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003, s. 144, 145.

<sup>1727</sup> Bkz., Konevî, *Fukûk*, s. 195, 196.

<sup>1728</sup> Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 22.

<sup>1729</sup> *age.*, s. 10.



edebilir.<sup>1730</sup> İbnü'l-Arabî'nin, Allah-âlem, Bir-çok ya da Hakk-halk münasebeti noktasında ortaya koyduğu bu anlayışı, Plotinus'un anlayışından esaslı bir şekilde ayrılmaktadır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre bu yegâne hakikat, maddî, âlemde müşâhede edilen sonsuz çokluğun sebebi değil, özüdür.<sup>1731</sup> Özü îtibârıyla kendi başına bir varlığı olmayan çokluk, yegâne varlık olan Hakk'ın, sıfatları ve bunların tecellîleri vasıtasıyla müşâhede edebildiğimiz bir veçhesinden başka bir şey değildir. Bu sebeple çokluk aslı değil, îzâfidir. Bu da bizim ferdî bakış açımızdan kaynaklanmaktadır. Çünkü insan ancak bütünü parçalarını görmektedir ve üstelik görünen kısmın arkasında bulunan nihâî gerçekliğe nadiren nüfûz edebilmektedir. İşte İbnü'l-Arabî'ye göre sadece sûfiler, zâhiren görünen bu sonsuz çokluk arkasındaki Mutlak Tekliği bir anlık da olsa idrak edebilmektedir.<sup>1732</sup> Bu îtibârla İbnü'l-Arabî, “ehadiyyet”i iki açıdan ele alır: Öncelikle “ehadiyyet”, Hakk'ın mutlak Zâtî tekliğine işâret eder ve İbnü'l-Arabî bunu, *ehadiyyetü'l-ayn*, *ehadiyyetü'z-zât*, *ehadiyyetü'l-ehad* gibi kavramlarla ifade etmeye çalışır. Diğer taraftan “ehadiyyet”, sıfatları ve bu sıfatların tecellî yerleri bakımından Hakk'ın tekliğini ifade eder. Bunu da İbnü'l-Arabî, *ehadiyyetü'l-kesret*, *ehadiyyetü't-temyiz*, *ehadiyyetü'l-esmâ*, *ehadiyyetü'l-cem*, *ehadiyyetü'l-mecmû* gibi kavramlarla ifade etmeye çalışır.<sup>1733</sup> Allah (cc.)'ın bizi talep eden isimleri cihetinden tekliği, *ehadiyyetü'l-kesret*; bizden, bütünüyle âlemden ve hattâ isim ve sıfatlarından müstağnî oluşu îtibârıyla da O'nun tekliği *ehadiyyetü'l-ayn*'dir.<sup>1734</sup> Dolayısıyla Allah (cc.)'ın ehadiyyeti, bizâtihî kendisi îtibârıyla mutlak tekliği ifade ederken; sıfatları îtibârıyla “çokluğu” da içinde barındıran bir küllîliği ifade eder.<sup>1735</sup> Hakk'ın, diğer varlıklar için söz konusu olmayan bu mutlak Zâtî tekliğinde hiç kimse O'nu görüp idrak edemez. Zîrâ izzet perdesi sürekli O'nu perdeler.<sup>1736</sup> Aslında “ehadiyyet” bütün mevcûdâta nüfûz etmiştir, bu îtibârla insan ya da başka varlıklar olsun bunlar için “ehadiyyet” söz

<sup>1730</sup> Bayraktar, Mehmet, “İbnü'l-Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *AÜİF. Dergisi*, c. XXV, Ankara 1981, s. 356.

<sup>1731</sup> Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *The Muslim World*, s. 54.

<sup>1732</sup> *age.*, s. 55.

<sup>1733</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 90, 105; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 456; c. V, s. 287, s. 427; c. VI, s. 74, s. 124, s. 246; c. VII, s. 195, s. 259, s. 340; c. VIII, s. 14, 15; Hakim, *Mu'cem*, s. 1165.

<sup>1734</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 105.

<sup>1735</sup> *age.*, s. 90.

<sup>1736</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif, (Resâil)*, s. 32.

konusudur.<sup>1737</sup> Fakat kâinatta her bir varlığa sirayet eden teklik, Hakk'ın Zâtî tekliği gibi değil, sıfatların tecellîsinden kaynaklanan *ehadiyyetü'l-kesret*'tir. Âlem, Hakk'ın sıfatlarının bir tecellîsi olduğu için, âlemde ancak *ehadiyyetü'l-cem*', ya da diğer bir ifadeyle *vâhidü'l-kesîr* söz konusudur. Mahlûkât, kesret üzere bulunan bu tekliği ile Hakk'ın tekliğini zevkan tanır.<sup>1738</sup> Bu îtibârla da İbnü'l-Arabî, Hakk'ın Zâtî tekliği ile sıfatlarındaki, dolayısıyla da âleme nüfuz eden teklik arasında ayırımı gider; birincisine “ehadiyyet” derken ikincisine “vahdâniyyet” der.<sup>1739</sup>

Yukarıda anlatılanlardan da anlaşılacağı gibi aslında tek bir “Vücûd” vardır ve O'nun; Vahdet/kesret, Hakk/halk, Bâtın/zâhir şeklinde ifade edilen iki veçhesi vardır. İbnü'l-Arabî de keşf ve ilham yoluyla idrak ettiği bu bütünlüğe ve vahdete bu şekilde paradoksal ifade ve ıstılahlarla işâret etmeye çalışmaktadır. Aklımızın, varlığı bir bütün olarak kavrama yeteneğinden yoksun ve sınırlı oluşundan dolayı, biz bu küllî hakikati çokluk olarak görürüz ve her birine, onları diğerlerinden ayırt eden özellikler isnâd ederiz. Ancak bir sūfinin kavrayışına, zihin üstü bir idrak seviyesine ve sezgiye sâhip olan bir kimse bütün bu çokluğun arkasında yatan nihâî gerçekliği görebilmektedir. Görünüşe göre, biri çok yapan şey, dış nesnelere yüklenen hükümlerdir; onları renk, hacim, şekil kategorileri ile zaman ve mekan ilişkileri vb. altına yerleştirmemizdir.<sup>1740</sup> Bu sebeple tâbir câizse, ontolojik olarak yegâne olan hakikatin epistemolojik olarak iki farklı manzarası gözükmemektedir: Âlemde görünen çokluk ve bu çokluğun ötesindeki teklik. İşte İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde daha çok paradoksal ifadelerle dile getirilen bu anlayış vahdet-i vücûd ibâresiyle formüle edilmeye çalışılmıştır. Şeyhü'l-Ekberin ifadesiyle, “Çokluk için teklik söz konusu olup bu ‘ehadiyyetü'l-kesret’ şeklinde isimlendirildiği gibi Tek olan için de çokluk söz konusudur ve bu da ‘kesretü'l-vâhid’ diye isimlendirilir. Dolayısıyla O, çok olan bir ve bir olan çoktur.”<sup>1741</sup>

İbnü'l-Arabî eserlerinde bir ıstılah olarak vahdet-i vücûd ibâresini kullanmadığı halde geneli îtibâriyle eserlerinin muhtevası bu ifadeye uygun düşer. Diğer taraftan “varlığın birliği” düşüncesi İbnü'l-Arabî'nin ontolojisini tanımlamada yeterli

<sup>1737</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif, (Resâil)*, s. 32.

<sup>1738</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 407.

<sup>1739</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Elif, (Resâil)*, s. 32.

<sup>1740</sup> Affî, *Mystical Philosophy*, s. 12.

<sup>1741</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 340.

görülmemektedir; çünkü aynı şekilde İbnü'l-Arabî, “Vücutta “birlik” vardır desen doğrusun. Vücutta “ikilik” vardır desen de doğrusun”<sup>1742</sup> demek sûretiyle bir veçheden çokluğu da kabul eder. Bu yüzden, İbnü'l-Arabî'nin vücûd kelimesini en geniş anlamıyla vahdet/kesret, Hakk/halk şeklinde kullandığını görürüz.<sup>1743</sup> Bu sebeple vahdet-i vücûd kavramı onun varlık anlayışının sadece bir yönünü ifade etmektedir diyebiliriz.

İbnü'l-Arabî, kâinâtın Rahman'ın nefesinden vücûd bulduğunu anlatırken hem birliğin ve hem de çokluğun gerçek olduğunu ifade eder. Şöyle ki; Rahman, nefesiyle konuşur ve O'nun nefesinde bütün kâinât şekil alır. Allah'ın kelimeleri hakikat olduğu için çokluk da haktır. Ancak, Hakkın nefesi kâinâtın tek hakikatidir.<sup>1744</sup> Sûfi fenâ mertebesinde sadece mutlak birliğin farkındadır. Her yerde ve her şeyde birlikten başka bir şey göremez. Fakat İbnü'l-Arabî'ye göre sûfi tasavvufi tecrübesi esnasında bu mertebeye takılıp kalmamalıdır. Gerçek sûfi iki göz sahibi (*zü'l-ayneyn*) olmalı ve birliğin ve çokluğun ahenkli bütünlüğünü, zıtların birleşmesini (*câmiu'l-ezdâd*) görebilmelidir. Bu sebeple burada idrak edilen çokluk, birliğin tam karşısında bir yerde var olan bir çokluk değildir. Daha önce de söyleye çalıştığımız gibi birlik ve çokluk tek ve aynı gerçekliğin farklı görünümleridir. Bu gerçeklik aynı zamanda hem bir hem de çoktur, âhenkli bir bütünlüğü ifade eder. Dolayısıyla *zü'l-ayneyn* olan kâmil sûfi; birde çoğu, çokta biri, ya da diğer bir deyişle Hakk'ta halkı, halkta Hakk'ı gören kişidir. Ya da İbnü'l-Arabî'nin meşhur metaforuyla söyleyecek olursak, hem aynayı hem de aynada yansıyan görüntüyü gören kimsedir.<sup>1745</sup>

Duyularımızın, hâricî âlemde çokluk görmesine ve aklen de Allah ve âlem (Hakk-halk) ikiliğini ikrar etmemize rağmen hakikatte varlıkta herhangi bir ikilik ya da çokluğun olması söz konusu değildir. Hakk ve halk, aynı hakikatin iki ismi veya veçhesidir. Hakk'a vahdet cihetinden bakılırsa “Hakk” diye isimlendirilirken, taaddüt cihetinden bakılırsa “halk” diye isimlendirilir.<sup>1746</sup> Fakat her ikisi de aynı müsemmanın ismidir. Nefes metaforunu hatırlayacak olursak; âleme hakikati cihetinden, rahmânın nefesi olması cihetinden bakıldığında o, ancak Allah'tır denilir, diğer taraftan âleme

<sup>1742</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. X, s. 208.

<sup>1743</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 30.

<sup>1744</sup> *age.*, s., 34, 35.

<sup>1745</sup> Izutsu, “İbn Al-'Arabî” mad., *ER.*, c. VI, s. 555.

<sup>1746</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 410, 414; Afifi, *Tasavvuf*, s. 162.

bu ilâhî nefeste şekillenmiş sûretler olması cihetinden bakıldığında ise o, mahlûkattır denilir. Nefes, Hakk için bâtin, halk için zâhir olduğundan Hakk'ın bätını halkın zâhiri, halkın bätını ise Hakk'ın zâhiridir.<sup>1747</sup> Bu hususta İbnü'l-Arabî, bir beytinde şöyle der:

*Hakk, bu cihetle halktır, düşününüz! Şu cihetten de halk değildir, anlayınız!*

---

*İster birleştir, ister tefrik et! Zîrâ asıl (ayn) birdir. Aynı zamanda çokluktur da; bu hali üzere durup bakî kalmaz.*<sup>1748</sup>

Kâşânî'ye göre Hakk'ın halk olması, O'nun *a'yân-ı sâbite* sûretinde, bunların muktezâsına göre zuhûr etmesinden ibârettir. Halk olmaması ise Zâtî ahadiyeti îtibârıyladır. Zîrâ bu îtibarla O, mevcudâtı îcâd edip yaratandır. Varlıkta O'ndan başkası olmadığı için de ister cem' ile hükmedilsin ister tefrika ile, tek bir hakikat vardır. O, hem tek hem çok olan "ayn"dır. Zât mertebesinde tektir, taayyünleriyle çok olur.<sup>1749</sup>

İbnü'l-Arabî, eserlerinin özellikle de *Fütûhât*'ın temel konularından olan ilâhî sıfatlar konusunda da benzer paradoksal ifadeler yer vermektedir. Şeyhe göre ilâhî isimler varlıkları bakımından Zât'dan ayrı değildirler. Aslında tek bir varlık vardır. O da her türlü kayıttan uzak, mutlak tek olan Hakk'ın varlığıdır. Zât mertebesinde her bir kayıttan münezze ve tek olan Mutlak Varlık, O'nun farklı ontolojik mertebelerine delâlet eden bir çok isimle isimlenmiştir.<sup>1750</sup> Mutasavvıflarca özellikle de ekberî gelenekte sıkça zikredilen bir hadis-i kutsiye istinaden mutlak Zât mertebesi, diğer bir çok ismin yanı sıra *kenz-i mahfî* (:gizli hazine) diye isimlendirilir. Hazine tanımı gereği cevherler ve zenginlikler ihtiva edecektir. İşte ekberî irfâna göre bu gizli hazine içerisinde sonsuz cevherler olan ilâhî isimler saklıdır ve onlar Zât'ın ne aynı ne de gayrıdırlar. İşte bu isimlerin hem mutlak münezze olan Zât'a hem de büründüğü husûsî mânâya delâleti vardır. O halde her bir isim Zât'a delâleti bakımından

<sup>1747</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 85.

<sup>1748</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 79.

<sup>1749</sup> Kâşânî, *Şerhu Fusûs*, s. 84. İbnü'l-Arabî'nin bu beyitleri hakkında benzer açıklamalar için ayrıca bkz. Konuk, *Fusûs Şerhi*, c. II, s. 33, 34.

<sup>1750</sup> Chittick, "Ibn 'Arabi and His School", *ISM.*, s. 60. Varlığın bu farklı mertebeleri ve muhtelif veçhelerine göre aldıkları farklı isimler hakkında bkz., Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, s. 168 ve devamı.

müsemmânın aynıdır ve bu yönüyle diğer bütün isimleri de ihtiva eder. Diğer taraftan kendi taşıdığı husûsî mânâsı ve tecellî ettiği yerler (*a'yân-ı sâbite*) üzerinde hükümlerini icra etmeleri bakımından bir birlerinden farklılaşmaktadırlar.<sup>1751</sup> Kısacası bu isimler bir taraftan Zât'a yönelik yanları bakımından, eninde sonunda Hakk'a ircâ edilebilmeleri dolayısıyla O'nunla ile aynı ve tek olurken diğer taraftan da çokluğa yönelik yanları bakımından O'ndan ayrı ve çokturlar.<sup>1752</sup> Dahası İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde Allah (cc.)'ın farklı iki mânâda “*tekliği*” vardır: Bizden, bütün mahlûkâtтан hattâ ilâhî isimlerden dahî tümüyle müstağni oluşu yönüyle Zâtî/aynî tekliği (*:ehadiyyetü'l-ayn*)<sup>1753</sup>, bizi, âlemin varlığını talep eden isimleri yönüyle küllî/çokluğun tekliği (*:ehadiyyetü'l-kesret*).<sup>1754</sup> Burada bahis konusu olan çokluğun tekliğine küllî/birleştirici teklik (*:ehadiyyetü'l-cem'*) de denir ki bu, İbnü'l-Arabî'nin âlem telakkisinde olağanüstü önemli bir rol oynamaktadır. Kısacası bu, aslen tek olan Hakk'da bilkuvve mevcut olan kesreti tasdik eden bir makamdır. Varlık ve varlığın mertebelerinin ilk tezâhürleri hususundaki bu spesifik anlayışındaki mutlak teklik mertebesine İbnü'l-Arabî, *el-ehadiyye* derken kendisiyle isimlerin, dolayısıyla da âlemin ortaya çıktığı çokluğu bütünleştiren tekliğe ise genellikle *vâhidiyye* ya da vahdâniyye demektedir.<sup>1755</sup> Bu sebeple sûfilerin kastettiği birlik, paradoksların ve ontolojik zıtlıkların bütünleşmesidir; çokluğu karakterize eden bütün zıt niteliklerin birleşmesidir.<sup>1756</sup> Âlemin aynını, hakikatini gören onun ehadiyyetine, hükümlerini ve nispetlerini gören ise bu aynî tekliğin aynı zamanda çokluğuna kail olur. Hakk Teâlâ'ya baktığında da O'nu *Vâhidü'l-Kesîr* olarak görür.<sup>1757</sup>

Allah ve âlem arasındaki bu ilişkiyi ya da başka bir ifadeyle tek olan vücûdun farklı veçhelerini izaha mâtuf Hakk/halk, vahdet/kesret şeklindeki paradokslarla ifade ettiği hakikati İbnü'l-Arabî, sayı sembolizmi ile insanların zihnine yaklaştırmaya çalışır: Nasıl ki “bir” sayısı, yine “bir” olarak kalmakla beraber çoğalarak sonsuz

<sup>1751</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 129; Addas, *İbn Arabî*, s. 284.

<sup>1752</sup> Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 101; Afîfî, *Fusûs Okumaları*, s. 175.

<sup>1753</sup> İbnü'l-Arabî genellikle çok zengin bir ıstılah kullanmaktadır. Aynı hakikate, farklı veçhelerine binaen farklı isimler vermektedir. Bu *ehadiyyetü'l-ayn* mertebesi için kimi zaman *ehadiyyetü'l-ehad* ya da *ehadiyyetü'z-zatiyye* de demektedir. Bkz., Hakim, *Mu'cem*, s. 1165

<sup>1754</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 105; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 427; c. VI, s. 48; Chittick, *Self-Disclosure*, s. 167, 168.

<sup>1755</sup> Izutsu, *Sufism and Taoism*, s. 102; Addas, *İbn Arabî*, s. 283, 284; Hakim, *Mu'cem*, s. 1157 ve devamı.

<sup>1756</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 105

<sup>1757</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 48.

sayıları meydana getirmiştir, aynı şekilde bir ve münezzehe olan Hakk da âlem diye isimlendirilen vücudî çokluğu meydânâ getirmiştir. Hakîkatte tek bir sayı vardır o da “bir”dir. Diğer bütün sayılar bu “bir” sayısının hayâlî mertebelerde zuhûr etmesinden dolayı izâfî olarak ortaya çıkmışlardır. Bu sebeple aslında tek olan “bir” sayısı bu hayâlî mertebelerden dolayı sonsuz sayıda farklı isim almıştır.<sup>1758</sup> “Bir” ile diğer sayılar arasındaki ayırım itibârî olduğu gibi Hakk ile halk arasındaki ayırım da izâfîdir. Çünkü tek bir Vücud vardır ve bu Vücûd farklı veçhelere sâhiptir. Bu Vücûd, nihâî gerçekliği ve Zât’ı bakımından Bir ve münezzehe iken zuhûru, tecellîleri ve sıfatları bakımından çoktur.

İbnü’l-Arabî bu görüşünü ayrıca sûfilerin sıkça kullandığı “ayna” sembolizmi ile de açıklamaya çalışır. Nasıl ki aynı varlık, farklı nitelik ve şekillerdeki aynalarda farklı sûretlerde yansır, işte vücûd da böyledir. Meselâ içbükey aynada görüntü ters görünürken dışbükey aynada düz görünür. Yine parçalanmış bir aynada bir nesnenin bir çok yansıması görünür. Aynanın büyüklüğü ve küçüklüğüne göre de aynı nesnenin yansımaları farklı olur. Tıpkı bu misâlde olduğu gibi hakikatte de tek bir vücûd vardır, bu yegâne hakikat zuhûr yerlerine göre farklı farklı yansır. Dolayısıyla âlemde müşâhede ettiğimiz çokluk, farklı nitelikteki aynalarda yansıyan farklı görüntülerden başka bir şey değildir.<sup>1759</sup>

Kullandığı diğer bütün paradoksal ifadelerde de görülebileceği gibi İbnü’l-Arabî görüşlerini, hayli dinamik ve canlı bir diyalektik metod içerisinde; tez, anti tez ve bunların ahenkli bütünlüğünü ifade eden sentezler şeklinde sunmaktadır. Özellikle Vahdet/kesret ya da Hakk/halk paradoksunu düşündüğümüzde; ne bu her ikisini mutlak mânâda bir birbirinden ayıran, ne de aynı cinsten, homojen bir birliği ileri süren bir “vahdet” anlayışı karşımıza çıkmaktadır. İşte bu “vahdet” anlayışını ifade etmek için İbnü’l-Arabî bazı istilâhlar ve ibâreler kullanır: “el-Hakk fi’l-halk”, “el-halk fi’l-Hakk”, “Vahdet fi kesret”, “kesret fi Vahdet”, “el-Vâhidü’l-kesîr”. Diğer taraftan ulûhiyet anlayışı noktasında tenzih ve teşbihten bahsederken de aynı sentezlere ulaşır ve bunu ifade etmek için benzer bazı kavramlar kullanır: “tenzih fi teşbih”, “teşbih fi tenzih”.<sup>1760</sup>

<sup>1758</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbü’l-Fenâ fi’l-Müşâhede, (Resâil)*, s. 5, 6; Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 17; A. mlf., *Fusûs Okumaları*, s. 52.

<sup>1759</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 161; Afifi, *Mystical Philosophy*, s. 16; Landau, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I” *The Muslim World*, s. 55.

<sup>1760</sup> Hakim, *Mu’cem*, s. 21, 22.

### 3-Aynılık/Gayrılık

Felsefenin en müşkil problemlerinden biri olan, Allah-âlem-insan münasebeti hususu İbnü'l-Arabî külliyyâtının da temel konusu olmuş ve bu konu çoğu zaman farklı ve yanlış anlaşılmalara sebebiyet verecek tarzda kapalı ve kompleks bir yapı sergilemiştir. Öyle ki şeyhin bu konudaki bazı fikirleri referans alınarak onun sistemi yanlış bir şekilde “panteizm” ya da “varoluşçu monizm” şeklinde tanımlanmıştır. Halbuki, Allah’la âlem arasında cevher itibârıyla bir devamlılık öngörmek şöyle dursun, İbnü'l-Arabî, Zât itibârıyla Allah’ın (cc.), varlığın her bir mertebesinden mutlak anlamda münezzeh (*Sübhân*) olduğunu her fırsatta tekrar eder. Bu sebeple, sıfatların tezâhüründen ibâret olan âlemlerle, bunun aslî ilkesi olan Mutlak Vücûd arasında cevher bakımından bir özdeşlik ya da devamlılığın görülmesi İbnü'l-Arabî ya da diğer sûfilerin İlâhî Zât hakkında söyledikleriyle bütünüyle çelişmektedir. Dolayısıyla eşya, Allah’tan bağımsız/ayrı değildir, fakat âlem Allah’ı kuşatamaz anlamına gelebilecek bir terim onun bu doktrininin tanımına uygun düşecektir.<sup>1761</sup> Biz burada, çalışmamızın muhteva ve sınırı gereği İbnü'l-Arabî’nin, Allah-âlem-insan münasebeti hakkındaki görüşleri hususunda ayrıntıya sapsmadan sadece, onun bu konu çerçevesindeki paradoksal ifadelerini ele almaya çalışacağız.

Bu tarz paradoksal ifadeleri İbnü'l-Arabî, bizzat mahiyeti gereği paradoksal bir durum sergilemesinden dolayı ‘hayâl’den bahsederken sıkça kullanır. Bu durum hayâlin her bir düzeyi için geçerlidir. Zîrâ maddî müşâhede âlemi ile metafizik gayb âlemi arasında bulunan misâl âlemi, mutlak vücûd sahibi Allah (cc.) ile yokluk arasında buluna mutlak hayâl (*ama: Rahmân’ın nefesi*), somut duyular ile soyut mânâlar arasında bir köpnü olan epistemolojik düzeyde tahayyül ve yine Mutlak Vücûd ile mutlak yokluk arasında bulunan bütün âlem (*izâfî vücûd*) bir hayâl/berzahdır. Bu sebeple bütün düzeyleriyle hayâlî gerçeklik bir berzah olarak bizzat iki farklı durum arasında bulunmalırndan ve her iki tarafın da özelliklerini taşımalarından dolayı paradoksal bir mahiyet arz ederler. Kısacası hayâlî gerçeklik arasında bulunduğu bu iki zıt gerçekliğin hem aynıdır hem de değil. Tıpkı aynadaki görüntünün, ayna ve aynaya yansıyan nesnenin hem aynısı hem de gayrısı olduğu gibi.<sup>1762</sup>

<sup>1761</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 105.

<sup>1762</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 161; Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 42.

İbnü'l-Arabî'nin hayâl anlayışından hareketle Allah-âlem-insan arasındaki münasebette, ne tam bir aynılığın ne de mutlak bir ayrılığın söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî, âlemin zuhûrundan ve zuhûr eden ilk hakikatten bahsederken bu ilk hakikat için çeşitli veçhelerine göre farklı tabirler kullanır: *Amâ*, *mutlak hayâl* ya da *Rahman'ın nefesi* tabirleri aynı temel hakikati, her şeyin kendisinden yaratıldığı hakikati (*el-hakku'l-mahlûk bih*) ifade etmede kullanılmaktadır.<sup>1763</sup> Bu hakikate İbnü'l-Arabî, *mutlak hayâl* der, çünkü Allah'ın, ilm-i ezelisine göre, mevcûdâtın sâbit sûretlerini tahayyülüdür. Yine bu hakikate *Rahmân'ın nefesi* der, çünkü bu hakikat, Rahmân'ın bilinme arzusundan kaynaklanan nefesidir. *Amâ* der, çünkü bu ilk hakikat, bu ilâhî nefesten hâsıl olan latîf, metafizik buluttur. *el-Hakku'l-mahlûk bih* der, çünkü bütün mahlûkat burada sûret ve varlık kazanır.

İbnü'l-Arabî bu ilk hakikatte (*amâ*) Hakkın tecellîlerini kabul edebilme gücü görmektedir. Haddi zatında bu hakikat, Rahmân'ın nefesi olduğu için Hakkın dışında bir şey de değildir. İbnü'l-Arabî, hem Hakkın var oluşunu kabul edebilen ve hem de bütün kâinâtın kendisiyle zuhûr ettiği amâ'nın oluşumunu sûfiler arasında sıkça dile getirilen; "*Ben gizli bir hazine idim, bilinmiyordum. Bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım.*"<sup>1764</sup> kutsî hadisiyle açıklar. Burada İbnü'l-Arabî, *Rahmân'ın nefesi* ifadesini insanın nefes alışına benzeterek açıklar. Çünkü nefes alma, insanın içindeki sıkıntıyı rahatlatma hareketi olduğu gibi, konuşma esnasında harflerin ve kelimelerin de vasıtasıdır. Tezimizin İkinci Bölümünde de üzerinde durmaya çalıştığımız gibi, *Rahmân'ın nefesi* de aynı şekilde hem kendindeki bilinme iştiağının dışarı vurumu, hem de kelimelerinin, dolayısıyla da bütün varlığın kaynağı olmaktadır.<sup>1765</sup> Hadiste zikredilen bu ilâhî sevgiden, ilâhî nefes alma hâsıl olur. Çünkü sevginin sevende bir hareket etkisi vardır. Nefes alma ise kendisine aşık olunan için yapılan bir iştiağ hareketidir. İşte amâ, Hakkın bu ezeli sevgisinden hâsıl olan nefestir, *Rahmân'ın*

<sup>1763</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s. 186.

<sup>1764</sup> Bkz., Aclûnî, *Kesfu'l-Hafâ*, c. 2, s., 132.

<sup>1765</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 183; c. IV, s. 79, 80; Lorry, "The Symbolism of Letters" *JMIAS*, c. XXIII, s. 32; Afifî, *Mystical Philosophy*, s. 73; Chittick, *Sûfi Path*, s. 127; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 263 ve devamı.



*nefesi*<sup>1766</sup> dir. İşte bu noktada İbnü'l-Arabî, âlemin hakikati olan bu ilk ilkeye her şeyin kendisiyle yaratıldığı Hakk (*el-hakku'l-mahlûk bih*) der. Burada bu küllî hakikate Hakk denilmesi Rahman'ın nefesinin aynı olmasındandır. Nefes ise, nefes alanın içinde gizlidir. Bâtında iken bâtının, zâhirde iken de zâhirin hükmündedir. Bâtında ilk, zâhirde ise sondur.<sup>1767</sup> Allah ile mutlak yokluk arasında bulunup, her ikisinin özelliklerini taşıyan bir berzah olduğu için amânın iki yönü vardır: Hakka ait bâtın yönü, halka ait zâhir yönü. Bâtın yönüyle Hakkın nefesidir, zâhir yönüyle bütün âlemin zuhûr ettiği ilk unsurdur. Bu berzah vasıtasıyla bir taraftan Hakk, mahlûkâtının sıfatlarını kendine izafe ederken (*teşbih*), diğer taraftan mahlûkat, O'nun sıfatlarıyla sıfatlanabilir. Yine Hakk, zâtı itibârıyla mutlak münezzeh kalırken bu mutlak hayâlde kendini ızhar eder.<sup>1768</sup>

İşte bu anlayışı doğrultusunda İbnü'l-Arabî, âlemin varlığından bahsederken, *aynı/aynı değil* şeklindeki paradoksal ifadelerle sıkça yer verir.<sup>1769</sup> Âlem, 'Allah'tan başka her şey' (*mâ sivâ*) olduğundan O'ndan ayrıdır. Ne var ki âlem, Rahman'ın nefesinden zuhûr eden kelimeler olduğundan her yönden bir ayrılık söz konusu değildir. Çünkü nefes, nefes sahibinden ayrı olmadığı için Allah'ın sonsuz kelimeleri olan âlem O'nun nefesiyle aynıdır. Nefes de Rahman'ın kendisi olduğundan kelimeler (âlem) Rahman'ın aynıdır. Başka bir ifadeyle âlem, Hakk'ın zuhûr yeridir. Zât itibârıyla Allah her şeyden mutlak münezzeh olması sebebiyle âlem bu yönden Allah'tan başkadır. Fakat âlemde Allah'ın isimlerinin tecellîsinden başka bir şey bulunmadığından âlem Allah'tan ayrı değildir. İşte bu şekilde İbnü'l-Arabî, Allah-âlem münasebiti hususunda sürekli aynılık ve ayrılığı vurgular, nihâyet bu husustaki görüşlerini O/O değil şeklindeki paradoksal bir ifadeyle özetler.<sup>1770</sup> Kısacası Allah, kâinât karşısında mutlak münezzeh ve ayrı olmakla birlikte, kâinât O'ndan bütünüyle ayrı değildir. Kâinât, esrarlı bir şekilde Allah'a katılmış durumdadır. Bu doktrine göre Mutlak Gerçeklik'ten ayrı ve bağımsız bir gerçekliğe inanmak, sûfilerin nihâî olarak "*Mutlak Varlık/Gerçeklik'ten başka bir varlık/gerçeklik yoktur*" anlamına

<sup>1766</sup> Bir çok hadiste bu tabir kullanılmaktadır. İbnü'l-Arabî, genellikle *Fütûhât*'da, "*Rahmân'ın nefesini Yemen tarafında buluyorum*" hadisini zikreder ve yorumlar. Bu tabirin geçtiği hadisler için bkz., Kurt, *Endülü's'te Hadis*, s. 678, dipnot: 861.

<sup>1767</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr)*, c. III, s. 466, 468; Corbin, *Creative Imagination*, s., 186.

<sup>1768</sup> Chittick, *The Sûfî Path*, s. 126.

<sup>1769</sup> Melâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 69.

<sup>1770</sup> Chittick, *Hayâl Alemleri*, s. 42.

yoruyladıkları kelime-i şehâdete ters düşen büyük bir günahdır. Kâinât ve içindeki eşya Allah (cc.) değildir, fakat gerçeklikleri O'nunkinden başka da değildir. Aksi halde bütünüyle bağımsız varlıklar olurlar ve böylece onları Allah'ın yanı sıra ilahlar olarak görme durumu ortaya çıkar.<sup>1771</sup> Görüldüğü gibi amâ, doğrudan Rahmân'ın nefesine bağlanmaktadır. Bu sebeple bu hakikat, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde klasik ya/ya da mantığı yerine, hem/hem de ya da ne/ne de şeklinde ifadesini bulur. Dolayısıyla, iki karşıt alandan birini mutlak olarak tercih yerine, temelde tek bir hakikat kabul edildiği için, bir birinden ayrı gibi görülen her iki taraf uyumlu bir bütünlük şeklinde algılanır. Bu ise, varlıkta iki yön bulunmasından dolayıdır: Kendine ait imkân ve yokluk yönü ile Hâlikına yönelik varlık ve vücub yönü. Dolayısıyla her şey, Şeyhü'l-Ekber'in hayâl anlayışının hakikatine uygun olarak çift anlamlıdır. Bu, birden fazla anlama gelme ise, mutlak belirsizlik ve cehaletten değil, bizzat varlığın temelinde bulunan ontolojik hakikatten dolayıdır.<sup>1772</sup> İşte bu noktada İbnü'l-Arabî sıkça, “o, o değil” (*huve lâ huve*), “o, odur/o, o değildir” (*fehuve huve/ ve mâ huve huve*)<sup>1773</sup> şeklindeki paradoksal ifadeyi zikreder: “*Vücûdla muttasıf her şey o/o değildir, âlemin hepsi o/o değildir, belirli bir sûrette zuhûr eden hakikat o/o değildir, sınırlandırılmayan/sınırlı, görülemeyen/görünendir.*”<sup>1774</sup> Allah (cc.) zâtı îtibarıyla mutlak münezzeh ve sübhân olduğu için, âlem bu yönden Allah'tan gayrıdır. Diğer taraftan âlem, bütünüyle ilâhî isimlerin tecellîsinin sonucu olduğu için O'ndan bütünüyle ayrı da değildir. Ayrıca âlem, *Rahmân'ın nefesidir*. Nefes ise, nefesin sahibinden ayrı değildir. Diğer bir deyişle âlem, Hakk'ın sıfatlarıyla zuhûr ettiği tecellî yeridir. İbnü'l-Arabî bu anlayışını sıkça ayna ve nur-zulmet metaforlarına başvurmak sûretiyle açıklar. Bu benzetmeye göre yokluk, vücûda nispetle ayna gibidir; vücûdun sûreti onda görünür olur. İşte yokluk aynasında vücûda dair görünen bu sûret, mümkünâtın âyânıdır. Bu sebeple mümkünâtın ancak yokluk hali üzere bir şeyiyyeti ve âyân-ı sâbitesi vardır ve aslen ma'dum olarak sıfatlandırılır. Öyleyse mümkünâtın, vücûd sûretinde zuhûr etmekle birlikte yokluk vasfı da vardır; mümkün varlıklar ne mutlak vücûdun ne de mutlak ademin aynıdır. Tıpkı aynaya bakan kimsenin aynada yansımış olarak gördüğü, ne kendisinin aynı ne de kendisinden başka

<sup>1771</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 106, 107.

<sup>1772</sup> Chittick, *Sûfi Path*, s. 112.

<sup>1773</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (*byr.*), c. III, s., 418, 470, 474; c. IV, s., 12; c. VI, s. 73.

<sup>1774</sup> *age.*, c. IV, s. 12.

olan sûret gibi.<sup>1775</sup> Bu hakikate, nur-zulmet metaforu<sup>1776</sup> penceresinden baktığımızda da durum aynıdır: Mümkünatın varlığı, mutlak nur olan Vücûd ile mutlak zulmet olan yokluk arasında bir berzahdır; bizzat ne mutlak nur ne de mutlak zulmet ile muttasıftır. Bir yönü nura, bir yönü de zulmete bakar. Öyleyse mahlûkât ne nurdur, ne zulmet; ne mevcuttur, ne ma'dum.<sup>1777</sup> Dolayısıyla âlem, mutlak nur, vücûd ya da Hakk ile mutlak zulmet ya da yokluğun ne aynısıdır ne de gayrısı.

İbnü'l-Arabî'nin bu paradoksal anlayışına paralel olarak bir şey hakkında, ya nefy ya da ispat yerine, hem nefy ve hem de ispat söz konusu olabilmektedir. İbnü'l Arabî bu konuda temel referanslarını Kur'an'dan almaktadır. O, bu hususta sıkça şu ayetleri zikreder: “O'nun benzeri gibi hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir.” (Şûrâ 42/11), “Attığın zaman sen atmadın, fakat Allah attı” (Enfal 8/17). İlk âyette hem tenzih ve hem de teşbih söz konusu iken, bu son ayette “atma” eylemi Hz. Peygamber için hem doğrulanmıştır (*attığın zaman*) hem de reddedilmiştir (*sen atmadın*).<sup>1778</sup> Bütün bu paradoksal durumlar, en açık bir şekilde ancak hayâlde zuhûr eder ve en açık ifadesini de ancak hayâlde bulabilir. Çünkü bütün bu durumlar bizzat hayâlin hakikatiyle aynıdır.

#### 4-Perde (Hicâb)/Görme (Müşâhede-Ru'yet) Paradoksu

Daha önce mârifetten bahsederken Hakk'ın tanınması noktasında *müşâhede*, *ru'yet* gibi Hakk'ı, hakikati “görme”yi ifade eden bazı kavramları açıklamaya çalışmıştık. Yine İbnü'l-Arabî'nin Hakk'ın misâl âleminde, kuluyla karşı karşıya gelmek sûretiyle (*kifâhan*) doğrudan hitabını ifade etmek üzere *fehvâniyye* kavramını kullandığını biliyoruz. Fakat bütün bu “bilmeyi”, “görmeyi” ve doğrudan Hakk'ın hitabını “işitmeyi” ifade eden kavramlar kadar *hicâb/perde* kavramı da İbnü'l-Arabî'nin mârifet anlayışının bütün yönlerini ifade etmesi bakımından önemlidir. Zîrâ Hakk'ın tanınması, genelde bütün sûfilerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de hep bilme-bilinemezlik, idrak-idrakten acziyet ve görme-perdelenme (*hicâb*)

<sup>1775</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. V, s. 69, 161.

<sup>1776</sup> Özellikle işrâkî gelenekte yaygın bu metafor hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Izutsu, Toshihiko, “Şebusterî'nin “Gülşen-i Râz” Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu”, *İMDÜM*, ss. 53-80.

<sup>1777</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât* (byr.), c. V, s. 405.

<sup>1778</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, (byr.), c. IV, s., 12, 85, 101, 288; Chittick., *Sûfi Path*, s., 113, 114.

paradokslarıyla ifade edilegelmiştir.<sup>1779</sup>

İbnü'l-Arabî'nin kaydettiğine göre mârifetin önemli bir veçhesini oluşturan ve kul ile Mahbûb'u arasında bulunan "hicâb" kulun eşyâ ile meşgul olmasından başka bir şey değildir. Zîrâ bu, literal anlamıyla bir perde olsaydı Hakk Teâlâ'yı kuldan perdelediği gibi kulu da Hakk'tan perdelerdi.<sup>1780</sup> İstilahî olarak perdelerin arkasındaki sırlara ve hakikatlere muttalî olmak anlamına<sup>1781</sup> gelen keşf kavramı, kelime anlamından (perdeyi açmak, kaldırmak) da anlaşılacağı üzere bizzat hicabların varlığını gerektirir.<sup>1782</sup> "Hicâb", insanı Allah'tan ayıran, idraklerin açık, net ve keskin oluşuna engel olan, Matlûb'u örten her şeydir. Bu îtibârla Hakk'ın tecellîlerinin kabûlüne mânî olan, kalbe tab' olunmuş kevnî her sûret hicâbtır.<sup>1783</sup>

Kur'an'da insanı Allah'tan ayıran hicâba atıfta bulunulur. (Şûrâ 42/51, Mutaffifin 83/15). Yine Hz. Peygamber de "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş hicabı" olduğunu ya da "Allah'ın hicabının nur" olduğunu beyân etmiştir. Eğer bu perdelerin tamamı açılrsa Hakk'ın Subbûhî veçhesi ulaştığı herşeyi yakıp yok eder.<sup>1784</sup> Hz. Peygamberin bu son hadis-i şerifi de paradoksal bir durumu ifade eder. Bizim eşyayı görmemizi sağlayan ışık burada görmeye engel olan bir "perde" olarak zikredilmiştir. Zîrâ normal şartlarda görmemizi sağlayan ışık, insanı kör edecek ya da daha zayıf ışıkların görülmesine engel olacak derecede parlak da olabilir. Tıpkı yıldızların ışığının, güneşin ışığıyla birlikte görülememesi gibi. Allah'ın nuru söz konusu olduğunda da bunun böyle olması kaçınılmazdır. Zîrâ Hz. Peygamber de bu gerçek nurun görülemez olmasına istinaden "*O bir nurdur, nasıl göreyim*" demişlerdir. Çünkü Allah (cc)'ın izzet hicabı sürekli örtülüdür aslâ açılmaz; Allah (cc.) gözlerin kendisine hükmetmesinden aziz ve yücedir.<sup>1785</sup> Dolayısıyla burada tam bir paradoksal durum söz konusudur: Fizikî anlamda görünen ve görmemizi sağlayan ışık/nur, sûfiyâne bilinç

<sup>1779</sup> Özellikle Nifferî ve İbnü'l-Arabî'de olduğu gibi açık bir şekilde paradoksal bir durum sergilemese de "hicab" kavramına bir çok sûfî eserlerinde yer vermiş ve bu kavramla Hakk'ın tanınması noktasındaki sonsuz engellere işaret etmişleridir. Meselâ bkz. Serrâc, *Luma'* s. 428; Kelâbâzî, *Taarruf*, s. 47, 48; Hucvurî, *Keşfu'l-Mahcûb*, ss. 78-80.

<sup>1780</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub, (Mecmû'u'r-Resâil)*, s. 31, 32.

<sup>1781</sup> Bkz., Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 198.

<sup>1782</sup> Bkz., *Tasavvuf*, s. 278

<sup>1783</sup> Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 96.

<sup>1784</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Ukletü'l-Müstevfîz, (KSDIA.)*, s. 47.

<sup>1785</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 56, s. 106; A. mlf., *Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl (Resâil)*, s. 18.

düzeyinde görmeye engel bir perde olurken, yine fizikî olarak görmemize engel olan karanlık/zulmet, bu bilinç düzeyinde görünür olmaktadır. Hakikati îtibârıyla Nur, aslâ görülemez iken, bizâtihi kâinâtın kendisinden başka bir şey olmayan zulmet/hicâb görülür; zîrâ, gören kişinin hakikati de zulmetten ibârettir ve aralarındaki bu münâsebetten dolayı zulmet, aslî mertebesi yine bir zulmet/yokluktan ibâret olan insan tarafından görülebilir.<sup>1786</sup> Diğer taraftan “hicab” perde ve engel olduğu 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.<sup>1787</sup> Bu sebeple Allah’ı, O’nu her zaman gizleyecek olan bir hicâbın dışında bulmanın hiçbir yolu, görmenin hiçbir imkânı yoktur.<sup>1788</sup> Bilme ve görme açısından açık bir şekilde paradoks sergileyen “hicâb”, İbnü’l-Arabî’nin varlık anlayışı bakımından da açık bir paradoks ortaya koyar. Zîrâ Allah’ın dışındaki her şeyden ibâret olan hicâb, nihâî tahlilde O’ndan başka bir şey de değildir. Dolayısıyla biz O’ndan yine ancak O’nunla perdeleniriz. O da bizden zuhûruyla perdelenir. Bu sebeple Allah (cc.) hicabın ta kendisidir. Zâhir ismiyle nûrânî, bâtın ismiyle de zulmânî perdeler arkasına gizlenir.<sup>1789</sup> Eğer perdenin arkasını görebilseydik rahmetten başka hiçbir itici güç, Allah’tan başka hiçbir mahbûb olmadığını görürdük; çünkü Hakk’tan başka gerçek diye nitelendirilebilecek bir şey yoktur.<sup>1790</sup> Allah (cc.) bize “şah damarımızdan daha yakın olduğu” (Kâf 16) halde, aramızda perdeler vardır, O’nu göremeyiz. O’nu göremememizin sebebi işte bu aşırı yakınlıktır. Zîrâ aşırı uzaklık görmeye engel olan bir hicâb olduğu gibi aşırı yakınlık da bir hicâbdır.<sup>1791</sup> Hicâbın sayısı ve ciheti sınırlı değildir. Bu sebeple de sâlikin hiçbir perdenin olmadığı bir makama ulaşması söz konusu değildir. Mahcûb’tan kaldırılan her bir perdenin arkasında mutlaka daha latîf ve daha yüce bir perde vardır. Zîrâ Hakk Teâlâ aslâ bir perde olmaksızın tecellî etmez. İnsan ile Hakk Teâlâ arasındaki en son perde de bizâtihi insanın kendi vücûdudur.<sup>1792</sup> Bu îtibârla hangi âlemde olursa olsun tecellîler bir perde arkasındandır. Tabîî cisimler, maddî eşyâ zulmânî ve en kalın perdeleri

<sup>1786</sup> Chittick, *Tasavvuf*, s. 281, 282.

<sup>1787</sup> Hakim, *Mu’cem*, s. 314.

<sup>1788</sup> Bkz., Chittick, *Tasavvuf*, s. 277.

<sup>1789</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c.III, s. 239, 240.

<sup>1790</sup> Bkz., Chittick, *Tasavvuf*, s. 277.

<sup>1791</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c.III, s. 239.

<sup>1792</sup> *age.*, c. VII, s. 63; Hakim, *Mu’cem*, s. 315.

oluştururken, latîf ruhlar da nûrânî ve latîf perdelerdir. Bu îtibârla latîf ile kesîf arasında bulunan bütün âlem, ma sivâ hicâbın ta kendisidir.<sup>1793</sup> Fakat bunların bazıları zulmânî ve uzak, bazıları da latîf ve yakın hicâblardır. İlim de bir hicâbtır, fakat ilimden yine ilimle perdelenmek yakın/latîf hicab iken, ilimden cehaletle perdelenmek uzak/kalın bir hicâbdır.<sup>1794</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre aslında insanı hakikate ve saadete götüren ilim de büyük bir perde olur ve insana hiçbir fayda vermez. Çünkü insan çoğu zaman hakikati nasılsa öylece bilmek yerine kendi ilmi ve tasavvurlarının sınırlarına göre bilmek ister. Meselâ Yahûdîler Hz. Peygamberin hakk bir peygamber olduğunu bildiler fakat onu inkâr ettiler. Bu bilgileri onlar için bir perde oldu, onlara fayda da vermedi. Bu sebeple insanı cehaletten uzaklaştırdığı halde saadete götürmeyen ilim en büyük perdedir.<sup>1795</sup>

Daha önce de vurgulamaya çalıştığımız gibi İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde *fehvâniyye* kavramı “Hakk Teâlâ'nın, misâl âleminde, bizzat karşı karşıya, yüz yüze gelmek (*mukâfeha*) sûretiyle hâsıl olan hitabı”<sup>1796</sup> için kullanılmaktadır. Varlık, insan ve ulûhiyyet anlayışı doğrudan doğruya misâl âleminde Hakk'ın müşâhede edilebileceğini dolayısıyla da Hakk'ın tecellîleri vasıtasıyla tanınabileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu ıstılahla da Hakk'ın yine misâl âleminde karşı karşıya gelmek sûretiyle hitabının işitileceğini söyler. Fakat İbnü'l-Arabî'nin söylemi sürekli paradoksal bir zeminde gelişir. Bu sebeple “bilme”, “görme” ya da “doğrudan işitme” şeklinde ifade edilen hakikatin, bir de “gizlenme” ve “perdelenme” şeklinde ifade edilen yönü vardır. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk Teâlâ her nasıl idrak edilirse edilsin muhakkak bir perde arkasından idrak ediliyordur. Mutlak Zât mertebesini doğrudan idrak edip ihâtâ etmek mümkün değildir. Hakk, Zât'ı îtibârıyla her hangi bir şekilde değişikliğe uğrayıp bir sûrete bürünmez. Değişme ve sûrete bürünme ancak Hakk'ın zuhûr ve tecellî yerleri olan mümkün varlıklarda söz konusudur. Dolayısıyla sıfatları îtibârıyla varlıkta sonsuz şekillerde Zâhir olsa da Hakk Teâlâ, Zât'ı îtibârıyla mutlak olarak Bâtın ve Gâib'dir. Bu sebeple gözün, aklın ya da hayâlin idrak ettiği sûretlerin hepsi birer perdedir ve Hakk Teâlâ ancak bu perdeler arkasından görülür. Bu perdeler sonsuz ve sürekli olduğu için de Allah (cc.) ancak perde arkasından görülür ve perde arkasından

<sup>1793</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 54, 55.

<sup>1794</sup> Nifferi, *Muhâtabât*, s. 167.

<sup>1795</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu't-Terâcim*, (*Resâil*), s. 276.

<sup>1796</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Istulâhâtü's-Sûfiyye*, s. 74; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 191; A. mlf., *et-Tecelliyatü'l-İlâhiyye*, thk. Osman Yahya, s. 172, s. 245; A. mlf., *Zehâiru'l-Â'lak*, s. 20; A. mlf., *Dîvân*, s. 40.

konusur.<sup>1797</sup> Hiçbir idrakin ulaşip ihâtâ edemediği Zât da *hicâbu'l-izzet* ile perdelenir. Aslâ kaldırılmayan bu perde karşısındaki idrak de mutlak hayret ve körlük olarak ifade edilir.<sup>1798</sup> Başka bir ifade ile, algıladığımız her şey, algı vasıtalarımızın hepsi birer hicâbdır. Hattâ bu, Allah hakkında insanın ulaşabileceği bütün bilgileri, sûflere bahsettiği bütün mükâşefeleri ve peygamberlere verilen bütün vahiyleri içine alır. Zîrâ bunlardan hiçbirisi bizâtihi Allah değildir.<sup>1799</sup> İbnü'l-Arabî'nin selefi Nifferî, mârifetullahın bu paradoksal veçhesini açıkça şu şekilde ifade eder: “*Kendi nefsin hicâbındır, bilgin hicabındır, mârifetin hicâbındır, isimlerin hicâbındır ve Benim sana Kendimi bildirmem hicâbındır...*”<sup>1800</sup> Bu hususta Nifferî'nin, eseri *Mevâkıf*'a kaydettiği vecizeleri hayli paradoksaldır: “*Cehâlet ru'yetin hicâbıdır, ilim dahî ru'yetin hicâbıdır. Ben zâhir olanım, hiçbir hicâb yoktur ve Ben bâtın olanım artık keşif yoktur. Her kim hicâbı tanırsa keşifle müşerref olur.*”<sup>1801</sup> Fakat Allah'ın görülmesi ve hitabının işitilmesi ancak hicâb yoluyla olduğu için “engel, “perde” anlamına gelen hicâb, aynı zamanda Mahcûb'a götüren bir yol ve kapı olmaktadır. Mahcûb'a ancak hicâb ile ulaşılır. Öyleyse “hicâb” mutlak mânâda örtüp, gizleyen, engel olan bir ayırıcı değil, Mahcûb'a götüren bir ayırıcıdır.<sup>1802</sup> Dolayısıyla bu kavramla paradoksal bir şekilde hem gizlemeye hem de açıp ızhar etmeye işâret edilir. Allah (cc.), *câmiu'l-ezdâd* olduğu için tecellî ile kulun idrakine açılan her bir veçhe, bu veçhenin zıddı olan diğer veçheler için ve temelde de Zât için bir perdedir. İşte Hakk'ın bilinmesi ve görülmesi husunda İbnü'l-Arabî'nin söylemi sürekli *ru'yet/hicâb, idrâk/ idrakden acziyet* paradoksları şeklindedir: Allah (cc.) zuhûr eder, nûrunun şiddetinden zuhûr bir perdedir.<sup>1803</sup> Yine İbnü'l-Arabî'ye göre bir yönden Hakk'ın tanınmasını ve görülmesini, O'na yakınlığı ifade eden mârifet ve ilim,<sup>1804</sup> muhabbet,<sup>1805</sup> müşâhede,<sup>1806</sup> zuhûr,<sup>1807</sup> ru'yet<sup>1808</sup> ve kurbiyet<sup>1809</sup> gibi haller aynı zamanda hep birer hicâptırlar. Hakk Teâlâ'dan kula yönelik en açık hitâblar bile ancak perde arkasından vukû' bulur.<sup>1810</sup> Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk Teâlâ'nın hem

<sup>1797</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 28.

<sup>1798</sup> Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 96.

<sup>1799</sup> Bkz., Chittick, *Tasavvuf*, s. 291.

<sup>1800</sup> Nifferî, *Mevâkıf*, s. 31.

<sup>1801</sup> *age.*, s. 53.

<sup>1802</sup> Hakim, *Mu'cem*, s. 314.

<sup>1803</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub, (Mecmûu'r-Resâil)*, s. 28.

<sup>1804</sup> *age.*, s. 32; A.mlf., *Kitâbu't-Terâcim, (Resâil)*, s. 276.

<sup>1805</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub (Mecmûu'r-Resâil)*, s. 32, 33.

<sup>1806</sup> *age.*, s. 40, 41.

<sup>1807</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 240

<sup>1808</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub (Mecmû'ur-Resâil)*, s. 43.

<sup>1809</sup> *age.*, s. 45; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 239.

<sup>1810</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 313.

varlık hem de mârifete yönelik tecellîlerini sağlayan sonsuz isimleri bile O'nun için bir perdedir.<sup>1811</sup> Allah (cc.) ile gerçekten konuşan (Nisâ 4/164) Hz. Musâ bile “ateş”, “ağaç”, “eymen vadisi”, “tûr” gibi perdeler arkasından konuşmuştur. Nifferî'nin ifade ettiği gibi; Hakk'ın ru'yetinin gerçekleştiği ilim O'na götüren bir yol iken, ru'yetin gerçekleşmediği ilim büyüleyici bir hicâbtır.<sup>1812</sup> Yine bu minvalde olmak üzere halvet, umûmî tecellîye; celvet, husûsî tecellîye,<sup>1813</sup> sahiv da fenâyâ hicâbtır.<sup>1814</sup> Nihâî tahlilde, her bir şey, her şeyden ebediyyen perdelenmiş olarak kalacaktır. Mükemmel bir mükâşefe açıkça ilâhî bir niteliktir. Hiç kimse Allah'ı ve hakikatleri, Allah'ın Kendini ve bu hakikatleri bildiği gibi bilemez. Her hâlükârda insanın idraki “hicab”ın dışında bir şeye taalluk etmez.<sup>1815</sup> Öyleyse insanın bu âlemde, nihâî talebi ru'yete mâtuf keşf ya da tecellî ile bu ru'yete engel olan hicâb arasında olmaktan başka bir imkânı yoktur.<sup>1816</sup> Mânevî tekâmül yolunda da bu böyledir. Her defasında bir hicâb kaldırılır; sâlikler aradıkları şeye biraz daha yaklaşırlar. Fakat bir öncekine göre daha latîf bir mahiyet arzetsen de başka bir perdeyle karşılaşılır. Kısacası bir perdeden çıkmak, bir diğerine girmektir.<sup>1817</sup> Nifferî'nin dediği gibi, sâlik, Allah'ın çağırılmış olduğu bir yola dahî girmiş olsa, sonsuz olan hicâblar bir kenara atılamaz. Zîrâ, “*Hicâbları atmak da bir hicabtır, atılacak yer de bir hicâbdır. Öyleyse Bana tâbî ol ki perdelerini kaldırayım.*”<sup>1818</sup> Görüldüğü gibi gerek Nifferî'de gerekse İbnü'l-Arabî'de “hicâb” ve “keşf” sürekli bir birini tamamlayan paradokslar şeklinde izah edilmektedir. Ru'yete ancak hicâbla ulaşılır; hicâb, ru'yet; ru'yet de hicabdır.<sup>1819</sup>

## C-Şatahât

### 1-Tanımı ve Sûfilerin Yaklaşımları

Tasavvuf tarihi içinde sûfilere nakledilen şatahât türü ifadelerine, farklı ve paradoksal anlam seviyelerine sâhip olmaları, dolayısıyla açık seçik anlaşılmaı tereddüde yol açmaları hasebiyle müteşâbihât da denilmiştir. Bu ifadelerin anlaşılmaı

<sup>1811</sup> Bkz., Chittick, *Self-Disclosure*, s. 104.

<sup>1812</sup> Nifferî, *Muhâtabât*, s. 202.

<sup>1813</sup> İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub (Mecmû'ur-Resâil)*, s. 36. “Halvet” ve “celvet” terimleri tasavvufta, mâsivadan alâkayı keserek tamamen Allah'a yönelme kasdıyla toplumdaki uzaklaşma yalnız yaşamayla (*halvet*) bazı manevî tecrübe ve vasıflarla halvetten çıkararak topluma karışmayı (*celvet*) ifade eden iki kavramdır. Bu itibarla Allah (cc.), kula tek başına halvetleyen özel bir şekilde, husûsî bir veçhesiyle tecellî ederken; kul, halkla beraberken, ona umûmî olarak tecellî eder. İşte bu sebeple İbnü'l-Arabî, halvet, umumî tecellîye; celvet de husûsî tecellîye hicabtır demiştir.

<sup>1814</sup> *age.*, s. 37.

<sup>1815</sup> Chittick, *Tasavvuf*, s. 293.

<sup>1816</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Mesâil (Resâil)*, s. 397, 398.

<sup>1817</sup> Chittick, *Tasavvuf*, s. 296.

<sup>1818</sup> Bkz., Nifferî, *Mevakıf*, s. 38.

<sup>1819</sup> *age.*, s. 55, 92.



yorumlanması problemi, tarih boyunca sûfilerle zâhir uleması arasında süre gelen polemğin âdetâ temel unsurunu oluşturmuştur. Öyle ki, bu ifadelerin zâhirine taalluk eden yüzeysel yorumlamalar sebebiyle bazı sûfilerin şariat ve din dairesi dışına çıktıkları iddiaları gündeme gelmiş, muhtelif siyâsî ve sosyal sebeplerin yanısıra bu iddialar üzerine bazı sûfiler tâkîbâta uğramış ve îdâm edilmişlerdir. Fakat şathiyeler, tasavvufî tecrübenin ifadesi noktasında oldukça hassas ve bir o kadar da önemli konuma sâhiptirler. Zîrâ bu ifadeler yaşanan derin bir vecd halinde söylenmektedir ve bu tecrübenin mahiyeti hakkında bazı ip uçları vermektedir. Esasında tasavvuf disiplininin temel problemlerine, ıstılâhâtına ve tasavvufî söylemin kompleks yapısına aşina olmayanların muhalefetinin yanı sıra, tasavvuf tarihi boyunca bütün sûfiler de bu konuda ittifak halinde değillerdir. Biz burada sûfilerin, tasavvufî bir söylem şekli olan şatahâta yaklaşımlarını genel olarak serdettikten sonra daha çok İbnü'l-Arabî'nin konu hakkındaki görüşleri ve bu tür ifadelere yönelme sebepleri üzerinde durmaya çalışacağız.

Lügat anlamı bakımından sarsılma, köpürme, kımıldama, hareket etme...vs. gibi mânâları ihtivâ eden bu kelime, zamanla “*hezeliyât*” ve buna bağlı olarak da “latîfe, şaka, eğlence, maskaralık etme” gibi anlamlarda da kullanılmıştır.<sup>1820</sup> Fakat biz bu başlık altında daha çok vecd halinde söylenen ve zâhiri îtibârıyla teolojik bazı sorunlar doğuran *theopathic* ifadelerle yer vereceğiz. Latîfe, muamma, bilmece vb. anlamlara kullanılan teolojik olarak değil aklen paradoks sergileyen ifadeleri de ayrı başlık altında ele almaya çalışacağız.

Türrehât ya da tâmmât şeklinde de isimlendirilen şatahât, terminolojik olarak, ne kastedildiği kolayca anlaşılabilen, kapalı, sembolik ifadeler için kullanılır. Bunlar, ifade edilmesi zor, çoğu kimsenin söylemekten kaçındığı, ilk kez işitildiğinde kulağa hoş gelmeyen sözlerdir. Bu îtibârla da bu tarz sembolik ifadeleri İbnü'l-Arabî, “*lafzı iğrenç, berbat; mânâsı eşsiz*” şeklinde tanımlar.<sup>1821</sup> Vecd ve istiğrak halinin etkisiyle, irade dışı, mânâsı düşünülmeden söylenen, içinde bir iddia bulunan ve dıştan bakıldığında akla ve şariata muhalif gibi görünen bu ifadeler, belirli bir halin ifadesi olduğu için kabul veya reddedilemediği gibi, söyleyen de bu sözlerinden dolayı

---

1820 Şemseddin, Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, ( İkdâm Matbası) İstanbul 1317, s. 778, 1508; Pakalın, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (MEB. Yay.), İstanbul 1983, c. III, s. 310-311.

1821 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 221.

muaheze edilemez.<sup>1822</sup> Çünkü, şath bir *arbede*<sup>1823</sup> yahut kurbiyyet makamında bulunan sûfînin Allah'a nâzıdır.<sup>1824</sup> Diğer taraftan şath, derûnî bazı haller yaşayan sûfînin Rabbî ile kendisi arasındaki sırların ifşâsı şeklinde değerlendirilerek; “*gaybet ve sekr hali istilâ ettiği için söylenmemesi gerekenin söylenmesi*” şeklinde de târif edilmiştir.<sup>1825</sup> Tasavvufî tecrübe yaşayan kişinin ne söylediğini kontrol edemediği bir anda, *vecd* halinde söylenmiş, ilham ürünü paradokslar olarak kabul edilen bu ifadeleri tanımlamada, bu tarz ifadelerindeki aşırılık ma'zur görülsün diye “şatah” teriminin kullanıldığı da söylenmektedir.<sup>1826</sup>

Bu ifadeler, sözü söyleyen kişiyi tasarrufu altına alan, ona hakim olan bir *vecd* halinin tavsifi için veya böyle bir hâl sonucu söylenmiştir. İnsanın tabiatını, hissî ve aklî melekelerini etkisi altına alan bir *vecd* halinin ifadesi olduğu için de, “*Benim şânım...*”, “*Ben...*” gibi birinci tekil şahıs kalıpları ile ifade edilir. Çünkü bu esnâda artık ayrılık perdeleri kalkmıştır ve tasavvufî tecrübesinin nihâî mertebesine vâsıl olan sûfî, kendisini tahakkümü altına alan Hakk'ın lisanıyla, Allah'tan hikâye yoluyla konuşmaktadır.<sup>1827</sup> Artık, Allah'la kul arasında ezâ kaynağı olan ve ayrılığa işâret eden izâfî benlik fânî olmuştur ve her yerde hâzır ve nâzır olan ulûhiyyet, sûfiden “Ben” diye hitab etmektedir.<sup>1828</sup> Sûfilere göre bu, gariptenecek bir durum değildir. Zîrâ, Kur'an'ın beyân ettiği göre Hz. Musa'ya bir ağaçtan “*Ey Mûsâ! Bil ki Ben, bütün âlemlerin Rabbi olan Allah'ım: İnnî enellâh*” (Kasas 28/30) diye seslenen Allah (cc.), Hallâc'dan da “Ene'l-Hakk” diye seslenmiştir.<sup>1829</sup> Bu sebeple de Hallac'ın meşhur şathiyesi hususunda, “*söyleyen Nâsır idi Mansur ona tercümân oldu*” denilmiştir. Aslında Mahmud Şebusteri'nin (ö. 725/1325 ) de ifade ettiği gibi, sadece Hallâc değil, gerçekte Hakk'tan başka bir varlık olmadığı için kâinâtın her bir zerresinin “ene'l-Hakk” demektedir. Her kim hallâc olup varlık pamuğunu atarsa

1822 Tehânevî, *Keşşâfu Istulâhâtü'l-Fünûn*, (Kahraman Yayınları, Kalküta 1862 baskısından tıpkı basım), İstanbul 1984, c. II, s. 735; Yazıcı, Tahsin, “Şatah” maddesi, *İA*, (MEB. Yay.), İstanbul 1979, c. XI, s. 351; Pakalın, *OTDTS.*, c. III, s. 310.

1823 Arbede: “Kurbiyyet makamında bulunan salikin ilâhî aşkla kendinden geçerek Hakk'a serzenişte bulunup, tartışması” anlamında kullanılmaktadır. Bkz., Uludağ, Süleyman “Arbede” maddesi, *DİA*, İstanbul 1991, c. III, s. 347, 348; A. mlf., *TTS.*, s. 50, 51; Cebecioglu, *TTDS.*, s. 117.

1824 Kurnaz, Cemal-Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, (Akçağ Yayınları), Ankara 2001, s. 4.

1825 İbn Haldun, Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Şifâu's-Sâil li Tehzîbi'l-Mesâil*, Hz., Muhammed et-Tancî, (Osman Yalçın Matbası), İstanbul 1957, s. 54, 55.

1826 Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 38.

1827 Bkz., Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 36; Davud, Abdulbarî Muhammed, *el-Fenâ inde Sûfiyyeti'l-Müslimîn ve'l-Akâidi'l-Uhrâ*, (Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübânîyye), Kahire 1997, s. 322.

1828 Nasr, *Bilgi ve Kutsal*, s. 339.

1829 Bkz., Attâr, Feridüddîn, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, (İlim ve Kültür Yay.), Bursa 1984, s. 617.

Hallâc gibi bu sözü söylemeye başlar. Öyleyse “O, Hakk’tır” demekle “ben, Hakk’ım” demek arasında bir fark yoktur.<sup>1830</sup> İbnü’l-Arabî’nin ifâdesiyle; vücûdda Allah’tan başka bir şey olmadığı için ve Allah’ı hakîkî mânâda ancak yine Allah’ın kendisi tanıyabildiği için bu sûfiler hayret makamında ikiliği ortadan kaldırarak “*subhânî*” ve “*enellâh*” demişlerdir.<sup>1831</sup>

Sekr halindeki hissiyyâtın dildeki ihtiyatsız tezâhürleri olan bu ifadelerin sahv halinde söylenmesi, sûfilerce de kabul edilebilir değildir. Zîrâ, ilâhî feyz ve güçlü tecellilere bağlı olarak zuhûr eden ve sekr, vecd hallerine mahsus bu ifadelerinden dolayı sûfiler, sahv hallerinde Allah’a tövbe ederler. Gaybet ehli olan bir kimse ise muhâtap değil, mecbur ve ma’zurdur. Bu sebeple fazileti ve itikadı malum olan mutasavvıfların bu ve emsali sözleri güzel bir maksatla yorumlanır. Zîrâ, vecd hallerini ifade etmek üzere kelime vaz’ olunmadığı için bu halleri ifade zordur.<sup>1832</sup> Fazileti mâlum ve meşhur olmayan, vecd, sekr ve gaybet hali yaşamayan, hislerine malik olan kimselerin ise bu tür sözlerinden dolayı muaheze edilebilirler. Çünkü, bu ifadeleri te’vile zorlayan şey artık açıkça ortadan kalkmıştır.<sup>1833</sup>

Vecd ve cezbe halinde söylenen, lafzî anlamı bakımından üzerinde benlik ve iddiâ kokusu bulunan bu sözler muhakkık sûfilerin zellelerinden sayılır. Çünkü bunlar, ilâhî bir izin olmaksızın ârifin irade dışı dile getirdiği iddialar olup, ârif, bu durumu ancak sahv haline eriştiği zaman idrak edebilir.<sup>1834</sup> Kısacası şath, terminolojik olarak, kelimenin lûgat anlamıyla paralel bir şekilde, vecd ve istiğrak halinde bir takım güçlü tecellilere maruz kalan kalbin harekete geçip, sarsılmasını ifade eder. Bu halde iken sûfî, kalbi sarsılıp taşıdığı ve hissiyyâtını kaybettiği için, literal anlamda kastetmediği, dinleyenin garip karşılayacağı paradoksal sözler söyler.<sup>1835</sup> Bunların en çok bilinenleri, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 261/878)’nin “*Subhânî mâ a’zame şânî: Kendimi her türlü eksikliklerden tenzih ederim, şanımla ne yücedir*”<sup>1836</sup> sözü ile Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922)’un “*Ene’l-Hakk: Ben Hakk’ım*”<sup>1837</sup> sözüdür. Belirli hâl ve makamların

<sup>1830</sup> Şebusterî, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, (MEB. Yay.), İstanbul 1988, s. 37, 38. Bu noktada Şebusterî, birlikten bahsederken söylediklerinin hulûl ve ittihad şeklinde yanlış anlaşılması uyarısında bulunur. O, birlikte ikilik düşüncesini sapıklık olarak algıladığı için vahdet-i vücûd anlayışında hulûl ve ittihadı imkan olmadığını vurgular. Birden başka bir şey daha olmalı ki hulûl ve ittihad söz konusu olabilsin. Halbuki birlik, sülûk neticesinde tahakkuk eder... Ne Hakk kul olmuştur, ne de kul Hakk. Mahlukatın varlığı ve çokluğu görünüştedir. Bkz., *age.*, s. 38, 39.

<sup>1831</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 224.

<sup>1832</sup> İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 559.

<sup>1833</sup> *age.*, c. II, 560.

<sup>1834</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 350; c. IV, s. 24, 25; Cürçânî, *Ta’rîfât*, s. 139.

<sup>1835</sup> Serrâc, *Luma*’ s. 459; Yazıcı, Tahsin, “Şath” maddesi, *İA.*, c. XI, s. 369.

<sup>1836</sup> Serrâc, *Luma*’, s. 472; Bedevî, *Şatahât*, s. 37.

<sup>1837</sup> Hallâc, daha sonra bir çok tartışmalara sebep olacak bu sözünü eseri Tavasîn’de şu şekilde ifade eder: “Eğer Allah’ı tanımadınsa, en azından işaretlerini tanı. İşte o işaret benim. Ben

sırlarını ifşâ eden bu kapalı ifadeler, bilâhare diğer sûfler tarafından şerh edilme yoluna gidilmiş ve bu hususta müstakil eserler de kaleme alınmıştır.<sup>1838</sup>

Aslında mutasavvıflar bu ifadelerin rûhânî terakkîde kemâl mertebesinin ifadeleri olup-olmadığı hususunda ittifak halinde değillerdir. Kimi ihtiyatla yaklaşarak şatha düşmeyi bidayet hali olarak tavsif eder, kimi makul bir şekilde yorumlayıp açıklar, kimi de mânevî yolculuktaki en yüksek mertebenin tezâhürleri olarak kabul eder. Gelenek vasıtasıyla nesilden nesile aktarılmak sûretiyle bize kadar gelen bu tarz ifadeler, çoğunluk tarafından ihtiyatlı bir üslupla söylenmekle beraber ruhânî öğretiler olarak dikkate alınmıştır.<sup>1839</sup> Meselâ, *el-Luma*’da sûflerin şathiyyatından örneklere genişçe yer veren Serrâc (ö. 378/988), şatha düşmeyi bidayet hali olarak vasıflandırır ve temkin ve sahv halini kemâl derecesi kabul eder.<sup>1840</sup> Serrâc, sûflerin bu sözlerini, yatağı dar olan bir ırmağın sel ile kenarlarına taşmasına benzetir. Ona göre, vecd sahibi olan sûfî, vecdin kuvvetli etkisiyle, kalbine gelen ilâhî nurları taşımaya güç yetiremez ve duyguları bu şekilde, taşkın bir halde diline düşer. Yaşadığı hali, dinleyenlerin zor anlayacağı, alışılmamış ibârelerle anlatmaya başlar. Sûfinin kalbinden diline taşan bu sırlı sözlerin hakikatini ise ancak bizzat tecrübeyi yaşayan ve bu ilimde derinleşmiş olan ehli anlayabilir. Dolayısıyla literal olarak anlaşılması pek mümkün görülmeyen bu sözlere salt inkar ile yaklaşmak doğru bir tavır olarak görülmez.<sup>1841</sup>

Kelâbâzî (ö. 380/990), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvîrî (ö. 465/1072) gibi bazı mutasavvıflar şatahât hakkında benzer bir tavır sergilerler. Bu mutasavvıflar, öncelikle

---

Hakk’ım (ene’l-Hakk), çünkü ben ebediyyen Hakk ile Hakk’ım.” Bkz. Hallâc, *Tavâsîn*, s. 51. Eserin Türkçe çevirisinde Hallac’ın bu ifadesi “Benim Doğru!” şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. Hallâc, *Tavâsîn, Ene’l-Hakk*, çev. Yaşar Güneç, (Yaba Yay.), İstanbul 2002, s. 43.

<sup>1838</sup> Şathiyelere dair yazılmış ilk şerhin Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)’nin *Şerh-i Şathiyyât-ı Ebî Yezîd el-Bistâmi* isimli eseri olduğu bilinmektedir. Bayezîd’in şathiyeleri üzerine Cüneyd’in yapmış olduğu şerhlere Serrac, *Luma*’ında genişçe yer verir ve hatta Cüneyd’in bu şerhlerine vakıf olduktan sonra onu bırakıp kendisinin bu hususta îzahlar yapmasını uygun bulmaz. Cüneyd’in bu şerhlerini esas alarak kendisi de bazı sufilerin şatahâtını şerh eder. Bkz., Serrâc, *Luma*’, s. 459 ve devamı.

<sup>1839</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS*, c. XXIII, s. 38.

<sup>1840</sup> Serrâc, *Luma*’, s. 458.

<sup>1841</sup> *age.*, s. 453.

şathiyâne ifadeleri eserlerine almama noktasında belirgin bir hassasiyet gösterirler.<sup>1842</sup> Diğer taraftan bu mutasavvıflar, bazı konularda sözlerini naklettikleri Hallâc'dan, taassup sâhiplerinin tepkisini çekmemek için, onun halk arasında şöhret bulan bu ismini zikretmek yerine, “Ebu'l-Mügis” ya da “Hüseyin b. Mansur” diye bahsederler.<sup>1843</sup> Kuşeyrî'nin bu husustaki tavrı biraz daha nettir; zîrâ *Risâle*'de şathiyâne ifadeler yer verilmemesinin yanısıra, şathiyeleri ile meşhur Hallâc da “*Ricâl-i Kuşeyrî*”<sup>1844</sup> arasında yer almaz.<sup>1845</sup> Zâhir-bâtın, şeriat-tarikat dengesi noktasında Kuşeyrî benzeri bir hassasiyet gösteren ve tasavvufun Ehl-i Sünnet muhitinde sağlam bir zemine yerleşip gelişmesinde büyük katkıda bulunan Gazâlî'ye<sup>1846</sup> (ö. 505/1111) göre bu tür sözler, insanı Allah'tan başka her şeyden uzaklaştıran, aklın otorite ve hükmünü ortadan kaldıran aşk, vecd ve vahdet hallerinin zevki ve sarhoşluğuyla söylenir.<sup>1847</sup> İnsan tabiatının bu gibi sözlerden hoşlandığını söyleyen Gazâlî, bu nevî söz ve iddiaları özellikle avâm için zararlı görür ve sülûka

<sup>1842</sup> Meselâ, Bayezîd-i Bistâmî'nin hayat hikayesine *Risale*'de yer verilir, fakat eserde onun meşhur şathiyesinden hiç bahsedilmez. Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 37-39. Yine Kuşeyrî'nin çağdaşı Hucvîrî, Bayezîd-i Bistâmî ve Hallâc'dan övgüyle bahseder ama onların meşhur şathiyelerine eserinde yer vermez. Bkz., Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, ss. 204-206, ss. 253-257. Fakat Hucvîrî ile Kuşeyrî'nin şathiyâyata ve şatahât sahibi sûfîlere yaklaşımları arasında bazı önemli farklılıklar vardır. Öncelikle Hucvîrî, Kuşeyrî'nin aksine eserinde Hallâc'ın terceme-i haline yer verir ve ondan, “*Elhamdülillah benim kalbimde o çok azizdir*” şeklinde övgüyle bahseder. Hucvîrî, Hallâc'dan bahsederken, onun “ene'l-hakk” sözünü eserine almaksızın bu tür sözler hakkında bazı açıklamalarda bulunur. Ona göre bu tür ifadeler, kuvvetli tecellî anında mağlup ve meczup olan bir insanın sözleridir. Bu durumda olan bir insanın ise ifade ve ibare imkanı yoktur ki bu esnâda ibaresi sahih, ifadesi düzgün olsun. Bu sebeple de Hucvîrî bu tarz sözlere tabî olmayı uygun bulmaz. Böyle bir halin galebesi altında söylenen tuhaf ifadeler karşısında takınılacak en sıhhatli tavrın, ifadeler ve ibarelere takılıp kalmamak, onlara taaccüple uğraşmamak, inkâr veya ikrar etmemek olduğunu söyler. Bkz., *age.*, s. 255, 256.

<sup>1843</sup> Bkz., Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 165, 167. Ayrıca bkz., Uludağ, Süleyman, “Kelabazî'nin Hayatı ve Ta'arruf”, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, hz. Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1992, s. 20, (takdim); Kuşeyrî, *Risâle*, s. 344.

<sup>1844</sup> *Risâle*'nin hâl tercümeleleri kısmında hayat hikayelerinden bahsedilen seksen üç sûfîye “*Ricâl-i Kuşeyrî*”, “*Ehl-i Risâle*”, “*Şuyûh-i Risâle*” gibi isimler verilmektedir. Tasavvufta “*Ricâl-i Kuşeyrî*” denildi mi kimse bunlara dil uzatamaz. Bu sûfîler İslam tasavvufunun hakiki temsilcileri sayılırlar. Zâhir ulemasının tamamına yakın bir kısmı da bu sûfîlerin şahsında temsil edilen tasavvuf anlayışına karşı çıkmamışlardır. Bkz. Uludağ, Süleyman, “Kuşeyrî'nin Hayatı ve Risalesi”, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, hz., Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1991, s. 63, (takdim). Meselâ İbn Haldun, “*Ricâl-i Kuşeyrî*”den övgüyle bahsetmektedir. Bkz. İbn Haldun, Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan, (MEB. Yay.), İstanbul 1970, c. II, s.559.

<sup>1845</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 21-88.

<sup>1846</sup> Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, (Selçuk Yay.), Ankara 1993, s. 195, 196.

<sup>1847</sup> Bkz., Gazâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, (Bedir Yay.), İstanbul, 1994, s. 31, 32. Gazâlî'nin şathiyelere yaklaşımı hususunda ayrıntılı bilgi için bkz., Demirci, Mehmet, “Gazâlî'nin

girmedığı halde bunlarla meşgul olarak şeriatin sınırları dışına çıkan kimseleri eleştirir.<sup>1848</sup> Yine Gazâlî, sülûk neticesinde ulaşılan mertebelerin, yaşanan hallerin ifade imkânının olmadığını, bu sebeple de bunlardan bahsetmeye çalışanların *ittihâd* ve *hulûl* gibi kaçınılması mümkün olmayan açık hatâlara düşebileceklerini söyler.<sup>1849</sup>

Daha çok coşkun kişiliği ve şiirleriyle meşhur olan Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö. 672/1273) ise konuya, yaşanan mânevî tecrübeyi dilin taşımayacağı, bu tür hallerin söze sığmayacağı noktasından yaklaşır.<sup>1850</sup> Kimi zaman kendisinden de bu tür ifadelerin sadır olduğunu bizzat Mevlânâ'nın kendisi söyler: “*Bu gün olmayacak işlere giriştim, savaş arıyorum; sarhoşların sözlerine aldırış etme; saçma sapan sözler söylüyorum.*”<sup>1851</sup> Coşkulu bir tasavvufî anlayışın temsilcisi konumunda olan Mevlânâ mânevî sarhoşluk halinde söylenen sözleri daha tatlı ve daha neşeli bulur. Mânevî sarhoşluğa gark olmadan söylediği sözleri tatsız-tuzsuz olarak nitelendirir.<sup>1852</sup> Yine Hallâc'ı meşhur şathiyesinden dolayı mazur kabul eder, onun îdâm edilmesini kendine has üslûbuyla sorgular: “*Ben Hakk'ım (ene'l-Hakk) sözünü sen söylemedin, O'nun şarabının esintisi söyledi; a Hoca Mansûr, iş böyleyken neden darağacındasın?*”<sup>1853</sup>, “*Fetvâ kalemi gaddârın elinde bulununca, şüphesiz Mansûr dâra çekilir. Bu iş ve bu hüküm sefihlerin olunca, peygamberlerin bile katli lazım gelir.*”<sup>1854</sup> Hattâ Mevlânâ, Hallâc'ın bu sözünün büyük bir tevâzû örneği olduğunu vurgular. Ona göre Mansur'un Hakk'a olan muhabbeti nihâî dereceye ulaştınca kendisini yok kılıp, “ben fânî oldum Hakk kaldı” mânâsına gelen “ene'l-Hakk”

---

Şathiyelere Bakışı”, *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000, ss. 448-450.

<sup>1848</sup> Gazâlî, *İhya*, c. I, s. 36.

<sup>1849</sup> Gazâlî, *Munkız*, s. 62.

<sup>1850</sup> Mevlânâ'nın dilin, sözün tasavvufî tecrübeyi anlatmada yetersiz kaldığı yönündeki sözleri hakkında bkz. Emiroğlu, İbrahim, *Sûfî ve Dil, Mevlâna Örneği*, (İnsan Yayınları), İstanbul 2002, 123-152; Sobhânî, Tofîğ H., “Mesnevî’de Söz Söyleme Engelleri”, *Uluslararası Mevlânâ Bilgi Şöleni, Bildiriler*, (Kültür Bakanlığı Yay.), Ankara 2000, ss. 137-142.

<sup>1851</sup> Mevlânâ, Celâleddin er-Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, hz. Abdülbaki Gölpınarlı, (Kültür Bakanlığı Yay.), Ankara 2000, c. III, s. 247, b. 2320.

<sup>1852</sup> *age.*, c. II, s. 367, b. 3059.

<sup>1853</sup> Mevlânâ, *Dîvân-ı Kebîr*, c. VII, s. 69, b. 939.

<sup>1854</sup> Mevlânâ, *Mesnevî*, Şerh ve Tercüme, Tahiru'l-Mevlevî, (Şâmil Yay.), İstanbul trs. c. VII, s. 449, b. 5353, 5354.

ifadesini kullanmıştır ki bu da kulluk makamının sonudur.<sup>1855</sup> Görüldüğü gibi Mevlanâ'ya göre şatahât sülûkta kemâl mertebesini ifade eder, zîrâ o, şatahâtı muhabbetin nihâî derecesinin bir semeresi olarak görür.

Görüldüğü gibi şathiyeler hususunda sûfiler arasında da görüş birliği yoktur. Fakat onların bu farklı yaklaşımları daha çok bu halin kemâl mertebesini ifade edip-etmemesi noktasında olmuştur. Diğer taraftan, sûfilerin farklı mîzaçları doğrultusunda farklı neşveler taşıması onların bu konuda farklı görüşler ortaya koymalarına temel teşkil ettiğini söyleyebiliriz. Zaten sekriin sahva ya da temkinin telvine öncelenmesi tarih boyunca sûfiler arasında hep farklı bir tercih meselesi olmuştur. Bu doğrultuda bazı sûfilerin genel temâyülleri ya da tasavvuftaki meşrepleri târif edilirken; “*sekri sahva, mahvı isbâtına galip*” ya da bunun tam tersi ifadeler kullanıla gelmektedir. Esasında bu husus, insan doğasındaki farklı mizaç ve yönelimlerin bir sonucudur. Yaşadığı hali direkt olarak dışa yansıtan, coşkun insanlar olduğu gibi, bu hali içinde saklayan ve ona hakim olan insanlar da vardır. Bu sebeple şatahât türü ifadelerin sûfiler arasında farklı değerlendirilmesi temelde onların farklı meşrepleriyle alâkalıdır diyebiliriz. Ayrıca yaşadığı dönemin konjonktürel özelliklerini dikkate alan ve eserlerini, şeriat-tarikat dengesi ya da sûfilerin îtikadî görüşleri gibi belirli perspektifler muvacehesinde kaleme alan sûfiler, mutaassıp ve muhafazakâr çevrelerin dikkatini çekmemek ve onların tahrik edilmelerine sebebiyet vermemek için şathiyeler konusunda böyle ihtiyatlı bir üslûba yönelmişlerdir diyebiliriz. Meselâ *Ta'arruf* gibi, daha çok sûfilerin akâidle ilgili görüşlerinin ele alındığı bir eserde ya da *Kuşeyrî Risâlesi* gibi şeriatin ölçüleri dairesinde ihtiyatlı bir üslûbun hakim olduğu, tasavvuf-şeriat dengesini koruma yönündeki bir hassasiyetin bariz bir şekilde hissedildiği bir eserde şatahâta karşı böylesi bir tavrın sergilenmesi kaçınılmazdır. Dolayısıyla bu tarz yaklaşımlar, şathiyâne ifadelerinin doğrudan batıl sayılmasıyla değil, eserlerin yazılış amacıyla ve dönemin şartlarıyla paralellik arz etmektedir. Böyle bir hassasiyetin ve üslubun gözetildiği eserlerde bu tarz tartışmalı ifadelere yer verilmemesi gâyet tabîdir. Diğer taraftan yine kendi dönemleriyle ilgili olarak tasavvufî anlayış ve yaşantıda bir tür yozlaşma, asıldan uzaklaşma sezildiği vakitte sûfiler, bu tür problemlerle konularda hassas davranmışlardır. Meselâ Kuşeyrî'nin hassasiyetini bu açıdan

---

<sup>1855</sup> Mevlanâ, *Fîhi Mâfih*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul 1994, s. 176.

değerlendirebiliriz. Çünkü o, yaşadığı dönemde tasavvufî yolda bir duraklama, gevşeme ve bazı yozlaşmaların zuhûr etmesinden, dînî kayıtsızlıktan ve şeriate hürmet hissini kaybolmasından serzenişte bulunmaktadır.<sup>1856</sup>Yoksa şathiyeleri eserlerine alıp-almama hususunda ihtiyatlı davranan sûflerin bu nevî ifadelerin batıl olduğu kanaatini taşıdıklarını söylemek zordur. Çünkü bu sûfler eserlerinde sekr ve vecd hallerinden ve bu hallerin sûfi üzerindeki etkisinden genişçe bahsetmekte, aşk lisanının ma'zur görülmesi gereğini vurgulayan anekdotlara eserlerinde yer vermektedirler.<sup>1857</sup>

İbnü'l-Arabî, (ö. 638/1240), şathiyeler konusunda ayrıntılı açıklamalar yapmaktadır. Özellikle *et-Tedbirâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde, vecd halindeki sûfinin ağlayıp inlemesini, sayhalar atmasını ve dilinden anlaşılması güç bazı ifadelerin sudur etmesini insanın ve yaşadığı vecd halinin tabiatına bağlı olarak izah etmeye çalışır. Ona göre vecd halinde iken kalp üzerinde Allah'a yakınlıktan kaynaklanan bir serinlik hâsıl olur. Bu serinlik vasıtasıyla kalbin üst tabakasındaki hava soğuyup aşağıya doğru meyleder. Buna mukabil kalbin garîzî sıcaklığı dimağa doğru çıkar. Dimağa çıkan hararet, aksü'l-amel ile kalbin yüzeyine sürtününceye kadar aşağıya meyleder. Akseden bu sıcaklığın kalbin yüzeyine sürtünmesinden bir ateş meydana gelir. Bu sıcaklık, bir geçit bulur da dışarıya çıkarsa, vecd halini yaşayan kişi âh edip inler. Buna "*teevvüh*" ve "*zeferât*"<sup>1858</sup> denir.<sup>1859</sup> İbnü'l-Arabî, vecd halini yaşayan kimsenin ağlamasını, kendinden geçip bağırıp çağırmasını da hep bu doğrultuda açıklar.<sup>1860</sup> Bu haldeki bir sûfinin şatahât türü ifadeler söylemesini de İbnü'l-Arabî kalpteki bu hareketlikle açıklar: Kalbin garîzî sıcaklığının, mârifetten hâsıl olan serinlik sebebiyle harekete geçmesi ve nihâyet bu sıcaklığın kalbin yüzeyine sürtünmesiyle zuhûr eden ateşin dimağa yükselmesi sonucunda, vecd halini yaşayan kişiden düzensiz bazı hareketler ile hakîkatlere müteallik ve anlaşılması güç bazı sözler,

---

<sup>1856</sup> Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 8, 9.

<sup>1857</sup> Meselâ Kuşeyrî, *Risâle*'sinde bu hususta şu bilgiye rastlamaktayız. Aşkından dolayı eşine "ben istesem şu kubbeyi Süleyman'ın başına yıkarım" diyen bir serçe Hz.Süleyman'ın huzuruna getirildiğinde "Ey Allah'ın Resûlü! Aşıklar sözlerinden dolayı hesaba çekilmezler" der ve Hz. Süleyman'da onu tasdik eder. Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 357.

<sup>1858</sup> Zefir/zeferât: Ağlamak, inlemek, şiddetli ses ve nara atma gibi anlamlara gelen kelime tasavvuf istilâhatında, aşk ile içi yanan sūfinin âh-vâh edip inlemesi anlamında kullanılır. Bk. Uludağ, *TTS.*, s. 535; Cebecioğlu, *TTDS.*, s. 779.

<sup>1859</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, (*KSDIA.*), s. 224. Ayrıca bkz., Konuk, *Tedbirât Şerhi*, s. 420.

<sup>1860</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbirât*, (*KSDIA.*), s. 224, 225. Ayrıca bkz., Konuk, *Tedbirât Şerhi*, s. 420 421.



şathiyeler sadır olur.<sup>1861</sup>

Şathiyeler konusunda bu şekilde açıklamalar getirmekle beraber Şeyhü'l-Ekber, bu tür hallerin muhakkık sûfilerde nadiren bulunduğunu vurgular ve şatahi: “Kendisinde düşüncesizlik ve iddia kokusu bulunan sözdür”<sup>1862</sup> şeklinde tanımlar. Ayrıca İbnü'l-Arabî, nadiren de olsa büyük, muhakkık sûfilerden de sadır olan şatahât türü sözleri, onların zellesi saymak sûretiyle bir eksiklik olarak görür. Zîrâ ona göre bu tür sözlerle insan, nefsini, kendi aslî hakikatinden çıkartarak ilâhî mertebelerde görür.<sup>1863</sup> Halin galebesi altında söylenen bu tür sözler, buldukları makam ve hallerin edebine riâyet etmeye güç yetirebilen ve hallerine hakim olabilen nebîlerden ve kâmil âriflerden pek sadır olmaz.<sup>1864</sup> Zâten onun, kendi rûhî kuvveti varidâtına galip olan sûfileri vâris-i kâmiller olarak gördüğünü daha önce söylemiştik. Aslında Şeyhü'l-Ekber, şatahât hususunda açık ve aynı zamanda ihtiyatlıdır. O, şatahâtı linguistik olarak aşırı, rûhânî bir bakış açısından bakıldığında ise, gösterişli ve sıradan insanları yanlış yöne sevk etmekten sorumlu kabul eder.<sup>1865</sup> Bu noktada o, nefsânî dâvâ, iddiâ ve övünme kastıyla münâsebetsizce söylenen sözlerle, hâli sâdık üzere, yaşanılan halin galebesiyle ehlullahın söylediği sözleri sürekli ayırır. Ehlullahın bu tenzîhi hâl geçtikten sonra iddia, övünç ve benlik davası yerine tekrar aslî fakirlik ve zillet mertebelerine dönmelerinin altını çizer.<sup>1866</sup> İbnü'l-Arabî, şatahâtı esas itibârıyla yanlış söylemler olarak kabul etmez. Onun eleştirdiği husus, onların sûfî olmayanlar tarafından anlaşılama riski taşımasıdır. Bizzat İbnü'l-Arabî, kendisinden önceki seçkin sûfilerin söylemiş oldukları bir dizi şatahâtı nakleder ve bunlardan kastedilen amacı kendi doktriner vizyonu ile birleştirerek açıklar.<sup>1867</sup> Mesela o, Ebû Yezîd el-Bestâmî'ye bu sabah nasıl olduğu sorulduğunda onun; “*bende ne sabah var ne akşam; sabah ve akşam sıfatları olan kimseler içindir, benim ise hiçbir sıfatım kalmadı*” şeklinde vermiş olduğu cevabı uzunca yorumlar. Aynı zamanda o, “*ben Hakk'ım*” ya da “*şânım ne yücedir*” şeklindeki vecd halinde söylenmiş (*theopathic*) şatahât

<sup>1861</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât*, (KSDIA.), s. 225; Konuk, *Tedbîrât Şerhi*, s. 421, 422.

<sup>1862</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Istulâhât*, s. 56; Hakim, *Mu'cem*, s. 650, 651.

<sup>1863</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 350; c. IV, s. 24, 25.

<sup>1864</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 245.

<sup>1865</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 39.

<sup>1866</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 25, 26.

<sup>1867</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 39.

hakkında da detaylı açıklamalar verir.<sup>1868</sup> Bu açıklamalarında İbnü'l-Arabî'nin üzerinde ısrarla durduğu husus, bu sözlerin hakikat lisanıyla değil, yaşanılan halin galebesiyle, hâl ve sekr lisanıyla söylenmiş olmasıdır. Şeyhü'l-Ekber'e göre kadri yüksek, dâvâsı büyük olan Hallâc, Mahbûb'un nazar edip onun beşerî varlığı ihâtâ etmesiyle ve vecd ateşinin vücûdunu sarmasıyla kalbi yanarak bu tarz sözleri söylemiştir. Çünkü yaşadığı hali bu ifadelerin hâsıl olmasına sebeptir.<sup>1869</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, yaşanılan halin gereği gördüğü şatahât ibâreleri, *fütûhu'l-halave* kavramıyla açıklar. Hakk Teâlâ kulunu kendisine cezbedtiği zaman onda eşi benzeri olmayan bir haz husule getirir. Bu, etkisi büyük mânevî haz esnasında kulun bütün âzâlarında bir gevşeme ve uyuşma hâsıl olur.<sup>1870</sup> İşte insanı kaplayan bu mânevî zevk ile kul, Hakk'a doğru cezbedilir, kulu kaplayan bu ilâhî cezbenin kuvvetiyle beşerî varlık parlar, ihtişam kazanır ve bu hali yaşayan kimse kendinde bir tür tenzih (*subhanî*) hali görür. İşte bütün bu haller, bu esnâda yaşanılan ve hissî zevklerin çok ötesinde olan mânevî zevkten kaynaklanır. Bu esnâda söylenen sözler de bu halin sözleridir, hakikatin değil. Bu sözler hakikat lisanıyla Allah'a huccet kabilinden söylenmiş sözler değildir. Bu sebeple sûfiler bu hâl geçtikten sonra “*Seni her türlü eksiklikten tenzih ederiz, tövbe ettim*” derler. Zîrâ Allah (cc.), kendisinden başka hiçbir kimseye minnet etmez. Allah için apaçık delil (*huccetü'l-bâliğa*) yine Allah'ın kendisidir, başka hiç kimse O'na delil olamaz.<sup>1871</sup>

Şathiyâne ifadeler, doğrudan hüküm beyan eden teorik akıl ve ilim dilinin ifadeleri değil, insanın aklını başından alan aşk dilinin ifadeleridir.<sup>1872</sup> Sûfî ise bizzat

<sup>1868</sup> Meselâ o, Bâyezîd'in “subhanî” ifadesini, “her kim tenzin üzere amelde bulunur ve Hakk Teâlâ için gerekli olmayan bir îtikat üzere bulunmaktan münezzeh olursa, tenzihiyyet o kimseye döner.” demek sûretiyle açıklar. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 126. Yine Bâyezîd'in, “*Şüphesiz Rabbinin tutup yakalayışı şiddetlidir.*” (Burûc 85/12) ayetini işitince “*Benim tutuşum daha şiddetlidir*” demesini oldukça güzel bir şekilde yorumlar: Her ne kadar Hakk'ın tutuşu şiddetli olsa da onda muhakkak bir rahmet unsuru vardır. Halbuki mahlûkâtın tutuşunda her zaman için rahmet unsurunun bulunması mümkün değildir. Bu sebeple rahmet ve ittisâ'ı ilahîden yoksun olan; intikam, zorluk ve sıkıntı gibi halleri izale etmek üzere baş vurulan mahlûkâtın tutuşu daha şiddetlidir. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 61, 62. İbnü'l-Arabî yine Bâyezîd'e atfettiği “*Enellah*” sözünü, kâmil sûfinin Allah (cc.)'a, mücerret “Allah” lafzından daha sarîh bir delil olduğu yönünde açıklar. Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 175, s. 385.

<sup>1869</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Kitâbu'l-Hucub, (Mecmûu'r-Resâili'l)*, s. 29, 30

<sup>1870</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 202.

<sup>1871</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 203.

<sup>1872</sup> *age.*, c. III, s. 537. Bazı linguistik çalışmalarda ifadeler gramatik olarak; hayâli, tarihî, teorik, mantikî, matematiksel ifadeler, mecâz ve benzeşim ifadeleri, durum ve hâl ifadeleri ve temel inanç ifadeleri gibi kategorilere ayrılmaktadır. Bkz., Kocabaş, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayırımı*,

yaşadığı zevkini aşarak kendisini kaplayan halinin dışında bir lisan ile konuşamaz. Dolayısıyla bu tür bütün sözler sūfînin yaşadığı hallere tevdi edilir.<sup>1873</sup>

İbnü'l-Arabî seleflerinin şathiyâne ifadelerini yorumlamakla kalmaz bizzat kendisi Ebu Yezid, Hallâc ya da Şiblî'nin kullandığı şekliyle paradoksal ifadeler kullanır. Hattâ onun şu ifadesi Hallâc'ın meşhur şathiyesine oldukça yakındır: “*Ben zelîl, seçkin kulum; ve ben hakkım (ve ene hakkun), Hakk ise ben değil.*”<sup>1874</sup> *Fütûhât*'a giriş olarak başlayan şu şiir de, bu paradoksal ifadelerin en çok zikredilenidir:

Hakk (cc.) haktır ve kul da hakk,  
Keşke bilseydim kimdir mükellef!  
Eğer kuldur dersin o ölüdür (yokluk)  
Yok, Hakk'tır dersin; O, nasıl mükellef olur.<sup>1875</sup>

## 2-Şatahâtı Gerektiren Haller

Esasında kul ile yaratıcısı arasındaki özel bazı haller, bir takım karşılaşma ve hitapların neticesinde sūfînin kalbinde hâsıl olan sırların ifşâ edilmemesi hususunda sūfîler oldukça hassas davranmışlardır. Sadece bu hali yaşayan sūfî ile Rabbi arasındaki özel bir hâl olduğu ve her hangi bir başkalık ve ayrılık söz konusu olmadığı için bu sırların saklanması ve gizlenmesi gerekmektedir. Bu sırları ifşâ sūfîlerce sakıncalı görülmüştür. Çünkü fenâ halinde sūfînin vâsıl olduğu bu mânevî husûsiyetler herkesin elde edebileceği, anlayıp yorumlayabileceği harcîâlem şeyler değildir. İşte her kim bu özel sırlardan bahsederse maksadını aşan sözler söyler, şathiyata düşmüş olur.<sup>1876</sup> Fakat daha önce de bahsedildiği gibi bu sırları ifşâ, yaşanan derin bir tasavvufî tecrübe, şiddetli bir vecd hali neticesinde olduğu için bazen sūfînin iradesi dışında kaçınılamaz bir hâl almaktadır. İşte sūfî burada bir ikilem yaşamaktadır: Vecdin şiddeti onu bu sırları ifşâ etmeye zorlar. Ifşâ edilecek şey ise kul ile Rabb arasında bir sırdır. Dolayısıyla şatahât, sūfînin ifşâ etmekten kaçınmadığı

---

(Küre Yay.), İstanbul 2002, s. 33 ve devamı. Akli ve mantıkî bir statüye dahil olmadığı için teorik bir hüküm beyan etmeyen şathiyâne ifadeleri burada zikredilen her hangi bir kategoriye dahil etmek oldukça zor görünmektedir.

<sup>1873</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 161.

<sup>1874</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 259.

<sup>1875</sup> *age.*, c. I, s. 42.

<sup>1876</sup> Davud, *Fenâ*, s. 323.

sırlardır.<sup>1877</sup>

Sırları ifşâ ya da şathiyyeye düşme şu hallerde zorunlu ve kaçınılmaz olmakta, ma'zur görülmektedir: Sûfinin şiddetli bir sekr, vecd ve fena halinde bulunması ve Bayezîd Bistâmî'de olduğu gibi, sekrin sahvdan daha derin, daha üstün bir hâl olarak görülmesi. Mutlak tevhid inancının bir neticesi olarak, tek ve mutlak vücudun şuuruna erme anlamında ittihad<sup>1878</sup> vâsıl olan sûfinin benliğinin kaybolması ve Hakkın ona galip gelmesi (: *istibdâl-i edvâr*)<sup>1879</sup>. Çünkü tezimizin I. Bölüm'ünde mârifetten bahsederken de söylediğimiz gibi, Allah'ı bilme sıradan şeyleri bilmeden farklıdır. Bu farklı bilme, sıradan suje-obje, gözlemci-gözlenen ilişkisi içerisinde değil, bu birlik hali üzerinde temellenir. Çokluk ne denli ortadan kalkar ve birlik hali zuhûr ederse, bilgi de o denli engin ve aydınlık olur. Ama bu kez de tanımlamaya daha az elverişli bir durum söz konusudur.<sup>1880</sup> Son olarak da vâsıl olan sûfinin, Hakk'ın ismiyle, birinci tekil şahıs kipinde konuşması ve kendi benliği ile şuurundan tam bir gaybet ve mahviyyet halinde bulunması.<sup>1881</sup>

Şathiyyât mistik birlik halinin eşliğinde meydana gelir. Semâ, raks, Kur'an tilaveti, zikir gibi sûfiyi vecd ve fenâ hallerine yaklaştıran tören, ayin ve ibadetler esnasında ruh öyle bir hale yükselir ki bu halde iken sûfide Hakk'ın sesi işitilir. Bu halde iken sûfi şaşırılmış ve dağınık bir haldedir. Dış dünyaya tamamen ilgisizdir. Konuştuğunda ise, sıradan bilinç düzeyinin kabul etmeyeceği tarzda paradoksal ve

<sup>1877</sup> Bedevî, Abdurrahman, *Şatahâtu's-Sûfiyye*, (Vekâletü'l-Matbûa), Kuveyt 1978, s. 10.

<sup>1878</sup> Burada *ittihad* ile, farklı iki asli varlığa sahip olan şeyin birleşmesi kastedilmemektedir. Sûfler genelde, *ittihad* ile vahdet-i vücûd'u yâni, kendi kendine var olan mutlak, bir ve gerçek varlığın temâşasını ve aslî olarak varlığı söz konusu olmayan, fakat mutlak vücûd sayesinde gölge varlık kazanan mevcudatın bu temâşâ esnasında bir ve tek olarak görülmesini kastederler. Bkz., Cürcânî, *Ta'rîfât*, s. 26, 27; Kâşânî, *Reşhü'z-Zülâl*, s. 137; A. mlf., *Tasavvuf Sözlüğü*, ss. 31-34; Uludağ, *TTS.*, s. 265; Cebecioğlu, *TTDS.*, s. 409.

<sup>1879</sup> Massignon bu hali, maşuka duyulan şiddetli aşk sebebiyle aşık ile maşukun rollerinin değişimi (*switching of roles*) şeklinde tanımlar. Bkz., Massignon, *Essay* s. 83. Ayrıca bkz., Bedevî, *Şatahâtu's-Sûfiyye*, s. 18; Hodgson, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev: Komisyon, (İz Yay.), İstanbul 1995, c. I, s. 372.

<sup>1880</sup> Filiz, *Mistik Bilgi*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995, s. 205.

<sup>1881</sup> Bedevî, *Şatahâtu's-Sûfiyye*, s. 10 ve devamı; Davud, *Fenâ*, s. 323.

akıldışı konuşur.<sup>1882</sup> Kısacası sūfiyâne tecrübe ve sezgi anında, normal şuur alanı sıradışı bir vüs'ate sâhip olmuştur ve böylesi bir şuur halinde sūfiyâne ifadeler ansızın zuhûr eder.<sup>1883</sup> Zîrâ maddî dünyaya ait söz dağarcığı ile zaman ve mekan sürekli kendisi için alt üst edilen ve sonsuzluğu idrak eden kimselerin dili arasındaki ayırım önemlidir. Onlar için şatahât, hayâle bağlı olarak zihinsel sıçrama ya da yükselme şeklinde vuku' bulan ve insanın kendisini korumasının olanaksız olduğu zihinsel kırılmanın bir göstergesidir. Dolayısıyla maddeye ve zamana ait bütün kategorilerin yok olduğu bir halin ifadesinde kullanılan dil de farklı bir mahiyet arz eder, ilâhî söylem tarzına dönüşür. Fakat daha önce dilden bahsederken de söylediğimiz gibi İbnü'l-Arabî, dilin bu iki boyutunu, beşerî ve ezeli boyutunu, ince ve çok yönlü fakat içinde her hangi bir bölünme ve ayrışmanın bulunmadığı doktrinal ve yorumlamacı bir yapı içerisinde birleştirmeye gayret eder.<sup>1884</sup>

Ruh, münâcaat halindeyken Allah'a muhâtap sıygasında yakarıştta bulunur, zikir halinde de gaip sıygasıyla sürekli O'nu zikreder. Fenâ halinde iken ise şuuruz bir şekilde ifadelerini ilâhî söylem tarzına dönüştürür ve birinci tekil kipinde, sevgilinin diliyle konuşur. Zaten bu halde iken hitap eden ve kendisine hitap olunan ayırımı da kalkmıştır. Bu makamda her hangi bir başkalık düşünülemez. İşte bu halde meydana gelen şath, aynı zamanda tevâzu sahibi ruhun en büyük imtihanıdır.<sup>1885</sup> Sûfi kendi benliğinden fâni olup Hakk ile bâkî olmuştur ve şuurunda olmaksızın O'nun lisanıyla konuşmaktadır. Dolayısıyla şu söylenebilir ki, şathiye türü ifadeler bazı özel tasavvufî hallere has ifadelerdir ve bu sözleri söyleyen sūfi sıra dışı bir bilinç halindedir. Dolayısıyla bu ifadelerin normal, sıradan bilinç halinde iken söylenmesi kabul edilebilir değildir.

Mânevî mîrâcına paralel olarak bir takım mertebelerden geçen sūfi nihâî olarak

---

<sup>1882</sup> Shafii, Muhammed, "Varoluşsal Vuslat", çev. Nadir Denizli, *Sûfi Psikolojisi* içinde, hz. Kemal Sayar, (İnsan Yay.), İstanbul 2000, s.99.

<sup>1883</sup> James, William, "A Suggestion About Mysticism", *Collected Essays And Reviews*, (Thoemmes Press), Bristol 1994, s. 500.

<sup>1884</sup> Lorry, "The Symbolism of Letters", *JMIAS.*, c. XXIII, s. 40.

<sup>1885</sup> Massignon, *Essay*, s. 82, 83; Bedevî, *Şatahâtü's-Sûfiyye*, s. 10.

Allah'ın dışındaki bütün mahlûkattan, onları müşâhede etmekten ve kendi bilincinden fânî olma halini yaşar. Bu makamda ilk olarak Hakk ona tecellî eder ve sûfî bu esnâda müşâhede ettiği şeylere tahammül gösteremez. Ru'yetin vermiş olduğu ateşle kendinden geçer, şiddetli bir vecd haliyle bağırmaya başlar. Kendisine tevdî edilen emaneti içinde taşımaya güç yetiremez ve lisanı yaşadığı bu halden tercümân olur ve Hakkın diliyle konuşmaya başlar. İşte şatahın zâhiri bu ifadelerdir.<sup>1886</sup> Dolayısıyla şatah, mânen yükselen sûfînin, vuslat ile ulûhiyyet makamını ilk defa müşâhede ederken ru'yet hali alevlenip parladığında hissettiklerinin bir ifadesidir.<sup>1887</sup> Cem ve fark hallerinin peş peşe gelişine göre sûfînin bu ru'yet hali de bazen alevlenir bazen söner. Eğer sûfînin ru'yet hali, Allah'ın bir ihsânı olarak sönmeyip sürekli olursa bu sûfî sürekli şath halinde olur.<sup>1888</sup> Allah'ın galebesi insanı kendi melekelerini kullanmaktan mahrum bırakır. Bu yüzden sûfîler vecd halinde söylenen sözleri sürekli hayra yorar ve bunlardan dolayı sûfîyi sorumlu tutmazlar. “Söyleyene değil, söyletene bak” sözünün aslı da buradan gelmektedir. Dolayısıyla bu haldeki sûfînin “Ben Hakk'ım” sözü, onun Tanrılık iddiasında bulunduğu anlamına gelmez. Sadece onun dilinde Hakk'ın konuştuğu, ona bu sözleri Allah'ın söylettiği düşünülür.<sup>1889</sup> Çünkü şatahât, sûfînin kendi benliği de dahil bütün mâ sivâdan uzaklaşma anlamında gaybet ve fenâ halinin eşiğinde söylenen ifadelerdir. Bu halde iken deneyimi yaşayan kişinin hislerine hakim olan bir takım müşâhede ve hakikatlerin sıradan dil kalıplarıyla ifadesi hayli zordur, hattâ kimi zaman imkânsızlaşır. Bu sebeple de sûfîler işâret veya sembollerle ifadeye yönelmişlerdir.<sup>1890</sup>

Şatahât fena halinin, sıradan his ve bilince sâhip insanların anlayıp yorumlayamayacağı latîf mânâ ve tasavvurlarını ihtivâ eder. Bunları yorumlama tasavvufî tecrübeyi yaşayan sıradan bilinç düzeyini aşmış insanlara bahşedilmiştir. Sûfî, zaman ve mekan sınırlarına boyun eğmiş olsa da, mânevî tecrübesi sonucu ulaştığı fena halinde zaman ve mekan kayıtları bulunmaz. Bu sebeple zaman ve mekan sınırları dışında bir tecrübe yaşadığı için zamansal ve mekansal bir algılamayı

---

<sup>1886</sup> Bedevî, *Şatahâtü's-Sûfiyye*, s. 9.

<sup>1887</sup> *age.*, s. 10.

<sup>1888</sup> Bkz., Azama, Nezir, *el-Mîrâc ve'r-Remzü's-Sûfî*, (Dârü'l-Bâhis), Beyrut 1982, s. 55.

<sup>1889</sup> Güngör, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken Yayınları), İstanbul 1993, s. 151.

<sup>1890</sup> Davud, *el-Fenâ*, s. 325.

gerektirecek bir zorunluluk bulunmaz. Dolayısıyla da yaşanan bu tecrübenin ifadelere dökülmesi algılama miktarınca olacaktır.<sup>1891</sup>

#### **D-Veciz ve Muammâlî İfadeler**

Zahîrî mânâsı tuhaf olmasına rağmen gizli anlamlar ihtivâ eden, vecd halinde söylenmiş şatahâtın yanı sıra, bu ifadeler gibi tam bir metafizik ve teolojik paradoks ihtiva etmese de metafizik ya da pratik hakikatlere işâret eden vecîz ve muammâlî ifadeler de tasavvufî söylem içerisinde sıkça kullanılır. Muammâlî sözler genelde tasavvuf erbâbını gafletten uyandırmak için şok etme maksadıyla söylenir. Meselâ, Cüneyd-i Bağdâdî'nin “*Kâse şarabın rengini alır*” ifadesi böyledir.<sup>1892</sup> Veciz ve hikemî sözlerle de, etkili bir üslup içerisinde ve icmâlî tarzda bazı metafizik hakikatlere işâret edilir. Bu tarz tasavvufî literatür asırlar boyu devam etmekle kalmamış, aynı zamanda tasavvufun en meşhur ve en tesirli eserlerin ortaya çıkmasına da sebep olmuştur. Bu anlamda IV/X. yüzyıl meşhur mutasavvıflarından Nifferî'nin (ö. 354/965) *Mevâkıf*'ı ve *Muhâtabât*'ı oldukça önemlidir.<sup>1893</sup> Her iki eser de, tasavvufî bir çok konu hakkında Allah (cc.)'ın Nifferî'ye yönelik veciz emir ve hitaplarını ihtiva etmektedir.<sup>1894</sup> Mesela, *Mevâkıf*'ta âlim ile ârif arasındaki fark şu vecize ile ifade edilmektedir: “*Allah (cc.) bana, ‘âlim olan kimse Ben'im varlığımın delillerini araştırmakta, fakat bulduğu her delil Bana değil kendisine işâret etmekte; ârif ise delilleri benimle aramaktadır’ dedi.*”<sup>1895</sup> İfade edilmiş tarzından anlaşıldığı kadarıyla ilham ürünü bu ifadelerin büyük bir kısmı kısa cümlelerden oluşurken, genel olarak hayli teknik bir lügat ve tarzda yazılmış olduğundan anlaşılması için yorumlanmayı gerektirmektedir. Özellikle bazı pasajlar otantik bir güzelliğe sâhiptir ve bizzat tasavvufî deneyim işâretleri taşımaktadır. Müellif kendini, çeşitli mânevî hallerde Cenab-ı Hakk'ın huzurunda (*mevkıf*) ya da Rabbi ona hitap eder bulmaktadır.<sup>1896</sup>

İbnü'l-Arabi de daha sonra, “*kâle li el-Hakk: Allah (cc.) bana şöyle dedi*” ya da

<sup>1891</sup> Davud, *el-Fenâ*, s. 325.

<sup>1892</sup> Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikayeye”, *Tasavvufî Makaleler*, s. 193, 194.

<sup>1893</sup> *agm.*, s. 194.

<sup>1894</sup> Bkz., Nifferî, *Mevâkıf*; A. mlf., *Kitâbu'l-Muhâtabât*.

<sup>1895</sup> Bkz., Nifferî, *Mevâkıf*, s. 28.

<sup>1896</sup> Arbery, Arthur J., *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (Gelenek Yay.), İstanbul 2004, s. 61.

“eşhedenî el-Hakk: Allah (cc.) bana müşâhede ettirdi”<sup>1897</sup> gibi ifadeler kullanmak sûretiyle Nifferî’yi takip ederek aynı üslupta *Kitâbu Meşâhidi’l-Esrâriyye*<sup>1898</sup> isimli eserini yazacaktır. Nifferî’nin *Mevâkıf*’ını hatırlatan remizli bir üslupla bir dizi müşâhedesini tasvir etmekte olan İbnü’l-Arabî, ayrıca veciz sözlerini muhtevî olan *el-Hikemu’l-Hâtumiyye*<sup>1899</sup> isimli bir eser de kaleme almıştır. Daha sonra bu tarz hikemî literatür, İbn Atâullah el-İskenderî<sup>1900</sup> (ö. 709/1309) ile zirveye ulaşmıştır. Onun vecizeleri sadece çeşitli tarikatlarda değil, aynı zamanda halk arasında da atasözü haline gelmiştir. İskenderî’nin, bu vecîzelerini derlediği *el-Hikemu’l-Atâiyye*’si<sup>1901</sup> olağanüstü bir rağbet görmüş ve bu esere çok sayıda şerh yazılmıştır.<sup>1902</sup>

İbnü’l-Arabî’nin kaydettiğine göre bu tür veciz ifadeler, hem sūfînin belirli zaman ve hallerde kalbinde vakî olan mânâya hem de delâletinin kuvvetinden dolayı bu mânânın dışında daha derin, daha latîf, daha yüce ve sırrî mânâlara delâlet eder.<sup>1903</sup> Dolayısıyla bu tür ifadelerde, farklı idrak seviyelerine sâhip insanlara hitap gücü bulunur. Bu vecîz ve belîğ ifadelerle bir çok mânâ, fasih ve belîğ olarak haber verildiği için mârifetin ifadesi noktasında da önemli bir işlevselliğe sâhiptir: Melekûtî sırlar ehline açıklanırken ehli olmayandan saklanır. Bu sebeple belâgât sahibi mahir sūfî, ancak sonucundan emin olduğu durumlarda kitabına açık bir ifade yazar. Sonucundan emin olmadığı, yâni fitne çıkma ihtimali bulunduğu durumlarda ise, iki ya da daha fazla anlamlara ihtimali olan lafızlar kullanır. Böylece lafzın taşıdığı anlamlardan birisi kerih görülürse, karışıklık ve fitne ortaya çıkma durumu varsa diğer

<sup>1897</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Meşâhidü Esrâri’l-Kudsiyye*, Süleymâniye Ktp., Es’ad Efendi No: 3633, v. 80 a, 81 b, 85 b ve devamı; Addas, *İbn Arabî*, s. 140, 141.

<sup>1898</sup> Eser, başta Şeyh’in önde gelen öğrencilerinden olan İbn Sevdekin en-Nûrî (ö. 646/1248) tarafından olmak üzere birkaç kez şerh edilmiştir. Bu şerhler ve eser hakkında bkz. Yahya, Osman, *Müellefât*, ss. 558-560.

<sup>1899</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *el-Hikemü’l-Hâtumiyye*, Hz. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü’l-Fikr), Kahire 1987.

<sup>1900</sup> Şaziliye tarikatının, kurucusu Ebu’l-Hasan eş-Şazîli (ö. 656/1258) ve onun halifesi Ebu’l-Abbas el-Mürsî’den (ö. 686/1287) sonra üçüncü önemli şahsiyeti olan İbn Atâullah el-İskenderî (ö. 709/1309) ve tasavvufî görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. et-Taftazânî, Ebu’l-Vefâ, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvufuhû*, (Mektebetü’l-Enclo), Kahire 1969; Kara Mustafa, “İbn Atâullah el-İskenderî” mad., *DİA.*, c. XIX, İstanbul 1999, ss. 337-338; Yılmaz, Sevim, *İbn Atâullah ve el-Hikemü’l-Atâiyye Adlı Eserinin Tasavvufî Açından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), (AÜSBE.), Ankara 2001.

<sup>1901</sup> Bkz., el-İskenderî, İbn Atâullah, *el-Hikemu’l-Atâiyye, Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, (Dergah Yay.), İstanbul 1990. Eser hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, ss. 96-98.

<sup>1902</sup> Nasr, “Sûfilikte Şiirden Hikayeye”, *Tasavvufî Makaleler*, s. 194; Arbery, *Tasavvuf*, s. 83.

<sup>1903</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 44.



anlama îtibâr edilir.<sup>1904</sup> Hz. Peygamber ve onun vârisleri velîler, “cevâmiu'l-kelim” oldukları için sözlerini her idrak sahibine hitap edecek tarzda vecîz ve bir çok mânâyâ gelebilecek tarzda söylerler.<sup>1905</sup>

Diğer taraftan özelde İslam tasavvufunda genelde de bütün mistik eğilimlerde kimi zaman teolojik olmaktan çok aklî paradoks sergileyen, muammalı ifadelerle de başvurulmaktadır. Bu tür ifadeler özellikle didaktik amaçlı kullanılmakta ve sülûka yeni başlayan müridin dikkatini tek bir noktaya teksif etmesini sağlayarak bazı hakikatlerin farkına varması amaçlanmaktadır. Bu îtibârla, tasavvufî ve diğer mistik eğilimlerdeki bir çok söylemin, normal şuuru, daha üst, derin ve metafizik düzeylere taşıma gibi temel bir amacı vardır. Meselâ Japonya’da, Zen Budizm’in özellikle Rinzai mezhebinde rahip adaylarının meditasyon eğitiminde kullanılan kısa ve çelişkili önerme ya da sorulardan ibâret olan *koan*lar da bu ifadeler kategorisinde değerlendirilebilir. Bu tür muammalı, kısa ve çelişkili ifade ya da soruları (*koan*) çözme çabası, analitik zihni ve bencil iradeyi şaşkırtarak ve yorarak zihni, sezgisel düzeyde uygun bir karşılık kabul etmeye hazırlar. Karşıdakinde ânîden sezgisel bir şuur uyandırır. Bu tür alıştırmalarla, hem Zen deneyiminin değişik yönleriyle ilişkiye geçmeyi sağlamak, hem de rahip adayının yetkinliğinin sınanması amaçlanmaktadır. Meselâ; “İki el çırpıldığında bir ses çıkar; sen tek el çırpıldığında çıkan sesi dinle”, “Aydınlanmadan önce odun yarar su taşıdım. Aydınlanmadan sonra odun yardım su taşıdım.” sözleri en çok bilinen *koan* ifadelerindedir. Bu tür sözlerle mürşit, öğrencisini salt zihnî yönden doyurmayı ve onu sıradan bir şekilde bilgilendirmeyi amaçlamaz. Bu paradoksal ve muammalı ifadeleriyle mürşid, öğrencisinin sıradan bilinç kategorilerinden uzaklaşıp özgürleşmesini sağlayarak onda yeni bir idrak ve şuur düzeyinin açılmasını amaçlar. Bu sebeple bu tür sözler, enformatik ve tasvîrî olmaktan çok, tecrübî ve mistik şuur oluşturmayı hedefleyen ifadelerdir.<sup>1906</sup> Aslında aklen paradoks sergileyen bu tür ifadeler kimi zaman şatahâtın bir türü olarak değerlendirir. Fakat temelde bu tür ifadeler “*ene'l-Hakk*” ya da “*subhânî...*” gibi vecd halinin eşliğinde söylenen (*theopathic*) ifadelerden temelde farklılık arz ettiği için ayrı bir başlık altında ele almaya çalışacağız. En azından bu tür

<sup>1904</sup> İbnü'l-Arabî, *Tedbîrât (KSDIA.)*, s. 179.

<sup>1905</sup> Konuk, *Tedbîrat Şerhi*, s. 259, 260.

<sup>1906</sup> Bkz., Katz, Steven T., “Mystical Speech and Mystical Meaning”, *Mysticism and Language*, s. 6, 7; White, John, *Aydınlanma Nedir ?*; s. 22; *AnaBritanica*, “Koan” mad., c. XIII, s. 407.

ifadeler aklen paradoks sergilemeler de, *theopathic* şathiyyât gibi zâhiren de olsa bazı teolojik sorunlar doğurmazlar. Bâyezîd-i Bistâmî'nin şu sözü bu tür muammâlî ifadelerle örnek olarak zikredilir:

“Bir vesile ile bir gün Allah (cc.) beni huzuruna yükseltti ve bana şöyle dedi: “Ey Bâyezîd! Mahlukatım seni görmek istiyor. Ben de dedim ki: ‘Beni vahdâniyetinle tezyin et, bana inniyet’ini giydir, beni Senin ahadiyetine yükselt ki mahlukatın beni görünce ‘Seni gördük’ desinler. Asıl gördükleri Sen’sin ve ben orada yokum”<sup>1907</sup> ve yine şöyle der: “O’nun vahdâniyetine doğru seyrimin başlangıcında, bedeni ahadiyetten, kanatları deymûmiyet (ebediyet)ten olan bir kuş oldum. Keyfiyyet semasında on yıl uçtum. Hattâ bu şekilde yüz binlerce kere havada uçtum. Nihâyet ezeliyet meydanına varıncaya kadar sürekli uçmaya devam ettim. Orada ahadiyet ağacını gördüm... Baktım ve anladım ki bunların hepsi bir hile imiş”<sup>1908</sup> Burada, Bâyezîd, günlük dilin ifadede yetersiz kaldığı bir tecrübesini tasvir etmekte ve bu tecrübesinden elde ettiği anlamı, alışılmışın dışında bir dil üslûbu kullanarak paradokslar vasıtasıyla ifade etmektedir. İbnü’l-Arabî’nin harfler ve dil sembolizmi üzerine araştırma yapan Pierre Lory, onun bu ifadelerindeki cüretkarlığının, Zen Budizm’in “koan” larındaki sezgisel şuuru hatırlattığını söyler.<sup>1909</sup> Bu îtibârla bu ve benzeri sözler aynı zamanda, muhatabın, normal bilinç düzeyinden metafizik sezgisel şuura ânî yükselişini sağlayan paradoksal ifadelerdir.

İbnü’l-Arabî söz konusu olduğunda ise onun sadece muammâlî birkaç sözü değil, bütünüyle eserlerindeki üslûbu bu şekilde bir çağrışım yapmakta ve insanın şuurunu âdetâ farklı idrak düzeylerine yükseltmektedir. Tezimizin Giriş Bölümünde Şeyhü’l-Ekber’in eserlerindeki üslûbundan bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi, onun ifade tarzı, okuyucudan olağanüstü aktif bir yaklaşımın sergilenmesini ister. İbnü’l-Arabî’nin yazıları, özellikle ve şuurlu olarak öyle yoğun bir üslup içerisinde inşâ edilmiştir ki, rûhî ve zihnî tekasüfü yeterli olmayan bir okuyucu hemen sıkılır ve cesareti kırılır. Şeyhü’l-Ekber’in bu yoğun üslûbu içerisinde metnin; entelektüel, mantıkî, zâhirî boyutunun yanısıra bâtinî, tecrübî, şahsî ve rûhânî boyutunun da kabul edilmesi gerekir. Metnin bu boyutunda her bir ciddî okuyucu, sıkça paradokslarla

<sup>1907</sup> Serrâc, *el-Luma*, s. 461.

<sup>1908</sup> *age.*, s. 464.

<sup>1909</sup> Lorry, “The Symbolism of Letters”, *JMIAS.*, c. XXIII, s. 39.

yüzleşir ve onlardan tesir alır.<sup>1910</sup> İşte ekberî külliyyâtta karşılaştığımız bütün bu yoğun, zor, muammâlî ve dolambaçlı üslup, rûhânî tekâmülün mahiyetine paralel düşmektedir. Zîrâ okuyucu metnin asıl derunî boyutunu anlayabilmesi için her yönden, rûhânî ve zihnî açıdan bütün enerjisini metne vermelidir. Muhtelif semboller, veciz, yoğun ve paradoksal ifadeler arkasına saklanan asıl mânâyâ ulaşma hususunda azimli ve kararlı olmalı, daha işin başında bıkkınlık göstermemelidir. Okuyucusunun şahsî gerçekleşme sürecine sırrî bir şekilde katkıda bulunmayı hedefleyen, bu îtibârla da bir uyarıcı ya da rehber konumunda olan ekberî külliyyât, kompleks yapısıyla bir anda, hızlıca okunup geçilmesine izin vermez. Felsefî anlamda sistematik olmayan, îmalı ve dolambaçlı yapısıyla ekberî literatür, dikkatlice ve tekrar tekrar okumayı gerektirecek tarzda kompoze edilmiştir. Bu üslûbu içerisinde İbnü'l-Arabî, okuyucusuna ruhen ve zihnen kanca atar, onu yavaşlatır, yeniden yönlendirir, diğer şeylerle alâkasını keser, sürekli yeniden odaklanmasını sağlayarak normal alışkanlık ve bilinç düzeyini dönüştürmek sûretiyle onu sıradışı idrak sürecine hazır hale getirir.<sup>1911</sup>

İslam tasavvufu söz konusu olduğunda da bu tür muammâlî ifadelerle sıkça rastlanmaktadır. Meselâ Yunus'un şu dizelerini bu tür ifadelerle örnek olarak verebiliriz:

*Çık dum erik talına anda yidüm üzümü*  
*Bostân ıssı kakıyup dir ne yirsin kozumu.*<sup>1912</sup>

Doğu sufizminin simgesel anlatımında bu tür paradokslara yer vermek, okuyucuyu gariplik, tuhaflık ve çelişki karşısında bir süre durdurup düşünmeye sevk etmek içindir. Yâni bü tür ifadelerde, tefekkür ve buna bağlı olarak anlama ve yorumlamanın tekâmülü gibi didaktik bir gâye hedef alınmıştır.<sup>1913</sup> Yunus'un bu dörtlüğü, başta Niyazî-i Mısırî (ö. 1105/1694) ve İsmail Hakkî-i Burûsevî (ö.1137/1725) olmak üzere çeşitli sûfiyye büyüklerince şerh olunmuştur.<sup>1914</sup> Yunus

<sup>1910</sup> Morris, "How to Study The *Futûhât*", *MIACV.*, s. 73, 74.

<sup>1911</sup> Morris, "Ibn 'Arabi's Rhetoric of Realisation I", *JMIAS.*, c. XXXIII, s. 59, 60.

<sup>1912</sup> Yunus Emre, *Dîvân*, nşr. Mustafa Tatçı, (KB. Yay.), Ankara 1990, s. 405.

<sup>1913</sup> Yunus Emre'nin bu tür paradoksal ifadelerinin ayrıntılı bir tahlili için bkz., Cebecioğlu, Ethem, "Some Reasons For The Inability of Layman to Understand Sufism", *Tasavvuf*, yıl: 1, sayı: 1, ağustos 1999, s. 21, 22.

<sup>1914</sup> Bu şerhler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, (Kitabevi Yay.), İstanbul 2000, s. 36 ve devamı.

Emre'nin bu dizeleri üzerine, *Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre*<sup>1915</sup> adı altında *şathiyye*<sup>1916</sup> türü müstakil bir eser yazan Niyazî-i Mısri bu şiiri şu şekilde açıklamaktadır: Bu dörtlükte zikredilen erik, şeriati; üzüm tarikati; ceviz ise hakikatı temsil eder. Erik şeriata benzer, dışı yenir, içi, çekirdeği yenmez. Üzüm tarikata benzer, hem yenir hem de ondan bir çok nimet yapılır. Ancak küçük bir çekirdeği olduğu için, az da olsa bir tezkiyeye muhtaçtır. Ceviz de sırf hakikate benzer ki, içinde faydasız bir şey yoktur, özü tamamen yenir. Ayrıca Mısri bu dörtlüğü şerh ederken, mürşidin lüzûmuna, mürşidsiz sulûku tamamlamanın mümkün olamayacağına işâret eder ve bâtin ilmini sadece zâhirî amellerle elde ederim diyerek bir çok zahmetlerle kendiliğinden zikir çekip, oruç tutup, halvete giren kişinin halini erik ağacından üzüm yemeğe benzetir. Erik, erik ağacından, üzüm de üzüm ağacından alınır. Bu sebeple bâtin da ancak bâtin ilmiyle uğraşmakla elde edilir.<sup>1917</sup>

### E-Sembolik Dil

Din, metafizik ya da kutsal alan söz konusu olduğunda sembollerden bahsedilmemesi pek nadir bir durumdur. Hattâ denilebilir ki, ne tür bir biçim altında olursa muayyen bir sembolü ihtiva etmeyen dînî tezâhürler bütünü pek azdır.<sup>1918</sup> Bu sebeple din ve metafizikte sembolizm oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır. Kutsal metinlerin sembolik örgüsünden tutun da ibadetlerdeki ya da kutsal mekanlardaki sembolik tezâhürler<sup>1919</sup> hep bu konu kapsamına dahildir. Biz burada daha çok tasavvufî tecrübenin ifade aracı olarak sembolizmden bahsetmeye çalışacağız. Genelde bütün sûfîlerin özelde İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kullanmış oldukları sembolik dilin mahiyetine geçmeden önce “*sembol*” ve “*işâret*” kavramları hakkında bilgi vermek yararlı olacaktır.

<sup>1915</sup> Bkz., Aşkar, Mustafa, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, (KB. Yay.), Ankara 1998, s. 171.

<sup>1916</sup> Edebiyatta, mutasavvıfların derûni tecrübelerini dile getirirken kullandıkları sembolik, gizemli, hissî ve meczûbâne ifadeler olan şath/şatah'ların yer aldığı tasavvufî manzûmelere *şathiyye* adı verilmektedir. Edebiyatta şathiyye geleneği hakkında Bkz., Tatçı, Mustafa “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyâtı Sûfiyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267, ss. 481-486; Tatçı, Mustafa, “Ledünni Şiirde Şath Problemine Dair Notlar”, *Türk Kültürü*, Ağustos 1986, yıl: XXIV, sayı: 280, ss. 500-5002; Ceylan, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, (Kitabevi yay.), İstanbul 2000; Kurnaz, Cemal-Tatçı, Mustafa, *Türk Edebiyatında Şathiyye*, (Akçağ Yayınları), Ankara 2001.

<sup>1917</sup> Bkz., Aşkar, *Niyazî-i Mısri*, s. 277; Cebecioglu, “Some Reasons”, *Tasavvuf*, yıl: 1, sayı: 1, s. 21, 22.

<sup>1918</sup> Kılıç, Sadık, “Kabe'deki Sembolizm Üzerine Bir Deneme”, *İSD.*, s. 58.

<sup>1919</sup> Bu hususta meselâ bkz., Hamidullah, Muhammed, “İslam'da Sembolik Anlatım”, *İSD.*, ss. 217-231.

## 1-Sembol ve İşâret

“*Sembol*”<sup>1920</sup> terimi, “*taşıyan*” anlamına gelen, Latince “*symbolus*”, Yunanca “*symbolon*” kelimesinden gelmektedir.<sup>1921</sup> Görünmez ve müphem olan bir gerçekliği, bir anlamı, bir düşünceyi görünebilir kılan ya da algılanması imkânsız bir şeyi çağrıştıran somut bir göstergeye sembol denir.<sup>1922</sup> Bu bakımdan sembol, müşâhede olunamayan ve esrarlı bir olgu hakkında bize çok net olmayan bir duygu, his ve izlenim vermektedir.<sup>1923</sup> Yukarıdaki tanımlarından anlaşılmaktadır ki *sembol* bir habercidir; bilincin iki düzeyi, maddî ve kutsal düzeyi arasında aracı bir unsurdur. Sembol, objektif ve rasyonel anlamlar dünyasına soyut gerçeklikleri taşır. Dolayısıyla o, bir köprüdür; ayrılmış unsurları bir araya getirir. Soyut ile somutu, ruh ile maddeyi bir birine bağlayan sembol, zıt eğilimlerin karşılaşmalarından ve belli bir oranda topladığı zorunlu çelişik (*antinomik*)<sup>1924</sup> güçlerden doğar. Sembol, gizli bir anlamların tasviri, sırların tezâhürüdür.<sup>1925</sup>

Dînî semboller rasyonel bilgi vermeyen, ancak doğrudan doğruya bir algılanış olarak kutsalın ifadeleridir. Sembolik düşünce dilden önce gelir; o, dînî hayatın özüne aittir. Sembolizm, kutsala ait farklı tezâhürlerin yorumunu mümkün kılan teorik şifreyi vermektedir. Aşkın olan, ancak sembol sayesinde zamana bağlanabildiği için sembol, insanın farklı düzeylerin farkına varmasına yardımcı olur.<sup>1926</sup> Semboller, apaçık olmayan âlemin yapısını, maddî tecrübe düzeyinde gösterir. Böyle olmakla beraber onlar objektif gerçekliği ortadan kaldırmaz, ona farklı bir boyut, dikeylik

---

<sup>1920</sup> Trafik işaretleri ile matematiksel işaretler gibi, millî ya da evrensel teâmüllere dayalı olarak belirlenen işaretler bazen sembol diye adlandırılmaktadır. Halbuki bu tür yaklaşım *sembol* ile bu tür *işaretler* arasındaki esaslı ayrımı zorlaştırmaktadır. Kesin olan şudur ki: işaretler, îmdâda buldukları şeyin gerçekliğine katılmazken, semboller gerçekliğe iştirak ederler. Dolayısıyla işaretler, dünyevî ve koşula bağlı olup, tedbir veya uzlaşma gibi sebeplerle değiştirilebilirken, semboller bu şekilde değiştirilemezler. Meselâ temsil ettiği ulusun gücüne ve îtibârına iştirak eden bayrak, sıradan bir işaret değil semboldür. Dolayısıyla da sembolize ettiği ulusun gerçekliğini değiştiren büyük tarihî olaylar hariç değiştirilemez. Bkz., Tillich, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, (Ankara Okulu Yayınları), Ankara 2000, s., 45.

<sup>1921</sup> Schwarz, *Kadim Bilgelik*, s. 282.

<sup>1922</sup> Durand, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, (İnsan Yay.), İstanbul 1998, s. 9; Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 160; Kılıç, Sadık, “Kabe’deki Sembolizm”, *İSD.*, s. 56.

<sup>1923</sup> Kılıç, “Kabe’deki Sembolizm”, *İSD.*, s. 56.

<sup>1924</sup> Antinomi: Çatışkı: Tesavü-i Nakîzeyn: Aklın kendi içinde zorunlulukla düştüğü çelişmeler. Kant’a göre dört çeşit antinomi vardır ve bunların savları da karşı savları da aynı kesinlikle kanıtlanabilir. Meselâ; “âlem, uzay ve zaman bakımından sonludur” tezine karşı “âlem sonsuzdur” anti tezi aynı kesinlikle savunulabilir. Bkz.: Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 44.

<sup>1925</sup> Schwarz, *Kadim Bilgelik*, s. 283.

<sup>1926</sup> *age.*, s. 284.

boyutunu kazandırarak farklı varoluş düzeyleri arsında; ilâhî, beşerî ve kozmik âlemler arasında akıl üstü ilişkiler kurmaktadır. Özellikle dînî semboller sadece insan aklına değil, her yönüyle bütün bir insânî varlığa hitap etmektedir. Dolayısıyla sembolizm, bütüncül bilincin, insan olarak kendini keşfeden ve âlemdeki yerinin bilincine ulaşan insanın bir verisidir.<sup>1927</sup> Bu sebeple sembolik düşünce yalnızca, iptidâî, mitolojik kültürlerde görünen, çocuga, şaire ya da psikolojik olarak normal şuur düzeyinde olmayan kimselere ait olan bir alan değildir; insanın özünün bir parçasıdır. Semboller, ya da sembollerin fazlaca görüldüğü efsaneler, ruhta sorumsuz ve rastgele ihdâs edilen şeyler değildir; bunlar bir gerçekliğe cevap vermekte ve bir işlev yerine getirmektedirler.<sup>1928</sup> Dolayısıyla modern toplumlarda bile, efsaneleri ya da mânevî hayatın özüne ait olan sembolleri gizlemek, geriletmek, değerden düşürmek mümkün olabilir, ancak onları bütünüyle ortadan kaldırmak aslâ mümkün değildir.<sup>1929</sup> Zâten modern insanın bilinçaltında zengin bir mitoloji yaşamaya devam etmekte, en gerçekçi insan bile sembollerle yaşamaktadır. Sembollar hiçbir zaman kaybolmazlar; görüntüleri değişebilir, ama işlevleri aynı kalmaktadır. Yapılacak iş sembollerin üzerindeki bu maskeleri çıkartmaktan ibârettir.<sup>1930</sup>

Semboller, mahiyeti itibâriyle oldukça farklı gerçeklikleri, yegâne varlık nedenleri olan daha derin tek bir gerçeklikle bağdaştırarak bir biriyle uyumlu hale getirirler. Varlıklar arasında olası bir tamamlayıcılık rolü ihtiva eden semboller her zaman çok boyutludur. Bu çok boyutluluk sayesinde sembolizm, farklı anlamları tutarlı bir sistem içinde bir araya toplama gücüne sâhiptir. Sembolizmin birleştirmeye veya sistemleştirmeye yönelik tutumu kendisine paradoksal durumları bile ifade etme yeteneği vermektedir. Semboller olmaksızın sonsuza dek bizlere kapalı olan farklı tecrübe düzeylerine semboller vasıtasıyla ulaşabilmekteyiz. Çünkü semboller bize bu farklı tecrübe alanlarının bilincine varma imkânı vermektedir. Sembollerin temel işleyişi, hiç düşünülmemiş bakış açılarını insanların anlayışına sunmayı sağlar.<sup>1931</sup> Bu sebeple semboller, bizâtihi yapıları gereği çok değerlidirler. Eğer insan nesnelere nihâî gerçekliğini kavramak için sembolleri kullanıyorsa bunun nedeni nihâî

---

<sup>1927</sup> Eliade, Mircea, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yay.), Ankara 1991, s. 107; Schwarz, *Kadim Bilgelik*, s. 285.

<sup>1928</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. XIX.

<sup>1929</sup> *age.*, s. XVIII.

<sup>1930</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. XXV.

<sup>1931</sup> Schwarz, *Kadim Bilgelik*, s. 285.

gerçekliğin mahiyeti gereği kendini çelişkili bir şekilde göstermesi ve bunun sonucunda da kavramlarla ifade edilemez olmasıdır. Bu sebeple nihâî ve kuşatıcı gerçekliği (*câmiu'l-ezdâd: coincidentia oppositorum*), kavramsal olarak ifade etme noktasında Doğu'daki ve Batı'daki bir çok ilâhiyat ve metafiziğin umutsuz çabaları bilinmektedir.<sup>1932</sup>

İbnü'l-Arabî'nin ıstılâhâtından bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi ekberî külliyyâta, metafizik bir gerçeklik ifade edilirken, muhtelif veçhelerine binâen bir çok farklı ıstilah kullanılması da gerçekliği kavramsal düzeyde ifade etme zorluğunu göstermesi bakımından önemlidir. Halbuki bu gerçeklik kendini, çok yönlü ve paradoksal mahiyetine uygun olarak semboller vasıtasıyla dışa vurmaktadır. Dolayısıyla sembol, gerçekliğin sadece bir yönünü değil, onu, bir çok, hattâ bir biriyle çelişik bir anlam demeti içerisinde sunmaktadır. Bu sebeple sembolün, çok sayıdaki anlamlarından ya da atıf düzlemlerinden sadece bir tanesi hiçbir zaman nihâî gerçekliği ifade etmede yeterli olmayacaktır. Bu şekilde, nihâî gerçekliği sembollerin geniş anlam referanslarından bir tanesine indirgeyerek somut bir terminoloji içerisinde ifade etmek; mahiyeti gereği, bir çok farklı anlam seviyesine sâhip olduğu için farklı yorumlara imkân tanıyan<sup>1933</sup> sembollerini sakatlamak, hattâ bütünüyle yok etmekten ibâret olacaktır.<sup>1934</sup> Sözelimi, Kur'an kaynaklı "nur" sembolizmine istinaden Allah'ın nûrunu, ışığının ulaştığı nesnelere görünür kılan lambanın ışığına benzetmek doğru değildir. Zîrâ Allah (cc.) kendisi hakkında bu misâli getirirken lambanın husûsiyet ve şartlarına göre bu misâli zikrediyor değildir.<sup>1935</sup> Allah'ın nuru aslıdır, lambanın ışığı ise izâfîdir; izâfî ve sonradan olanın, aslî ve ezeli olana delâleti söz konusu olamaz ve ondaki cüzî bir mânâ bu semboldeki müşabehet yönü sayılamaz. Öyleyse "nur" olarak adlandırılmaya tam mânâsıyla hak kazanan bir şey varsa, bu şey, sûfnin tecrübe ettiği aslî ve rûhânî nurudur, fiziksel anlamdaki ışık değil. Dolayısıyla burada alışılmışın dışında bir şey olmakta, kelimenin *literal* anlamı *mecâzî* anlama, normal bilinç düzeyinde *mecâzî* kabul edilen anlamı ise onun "gerçek" anlamı olmaktadır. Bu özel bağlamda "nur" kelimesi, rûhânî nur için doğrudan işâret, fiziksel ışık için ise dolaylı işâret olarak fonksiyon icrâ etmektedir.<sup>1936</sup> Dolayısıyla sûflerin kullandığı semboller

<sup>1932</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. XXIII.

<sup>1933</sup> Cevdet, *Ma'rifetü's-Sûfiyye*, s. 127.

<sup>1934</sup> Eliade, *İmgeler Simgeler*, s. XXIV.

<sup>1935</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 76.

<sup>1936</sup> Bkz., Izutsu, "Şebusterî'nin "Gülşen-i Râz" Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu", *İMDÜM*, s. 55, 56.

sıradan bir benzerlik ilişkisi içerisinde teâmül ve tesâdüflere dayanan semboller değildir. Bu îtibârla İbnü'l-Arabî, özellikle Allah (cc.) hakkında kendilerinin bir misâl getirme imkânlarının olmadığını, bizâtihî Allah (cc.)'ın kendisi hakkında getirmiş olduğu misâllere tâbi olduklarını ve muhtelif tecellîlerle bu sembollerin keyfiyetini müşâhede edebildiklerini söyler.<sup>1937</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî ya da diğer sûfiler sembollerini kullanırken, sıra dışı sûfiyâne müşâhedelerini mecâzî bir ifade ya da mecâzî ifadeler dizisi aracılığıyla tasvir ediyor değillerdir; onların her hangi bir mecâzî kullanmaları hususunda hür iradelerine yer yoktur. Tersine, söz konusu mesaj müşâhede esnasında kendisini ona dikte ettirmiştir. Meselâ “nur” kelimesini kullandığı zaman o, bunu muhtemel birkaç mecâz arasından kendi ihtiyarıyla seçmiş değildir; bizâtihî gerçekliği bir nur olarak müşâhede eder.<sup>1938</sup>

Gerçekliği kapsamlı bir şekilde ifade etmesi bakımından bir avantaj sağlayan sembolün bu özelliği, aynı zamanda anlaşılma ve yorumlama problemi gibi bazı zorlukları ve tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Sûfilerin kullandıkları sembollerini anlayıp yorumlama konusunda dikkatli ve hassas olunmadığında kastedilenin dışında anlamlar çıkarılması kaçınılmaz olmaktadır.<sup>1939</sup>

Sembol kendine has bir mantıkta hareket eder ve klasik mantıkçı yaklaşımdan farklı olarak bilginin bağımsız bir şeklini temsil eder.<sup>1940</sup> Semboller ve *hayâller*in alanı, kargaşanın ve anarşinin alanı değildir. Sembolik düşünce işlevsel bir tutarlılığa sâhiptir. Ancak sembolün bu mantığı, rasyonel düzene ait değildir; bu da onun varlık nedenine sâhip olmadığı ve aklın kavramaya çalışabileceği bir düzenin dışında kaldığı anlamına gelmez. Her ne kadar entelektüel dışı bir niteliğe sâhipse de semboller, tutarlı ve sistemli bir dil oluşturmalarına imkân tanıyan bir yapı arz ederler.<sup>1941</sup>

Sembolde “delâlet eden”le “delâlet edilen” arasında sadece doğrudan olmayan *analojik*<sup>1942</sup> bir benzerlik bulunmaktadır. Bunun için, delâlet eden kendisini aşmakta

<sup>1937</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 76.

<sup>1938</sup> Bkz., Izutsu, “Şebusterî'nin “Gülşen-i Râz” Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu”, *İMDÜM.*, s. 57.

<sup>1939</sup> Afîfî, “İbn Arabî fî Diraseti”, *KTMİA.*, s. 7.

<sup>1940</sup> Schwarz, *Kadim Bilgelik*, s. 285.

<sup>1941</sup> *age.*, s. 286.

<sup>1942</sup> *Analoji (:benzeşim)*: Genel görünüşünde bir birine benzemeyen ve aynı kavram altına konamayan şeyler arasındaki az ya da çok uzaktan benzerlik. Mesela, insanın kolunun kuşun kanadına, sinir sisteminin de telgraf ağlarına benzetilmesi gibi. Bkz. Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 32.



olan medlûle tam karşılık değildir.<sup>1943</sup> Öyleyse sembolizmde, delâlet eden sembol ile kendisine delâlet edilen bütünüyle bir birlerinin yerine geçemez. Aksi takdirde sembol kendi mahiyetini yitireceği gibi, onun aksettirme durumunda olduğu gerçek de gizlenilmiş olur.<sup>1944</sup> Bu sebeple, sembolik anlatım yolları dinin objektif taraf ve tatbikatlarının rûhî ve derûnî bir açılımı sayılmalıdır. Sembolik dilde kullanılan imaj, delâlet etmekte olduğu hakikati bire bir kapsayamadığından sembol için, “açıklanamazın ifade biçimi” şeklinde bir tanım getirilmiştir.<sup>1945</sup> Bu yönüyle sembol, bir taraftan görünmeyen metafizik gerçekliklerin ifadesi olarak bizde bir his, şuur ya da bir izlenim uyandırırken diğer taraftan örtüp gizlemektedir. Zîrâ sonsuz ve mutlak olanı hiçbir şey kuşatamaz.

Semboller olmaksızın bize kapalı olan gerçeklik seviyeleri onlar vasıtasıyla bize açılmaktadır. Böylelikle semboller ruhumuzun, bu gerçeklik boyutlarına ve öğelerine karşılık gelen boyutlarını da açığa çıkarır. Meselâ; içimizde, müzikteki ritimler ve melodiler gibi sembollerin aracılığı olmadan farkına varamayacağımız boyutlar bulunmaktadır.<sup>1946</sup> Diğer taraftan semboller, bireysel ya da kolektif şuur altından kaynaklanır, isteğe bağlı olarak üretilemez. Bunun bir sonucu olarak da semboller canlı varlıklar gibi doğar, gelişir ve ortam onlar için elverişsiz hale gelirse yok olurlar. Meselâ: “kral” sembolü tarihin belirli dönemlerinde yaygın iken, günümüzde çoğu yerlerde artık yok olmuştur. Fakat semboller, bilimsel ya da pratik eleştiri nedeniyle değil, anlamlı oldukları gruplarda artık makes bulamadıkları için yok olurlar.<sup>1947</sup>

İnsan, nîhâî kaygısını ancak sembolik dil vasıtasıyla ifade edebilmektedir. Çünkü sembol, aslında işâret ettiği şeye iştirak ederken kendisinin de ötesinde bir şeye îmâda bulunur. Dolayısıyla literal değil îmâlîdir.<sup>1948</sup> Çünkü sembol getirilen şeyin nihâî gerçekliği sembolün de ötesindedir. Allah (cc.) kendi isminin ötesindedir, onu aşar. Dolayısıyla bizi nihâî anlamda kaygılandıran şey hakkında ne söylersek söyleyelim o, sembolik bir anlama sâhiptir. Kısacası îmanın dili sembollerin dilidir.<sup>1949</sup> Esasında

<sup>1943</sup> Kılıç, “Kabe’deki Sembolizm”, *İSD.*, s. 56.

<sup>1944</sup> Schimmel, Annemarie, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, *AÜİF. Dergisi*, c. 3, sayı: III-IV, Ankara 1954, s. 68.

<sup>1945</sup> Kılıç, “Kabe’deki Sembolizm”, *İSD.*, s. 56.

<sup>1946</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s., 46.

<sup>1947</sup> *age.*, s., 46, 47.

<sup>1948</sup> Underhill, *Mysticism*, s. 80.

<sup>1949</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s., 48.

tasavvur ettiğimiz, düşündüğümüz, ismini tekrarladığımız “Tanrı” tasavvuru ve “Tanrı” lafzı, sonsuz bir gerçeklik olan Tanrı’nın bir sembolüdür. Çünkü “Tanrı” mefhumunda iki düzeyi ayırmak durumunda kalıyoruz: 1-Nihâlik ögesi ki; doğrudan tecrübe meselesidir ve kendi içinde sembolik değildir. 2-Somutluk ögesi; bizim normal tecrübelerimizden alınır ve sembolik olarak Tanrı’ya atfedilir. Dolayısıyla bizim Tanrı tasavvurumuz nihâî anlamda Tanrı’nın sembolü olmaktadır.<sup>1950</sup>

Bir bakıma, hem düşüncesi hem de inancı bakımından bireye farklı ve de sezgisel yönü güçlü olan bir alternatif sunan sembolleştirme gizli ve örtülü olana ulaşmak için bir sondaj; sezilen, ama düşüncemizin hakimiyet alanı dışında kalan bir olguya yaklaşabilme, onu his ve idrak alanımıza indirebilme deneyimidir.<sup>1951</sup> Sembol gerçek anlamda, görülen bir sûrette görülmeyen bir hakikate işâret eder ve ruhun derinliğine, şuur altındaki sahalarına kadar tesirler bırakıp bir çok fikir ve duyguları uyandırır. Kutsal olanın her iki tarafını da; heybet ve korku uyandıran celâl ile, hayranlık ve zevk bahşeden cemâli ihtivâ eder.<sup>1952</sup> İşte sûfiler de genel olarak tecrübelerini ifade ederken metafiziğin en ideal ifade aracı olan sembollere sıkça başvurmuşlar ve daha sonra üzerinde durmaya çalışacağımız muhtelif sebeplerden dolayı sarîh ifadeler yerine bu sembollerin işâretiyle yetinmişlerdir. Bu sebeple onların dilleri sembol ya da işâret dili olarak tavsif edilmiştir.<sup>1953</sup>

Sûfilerin tasavvufî tecrübelerinden bahsederken sarîh ifadeler yerine, gerek semboller gerekse de vecîz, kompleks ve paradoksal ifadeler vasıtasıyla işâretlere başvurmaları onların, ilâhî hitabın sonsuz anlam seviyesine sâhip olduğu yönündeki anlayışlarından kaynaklanan işâri tefsir metodlarıyla paralellik arz etmektedir. Daha sonra ayrıntılı bir şekilde üzerinde duracağımız gibi her iki durumda da işârete yönelmenin zâhirî gerekçesi aynıdır: Kendileri gibi rûhânî tecrübeler elde etmemiş olanların fiziksel ve dilsel taarruzlarından korunma çabası. Zîrâ mutasavvıflar, hem Kur’an’ı yorumlarken hemde kalplerine atılan sırlardan bahsederken “işâret” terimine, mârifetlerini buna ehil olmayanlardan gizleme yöntemlerinin bir göstergesi olarak başvuruyordular. Bu îtibârla “işâret” kavramı, hem ilâhî hitabın sonsuz şifrelerinin

<sup>1950</sup> Tillich, *İmanın Dinamikleri*, s., 48, 49.

<sup>1951</sup> Kılıç, “Kâbe’deki Sembolizm”, *İSD.*, s. 57.

<sup>1952</sup> Schimmel, “Dinde Sembolün Fonksiyonu”, *AÜİF. Dergisi*, c. 3, sayı: III-IV, s. 70.

<sup>1953</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, s. 17.

çözülüp açıklanması, hem de bu şifrelerin altındaki sırların ehil olmayanlardan gizlenip örtülmesi anlamında paradoksal bir anlam taşımaktadır. İşâret ilmi de, bu paradoksal anlama uygun düşecek şekilde bir taraftan açıklık getirip yaklaştırmayı (*takrîb*) diğer taraftan da ayırıp uzaklaştırmayı (*ib'âd*) ifade etmektedir.<sup>1954</sup> Zîrâ daha çok uzaklık sebebiyle baş vurulan işârete, yakınlık olsa bile mecliste yabancı birinin olması hasebiyle marazî bir sebep dolayısıyla da başvurulur.<sup>1955</sup> Zaten İbnü'l-Arabî, hocası İbnü'l-Arif'in *Mehâsinü'l-Mecâlis* isimli eserine atfen “işâret”i, “Uzaklıktan dolayı seslenme ve bizzat marazî (illet) bir durumun hâsıl olduğunu açıklayıp işâ etmektedir.” şeklinde tanımlar. İbnü'l-Arif'in bu ifadesinde geçen “illet” kelimesini ehli nazarın kullandığı şekliyle “sebepe” anlamına değil bizzat “hastalık” anlamına kullandığını vurgulayan İbnü'l-Arabî, buradaki marazî durumun, mecliste ehil olmayan yabancı birinin bulunması olduğunu söyler.<sup>1956</sup> Dolayısıyla uzaklıktan kaynaklanan işâret, marazî bir hâl sebebiyle yakınlıkta da olur. Diğer bir ifadeyle işâret, hakikî ve mecâzî uzaklık söz konusu olduğunda kullanılır. Sözgelimi sağır olan bir kimse, hatibe yakın olsa bile onun söylediklerini işitip anlayamaz. Bu sebeple, uzaklıktan dolayı hitabı işitemeyen için işârete baş vurulduğu gibi ona da işâretle anlatmak gerekir.<sup>1957</sup> İbâre ve ifadeye sığmayan her ilimde, özellikle mârifetullahta durum böyledir. Zîrâ Hakk Teâlâ, her hangi bir beşerî tanımlama ya da kaydın sınırlarına girmediği için Allah ile insan arasındaki uzaklık gerçek bir uzaklıktır, dolayısıyla işâreti gerektirir.<sup>1958</sup> Belirli bir makama ulaşmış ve bir birlerini anlayabilecek durumda olan sûfîlerin bulunduğu, sarîh ifade için gerekli olan kurbiyyetin hâsıl olduğu irfân meclislerinde de ağıyarın bulunması, onların işâret diline yönelmesinin önemli bir sebebi olmaktadır. Bu sebeple sûfîler, tıpkı dolaylılık ifade eden sembollerde olduğu gibi uzaklık ifade eden “işâret”i kendi aralarında, kendileri için değil ağıyâr için kullanırlar.<sup>1959</sup> Hattâ onlar, Allah'a en uzak olanın O'na en çok işârette bulunan olduğunu söylerler.<sup>1960</sup> Dolayısıyla yabancı kimsenin bulunmadığı, gerçek bir halvetin gerçekleştiği meclislerde işârete yönelme söz konusu değilken

<sup>1954</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 262

<sup>1955</sup> İbnü'l-Arabî, *Istulâhât*, s. 71; A. mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 262, 263.

<sup>1956</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 263.

<sup>1957</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 199; Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 266.

<sup>1958</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 199.

<sup>1959</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 275.

<sup>1960</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. V, s. 410.

ağyarın müşâreketinin olduğu meclislerde işâret söz konusu olur.<sup>1961</sup> Kendi aralarında sarîh hakikat lisanını kullanan sûfiler, meclislerine ehil olmayan biri geldiğinde ve her zaman için ehil olmayan birinin görüp okuması ihtimal dâhilinde olan eserlerinde bu işâret dilini kullanırlar.<sup>1962</sup>

Sûfilerin “işâret” diline yönelmeleri de bizzat Kur’an’a dayanır. Zîrâ yer yer Kur’an’da da aynı gizleme metoduna rastlamaktayız. Aslında sûfilerin bütün irfânı Kur’an’a dayandığı gibi, onların misâller, kıssalar, hikemî sözler, işâret ya da istâreler şeklindeki farklı ifade tarzları da doğrudan Kur’an’dan mülhemdir.<sup>1963</sup> Bu îtibârla da Kur’an’ın, hem aslı hem de sûfilerin tecrübî te’vil metodları vasıtasıyla inkişâf etmiş hali, bir diğer ifadeyle sürekli ezber olunan, derin murakabe ile tefekkür edilen nihâyet tatbik edilen Kur’an tasavvufun her yönüyle temel kaynağı olmaktadır.<sup>1964</sup> Kısacası sûfi hem Kur’an’ı yorumlarken hem de aslında bu yorumlama ameliyesinden bütünüyle farklı olmayan mârifetini ifade ederken, bu şekilde paradoksal bir mahiyet sergileyen “işâret” yerine tam açıklık yöntemini benimsemiş olsaydı ilâhî hitâbın doğasındaki şu hikmete ters düşmüş olacaktı: Bütün insanlığa yöneltilmiş bir hitap olma sıfatıyla ilâhî hitâbın aynı zamanda beşer aklının farklı bütün düzeylerine uygun düşmesi. Tasavvufî tecrübenin dile getirilmesi, esas îtibârıyla sonsuz ilâhî hitâbın her boyuttaki (*âfâk, enfûs, Kur’an*) işâret/ayetlerinin anlamını açıklamaktan ibâret olduğuna göre hikmete uygun olarak “işâret” yolunu kullanmak ve açıklarken aynı zamanda örtmek her durumda mantıklı bir yol olacaktır. Başka bir ifadeyle keşf tecrübesini dile getiren sûfi dilinde “örtme” yöntemine başvurulması Allah’ın hitabında kullandığı yöntemin taklit edilmesi anlamına gelmektedir. Okur, her hangi bir tasavvufî tefsirde ya da metinde açıklığın hedeflenmediğini, aksine, hedefin okuyucuyu kendi şahsî tecrübesini yaşamak üzere bir mâcerâyâ itmek olduğunu kolayca fark eder.<sup>1965</sup> Aslında “işâret” kavramındaki bu paradoksal durum, tezimizin birinci bölümünde vurgulamaya çalıştığımız gibi mârifetin bilme-bilinemezlik, görme-gizlenme şeklinde dile getirilen paradoksal duruma da paralel düşmektedir. Sıradan nesnelere bilinmesinden farklı bir şekilde tecrübe edilen Vücûd, Kendini doğrudan

<sup>1961</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 189.

<sup>1962</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 277.

<sup>1963</sup> Azzâm, *Mustalahu’s-Sûfi*, s. 64, 65.

<sup>1964</sup> Massignon, *Essay*, s. 73.

<sup>1965</sup> Ebu Zeyd, “Sûfi Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 19, 20.

değil böyle paradoksal bir şekilde sunduğu için, bu tecrübeyi yaşayan sûfînin yaşadıkları ve idrak ettikleri hakkındaki söylemi de paradoksal olmaktadır.

Sûfîlerin iç dünyalarında hissettikleri derin duygu ve hakikatlerin ifadesi güç olduğundan, bu duyguların ifadesi, örtülü, belirsiz ve kompleks bir halde karşımıza çıkmaktadır. Bu tür ifadeler ancak işârî bir anlam taşımakta ve sûfî bu anlamı, Mutlak Güzel’de fânî olduğu için insan ruhunda tesir bırakan sanatlı bir dil ile, Latince *logos spermatikus* (dölleyici kelâm) denilen veciz, etkileyici ve esrarlı bir üslûpla ifade etmektedirler.<sup>1966</sup> Tasavvuf, diğer disiplinlerden farklı bir epistemolojik yapıda yüksek bir idrak, sezgi ve şuur neticesinde ortaya çıkan derunî bir ilim olduğu için kendine has bir terminolojisi vardır. Sûfîlerin sıklıkla vurguladıkları gibi tasavvufî şuur, kâl ile değil hâl ile elde edilir. Mutlak vücudun sırrı aklî ve entelektüel terminolojiye sığmaz. Onun içindir ki, tasavvufî hal, ancak îmâ ile yetinir. İşte bu îmâ, sembollere bürünerek tasvir ve teşbihlerle ifade edilir. Teşbih ve îmâ ne derece teksif edilirse mânâ o derece yücedir.<sup>1967</sup> Bu sebeple, bizzat tecrübeyi yaşayan, hissedip müşâhede eden sûfînin nazarındaki gerçek anlamını dikkate almayarak, zâhir şekline göre bunları anlamsızlıkla suçlamak yanlıştır. Bu tür ifade ve manzûmeler, mânâ derinliğine nüfûz edemeyen “kâl ehli”ne göre saçma gibi görünürse de, tasavvufun sembollerine lâyıkıyla âşinâ olanlar için, bu ifadelerin apaçık bir anlamı vardır.<sup>1968</sup>

Tasavvufî tecrübe doğrudan yaşanır, aklî ve mantıkî esaslar doğrultusunda her hangi bir sınırlandırma kabul etmez. Bu bakımdan sûfîyâne mârifetin bu tarz bir tecrübe yaşamayanlara aktarılması oldukça zordur, hattâ kimi zaman imkânsız görülür. Fakat bir ilim için nakil de şarttır, mutlak anlamda gizlilik eşyanın hakikatine aykırıdır. Var olan bilgi tezâhür etmek için varolmuştur.<sup>1969</sup> Ne var ki, insanlığın idraki aynı seviyede değildir. Bu sebeple sûfîler önceleri, mârifete taalluk eden oldukça spesifik meseleleri, kendi aralarında mektuplaşmalar yoluyla îmâlî ve mücmel

---

<sup>1966</sup> Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 164; Gündoğdu, Cengiz, “Mevlânâ’nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli’nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî”, *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 8, Ocak-Haziran 2002, s. 30.

<sup>1967</sup> Tatçı, “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyât”, *Türk Kültürü*, yıl: XXIV, sayı: 267, s. 49.

<sup>1968</sup> Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB. Yay), Ankara 1984, s. 297.

<sup>1969</sup> Tatçı, “Ledünnî Şiirde Şatah”, *Türk Kültürü*, yıl: XXIV, sayı: 267, s. 32, 33.

bir şekilde tartışmışlardır. Dolayısıyla bazı tasavvufî metinler üzerindeki hararetili tartışmaları bu bağlamda mülâhaza etmek gerekir. Çoğu aşırı görüşler, ifade edilmeye çalışılan durum, hâl ve hakikatin mahiyeti hakkında henüz bir bilgi sahibi olunmadan peşinen verilmiş hükümler olarak kalmaktadır. Çünkü bu hükümler verilirken, bu derûnî tecrübe bizzat yaşanmadığı gibi tasavvufî söylemin veciz, îmalı ve kompleks yapısı deşifre edilmiş de değildir.

Metafizikten bahsedilirken, konunun seviyesi ve derinliği arttıkça kelâmı tasarruf ve ifadede sembollere baş vurma zorunlu bir hâl almaktadır. 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; yâni 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 gerçekliğe dayanan bir dil yerine, bireye de hakkını veren, sıcak ve sezgiye dayalı esnek bir dil, bu imkânı bize verebilir. Örneğin, Tanrı'nın mahiyeti ve O'na karşı yapılan ayin ve ibadetlerin esrarengizliğini doğrudan, kuru ve yalın bir dille ifade etmek imkânsızdır. Bu bakımdan Tanrı'ya karşı olan teveccüh, tavır ve ibadetlerimiz nasıl sembolik bir özellik arz ediyorsa, O'nun hakkında kullandığımız dil de aynı şekilde sembolik olmak durumundadır.<sup>1970</sup> Örneğin tasavvufî söylem içerisinde en üst düzeyde kompleks bir yapıya sâhip olan şatahât, bütünüyle kulun Allah'a yönelişi ve vuslatı neticesinde zuhûr ettiği için salt metafizik bir tecrübeye dayalı ve metafiziğe yönelik ifadelerdir. Genel dîni tecrübelerde olduğu gibi bu tarz bir tecrübeyi, dili sözlük anlamlarıyla kullanarak anlatmak imkânsızdır. Dolayısıyla sûfiyâne tecrübeyi ifade eden dil, sezgisel, sembolik, veciz ve paradoksal olmak durumundadır. Aslında tüm dînî düşünce ve ifadelerde bu unsurların bulunması, Tanrı'nın bizim her hangi bir insânî söz ve kategorilerimiz içinde kavranmasının imkânsız olmasından dolayıdır. Tanrı ancak dolaysız bir ilişki içinde bilinebilir. Doğrusu hangi söz veya sözcük olursa olsun, gösterdiği şeyi nesnelleştirme ve bölümlenme özelliği taşımasından dolayı bu konuda yetersiz kalacaktır.<sup>1971</sup> Allah'ın her tecellisi de bir şekilde idrak edilse bile sözlü ifadeye sığmaz. Özellikle Zâtî tecelliler, ruhta ifade edilebilir hiçbir iz

---

<sup>1970</sup> Koç, *Din Dili*, s. 89.

<sup>1971</sup> *age.*, s. 212, 213.

bırakmayabilir. Bunlar, mukayese kabul etmeyen anlatılması imkânsız tecellilerdir.<sup>1972</sup> Zât mertebesi, ancak kendi mutlak birlik mertebesinde yine Zât tarafından bilinebilir. Hakkın mutlak aşkın yönü bilinemez ve bu aşkınlık da her sözden bağımsızdır.

Esasında doğrudan iletişime dayanan, sembol ve imajlardan yoksun basit bir dil, öğretim için daha elverişli olmakla birlikte daha dayanıksızdır. Bundan dolayı bütün düşünce ve öğretisini yalın, tek boyutlu, düz bir dille anlatan bir din veya felsefe uzun süre yaşayamaz. Dînin; insan düşüncesinin ve bilimin gelişmesiyle anlam kazanacak imaj ve sembollerle konuşması zorunlu olduğundan dinlerin dili semboliktir.<sup>1973</sup> Sembol bir anlamda, soyut gerçekliği somut göstergeler vasıtasıyla insan idrakine yaklaştırmayı hedeflemektedir. Sembollerin bu genel karakteri dile, zaman ve mekan sınırlarını aşan bir güç katmaktadır. Çünkü günlük dil kalıplarının ötesinde âdetâ bir üst dil konumunda olan sembolik ifade, insan ile gerçeklik arasında bir vasıta konumundadır. Sembol, görülemeyen bir hakikate, maddî bir formda işâret eder ve insanın şuur altına tesir ederek bir çok fikir ve duygular uyandırır.<sup>1974</sup> Zîrâ sembolik dilin zâhiri ve bâtını birleştiren kompleks ve paradoksal yapısı ona bir çok yönden yorumlama imkânı tanımaktadır. Bir çok yönden yorumlanma imkânına sâhip olan sembolik dil, sûfiyâne mârifetin doğasına paralel bir şekilde, bir yönden bir şeyi ifade edip açıklarken aynı zamanda başka bir yönden de bir diğer anlamı gizlemektedir. Bu sebeple tasavvufî sembolik dil, doğrudan ifadenin aksine, aynı zamanda hem açıklayıp izhar etmekte hem de örtüp gizlemektedir. Bu yönüyle de dîni ve tasavvufî semboller, bir şeye delâlet ederken her hangi bir yorum ve açıklamayı kabul etmeyen mantikî, matematiksel sembollerden bütünüyle ayrılır.<sup>1975</sup> Sembolik dilin bu özelliği mârifetin mahiyetine de uygun düşmektedir. Zîrâ, I. Bölüm'de mârifetten bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi Allah'ı bilmenin bir sonu yoktur. Tıpkı deniz suyu içildiği zaman yer yudumda yeni bir susuzluk meydana getirdiği gibi, sûfinin kalbine atılan her bir mârifette yeni bir bilinemezliği beraberinde getirmektedir. Allah'ı bilmenin bir sonu ve sınırı olmadığı için nihâî bir târif ve doğrudan bir açıklama mârifetullah için söz konusu değildir. Bu sebeple bir taraftan îmâ edip açıklamaya çalışırken bir taraftan da örtüp gizleyen sembolik dil mârifetin tabiatına daha uygun düşmektedir.

---

<sup>1972</sup> Chittick, *Varolmanın Boyutları*, s. 318; A. mlf., *Hayâl Alemleri*, s. 110, 111.

<sup>1973</sup> Şeriatî, Ali, *Toplumbilim Üzerine*, çev., Kenan Sökmen, (Bir Yay.), İstanbul 1988, ss. 76-78.

<sup>1974</sup> Kılıç, *Kur'an Sembolizmi*, Ankara 1991(Kılıç Yay.), ss. 16-17.

<sup>1975</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 186, 187,

Şayet reel dünyanın ötesindeki metafizik âlemi algılamak istiyorsak, tarih boyunca hemen hemen bütün din ve felsefelerin ifade tarzı olan sembollere yönelmemiz ve onları irdelememiz gerekecektir. Aksi hâlde bu lafızlar, bizim için hayâlî ve indî lafızlardan öte bir anlam taşımayacaktır. Hattâ derin, mânevî bir tecrübe, tasavvufî terminolojiyle *cem*’ hali sonucu söylenen şatahlar iddialı ve inkârâ götüren lafızlar olarak değerlendirilecektir. Burada bu ifadelerinin ya da ıstılahâtın hangi anlama geldiği hususunda bizzat sûfilerin yapmış olduğu açıklamalar önemli olmaktadır. Eğer biz benzer tecrübeler yaşamıyorsak ve lafızlar da bu hallerin hakikati hakkında sadece îmâ ve işârette bulunuyorsa, bu lafızların ne anlama geldiğini bu tecrübeyi yaşayanlardan öğrenmeye çalışmak daha insafli bir yol olacaktır. Zîrâ şaire, dilinin kullanımlarını bilgiç bilgiç öğretmek yerine, kullandığı kelimeleri hangi anlamda kullandığını sormak gerekir.<sup>1976</sup> Bu tarz ifadelerin zâhirine takılarak toptan inkar yerine, kendine has sembolik örgüsü dikkate alınarak anlamaya çalışılması yaşanan halin mahiyeti hakkında da ip uçları verecektir. En etkili, tutarlı yorum, metnin lafzından ziyade ruhuna bağlanmaktır ve onu söyleyenin dünya görüşü doğrultusunda doğru anlamaktır.<sup>1977</sup> Yorum, metni bazen alegorik, bazen sembolik yönetime göre inceler, bazen de kelimelerin altında halkın anladığından çok daha yüksek, mânevî, mistik vs. denen anlamı bulur.<sup>1978</sup> Böylece hakikat, söylenmeyen ya da anlaşılmaz biçimde söylenenle özdeşleştirilir ve metnin yüzeyinin arkasına geçerek anlaşılır.<sup>1979</sup>

Tasavvufî tecrübeden bahsedilirken sembolik dile başvurma bütün mistik eğilimlerin ortak karakteridir. Çünkü bu, daha önce de bahsedildiği gibi tasavvufî tecrübelerin doğasından kaynaklanan bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. İslam tasavvufu söz konusu olduğunda ise sembolik ifadelerle dolu zengin bir literatürle karşılaşmaktayız.

Bazı münekkitler, kulluğun gerekleri Kur’an’da apaçık bir beyan bildirildiği halde sûfilerin sembolik, kapalı ve muğlak ifadelerle meşgul olmalarını anlamlı bulmazlar. Çünkü bu tarz ifadeler onlara göre şüpheden başka bir şey doğurmayacağı gibi kulluğun gereklerinin yerine getirilmesinde de faydalı olmaz.<sup>1980</sup> Fakat sûfiler, yaşadıkları hali ifade etmede semboller kullanmakla beraber bütünleriyle semboller

<sup>1976</sup> Ferre, Frederick, *Din Dilinin Anlamı*, çev. Zeki Özcan, (Alfa Yay.), İstanbul 1999, s. 87.

<sup>1977</sup> Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 145.

<sup>1978</sup> Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, İstanbul 1980, s. 16.

<sup>1979</sup> Eco, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev., Kemal Atakay, (Can Yay.), İstanbul 1996, s. 41.

<sup>1980</sup> Bkz., Vekil, Abdurrahman, *Hâzihî hiye’s-Sûfîyye*, s. 70.



dünyasında yaşamazlar. Çünkü kendi mânevî yükselişi içerisinde bizâtihî hakikate katılan sûfî, bu tecrübesi esnasında nihâî gerçeklik düzeyindedir ve kendisi için sembol söz konusu değildir. Fakat tecrübesinden bahsetmeye başladığı an artık sembollerle bizzat müşâhede ettiği hakikatlere îmâlarda bulunmaya başlar. Dolayısıyla bizzat tasavvufî tecrübeyi yaşayan sûfî için herhangi bir kapalılık ya da sembolizm ya da şüphe söz konusu değildir. Çünkü sûfî müşâhede ehlidir ve hakikatleri bizzat tecrübe eder. Ârif Hakk'ta yok olup fena haline ulaşmakla küllî anlam düzeyine ulaşmış olur. Bu düzeyde, insânî dilde somutlaşan bütün simgeler ve işâretler çözülür. Tıpkı Hz. Peygamberin mîrâcda, bütün arızî unsurlardan arınmış olarak Kur'an'ın küllî hakikatini müşâhede edip daha sonra onu tafsîlî tarzda hatırladığı (*zîkr*) gibi ârif de fena halinde meselâ, şiirdeki icmâl, bilmece ve sembol gibi unsurlardan arınmaktadır.<sup>1981</sup> Öyleyse sembol ya da mecâz hakikat üzere bulunan Peygamber ve onun takipçisi ârif için değil, yaşanan tecrübenin ve idrak edilen hakikatlerin başkası için tercümesi için gereklidir. İbnü'l-Arabî, “*Biz ona şiir öğretmedik. Hem şiir ona gerekli de değildi.*” (Yasin 36/29) ayetini bu duruma işâret edecek tarzda yorumlar: Şiir Peygambere gerekli değildi; çünkü şiir, sembollerin, îmâlî, kapalı ve sırrî (lügaz) ifadelerin çokça bulunduğu bir ifade tarzıdır. Allah, peygamberine sembollerle, sırrî ifadelerle hitap etmiş değildir veya bir şekilde hitap edip başka bir şeyi kastetmiş de değildir. Hz. Peygamber, Allah onu kendine çekip huzuruna yükselttiğinde Kur'an'ın hakikatini bizzat müşâhede etmiştir; bu anda o, hakikat üzeredir dolaylılığı ifade eden sembol ya da işâret üzere değil.<sup>1982</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre Hz. Peygamber Kur'an kendisine indirilmeden önce onun hakikatini apaçık olarak müşâhede etmiştir. Dolayısıyla onun için Kur'an hakkında her hangi bir kapalılık, îmâ ya da sembolizm söz konusu değildir. İbnü'l-Arabî burada açıkça ifade etmese de, bütün bu gizlilik, îmâ ya da sembolizm, Kur'an'ın hakikatini bizzat müşâhede edemeyip, onun sadece lafzî boyutuna ulaşabilen sıradan insanlar için geçerlidir. Kur'an hakkında açıklamalar getirdiği bu paragrafın sonunda İbnü'l-Arabî, “bu mukaddes ve münezzeh yakınlaşmaya Hz. Peygamber nail olmuştur, bizim için ise; makamımızın saflığı, güzelliği ve takvamız nispetince bu durumdan bir pay vardır”<sup>1983</sup> der. Dolayısıyla münezzeh ve mukaddes “*yakınlaşma: kurb*” makamına ulaşan sûfî için de Kur'an hakkında bir kapalılık ve îmâ söz konusu değildir. Yine

<sup>1981</sup> Ebu Zeyd, *Felsefetü't-Te'vîl*, s. 265; A. mlf., “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 36.

<sup>1982</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 251.

<sup>1983</sup> *Aynı yer.*

mârifetleri hususunda da kendileri için bir anlaşılmazlık söz konusu değildir. Anlaşılmazlık ve kapalılık bu mârifetlerini anlattıklarında ya da yazdıklarında benzer bir tecrübeyi yaşamayan diğer insanlar için geçerlidir. Yoksa sûfler sembollerle örülü, anlaşılmaz bir hayâl dünyasında yaşıyor değillerdir.

Sembollere baş vurma sadece tasavvufî tecrübe için değil genel anlamda yaşanan ya da idrak edilen bir şeyin ifadelere dönüştürülmesiyle doğrudan alâkalıdır. Her bir kelime, ta'bir ya da ifade, gerçekliğin bir sembolü ya da işâreti olmaktan öteye gidemez. Aslında İbnü'l-Arabî'nin sembollere yaklaşımı sadece lafız ve metin düzeyinde değildir. Ona göre sadece lafızların değil bütünüyle âlemin dış gerçekliği bir semboller dünyasıdır. Bu sebeple hakikati müşâhede edemeyen biri için sadece Kur'an değil bütünüyle âlem bir sembol, işâret ya da îmâdan ibârettir. Muhakkık sûfî ise, derunî tecrübesi sayesinde bu sembollerin arkasındakî iç/nihâî gerçekleri müşâhede edebilmektedir.

Tezimizin Birinci Bölümünde İbnü'l-Arabî'nin hayâl anlayışından bahsederken de söylemeye çalıştığımız gibi, Şeyhü'l-Ekber'e göre, Allah'ın dışında bütün âlem ontolojik düzeyde mutlak bir hayâl olduğu için, her bir varlığın bu âlemde zuhûr eden gerçekliği, onun hakîkati için bir semboldür. Dolayısıyla da bu sembolün, yorumlanması (*te'vil-ta'bir*), arkasındaki esas gerçekliğe geçilmesi gerekmektedir. Kâinatta hiçbir şey yalnızca görüldüğü gibi değildir; yâni eşyanın gerçekliği zâhirden ibâret olamaz. Her zâhir (*fenomen*) bir bâtına (*nûmen*) işâret eder. İşte te'vil ya da ta'bir dış gerçeklikten iç gerçekliğe; varlığın başlangıcına ya da aslî kaynağına gitmek demektir.<sup>1984</sup> Haddizâtında İbnü'l-Arabî'nin de sıkça tekrarladığı gibi, *te'vil* kelimesi kökü îtibârıyla aslî, ilk gerçekliğe dönme anlamına gelirken, *ta'bir* kelimesi de karşıdan karşıya geçme anlamlarını taşımaktadır. Bu sebeple de her iki kelime, İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde sembolik düzeyden, temel ve hakîkî gerçeklik düzeyine geçmeye işâret etmektedir. Ve bu, sadece bir metin ya da rüyâ âlemi için değil, bütün âlem bir *hayâl* olduğu için hissî gerçeklik düzeyi için de geçerlidir. İşte varlığın her bir düzeyindeki bütün bu sembolleri ise sadece, kâinâtın bir hayâlden ibâret olduğunu algılayabilen aktif hayâl sahibi Peygamberler ve onların vârisleri idrak edip

---

<sup>1984</sup> Chittick, "Ibn 'Arabi and His School", *ISM.*, s. 62; Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 103.

yorumlayabilir.<sup>1985</sup> Kısacası, Henry Corbin'in ifadesiyle, bütün kâinâta hayâlî gerçeklik hakim olduğu için yorumlama (*te'vil*) vardır, *te'vil* olduğu için sembolizm vardır, sembolizm olduğu için de her bir varlığın iki boyutu vardır.<sup>1986</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin dili zaman zaman soyut kalmakla birlikte, temelde semboliktir ve şiiirden geometrik ve hattâ matematiksel olana değin tüm sembolizm biçimlerini kullanır. Diğer sûfilerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî için de sembolizm hayatî önem taşır; o kadar ki, kâinât onlara sembollerin diliyle konuşur ve ona göre âlemdeki her şey zâhirî değerinin yanı sıra sembolik bir anlama da sâhiptir. Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre sembolik (remz) ya da muammalı ifadelerin (lügâz) zâhiri, aslında kastedilmeyen mânâyı verdiği ve bu ifadeler bizâtihi kastedilmeyip remzolundukları şey kastedildiği gibi, âlemin varlığından da asıl kastedilen bizâtihi kendi varlığı değildir. Zîrâ Allah (cc.) vücûddaki farklı mertebeleri bizzât âlemin kendisi için değil bizâtihi Kendi Zat'ı için yaratmıştır.<sup>1987</sup> Öyleyse âlem, zâhiri değil bâtını ve hakikati kastedilen ve Hakk'ın varlığına işâret etmek üzere yorumlanması gereken sembollerden başka bir şey değildir. Öyle ki; İbnü'l-Arabî'ye göre bu sembolleri yorumlama işlemi tabiattaki her olguya ve insanı bu geçici âlemde kuşatan her şeye uygulanabilir. Dahası dînî prensiplerle insan ruhu içerisinde olup bitenler de bu sembolik yorumlama işleminin konusu olmaktadır.<sup>1988</sup> Kur'an-İnsan-Âlem, bütün bunların hepsi geleneksel olarak zâhir-bâtın şeklinde ifade edilen bu ikili yapıyı taşımaktadır ve zâhir değişen, çok ve farklı farklı görünen sembolleri ifade ederken; bâtın değişmeyen, tek ve aynı nihâî hakikati ifade etmektedir. Bu sebeple muhakkık sûfi gerek kendi nefisini, gerek harîci âlemi gerekse ilâhî hitabı yorumlarken onların değişken düzeyine takılıp kalmaz onların hakîkî gerçekliğine nüfûz etmey çalışır. Zaten Kur'an'ın her bir ifadesinin yanı sıra, insanın iç dünyasında olup biten şeylere ve kâinâttaki her bir olguya "işâret" anlamına "âyet" denilmesi<sup>1989</sup> de sûfilerin, Kur'an-insan ve bütün kâinâtın yorumlanması gereken semboller olarak algılamalarını kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla sûfi, kâinâttaki farklı tezâhürlerin iç anlamlarına, ilâhî hitapta ifade edilen hakikatlere, inanç ve ibadetlere, nihâî olarak da kendi ruhunun derinliklerine nüfûz

---

<sup>1985</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s., 208; Chittick, *Sûfi Path*, s. 119; Ebû Zeyd, *Felsefetü't-Te'vil*, s. 226.

<sup>1986</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s. 209.

<sup>1987</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 120; 196.

<sup>1988</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 103, 104.

<sup>1989</sup> "Onlara ufuklarda (âlemde) ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz." (Fussilet 41/53)

ederek bütün bu farklı sembollerin içerisindeki aynı mânevî özü keşfetmeye çalışır. Çünkü İbnü'l-Arabîye göre Kur'an-insan ya da âlem aynı gerçekliğin farklı düzeylerdeki tezâhürüdür. İbnü'l-Arabî, işte bu sembolik ve kuşatıcı yorumlama metodunu, Kur'an'ın metninin yanı sıra, yaratılışı "*makrokozmik Kur'an*"ın aslı nüshasına dayanan kâinâta ve kendi içinde kâinâtın bütün gerçekliklerini ihtiva eden insanın iç dünyasına uygular. Böylece bir taraftan vahy, hem makrokozmos hem de mikrokozmos bir veçhede görülürken diğer taraftan hem makrokozmos (âlem) hem de mikrokozmos (insan) vahyedilmiş ilâhî bir söylem olarak görülmektedir.<sup>1990</sup> Zîrâ ikinci bölümde de açıklamaya çalıştığımız gibi ilâhî "*kun:ol*" emri ile zuhûr etmiştir ve kâinâttaki her bir varlık ilâhî söylemin içerisindeki birer kelime ve ifadelerdir. Diğer taraftan ilâhî söylemin en büyük ve kuşatıcı (*kevn-i câmi'*) kelimesi olan insan da kâinâttaki bütün hakikatleri kendi bünyesinde deruhte etmektedir. Kısacası Kur'an-insan ya da âlem bütünüyle bir birinden bağımsız olmadığı için bütün bunların zâhirindeki sembollerini yorumlama metodu da bir birinden bağımsız olmayacaktır. Kur'an'ı ya da kâinâtı en iyi yorumlayan, lafızların delâletini en iyi bilen ya da zâhiri şekillerle meşgul olan kimse değil, mânevî yükselişini tamamlayarak kendi iç hakikatini tanıyıp, yorumlayan Peygamberler ve onların vârisleri muhakkık sâifler olacaktır. İbnü'l-Arabî, bu alanların hepsine sembolik yorumlama metodunu uygulamasının yanı sıra keşfettiği gerçeklikleri de kendi eserlerinde sembolik bir dille ortaya kor. Bu yüzden onu eserleri de, tıpkı sembolik dil kullanan diğer bütün sâiflerin eserleri gibi, harf ve kelimelerin hâricî perdelerinin gerisinde yatan nüfûz edebilmeyi gerektirmektedir.<sup>1991</sup>

İbnü'l-Arabî sembol ile hakkında sembol getirilen şey arasında tam bir münasebet görmektedir. Dolayısıyla sembol, sıradan bir hatırlatıcı ve çağrıştırmacı değildir. İbnü'l-Arabî bu hususta Hz. Peygamberin sütü ilim şeklinde yorumlamasını hatırlattıktan sonra şöyle der: Eğer süt ile ilim arasında gerçek bir münasebet, bütünleştirici tam bir ilgi olmasaydı, ilim hayâl âleminde süt sûretinde zuhûr etmezdi.<sup>1992</sup>

Sembolizm Şeyh'in eserlerine o derece hakîmdir ki, *Fütûhât'ın* bölüm ve bâblarının sayısının dahi sembolik anlamlar taşıdığı ileri sürülmüştür. Meselâ, altı ana

---

<sup>1990</sup> Nasr, *Three Muslim Sages*, s. 104.

<sup>1991</sup> *Aynı yer.*

<sup>1992</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, s., 257.

bölüm Allah (cc.)’ın semaları ve yer yüzünü yarattığı altı günü, Meârif bölümünün bâb sayısı îmanın 73 şubelerini, Menâzil bölümünün bâb sayısı Kur’an’ın 114 suresini, Makâmât bölümünün bâb sayısı ise Allah’ın 99 ismini sembolize etmektedir. Yine müellifin doğum tarihiyle (560/1165) feth suresinin kelimelerinin toplamının da *Fütûhât*’ın bâb sayısı ile aynı (560) olması da dikkat çekicidir.<sup>1993</sup>

Sûfiler genellikle sembolden ve imajsız yapamaz. Her ne kadar onlar yaşadıklarını anlatmada yetersiz olsalar da, eğer hissettikleri veya görüp algıladıkları şeyler başkasına aktarılabilir türden ise bunlar ifade edilmelidir. Esasında bu tecrübelerin bazı tâlî yönleri hariç hakikatleri ve bir bütün olarak tecrübe ifade edilemezdir. Bu sebeple görmemiz ya da bilmemiz için bize aktarılan en yüce veya en derunî şey sembolik dilden başka bir şey değildir. Tasavvufî tecrübenin ifadesinde bazı îmâ ve işâretler ya da benzerlikler karşıdakinin ya da okuyucunun uyku halindeki sezgisini uyarıp harekete geçirmektedir. Dolayısıyla muhteva, şiir dilinde olduğu gibi yüzeysel zâhirî anlamın ötesinde olmaktadır.<sup>1994</sup> Esasında yaşanan tecrübenin bütünüyle aktarılamazlığı tasavvufî tecrübe şöyle dursun sıradan heyecanlarımız için de söz konusudur. Sıradan heyecanlarımız hakkında da îmâlarda bulunuruz, onları bütünüyle tasvir edemeyiz. Sonuçta genelde sıradan heyecanlar özelde de tasavvufî tecrübe kelimelerle ifade edilmeye çalışıldığı an onların hakikatleri ve rayihaları buharlaşıp gider.<sup>1995</sup> Bu sebeple tasavvufî eserlerin büyük bir kısmı sembollerle ya da imajlarla dolu olduğu için sûfiyâne ifadeler de bilimsel olmaktan çok tesir ve izlenime (*impressionistic*) dayalıdır.<sup>1996</sup> Sonuç olarak tasavvufî tecrübenin ya da bu tecrübe sonucunda hâsıl olan bilginin karşıdakine aktarımı, tecrübeyi yaşayanın ifade gücünden daha çok karşıdakinin, kendisine sunulan işâret ve sembollerin hakikatini anlamaya hazır bulunuşuyla âlâkâlıdır. Bu ise ancak benzer tecrübelerin yaşanmasıyla doğru orantılıdır.

Sûfinin ifade etmeye çalıştığı şey özü itibarıyla beşerî her hangi bir duygudan farklı olduğu için sembolik bir dil kullanması tabiidir. Sembolik dil açıklama ve izaha

---

<sup>1993</sup> Bkz, İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 37, 38 (takdim); Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Ummân*, ss. 89-91; Hirtenstein, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn ‘Arabî*, (Anqa Publishing), Oxford, 1999, s. 215.

<sup>1994</sup> Underhill, *Mysticism*, s. 79.

<sup>1995</sup> *age.*, s. 336.

<sup>1996</sup> *age.*, s. 335.

dayanan diğer ifade tarzlarına nazaran daha etkilidir. Çünkü sembolizm büyüler. Akla hayâl ve vicdan aracılığıyla ulaşırken, kalbe doğrudan temas eder, tesiri derin olur, tekrar edildikçe mahiyeti ortaya çıkar. Bu doğrultuda sûfiler yaşadığı halleri anlatmada daha çok aşk ve sevgi dilini kullanmışlardır. İlâhî sevginin sembolik dili muhtelif din ve bölge mensubu sûfilerin kullandığı evrensel bir dildir.<sup>1997</sup> Bu dil ferdî, şahsî ve derin içsel durumları anlatmada en kuvvetli bir üsluptur. Çünkü bu sevgi ve aşk dilinin vicdânî ve hayâlî durumları nakletme imkânı diğer ifade şekillerine nazaran daha geniştir.<sup>1998</sup> Tasavvufî tecrübelerin, bu tecrübeyi yaşamamış ve tasavvufî hayatın dışındaki insanlara sembolizm aracılığıyla aktarılması mutlak mânâda imkânsız değildir. Bu tecrübenin sûfî olmayan insanlara naklinin mümkün olması tasavvuf donelerinin insan benliğinde gömülü olduğunun delilidir. Şu var ki bu doneler çeşitli rûhî âmillerin etkisiyle veya uysal bir karakterin yardımıyla neşvü nemâ bulurken bazen de şartların veya karakterin imkân vermemesi sebebiyle gelişmeden kalırlar.<sup>1999</sup>

Sûfî bütün yetersizliğine rağmen işâret ve semboller kullanmaktan veya ahvalini ifade, vecd ve zevklerini tabir ederken temsîlî ve tasvîrî üsluplardan müstağnî kalmaz. Çünkü bu tür tecrübe konuları, ıstılah ve düz anlatımla ifadesi mümkün, aklı ve mahsûsât bilgilerini aşmaktadır.<sup>2000</sup> Sûfilerin zevk dedikleri şey, aklın bir ürünü ya da onun bir işlevi değildir. Bilakis irade ve vicdanın bir tezâhürü, mânevî vuslatın bir neticesidir. Bunun için zevkî mârifeti aklın, dilin ve mantığın ölçülerine sığdıramayız. Onun kendine has bir mantığı ve dili vardır.<sup>2001</sup> Rûhî hakikatlere işâret etmek amacıyla yazılan tasavvufî şiirde de durum böyledir. Bu sebeple sûfînin ilâhî sevgiye dair sözlerini maddî, zahîri anlamlarda yorumlamak veya zâhirî işâretinin çağrıştırdığı şeylerle uyuşacak te'villere girişmek yanlıştır.<sup>2002</sup> Fakat İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk* isimli eserindeki sembolizmini tetkik eden Zeki Necîb Mahmûd, İbnü'l-Arabî'nin bu eserindeki kasidelerinin çoğunda öncelikle zâhirî anlamda beşerî

---

<sup>1997</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 212.

<sup>1998</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 184.

<sup>1999</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 212.

<sup>2000</sup> *age.*, s. 212, 213.

<sup>2001</sup> *age.*, s. 22.

<sup>2002</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 90; Afîfî, *Tasavvuf*, s. 213, 214.

aşkı kastettiğini ve daha sonra bu zâhire bâtinî te'viller getirdiğini söyler.<sup>2003</sup> Fakat Nicholson, İbnü'l-Arabî'nin bu kasidelerine yaptığı şerhlerle kasidelerin zahîrî mânâları arasındaki farka haklı bir gerekçe göstermektedir. Zîrâ bu kasideler yaşanan bir tecrübe ürünüdür ve yukarıda bahsedildiği gibi dili bütünüyle semboliktir. Şerh esnasında ise yaşanan tecrübeyi ve elde edilen mânâları taşıyamayan günlük, örfî dil kullanılmıştır. Nicholson, şiirin anlaşılmasında, kelimeleri örfte kullanıldığı şekliyle açıklayarak yapılan şerhin önemi inkâr edilemez der. Fakat örfte farklı anlamlarda kullanılan bir çok lafız için sabit bir anlam vazederek yapılan te'vil metodunu mübâlağalı bulur. Bu sebeple de, şiiri şerheden bizzat şairin kendisi bile olsa bazen bunda muvaffak olamayacağını söyler ve buna da İbnü'l-Arabî'nin *Tercümanü'l-Eşvâk*'a yazdığı şerhi örnek verir.<sup>2004</sup>

Tasavvufî tecrübeyi ifade ederken, gerek nazım gerekse nesir türünde başvuru olan sembolik mantığın örgüsü olduğu gibi korunmalıdır. Aksi takdirde yanlış te'viller kaçınılmaz olacaktır. Bu gereklilik sadece tasavvuf için değil diğer bütün mistik disiplinler için de geçerlidir. Kısacası Rabiâtü'l-Adeviyye ilâhî aşktan veya Azize Catherine mânevî evlenmeden bahsettiğinde bunun tamamıyla cinsel ve maddî bir bilinç ürünü olduğunu söylemek oldukça zordur. Sûfiler, nikah, gerdek, şarap veya bunlara benzer şeylerden bahsettiklerinde bu insanların şehvet esaretine yakalandıkları da düşünülemez.<sup>2005</sup> Çünkü yaşanan tecrübe, nasıl ifade edilirse edilsin, hangi edebî usullere başvurulursa vurulsun, ifadelerin ötesindedir ve doğrudan yaşantıyı gerekli kılar.

## 2-Sembolik Dil Kullanımının Sebepleri

Sûfileren yaşadıkları halleri, müşâhedelerini ve kendilerine bahşedilen irfânî ifade etmede sembollere yönelmeleri öncelikle dilin ve tasavvufî tecrübenin mahiyetî ile âlakalıdır. Bu temel sâikin yanı sıra sûfilerin sembollere yönelmesinin sebepleri hakkında şunları söylemek mümkündür: Hakikati, dinleyende bir etki bırakacak şekilde daha etkili ifade edebilmek için irşâd ve yönlendirme kastıyla. Anlaşılması zor olan hakikatlerin insanları fitneye ve dalâlete sürüklemesi endişesiyle sarih değil de îmâlî ifade etmek kastıyla. Sembollerle önce icmalî tarzda bir idrak sağlayıp sonra

<sup>2003</sup> Bkz. Mahmud, Zeki Necîb, “Tarikatu'r-Remz inde İbn Arabî fi Dîvânihi Tercümânî'l-Eşvâk”, *Kıyam mine't-Türâs*, içinde, (Dâru'ş-Şuruk), Kahire 2000, s. 90.

<sup>2004</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 96.

<sup>2005</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 213, 214.

tahkik ve zevk ile hakikatin elde edilmesi amacıyla. Burada birincisi yâni sembollerle icmalî ifade zâhiri ve kabuğu; ikincisi, tahkik ve zevk ise özü ve bâtını ifade eder. Sadece ehli olanın anlayacağı tarzda îmalı ifade etmek sûretiyle hikmetin hakkına riayet etmek amacıyla. Az söze bir çok mânâ dercederek bu mânâların mülâhaza yoluyla elde edilmesini sağlamak amacıyla. Ya da sûfiler, çok değerli buldukları bu hikmetleri ehil olmayanlardan kıskanmaları ve onların inkâr, karalama ve hasetlerinden korumak amacıyla imâlî ve sembolik dile yönelmişlerdir.<sup>2006</sup>

### **a-Tasavvufî Tecrübenin Mahiyeti ve Epistemolojik Sebep**

Her şeyden önce şu söylenebilir ki, sûfilerin sembolik dile yönelmelerinin temel sebebi bizzat tasavvufî tecrübenin kendisidir. Tasavvufî söylemin mahiyeti konusundan bahsederken de söylediğimiz gibi tasavvufî tecrübenin temel karakteristiği böyle bir dile yönelmeyi zorunlu kılmaktadır. Zîrâ öncelikli olarak tasavvufî tecrübenin ferdî, içsel, varoluşsal ve mânevî hazza dayalı kompleks bir yapısı olması onun doğrudan aklî ve mantıkî düzlemde sarîh ifadelerle dile getirilmesini zorlaştırmaktadır. Tasavvufî tecrübenin bu özelliğinden dolayı sûfî yaşadıklarını sembollerle ifadeye mecbur kalmakta, bu sebeple de kalbin ve hayâlin işâret ettiği ilâhî aşk diline yönelmektedir. Sûfî hiçbir lezzetin boy ölçüşemeyeceği ilâhî sevginin tadını “zevk” olarak idrak eder. Bu tecellîde, ontolojik hakikatlerin mânâlarını da idrak eder. Sûfî bu hali açıklamaya giriştiğinde, bazen anlaşılır bir dili kullanmayı tercih etse de, genellikle sembolizmden başka bir ifade imkânı bulamaz.<sup>2007</sup> Yaşadığı mânevî tecrübeler ve ruhânî yükselişe bağlı olarak sûfî varlığı farklı bir gözle farklı bir perspektiften müşâhede eder, görüş alanı genişler. Nifferî'nin ifade ettiği gibi, görüş ne kadar genişlerse ifade de o kadar daralır.<sup>2008</sup> Sûfîler ilâhî sevgiye dayalı sözlerinden dolayı sıkça itham edilmişlerdir. Gerek bu sözlerin te'vil edilmemesi ve gerekse kasıtlı kasıtsız kötü te'vil edilmelerinden kaynaklanabilmektedir. Daha sonra bahsetmeye çalışacağımız gibi sûfilerin ilâhî sevgiyi sembolik dile ifade etmeleri ehil olmayanlara yasak olan sırlarını kendilerine saklamalarından kaynaklandığı söylenir. Bazen de sembolik dili açıkladıklarında öldürülmelerini gerektirecek inançlarını perdelemek için kullandıkları ileri sürülmüştür. Benzer başka sebepler de ileri sürülebilir. Fakat temelde sûfilerin ilâhî sevgi, vecd ve hallerini bu üslupla anlatmalarının gerçek sebebi tasavvufî tecrübenin

<sup>2006</sup> Bkz., Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 122; Sâre, *Nazariyyetü'l-İttisal*, s. 222.

<sup>2007</sup> Afifî, *Tasavvuf*, s. 211, 212.

<sup>2008</sup> Bkz., Nifferî, *Mevâkıf*, s. 51.



sanatsal tecrübelerle fazlaca benzemelerindedir.<sup>2009</sup> Hattâ sūfiyâne tecrübe ile sanatsal tecrübe arasındaki bu yöndeki bir yakınlığa binâen bazı filozoflar, tasavvufî eserleri eşsiz müzik bestelerine benzetmektedirler.<sup>2010</sup> Hem tasavvufî tecrübe hem de sanatsal tecrübe, vicdânî hâl ve hislerin zuhûr ettiği durumları ifade etmede kesin, doğrudan ifadeler yerine mahiyetleri gereği semboller kullanır, bu îtîbarla da kesin, ilmî târifleri yapılamaz.<sup>2011</sup> Kısacası sūfiyâne söylem olayları zaman ve mekan sınırları içerisinde literal olarak tasvir ve târif eden, doğrudan bilgilendiren kognitif bir dil olmaktan çok insanda belirli bir his uyandıran estetik bir dildir.<sup>2012</sup> Sembolizm bu tecrübelerin yegâne ifade tarzıdır. Fakat sūfilerin hepsi bu mîzaç ve yeteneğe sâhip olmadığından sūfilerden bir grup susmayı tercih ederken diğer grup sembolik ifadeyi tercih etmişlerdir. İkinci grubun en meşhurları Arapça yazarlardan Cüneyd, Bestâmî, Hallâc, İbnü'l-Fârîz, İbnü'l-Arabî; Farsça yazarlardan ise Rûmî ve Attâr'dır.<sup>2013</sup>

### **b-Dilin Sınırlılığı**

Sūfilerin semboller ya da işâretler yoluyla anlamı gizlemeye yönelmelerinin önemli bir boyutu daha vardır ki, o da, normal dilin, sūfilerin derin duygu ve bilgilerini hakkını vererek ifade etmede yetersiz kalmasıdır.<sup>2014</sup> Uzlaşım (vad'î) dayalı doğal dil, duyulanabilir eşyayı ya da mâkul mânâları ifadeye mahsus bir dildir. Dilde sözcükler öncelikli olarak duyularımızla idrak ettiğimiz şeylere delâlet ettikleri için öncelikli olarak hislerimizle algılayıp bilebildiğimiz şeylere delâlet üzere söylenmişlerdir. Anlamlar dünyasının ise sonu ve sınırı olmadığından söz onun sonunu görüp ihâtâ edemez.<sup>2015</sup> Sözler, zevkten hâsıl olan mânâyı hakikati üzere ifade edemediğinden gönül ehli bu mânâları bir benzeriyle söyler, anlatırlar. Çünkü duyularımızla anladığımız, bildiğimiz şeyler mânâ âleminin gölgesi gibidir.<sup>2016</sup> Dolayısıyla sözler, yaşanan mânevî hallerin, zevk ile idrak edilen anlamların gölgelerinden ibârettir ve onların hakikatlerine sadece îmâ ve işârette bulunurlar. Sözü

<sup>2009</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 213, 214.

<sup>2010</sup> Bkz., James, *The Varieties*, s. 411, 412; Myers, Gerald E. *William James, His Life and Thought*, (Yale University Press) London 1986, s. 470.

<sup>2011</sup> Mahmud, "Tarîkatü'r-Remz", *Kiyem mine't-Türâs*, içinde s. 49; Cevdet, *Ma'rifetu's-Sūfiyye*, s. 184.

<sup>2012</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>2013</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 213, 214.

<sup>2014</sup> Ebu Zeyd, "Sūfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi" *İslâmiyat*, s. 20.

<sup>2015</sup> Şebusterî, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev: Abdülbaki Gölpınarlı, (MEB. Yay.), İstanbul 1988, s. 60.

<sup>2016</sup> Aynı yer.

bütünüyle mânâyâ benzetme imkânı olmadığından, mânâyâ bütünüyle uygun bir söz aramaktan vazgeçilmesi gerekir.<sup>2017</sup> Tasavvufî tecrübe sonucu hâsıl olan mânâlar duyulanabilir ya da düşünülebilir şeyler çerçevesine dahil olmadığı için henüz ilk dönemlerden îtibâren sûfiler mânen gördüklerinin ya da idrak ettiklerinin ifadelerle anlatılan şeylerin ötesinde olduğunu vurgulamaya çalışmışlardır. Bu sebeple, “*bizim ilmimiz işâret ilmidir. Söze dönüşürse gizli kalır.*” denilmiştir.<sup>2018</sup> Yine bu hususa işâret edilmek üzere “*ârif söylediğinin fevkindedir..*” denilmiştir.<sup>2019</sup> Hattâ Gazzâlî’ye göre, günlük dil sûfinin tecrübe ettiği halleri tavsif etmede eksik ve sınırlı kaldığı için, bu yüce hallerini doğrudan ifadelerle anlatmaya kalkışan kişi, *hulûl* ve *ittihâd* gibi kaçınılması mümkün olmayan hatâlara düşebilmektedir.<sup>2020</sup> Hattâ tasavvufî tecrübenin bu özelliğinden hareketle bazı ilim adamları, dildeki mevcut kelimelerin mecâzen de olsa bu halleri tavsif etmede kullanılmasını uygun görmezler. Meselâ İbn Haldun, melekût âlemine ait olup, keşf yolu ile öğrenilen ilimlerin ifadeye sığdırılmasını zor, hattâ imkânsız görür. Çünkü her hangi bir dilde kullanılan kelimeler, o lisanı konuşanlar tarafından anlaşılabilir hissi, hayâlî ve aklî anlamları ifade için ortaya konulmuştur. Lisan, karşılıklı anlaşma vasıtası ve ortak terimler meselesidir. O halde bir kelime ancak bilinen ve tanınan bir şeyi ifade için ortaya konulur. Bu sebeple İbn Haldun, bir asır veya bir nesil boyunca çok az sayıda kişinin idrak edebileceği bir mânâ için kelime vazedilmesini mümkün görmediği gibi, lisandaki mevcut kelimelerin bu yolda mecâzî olarak kullanımını da doğru bulmaz. Çünkü ona göre, bir kelimeyi mecâzi anlamda kullanmak, ancak o kelimenin işâret ettiği anlamda bulunan iştirak ve nispete uymakla mümkündür. Mülk âlemi ile melekût âlemi, şehâdet âlemi ile gayb âlemi arasında ise hiçbir yönden bir iştirak ve nispet olmadığını söyleyen İbn Haldun, melekût âlemine ait ahvali ifade etmenin ya çok güç ya da imkânsız olduğunu vurgular. Ayrıca misâl getirme ve mücmel ifadelerle yönelmenin tasavvufu müphem bırakacağını da söyler.<sup>2021</sup> Yine o, esas mükâşefe ve müşâhede sahibi olan peygamberler, melekût âleminin sırları hakkında bu şekilde konuşmadıkları halde, sûfilerden bu ifadelerin sadır olmasını anlamlı bulmaz.<sup>2022</sup> Dahası İbn Haldun, *Şifâü’s-Sâil*’de, sûfilerin sadece üzerinde iddia ve benlik davası bulunan şatahât türü

<sup>2017</sup> Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, s. 61.

<sup>2018</sup> Serrâc, *Luma*, s. 414.

<sup>2019</sup> Kuşeyrî, *Risale*, s. 346; İbnü’l-Arabî, *Meşâhidü Esrâri’l-Kudsiyye*, Süleymâniye ktp., Es’ad Efendi blm., no: 3633, v. 73 a, b.

<sup>2020</sup> Gazâlî, *Munkız*, s. 62.

<sup>2021</sup> İbn Haldun, *Şifâü’s-Sâil*, s. 55.

<sup>2022</sup> *age.*, s. 55, 56.

ifadelerini değil, onların, varlığın hakikat ve mahiyeti, ruh, arş, melek ve kürsî... gibi konular hakkında konuşmalarını, bunları tefsir ve te'villerini de uygun bulmaz.<sup>2023</sup> Çünkü daha önce de söylediğimiz gibi o, melekût âlemi hakkında konuşmayı oldukça zor, hattâ imkânsız görmektedir. İbn Haldun'un konuya *Mukaddime*'deki yaklaşımı ise daha ılımlı ve objektiftir.<sup>2024</sup> İbn Haldun burada, sûfilerin varlıkların hakikatine, kâinâtın zuhûrundaki tertibe dair sözlerini bir nevî *müteşabih* sayar. Çünkü bu gibi idrakler onlara göre vicdanî/sezgiseldir ve bu tarz bir derûnî bilinci olmayanlar bu zevkten ve idrakten çok uzaktırlar. Dil ve kelimeler ise, onların bundan kasıtlarının ne olduğuna dair bir delâlet veremez. Bu sebeple İbn Haldun, *Mukaddime*'de, tıpkı müteşabih ayetleri yorumlamadığımız gibi, bu sözleri de olduğu gibi bırakmalıyız der.<sup>2025</sup>

İşte günlük dil, tasavvufî tecrübeyi ifadeye yeterli olmadığı için sûfiler daha çok semboller vasıtasıyla kendi hallerine, yaşadıklarına ve idrak ettiklerine îmâda ve işârette bulunmaktadır. Fakat İbn Haldun gibi bazı âlimler ise mecâzen olsa bile zevken elde edilenler hakkında konuşmayı uygun görmezler. Fakat yaşanan tecrübenin ruhta bıraktığı tesir bazen o kadar kuvvetli olur ki susmaya imkân tanımaz, bu esnâda sûfî, içindekini saklamaya daha fazla sabredemez, takât gösteremez.<sup>2026</sup> Bu sebeple yaşanan hallerin ve mârifetin ifadesi bazen sûfnin iradesi dışında da zarurî bir hâl alabilmektedir. Diğer taraftan rûhen bizat tecrübe edilen şeyi ifadeye çalışma bir yorumlama ve tercüme ameliyesi olduğu ve dil de sembollerden örülü bir vasıta olduğu için mârifet ancak semboller vasıtasıyla ifade edilmektedir.

### **c-Avâm-Havâs Ayırımı ve Mârifetin Anlaşılması Problemi**

Sûfiler arasında sembolik dil kullanımı, sadece tasavvufun bir takım felsefî kavramlarla ifade edilmeye başlandığı teorik dönemine has bir yaklaşım değildir. İlk

<sup>2023</sup> İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil*, s. 57, 58.

<sup>2024</sup> Hem *Şifâu's-Sâil* hem de *Mukaddime*'yi dilimize kazandıran Süleyman Uludağ, İbn Haldun'un bu iki farklı eserinde aynı konuya farklı tarzda yaklaşmasının sebebini şu şekilde tespit eder: İbn Haldun, *Mukaddime*'de konuları birer içtimâî hadise ve beşeri vakia olarak görmekte; bir sosyolog, bir tarih felsefecisi olarak konuyu objektif bir şekilde incelemektedir. *Şifâu's-Sâil*'de ise, tasavvuf hakkında şer'î bir fetva vermekte, bu sebeple de kendisini sıkı bir şekilde naslarla kayıtlı gören bir kadı gibi hareket etmekte, verdiği fetvanın, tasavvufun İslâmî çehresini belirtmesi için gerekli olan gayret, dikkat ve ihtiyatı göstermektedir. Bunun neticesi olarak da bazı mutasavvıflara ve onların tasavvuf anlayışlarına karşı sert bir tavır takınmaktadır. Bkz., İbn Haldun, *Şifâu's-Sâil-Tasavvufun Mahiyeti*, çev: Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1984, 26, 27, (takdim).

<sup>2025</sup> İbn Haldun, Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan, (MEB. Yay.), İstanbul 1970, c. II, s. 558.

<sup>2026</sup> Bkz., Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 122; .Sâre, *Nazariyyetü'l-İttisal*, s. 221.

dönem klasik eserlerde de bu tarz sembolik dil kullanımı ve bunun sebepleri üzerine bazı açıklamalar görmekteyiz. Bu hususta *Taarruf*'ta Ebu'l-Abbas İbn Atâ'nın sözlerine yer verilir: Sûfîlerin sembollerle konuşmalarını; 'kendi bâtil sözlerini yaldızlamak ve tuttukları yolun kusurlarını gizlemek' şeklinde yorumlayan bir kelâmcıya İbn Atâ, sûfîlerin bu tavırlarının sebebini şu sözleriyle izah eder: "*Bunun sebebi değerli olduğuna kâni olduğumuz bilgileri başkalarından kıskanmamızdır. İstiyoruz ki yoldaşlarımızdan başkası bu bâdeden içmesin.*" Sözlerinin devamında İbn Atâ, çok değerli saydıkları hakikatlerin, ehil olmayan kimselerce tahrif edilmesi yönündeki çekincelerini dile getirir.<sup>2027</sup> Kuşeyrî de *Risale*'sinin ıstılahlar bölümüne başlarken benzer gerekçeler ileri sürmektedir: Sûfîlerin işâret ve semboller kullanmalarındaki maksatları, kendilerine has mânâları bir birlerine anlatıp açıklamak, kendi yollarına yabancı olanlardan saklamaktır. Sûfîler, çok değerli saydıkları sırları ehil olmayanlardan kıskandıkları için mânâsı müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılahlar kullanmayı özellikle tercih etmişlerdir.<sup>2028</sup> Serrâc tarafından yapılan sembol (*remz*) târifi de bu hususa işâret etmektedir: "*Remz, sözün zâhirinin altında yatan, ehlinden başka kimsenin anlayamadığı gizli mânâdır.*"<sup>2029</sup> Kendi aralarında anlaşabilecekleri ıstılahî ve sembolik bir dil kullanmak sûretiyle sûfîler, ister ilmiye sınıfından olsun ister halk tabakasından olsun bu tecrübeye yabancı kimselerin yanlış anlamalarına engel olmaya çalışmışlardır.

Mârifetin elde edilmesi ve anlaşılması hususunda *avâm-havâs* ayırımı öteden beri yapıla gelmektedir. Fakat bu ayırım; eğitimli-eğitimsiz, ilmiye sınıfı-halk... şeklindeki klasik ayırımdan esaslı bir şekilde farklıdır. Tasavvufî çevrelerde avâm ile, ilmiye sınıfına mensup olsun ya da olmasın, mânevî tecrübesi olmayan bütün zümreler kastedilmektedir. Hattâ sûfîyye taifesi içinde de havâs ve havâssu'l-havâss, saflaşmış olanlar ve bu saflığın zirvesine ulaşmış olanlar vardır. İbnü'l-Arabî'ye göre sûfîlerin mertebelerindeki bu tür farklılar da bazen sükûta yönelmeye sebeptir.<sup>2030</sup> Esâsında hitâbda, kelâmda asıl olan anlaşılır olmaktır; iletişimde muğlaklık genelde arzu edilmeyen bir durumdur.<sup>2031</sup> Fakat lisanda muğlak olmak bazen kaçınılmaz ve kasıtlı bir hâl alabilir. Sûfîler için kelâmda muğlaklık hem kaçınılmaz hem de kasıtlıdır. Kaçınılmazdır; çünkü sûfîlerin bizâtihi yaşadıkları tecrübeler çok komplekstir. Diğer

<sup>2027</sup> Kelâbâzî, *Ta'arruf*, s. 107.

<sup>2028</sup> Bkz., Kuşeyrî, *Risâle*, s. 89

<sup>2029</sup> es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 414.

<sup>2030</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Risâletü'l-İntisar (Resâil)*, s.324, 325.

<sup>2031</sup> Şimşek, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık*, s. 21.

tarafından bu tecrübeleri sonucunda kendilerinde hâsıl olan ve varlığın bir çok veçhesine mâtufluk olan bilgi de kompleks ve paradoksaldır. Bir şey hakkındaki bilgi derinleşip kuşatıcı bir hâl aldıkça o şey hakkındaki ifadeler de o derece kompleks ve muğlak olur. Yine sâfil ifadelerinde kasıtlı olarak muğlak olurlar; çünkü onlar özellikle sırlara dair ifadelerinde muhatab olarak tasavvufî tecrübeye yabancı olanlardan ziyade kendileri gibi olanları hedeflerler. Çünkü onlar bu ifadelerini gerçek mânâda sadece benzer tecrübe yaşayanların anlayabileceğini düşünürler. Zâten, bir ifadenin (söz, yazı, işaret, fiil vs.) işaret ettiği her hangi bir muhtevânın bir başkası tarafından kavranmasından<sup>2032</sup> ibâret olan anlama faaliyetinin tam olarak gerçekleşebilmesi için anlayanın, sâfilce dile getirilen bu derûnî tecrübenin ifadelerine sadece zihinsel açıdan değil her yönden hazır bulunması gerekmektedir. Zîrâ anlayanın zihninde ve bilincinde var olan şeyler, kültür birikimi ve bilgi dağarcığı, dünya görüşü, düşünce yapısı ve değer yargıları, ilgi alanı ve öncelikli gündemi, içinde yaşadığı çağ ve bu çağın dayatmaları, deneyimleri, bireysel ve toplumsal yaşantısı ile tarihsel ve toplumsal şartlar anlama faaliyetinin gerçekleşmesinde önemli faktörlerdir.<sup>2033</sup> Sıradan bir metni ya da ifadeyi anlamada etkili olan bütün bu faktörler, mahiyeti gereği günlük tecrübelerden oldukça farklı olan, varlığa bakışı bütünüyle değiştiren sâfiyâne tecrübelerin ifadelerini anlayıp yorumlada daha çok etkili olacaktır. İşte bu sebeple sâfil ifadelerinde, sâfiyâne tecrübenin mahiyetinden kaynaklanan zorunluluğun yanı sıra kastî olarak da sembol ve işaretlere yönelmişlerdir.

Mârifetin ifadesi noktasında sembollere başvurma yolunu seçenler, mârifetin gizlenmesi gereğini savunan sâfillerle aynı amacı gütmektedirler. Fakat bunların gizleme metotları farklıdır. Her hâlükârda hangi yola baş vurulursa vurulsun, yaşanılan hallerin ve müşâhede edilen sırların avamdan gizlenmesi, benzer tecrübeler yaşamayan kişilerin bu ince sırların künhüne vakıf olamayıp fitneye ve dalâlete düşmeleri endişesi sebebiyledir. İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle onlar, farklı istî'dâdları sebebiyle bu hakikatleri kabul etmeyenlere bir rahmet unsuru olarak sırları saklarlar. Zîrâ hakikatini bilmedikleri şeyi işitmemiş olmaları avâmın bu hakikatlere karşı her hangi bir saygısızlık ve inkarlarının önünü aldığı için, onların kınanmalarını da gerektirmez. Dolayısıyla bu hakikatleri işitmemiş olmaları onlar için bir rahmet

---

<sup>2032</sup> Bkz., Ricman, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, (AÜ. Basımevi), Ankara 1992, s. 42.

<sup>2033</sup> Bkz. Şârâ, Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi, (Macit Gökberk Armağanı)*, (TDK. Yay.), Ankara 1983, s. 106; Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması*, s. 310, 311.

unusuru olmaktadır.<sup>2034</sup> Sûfilerin sembollere yönelmelerinden maksatları, kendilerine has, rûhî ve sırrî mânâları bir birleriyle paylaşmak, kendi yollarına yabancı olanlardan da bu mânâları gizlemek ve saklı tutmaktır. Sûfiler bu sırlara o kadar çok özen gösterir, onları ehli olmayanlardan o kadar kıskanırlar ki bunları yabancılardan saklı tutmak için müphem ve anlaşılmaz görünen ıstılahlar kullanırlar.<sup>2035</sup> Bu tarz ifadelere yönelmekle onlar, ne işin ehline ne de ehil olmayanlara zulmetmiş olurlar. Bu hususta İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamberin şu sözünü nakleder: “*Hikmeti, ehli olmayanlara verip de onlara zulmetmeyin, yine ehil olanlardan saklayıp da onlara da zulmetmeyin.*”<sup>2036</sup> İbnü'l-Arabî bu hususu açıkça şu şekilde ifade eder: “*Bulduğum bu makamda sizin için remzettiklerimi anlayınız ve onları iyice düşünüp hazinelerini çıkartınız... Bilinen her şeyin yayılması, harcı âlem olması gerekmez; zîrâ her bir ilmin ihtisas sahibi ehli vardır... Topluluklarda farklı fitratta insanların ve (söylenene) aşînâ olmayan zihinlerin olması kaçınılmazdır. Topluluğa (hitap edilirken) maksat sadece bir kişidir. Kelâmımı sadece ona yöneltiyorum; zîrâ remizlerimin anahtarı onun elindedir. Her makamın bir sözü, her ilmin de ricâli vardır...*”<sup>2037</sup> İşte sûfilerin kendi mânevî tekâmül yollarına olan düşkünlükleri, hassasiyetleri ve davâlarının yanlış anlaşılması korkusu onları bu şekilde semboller kullanmaya sevketmiştir. Ya da sûfî, bu şekilde ifade etmek sûretiyle hikmetin hakkına riayet etmeye çalışır, onu ehli olmayandan saklar, ehlini de ondan mahrum bırakmaz. Ayrıca sûfî, bir çok mânâyı az, veciz ifadelerle sunmak sûretiyle yine hakikatin ve hikmetin değerine ve çok yönlülüğüne binâen yoğun bir şekilde mûlahaza edilerek elde edilmesini arzular.<sup>2038</sup> Kısacası sûfiler bizzat Kur'an'dan mülhem olarak, insanların farklı idrak seviyelerini göz önünde bulundurmamak sûretiyle “işâret” diline yönelmişlerdir. Zîrâ bütün insanlığa yöneltilmiş bir hitap olma sıfatıyla ilâhî hitâbın aynı zamanda beşer aklının farklı bütün düzeylerine uygun düşmesi hikmetine binâen bizzat Kur'anda da “işâret” dili kullanılmıştır.<sup>2039</sup> Bununla birlikte bu ikisi arasında dikkat çekilmesi gereken önemli bazı farklar vardır: Her şeyden önce sûfilerdeki anlamı gizleme yöntemi; mârifetin

<sup>2034</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 169; c. VIII, s. 215; A. mlf., *Risaletü'l-İntisâr (Resâil)*, s. 327; A. mlf., *Ankâu Muğrib*, s. 30.

<sup>2035</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, s. 89.

<sup>2036</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. VII, s. 106.

<sup>2037</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 371.

<sup>2038</sup> Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 122; Sâre, *Nazariyyetü'l-İttisâl*, s. 221

<sup>2039</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 19.

tabiatı ve hikmetin sadece ehliyle paylaşılması gibi temel gerekçelerin yanısıra, günlük dilin darlığı ve kendileriyle aynı bakış açısına sâhip olmayanların saldırılarına karşı koyma gibi sıkıntılara da mâtuftur. Halbu ki ilâhî hitap için bu tür sıkıntıların olduğunu söylemek söz konu değildir; zîrâ Allah (cc.) bütün hakikatleri her kesin anlayacağı bir üslupla ifade etmeyi dileseydi bunu yapardı; ama O, böyle dilemedi. Sûfnin sıkıntısı, bir taraftan kendisine bahşedilen mârifetin sâhip olduğu dilden geniş olması; diğer taraftan da, kendisinin bildiği hakikatleri anlamaya henüz hazır durumda olmayan âlimler ile çatışmaya girmek istememesidir.<sup>2040</sup>

#### **d-Siyâsî Sebep**

Sûfileri anlamı gizleme ve işâret yöntemini benimsemek zorunda bırakan ve onları sembolik dile mahkum eden pek çok sebebin yanısıra fukahânın ve siyasi iktidarın tazyikine karşı koyma saiki de önemli bir nedendir. İbnü'l-Arabî'nin de bu yönde bazı açıklamaları vardır. Sûfiler, böyle kapalı bir dil kullanmak sûretiyle muarızlarının ithamlarından da korunmaya çalışmışlardır. İbnü'l-Arabî, bu noktada bazı siyasîlerin ve fukahânın tahammülsüz tavırlarından ve insafsız tutumlarından dolayı açıkça konuşamadıklarını söyler. Hattâ bu mutaassıp tutum sebebiyle, peygamberlerin dilinde, şeriat dilinde varid olan teşbihvârî ifadelerin hakikatlerini bile, her hangi bir sınırlamaya gidilmeksizin açıkça ifade edemediklerinden yakındır.<sup>2041</sup> Tıpkı, mülhidler ve müfterîler sebebiyle “işâret” dilini tercih eden Hz. Meryem gibi irfân ehli de işâret diline yönelmiştir. Bunun da ötesinde kendileri açısından bizzat hakikat ve apaçık bir tefsiri ifade eden Kur'an yorumlarına da mutaassıp çevrelerin tepkilerini göz önünde bulundurmamak sûretiyle “işâret” demişlerdir.<sup>2042</sup> Aslında daha önce de söylediğimiz gibi sembollere yönelme tasavvufi tecrübenin ve elde edilen mârifetin mahiyeti ile doğrudan alâkalıdır. Fakat zâhir uleması ile sûfiler arasında zuhûr eden tartışmalar, mevcut siyâsî mekanizmanın da devreye girmesiyle bazı sûfilerin îdâmıyla sonuçlanan zındıklık suçlamalarını dikkate aldığımızda sûfilerin böyle bir kapalı dili özellikle kullandıklarını söyleyebiliriz. Bu durum sadece tasavvufa has değildir, benzer bir şekilde diğer mistik sistemlerde de sırrî bir dil (*esoteric language*) kullanılmıştır.<sup>2043</sup> Aslında “yalın dînî tecrübe” ile “sûfî

<sup>2040</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 21.

<sup>2041</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. IV, s. 224, 225.

<sup>2042</sup> *age.* c. IV, s. 264, 265.

<sup>2043</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 185, 186.

dînî tecrübe” arasındaki çatışma anlama ve açıklama düzeyinde ortaya çıkmıştır. Böyle olmakla berâber bu çatışma özellikle Hallâc,<sup>2044</sup> İbn Berrecân<sup>2045</sup> ve Şihâbuddin Yahya es-Sühreverdî’nin<sup>2046</sup> öldürülmesi hadiselerinde görüldüğü üzere kanlı olaylara yol açabilmiştir. Bir yandan bu iki dînî tecrübe arasındaki anlama ve yorumlama farkı nedeniyle, öte yandan yalın/fikhî dînî tecrübeyi önceleyen zâhir ulemasının fiziksel ve dilsel baskısı nedeniyle, mutasavvıfların kendilerine özgü ve bu tür baskılardan kısmen kurtulmalarını sağlayacak bir dil üretmeleri kaçınılmaz hale gelmiştir. Sûfiler bu sebeple geleneksel dil yerine remz ve işâret dilini tercih etmek durumunda kalmışlardır. Onların tasavvufî hâl ve makamlarını, rûhî keşiflerini dile getirmelerinin yanı sıra Kur’an’ı yorumlamalarında da durum aynıdır; bu hususta da tefsir yerine “işâret” kelimesini tercih etmişlerdir.<sup>2047</sup>

Mutaassıp muhaliflerin fiziki tazyikinden dolayı sırları saklama çabaları bazı sahabelere kadar geri götürülür. İbnü’l-Arabî, bu hususta sık sık Ebu Hureyre (r.)’nin şu sözünü nakleder: “Hz. Peygamberden iki kap (ilim) aldım, birinden size bahsettim, diğerine gelince bunu haber verip yaysaydım beni boğazlardınız.” Ayrıca İbn Abbas’ın, “Yedi kat göğü ve yerden de bir o kadarını yaratan Allah’tır. Allah’ın emri bunlar arasından iner...” (Talak 65/12) ayeti hakkında, “şayet bu ayetin tefsirini size zikretseydim, benim kâfir olduğuma hükmeder, beni taşlar ve öldürürdünüz” sözünü zikreder.<sup>2048</sup> Yine bu noktada o, şu sözü zikreder: “Nice ilim cevherleri vardır ki onları ifşâ etsem, bana sen puta tapanlardansın denirdi. Müslümanlar kendi yaptıklarını güzel, benimkini de hayli çirkin bularak kanımı helal sayarlardı.”<sup>2049</sup>

### 3-İbnü’l-Arabî’nin Mârifeti İfade Etmede Kullandığı Bazı Semboller

Tasavvufî literatürde kullanılan sembollerin tabiatı hakkında oldukça önemli bazı mülâhazalar yapılmaktadır. Bu yöndeki bir değerlendirmeye göre; sûfî, zâhirî duyular ötesi, sıra dışı mânevî tecrübesini ifade ederken hissî sûretler ve maddî formlar kullanmaya mecburdur. Buna göre sûfiler ancak, hissî âlemden alınmış

<sup>2044</sup> Hallâc’ın öldürülmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, c. VIII, s. 132 ve devamı.

<sup>2045</sup> İbn Berrecân’ın öldürülmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., Tâdilî, *Teşevvüf*, s. 170.

<sup>2046</sup> Sühreverdî’nin öldürülmesi hakkında bkz., Yörükân, Yusuf Ziya, *Şihâbuddîn Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan, (İnsan Yay.), İstanbul 1998, s. 35 ve devamı.

<sup>2047</sup> Ebu Zeyd, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi”, *İslâmiyât*, s. 17.

<sup>2048</sup> İbnü’l-Arabî, *Kitâbu’l-Fenâ fi’l-Müşâhede*, (Resâil) s. 6; A. mlf., *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 248, 249; A. mlf., *Meşâhid*, v. 83 a.

<sup>2049</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 249.



sûretler ve formlara, îmâ ve işâretlere başvurmak sûretiyle tecrübesini anlatabilmektedirler. Maddî âlem de mânâ âlemi kadar mükemmel olmadığı için bu hissî tasvirler metnin zâhirinde beliren anlamdan daha derin bir anlama işârette ve îmâda bulunurlar.<sup>2050</sup> Sembolize edilen şey genelde soyut bir durum olmakta, sembol de bu durumun özelliklerini ve anlamlarını müşahhas kılan mahsûs bir şey olmaktadır. Zahîrî anlamda duyumlanabilir olmayan bir şeyin hissî bir örnekle ifade edilmesi gibi kompleks ve paradoksal bir mahiyet arz eden bu sembolik ifade tarzı sanatta, edebiyatta, özellikle de tasavvufî edebiyatta sıkça kullanıla gelmiştir.<sup>2051</sup> Sûfî şarap, sarhoşluk ve sarhoş sembollerini kullandığı gibi, Leylâ, Aslı, Selmâ, bahçeler ve çiçekleri de duygularını ifade de hissî semboller olarak kullanır. Bunların yanında vuslat, ittisal, kavuşmak, ayrılık, hicret, üns, kölelik gibi beşerî konulara dönük şiir sembollerinde de yararlanmaktadır.<sup>2052</sup>

İbnü'l-Arabî yaşadığı tecrübeleri ifade noktasında daha çok, ilmî, dînî, felsefî, matematik ve geometrik sembolizm ile şiir ve beşerî aşk sembolizminden geniş bir şekilde faydalanır.<sup>2053</sup> Tezimizde yer yer İbnü'l-Arabî'nin kullanmış olduğu sembollerden bahsetmeye çalıştık. Özellikle “harfler”, “ilâhî nefes”, “semâvî nikah”, “beşerî aşk”, “ayna” ve “sayı” sembollerine yeri geldikçe değinmeye çalıştık. Bu sebeple burada kullanılan bu zengin sembollere ayrıca yer vermeyeceğiz. Bu başlık altında sarece bir mukayese yapmak amacıyla Attâr ile İbnü'l-Arabî'nin mânevî yükselişin sembolü olarak kullandıkları “sefer/seyahat” sembolizmini mukayeseli olarak ele almaya çalışacağız. Bu noktada bir mukayese yapmak gerekirse; İbnü'l-Arabî'nin, sûfînin rûhânî mîrâcını konu ettiği *Kitâbu'l-İsrâ*'sı ile Ferîdüddin Attâr'ın yine aynı konuyu ihtivâ eden *Mantuku't-Tayr* isimli eseri, kullanılan semboller ve üslûp bakımından oldukça farklılık arz etmektedir. İbnü'l-Arabî, bu eserinde sûfînin rûhânî mîrâcını anlatırken veciz, anlaşılması zor, îmalı ve müphem ifadeler<sup>2054</sup> kullanırken Ferîdüddin Attâr ise, eserinde aynı konuyu daha açık ve anlaşılır bir üslupla, fabl sanatından ve edebî bir tür olarak hikayeden faydalanmak sûretiyle

<sup>2050</sup> Nicholson, *The Mystics of Islam*, s. 103.

<sup>2051</sup> Mahmud, “Tarîkatu'r-Remz”, *Kiyem mine't-Türâs*, s. 49; Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 186.

<sup>2052</sup> Affî, *Tasavvuf*, s. 212.

<sup>2053</sup> İbnü'l-Arabî'nin kullandığı farklı semboller hakkında meselâ bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. II, s. 238, 251; c. III, s. 194; c. IV, s. 119, 127, 155, 156, 158, 350; (*byr.*), c. III, s. 456; c. IV, s. 52; c. IV, s. 94, s. 97, s. 193; c. V, s. 69, s. 161, s. 177, s. 186, s. 187, s. s. 211, s. 278, ss. 405-407; c. VII, s. 191; Mahmud, “Tarîkatu'r-Remz”, *Kiyem mine't-Türâs*, ss. 49-90; Hilmi, Muhammed Mustafa, “Künûz fi Rumûz”, *KTMİA.*, ss. 37-65; Keklik, *Felesefedede Metafor*, ss. 102-109; Kılıç, *İbnü'l-Arabî'de Varlık*, ss. 203-225.

<sup>2054</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *İsrâ, (Resail)*, s. 156 ve devamı.

anlatmaya çalışmıştır.<sup>2055</sup> İbnü'l-Arabî, sûfînin rûhânî mîrâcından bahsederken konuyu, Feridüddin Attar'ın yaptığı şekliyle açık bir üslupla hikaye ederek anlatmak yerine îmalı ifadelerle izâhâ çalışır ve Hz. Peygamberin isrâ ve mirâç hadisesi tasvir edilirken Kur'an ve Sünnet'de zikredilen *burak, sidretü'l-müntehâ, refref, kâbe kavseyn, ev ednâ*,<sup>2056</sup> gibi geleneksel mîraç sembollerini kullanmak sûretiyle izah yoluna gider. İbnü'l-Arabî, yine hadislerde zikredildiği şekliyle Hz. Peygamberin mîraç hadisesinden geniş ölçüde faydalanmış ve burada zikredilen kalbin yarılp temizlenmesi<sup>2057</sup>, herbir semâda bir peygamberle karşılaşma<sup>2058</sup> gibi hadiseleri de açık bir şekilde sûfînin rûhânî yükselişinden bahsederken kullanır.<sup>2059</sup> Fakat sûfîlerin mîrâcının Hz. Peygamberin mîrâcından farklı olarak sâdece rûhânî bir yükseliş olduğunu da hemen vurgular.<sup>2060</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin bu eserinde, *kibrîtü'l-ahmer, seferü'l-kalp, aynü'l-yakîn, er-rûhu'l-küllî, nefs-i mutmainne...* gibi dînî ve tasavvufî kavramlara da rastlamaktayız.<sup>2061</sup> Bazen de mahirâne bir şekilde Kur'an'da geçen kelimeleri kendi ifadeleri içine yerleştirerek imâda bulunur. Meselâ, “*tûr*”, “*sa'ikân*” “*vâdî*”, “*na'lân/na'leyn*”, “*ânestü*” gibi Ku'rân-ı Kerim'de geçen (Tâhâ 20/10-12, Kasas 28/29) kelimeleri kendi ifadeleri içerisine serpiştirmek sûretiyle<sup>2062</sup> Hz. Mûsâ'nın ilâhî vahye hazırlanmak için Huzûr-u İlâhiye yükseltilişine imâda bulunmaktadır. Diğer tarftan İbnü'l-Arabî, eserin başında Endülüs'ten ayrılıp Kudüs'e yönelişini zikretmek<sup>2063</sup> sûretiyle rûhî/semâvî seyâhatin, yer yüzündeki ufki seyahatle paralel bir seyr izlediği yönünde imâda bulunur. Bu sebeple ruhun *mele-i ednâ*'dan

<sup>2055</sup> Bkz., Attâr, Feridüddin, *Mantku't-Tayr*.

<sup>2056</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *İsrâ, (Resail)*, s. 162, 180, 189, 191, 194.

<sup>2057</sup> *age.* s. 162.

<sup>2058</sup> *age.* s. 165 ve devamı.

<sup>2059</sup> Burada İbnü'l-Arabî'nin eserinde zikrettiği şekliyle sûfînin rûhânî miracı Hz. Peygamberin miracıyla paralellik arzetsede de, her bir velînin fethi hiçbir zaman bir birinin aynı olmadığı gibi her bir velînin miracı da diğerlerinden farklıdır. İşte bu sebeple bütün velîler, Hz. Peygamberin miracındaki yolu takip etseler de her bir velî bu yolda farklı manevî tecrübelerle karşılaşır. Zîrâ söz konusu olan bu çetin seyahat, “*Nefsini bilen Rabb'ini bilir*” hadisinin fehvasınca her bir velînin külli ve kâmil tahakkukundan başka bir şey değildir. Bu mânâda mîraç velînin kendisini keşfetmesinden başka bir şey değildir. Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 162. Bizzat İbnü'l-Arabî, velîlerin mîrâcının rûhen olduğunu Hz. Peygamberin miracının ise hem rûhî hem de bedeni olduğunu söyler. Kendilerinin nübüvvet makamından zevkleri olmadığı için bu makam hakkında konuşmadıklarını söyler. Nübüvvet makamı hakkında ancak nebî olanlar konuşabilir der. Sufiler için ise bu makamdaki ancak veraset hazzı vardır. Bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr)*, c. VII, s. 111; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-İsrâ ile'l-Makâmi'l-Esrâ*, nşr. Suad Hakim, (Dendere Neşr.), Beyrut 1988, s. 33 (takdim)

<sup>2060</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *İsrâ, (Resail)*, s. 157.

<sup>2061</sup> *age.*, ss. 157-160, 164.

<sup>2062</sup> *age.*, s. 159.

<sup>2063</sup> *age.*, s. 157.

*mele-i âlâ*'ya yükselebilmesi için önünde iki farklı cihete yönelik iki sefer vardır: Bunlardan ilki dünyevîdir ve Endülüs'ten Kudüs'e yönelen, nihâyet şehirlerin anası Mekke'de son bulan uzun bir ufki seyahatle sembolize edilir. Diğeri ise, resullerin bulunduğu feleklere ve oradan da yüce ruhların bulunduğu mertebelere yükselişi temsil eden dikey/rûhânî seyahattir.<sup>2064</sup> İbnü'l-Arabî, diğer hacı adayları gibi Kahire'den ayrıldıktan sonra doğrudan Mekke'ye gitmek yerine Filistin üzerinden, Hz. İbrahim'in kabrini ve Mescid-i Aksa'yı ziyaret ettikten sonra Hicaz'a gelmiştir.<sup>2065</sup> İbnü'l-Arabî'nin izlediği bu hac güzergâhı, başka haricî âmiller de ihtimal dâhilinde olsa bile mânevî sebepler doğrultusunda yorumlanmaya müsâttir. Dolayısıyla bu yolculuk, Hz. Peygamberin miraç hadisesi paralelinde Şeyh-i Ekber'in mânevî yolculuğuna işâreten sembolik olarak açıklanabilmektedir. İbnü'l-Arabî hâricî seyahatinde Halilürrahman'da Hz. İbrahim'in kabrini ziyaret ederken tahkik yolundaki mânevî seyahati esnasında, yedinci semada bizzat onunla görüşür.<sup>2066</sup> Mescid-i Aksa'da namaz kıldıktan sonra Medine'ye yönelir, orada Hz. Peygamberin kabrini ziyaret ettikten sonra nihâyet Mekke'ye sefer eder. Beytullah seferin son noktasıdır ve mîrâc'ın zirvesinde gerçekleşen *vusûle* karşılık gelir.<sup>2067</sup>

Attâr ise sûfinin mânevî yükselişini, fabl sanatını eşsiz bir şekilde kullanarak Hüdhd'ün rehberliğinde kuşların mutlak güzelliğinin ve iyiliğinin kaynağına, sonsuzluğa doğru olan seyahatleriyle sembolize eder.<sup>2068</sup> Burada kuşların ulaşması gereken eşsiz güzelliği ve kemâli de Sîmurg (otuz kuş) kuşu temsil eder.<sup>2069</sup> Her türlü tasvirin aciz kaldığı eşsiz güzellikte bir kuş olan Sîmurg, kuşların bu seyahatlerindeki nihâî hedeflerini ve kemâl mertesini temsil eder. Kuşlar, bu uzun yolculuklarında sûfinin mânevî mîrâcında geçmesi gereken yedi makamı temsil eden yedi vadiden geçerler: Taleb, aşk, mârifet, istiğnâ, vahdet, hayret ve son olarak da fena vadesi/makamı.<sup>2070</sup> Bu uzun seyahat esnasında her bir vadiye binlerce kuş helak olur, en son vadiyi ancak otuz kuş geçebilir. Bu makamda bu otuz kuş mum gibi eriyip yok olurlar, bütün eksikliklerinden temizlenip arınırlar. Nihâyet sonsuz güzellikteki Sîmurg'un nuruyla yeniden can bulurlar da O'nun eşsiz güzelliğini temâşa ederler. Fakat hayrete kapılırlar, zîrâ gördükleri yine kendileridir: *otuz kuş/Sîmorg*. Çünkü o eşsiz güzelliğinin

<sup>2064</sup> Azama, *Mîrâc ve'r-Remzü's-Sûfi*, s. 41.

<sup>2065</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. I, 72; Hirtenstein, *The Unlimited*, s. 146, 147.

<sup>2066</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-İsra*, s. 176.

<sup>2067</sup> Bkz., Addas, *İbn Arabî*, s. 206, 207.

<sup>2068</sup> Bkz., Attâr, *Mantku't-Tayr*, s. 42 ve devamı.

<sup>2069</sup> *age.*, s. 43.

<sup>2070</sup> *age.*, s. 215 ve devamı.

nihât sınırına hiçbir göz ulaşamaz.<sup>2071</sup> Görüldüğü gibi *Mantku't-Tayr*'in muhtevası *Kitâbu'l-İsrâ*'nın muhtevasıyla aynı olmakla beraber her iki eser, kullanılan semboller ve üslûp bakımından bir birinden oldukça farklıdır. Birinde soyut dînî ve felsefî semboller kullanılırken diğesinde ise somut semboller ve eşsiz hayâlî tasvirlerle hikaye simbolizmi kullanılır.<sup>2072</sup> Attâr bu ruhânî yükselişe îmâda ve işârette bulunurken İbnü'l-Arabî, daha yoğun, daha kompleks semboller ve hattâ Kur'an ve Sünnet'ten semboller kullanmak sûretiyle, kendi varlık ve insan anlayışıyla paralel bir şekilde daha kesin ve şiddetli telkinlerle mânevî mîrâcî anlatır.<sup>2073</sup>

### F-Şiir Dili ve Sembolizmi

Sûfiler, kendi coşkun hallerini tasvir ederken ya da anlaşılmasını endişesiyle ehli olmayanlardan gizlemek istedikleri mârifetlerini ifade ederken sıkça şiir dilinden ve simbolizminden de faydalanmışlardır. Zîrâ klasik edebiyatımızda, bir mânânın semboller, ritimli sözler (mevzûn) ve uyumlu sesler (mukaffâ) yardımıyla aktarma eylemi içerisinde şekil bulan bir ifade biçimi olarak târif edilen<sup>2074</sup> şiir, âdetâ dilin yeniden inşâsıdır. Başka ifadelerle söyleyecek olursak şiir, cârî olan günlük dili yok edip, şahsî ve özel; son tahlilde de gizli yeni bir dil îcât etmek için sarf edilmiş bir çabadır.<sup>2075</sup> Bu îtibârla da doğrudan bilgilendirmeyi amaçlayan ve doğrulanması ya da yanlışlanması mümkün olan enformatik dile benzemeksizin şiir dili, sıradan olguları ifade etmeye çalışmaz. Şiir dili, dilde bir nevî bir yaratıcılığa ve keşfe işâret eder. Dolayısıyla bu iki dil arasındaki temel fark, basitçe ifadedeki açıklık ve sadelik ile kapalılık ve süslülük değil, mânâdaki vüs'at ve derinliktir. Gerçek bir şair, bir şeyi ifade ederken sadece karşısındaki enformatik olarak doldurup doyurmayı değil, aynı zamanda, mânâdaki sonsuzluğa binâen bu husustaki açlığı da tahrik edip yenilemeyi amaçlar.<sup>2076</sup> Bu sebeple hakikatin ve sonsuzluğun tecrübesinden ibâret olan sûfiyâne tecrübeye, doğrudan vakıayı tespiti yönelen enformatik dilden ziyade, coşkunluk, âhenk, vüs'at, derinlik, paradoks, muammâ ve simbolizmin hakim olduğu şiir dili daha uygun düşmektedir. Hattâ denilebilir ki; bir anlamda tasavvuf tek başına bir şiirdir; dine coşku, anlam ve ahenk katmak sûretiyle onu şiirsel kılma eylemidir.<sup>2077</sup>

Daha çok nesir türü eserler veren İbnü'l-Arabî de diğeri sûfiler gibi, keşf ve

<sup>2071</sup> Attâr, *Mantku't-Tayr*, s. 271, 272.

<sup>2072</sup> Bkz., Azama, *Mîrâc*, s. 43, 44, 46.

<sup>2073</sup> *age.*, s. 51.

<sup>2074</sup> Bkz., Kılıç, Mahmut Erol, "Sûfî Şiirinin Poetikası", *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), İstanbul 2004, sayı: 38, s. 84.

<sup>2075</sup> Eliade, Mircea, "Modern Dünyanın Mitleri", *İSD.*, s. 296.

<sup>2076</sup> Bkz., Esmail, *The Poetics*, s. 9, 10, 12.

<sup>2077</sup> Bkz., Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 11.

müşâhedelerinden hâsıl olan mârifetleri ifade ederken şiir diline ve şiir sembolizmine de baş vurmuştur. *Fütûhât*'taki büyük bir dîvan oluşturcak kadar çok şiirinin yanısıra *Tercümânü'l-Eşvâk*'ı ve *Dîvân*'ı onun eşsiz şiirlerinden örneklerle doludur. Özellikle *Divân*'ında ki şiirler hayli dikkat çekicidir. Tasavvufun hemen her konusunda şiir yazan İbnü'l-Arabî'nin didaktik ve doktrinal muhtevâlî şiirlerinin yanısıra vecd ve sekr hallerinin yansıması paradoksal şiirlerine de rastladığımız<sup>2078</sup> bu eserde; ilâhî isimler,<sup>2079</sup> Kur'an'ın her bir sûresi,<sup>2080</sup> Arap Alfabesinin yirmi sekiz harfî,<sup>2081</sup> namaz, temizlik, teyemmüm hattâ meshetmek gibi şeriatin ahkâmıyla ilgi konular<sup>2082</sup> hakkında bile şiirlere rastlamak mümkündür. Sırları ifşâ etmekten ve bu hususta haddi aşmaktan çekindiği için o, bu sırları şiir dilinin esnekliği içerisinde sunmaya çalışır.<sup>2083</sup> Ona göre diğer bütün söz çeşitlerinde olduğu gibi, eğer şiir, latîf ve mükemmel mânâlarla olağanüstü, hoş ve ince lafızları, insanı hayrete düşürecek derecede bir araya getirebiliyorsa gerçek ve güzel şiirdir. Dolayısıyla ona göre lafızlar insanı etkileyecek şekilde güzel ve belîğ olsa da mânâ mükemmel olmayıp çirkinse mükemmel şiirden söz edilemez. lafzın letâfeti, sahih nazar sahibi olan kimseyi, o hoş lafızlar altındaki çirkin mânâdan perdeleyemez. Zîrâ mânâsız lafız, ruhu olmayan bir cesed ve sûret gibidir. İşte Kur'an'ın i'câzı da bu noktada aranmalıdır: Hüsn-ü nazm ve mükemmel mânâ.<sup>2084</sup>

Tasavvufta şiir sembolizmi genellikle aşk sembolizmi ya da aşk dili üzerine kurulmuştur. Sûfîlerin büyük çoğunluğu metafizik vecd hallerinin muhtevasını ifade etme gayretiyle aşk diliyle konuşmaya mecbur kalmışlardır. Sonuçta da mükemmel aşık-maşuk birliği halinin, felsefenin yavan ve kesin terimleriyle ifade edilemeyeceğini kabule mecbur kalmışlardır. Halbuki şiir dilinin esnekliği içerisinde sûfîler, bir taraftan ilâhî birlik halinin oldukça tehlikeli görünüşlerinden, meselâ panteistik görünümünden kaçınırken diğer taraftan bu hayret verici tecrübenin fevkalâde

---

<sup>2078</sup> Austin, Ralph, "İbn al-'Arabi-Poet of Divine Realities", *MIACV*, s. 183.

<sup>2079</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, s. 182 ve devamı.

<sup>2080</sup> *age.*, s. 123 ve devamı.

<sup>2081</sup> *age.*, s. 193 ve devamı. Tek tek her bir harf üzerine yazılmış olan bu şiirlerdeki mısraların başlangıcı ve sonu şiirde hangi harf konu ediliyorsa o harfle başlayıp bitmektedir.

<sup>2082</sup> *age.*, s. 64 ve devamı.

<sup>2083</sup> Şütûrî, *İtticâhü'l-Edeb*, s. 440.

<sup>2084</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. IV, s. 35.

yanını ifade etmeye çalışır.<sup>2085</sup> Sûfiller, din, ırk, vatan ve dil farklılıklarına rağmen, yaşadıkları vecd hallerini ifade etmede kullandıkları en etkili yol, şiir sembolizmi ya da sûfî şiiri denince hemen akla gelen aşk sembolizmi olmuştur. Bu doğrultuda mutasavvıflarca yazılmış Arapça ve Farsça muhteşem dîvânlar meydana gelmiştir. Bizim muhtevası ve sınırları belirli bu tezimizde, bu eşsiz eserlerin hepsine değinme imkânımız elbette ki yoktur. Bu sebeple burada bazı meşhur sûfî şairleri zikretmekle iktifa edeceğiz.

Özellikle Ebu Saîd Ebu'l-Hayr'a nispet edilen Rubâîler, Senaî'nin, Attar'ın, Mevlânâ'nın, Câmî'nin ve Şebusterî'nin şiirleri Farsça'da sûfîyâne söylenmiş şiirlerin mükemmel bir koleksiyonunu oluşturmaktadır. Diğer taraftan Arapça'da Hallâc, İbnü'l-Fârid ve İbnü'l-Arabî'nin şiirleri eşsiz sûfîyâne şiirlerdir.<sup>2086</sup> Kur'an ve hadis-i nebevîlerin üslubundan mülhem olarak tasavvuftaki mânânın hakikati ile şiir üslûbunun izdivâcı, Arap dünyasında meşhur Râbiâtü'l-Adeviyye (ö. 185/801)'ye kadar geri gitmektedir. Münzevî bir hayat yaşayan Râbiâ, Allah'a olan aşkını ve niyazını münasip bir şiir üslubuyla dile getirmiştir. Onun açtığı bu ilâhî aşk şiirleri geleneği, Ebu'l-Hüseyin en-Nûrî (ö. 295/908) gibi III./IX. yüzyıl Bağdat ekolü mutasavvıflarınca devam ettirilmiştir.<sup>2087</sup> Böylece şiir, gündelik dilin sıradan kalıplarıyla ifade edilemeyecek derecede ince olan tasavvufî hakikatleri, makam ve halleri ifade eden en uygun araç haline gelmiştir.<sup>2088</sup> Bu sebeple şiir ile tasavvuf hiçbir zaman birbirinden ayrılmamıştır. Hattâ tasavvuf, özellikle İran ve Osmanlı edebiyatının esaslı bir rûknü olmuş, öyle ki hemen her şair, mutasavvıf görünmek ya da mutasavvıfâne şiirler yazmak zorunda kalmıştır.<sup>2089</sup>

Aslında Kur'an-ı Kerim'in lisanı, ritmi ve musıkisî, metafor ve sembolleri asırlar boyunca hep tasavvufî eserlerde yankılanmıştır. Kur'an, kelimenin bilinen ve sıradan anlamı esas alındığında elbette şiir değildir.<sup>2090</sup> Fakat Kur'an'ın muvâzeneli lisanı, bir

<sup>2085</sup> Underhill, *Miysticism*, s. 425.

<sup>2086</sup> Arapça ve Farsça tasavvufî şiir gelenekleri hakkında bilgi için bkz., Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 91; Arbery, *Tasavvuf*, ss. 103-115; Afîfî, *Tasavvuf*, s. 23. Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, ss. 195-202.

<sup>2087</sup> Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, s. 195.

<sup>2088</sup> *agm.*, s. 195, 196.

<sup>2089</sup> Bkz., Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, sad. M. Rahmi, (Sağlam Kitabevi), İstanbul, 1979, c. II, s. 388; Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 31.

<sup>2090</sup> Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikayeye", *Tasavvufî Makaleler*, s. 192.

biriyle âhenkli ifadeleri, mûsikîsî, metafor ve sembolleri, vecîzeleri bire bir paralellik arz etmese de şiir üslûbunu hatırlatmaktadır. Kur'an'ın ilk tefsiri olan hadis, üslup bakımından Allah Kelâm'ından farklı olsa da vecîze ve sembolik tasvirleri kullanmada İlâhî Kelâm'a yakındır. Bu tespit özellikle tasavvuf edebiyatının doğması ve gelişmesinde önemli bir rol oynayan hadis-i kutsiler için daha doğrudur. Meselâ sûfiler, *kenz-i mahfî* sembolünün zikredildiği hadis-i kutsîyi<sup>2091</sup> sıkça zikrederler ve kendi irfânî görüşleri doğrultusunda yorumlarlar.<sup>2092</sup> Dolayısıyla Tasavvuf Edebiyatı hem muhteva hem de form bakımından Kur'an-ı Kerim'e ve hadislere dayanmaktadır. Bu sebeple tasavvufun ilk edebî ifadelerinin vecîze ve şiirle birlikte kısa tasavvufî ifadeler şeklinde olması şaşırtıcı değildir. Bu tür ifadelerin ilk örneklerini Hz. Ali'nin *Nehcu'l-Belağa* isimli eserinde görmek mümkündür. Mârifet, zühd, ahlak ve bazı siyasî tavsiyeleri muhtevî olan bu eser IV/X. yüzyılda Seyyid Şerif Râdî tarafından bir araya getirilmiştir.<sup>2093</sup>

Şiir, aslında kâinâtın her bir zerresine sirâyet etmiş olan ve yaradılışı simgeleyen ezeli ilâhî kelâmdaki (*kun: ol*) âhenk ve uyumun, beşerî dildeki tezâhüründen meydana gelir. Bu itibârla her bir varlıktaki ahenk ve uyumu aksettirmesiyle şiir, insanın saf şuur haline yönelmesine yardım etmeye muktedirdir.<sup>2094</sup> Geleneksel doğu öğretilerinde şiir, mânevî ve zihnî ilkenin dilin maddesi ya da özü üzerine atfedilmesinin bir sonucudur. Bu ilke, aynı zamanda kâinâtta ezeli ahenge eşlik eden ritimle ayrılmaz bir şekilde ilişkilidir. Bu nedenle geleneksel şiirin ritmik yapısı kozmik bir hakikate sâhiptir ve salt insan yapımı tertiplerden uzaktır. Kâinâtta ezeli ahenk ve ritme paralel düşen geleneksel şiirdeki uyum ve ritim, tahakkukun geleneksel yöntemlerinin de yardımıyla insana mânevî ve zihnî ilkesiyle ilişkisinin yeniden keşfini mümkün kılar. Bu nedenle bütün mistik eğilimlerde kabul edilen, meselâ, tasavvufta zikir, hinduizmde *japa*, budizmde de *nembutsa* gibi kutsal

---

<sup>2091</sup> İbn Teymiyye'nin, sahih ya da zayıf her hangi bir senedinin olmadığını söylediği bu hadis hakkında İbnü'l-Arabi, "naklen sahih değilse de keşfen sahihtir" der. Senedi bilinmeyen bu sözün manen doğru olduğu da vurgulanmaktadır. Hadis hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 98, 99; Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, ss. 268-271. Hadis, sufî müelliflerce ayrıntılı bir şekilde yorumlanmış, hatta Bursevî, bu sözü açıklamak üzere müstakil bir eser kaleme almıştır. Bkz., Bursevî, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, (Misvâk Neşriyat), İstanbul 1980.

<sup>2092</sup> Nasr, "Sûfilikte Şiirden Hikâyeye", *Tasavvufî Makaleler*, s. 192.

<sup>2093</sup> Aynı yer.

<sup>2094</sup> Nasr, *İslam Sanatı ve Mâneviyatı*, s. 121, 122.

törenlerdeki usuller de bu âhenk ve ritme dayanır.<sup>2095</sup> Çünkü sûfiyâne şiirler, entelektüel bir mesajı taşımaya olduğu kadar, insan ruhunda bir dönüşüme muktedir olan mânevî bir keşfin meyvesidir. Bu tarz şiirler, insan ruhunda fitrî olarak mevcut olan donelerin harekete geçmesini sağlayarak, en azından bir dönüşüm hadisesinin başlamasına sebep olabilir. Sözcüklerin mantıkta hem belirtme ve hem de çağrışım gücü varken, şiirde bunların yanı sıra sezgisel bilgiler için ruhta zaten var olan olasılığı bilinçlendirme gücü vardır. Mantıksal yeteneklerin ulaşamamış olduğu bilgi formlarıyla alâkalı olan şiir, mantığı bütünler. Aynı zamanda şiir, bütünüyle mantıksal bir çalışmayla mümkün olmayan bir tarzda ruhun ve onun duyularının bir dönüşümüne neden olur. Geleneksel şiir, insan ruhunda bir teslimiyete yol açar. Öyle ki şiirin simyasal niteliğini bu gün bile koruduğunu düşünen, şiirin gücüne, hakikati ifade etme tarzına ve ruhu teşvik etme yeteneğine hâla duyarlı olunan toplumlarda bir “şiir mantığı”ndan bahsetmek mümkündür.<sup>2096</sup>

Şiir üslûbu açısından gâyet ince ve nazım bakımından gâyet güzel tarzlar kullanılmakla beraber tasavvufî şiirleri salt sanatsal edebî ürün kabul etmek zordur. Günlük tecrübeye kinayeli ve istiâreli anlatımlar zorunluluk arzetmezken dinî ve tasavvufî tecrübeye bu zorunlu bir hâl alır. Çünkü başka türlü açıklama imkânı yoktur. Bu sebeple İbnü'l Fârîd'in, İbnü'l-Arabî'nin, Mevlânâ'nın ya da diğer başka sûfi şairin kasideleri sanatsal kaygının değil tasavvufî vecd hallerinden kaynaklanan bir ilhamın ürünüdür. Bu ise modern Psikoloji'de otomatik yazma “*automatic writing*” diye isimlendirilir.<sup>2097</sup> Çünkü onların nihâi gâyesi Hakk'ın müşâhedesidir. Hakk Teâlâ'nın nuru da kulun kalbine zuhûr ettimi edebî ve estetik kaygı şöyle dursun, kulun Kendisi dışındaki şeylerden alâkasını bütünüyle keser.<sup>2098</sup> Bu îtibârla tasavvufta şiir, salt edebi bir ürün olmayıp keşf ve vecd halinin bir ürünü, idrak edilen mânevî hakikatin açıklanmasının tâlî bir sonucu olarak düşünülür.<sup>2099</sup> Bu sebeple sûfiler kendilerini şair saymazlar; aslında şiir söylemek istemediklerini, gâyelerinin şiir olmadığını, kafiyeli, vezinli ve süslü sözlerle uğraşarak sanatlı ve hoş söz söyleme gayreti içerisinde olmadıklarını sürekli vurgularlar. Meselâ büyük sûfi Mevlânâ

<sup>2095</sup> Nasr, *İslam Sanatı ve Mâneviyatı*, s. 122, 123.

<sup>2096</sup> *age.*, s. 128.

<sup>2097</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 95, 96

<sup>2098</sup> Zerrûk, *Kavâidü't-Tasavvuf*, s. 85.

<sup>2099</sup> Şutûrî, *İtticâhü'l-Edeb*, s. 487; Nasr, *İslam Sanatı*, s. 126.



Celâleddin Rûmî, kendisinin bir şair olmadığını söyler ve kendisine rağmen şiir yazdığı gerçeğinde ısrar eder.<sup>2100</sup> Mevlânâ, vezin, kâfiye, nazım şekli kayıtlarından sıkça şikayet eder. Bu, onun benzeri görülmemiş güçte olan duygu, sezgi ve ilhamlarını, ne kadar geniş ve mükemmel bir üslupla da olsa mısralar halinde söylemenin çaresizliğini hissetmesindedir.<sup>2101</sup> Bazen de o, bizzat kendisi istediği için değil, çevresindeki insanların bundan hoşlandığını, onlara mesajını ulaştırmak ve onları sıkıp üzmemek, bıktırıp ürkütmemek, onların gönüllerini hoş tutmak için şiir söylediğini vurgular ve şöyle der: “*Benden hiçbir kimsenin gönlü kırılın istemem... Bunu o kadar gözetirim ki, benim huzuruma gelen ahabânın melûl olmalarından korktuğumdan, onunla meşgul olsunlar diye şiir söylerim. Yoksa şiir nerede, ben nerede!... Vallâhi ben şiirden bîzârım ve benim indimde şiirden daha kötü bir şey yoktur...*”<sup>2102</sup> Hattâ sözlerinin devamında Mevlânâ, kendisinin başkaları sebebiyle şiirle meşgul olmasını, misafirinın canı işkembe çorbası çektiği için pislikli işkembeyle uğraşan ev sahibinin durumuna benzetir.<sup>2103</sup> İbnü’l-Arabî de bir ifade aracı olarak şiire yönelme hususunda benzer gerekçeleri söyler. O, insanlar gazel ve aşk şiirlerine düşkün olduğu için, râbbânî mârifetleri, ilâhî nurları, rûhânî sırları...vs. bu vasıtalarla ifade etmeye çalıştığı gerçeği üzerine vurgu yapar.<sup>2104</sup>

İran sûfî şiirinin büyük şaheserlerinden biri olan *Gülşen-i Râz*’ın yazarı Mahmûd Şebusterî de, mânânın harfe, aruza, kâfiyeye sığmayacağını vurgular ve şöyle der:

“*Bilir herkes tüm hayatım boyunca hiç şiir yazmayı istemediğimi,  
Mîzâcım buna uygun olduğu halde, nadiren şiir yazmayı seçtiğimi.*”<sup>2105</sup>

Kendi isteksizliklerine rağmen hem Mevlânâ ve hem de Şebusterî, doğrudan ilham aracılığıyla geleneksel tasavvuf edebiyatının kalıcı ve yaygın bir şekilde okunan şaheserlerini oluşturmuşlardır. Kısacası bu, irâdi olmaktan çok, daha önce de zikredildiği gibi sûfnin kendini alamadığı otomatik bir yazma çeşididir. Buradaki uyum, bizzat iradî olarak süslemekten ziyade aslında kâinâtta ezeli âhengin dilde

<sup>2100</sup> Nasr, *İslam Sanatı*, s. 127.

<sup>2101</sup> Emiroğlu, *Sûfî ve Dil*, s. 22.

<sup>2102</sup> Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s. 70.

<sup>2103</sup> *Aynı yer.*

<sup>2104</sup> Bkz., İbnü’l-Arabî, *Zehâiru’l-Â’lâk*, s. 9, 10.

<sup>2105</sup> Şebusterî, *Gülşen-i Râz*, s. 7.

yansımasından ibârettir.<sup>2106</sup>

Ezelî ve ilâhî aşkı, beşerî aşk ifadeleri içerisinde dile getiren sûfî, şiirlerinde daha çok aşk sembolizmi kullanılmaktadır. Çünkü sûfilere göre Hakk Teâlâ mutlak ezeli güzelliştir ve bütün güzelliklerin kaynağıdır. Bu sebeple de her bir hoş giden, güzel görülen ve sevilen şeyin arkasındaki hakikî Mâşûktur. Hakk Teâlâ güzel olan her bir sûrette tecellî eder. Bu sebeple beşerî aşk olarak isimlendirilen şey hakikatte ilâhî aşktan ve ona ulaştırılan bir berzahtan başka bir şey değildir.<sup>2107</sup> Aslında bu husus İbnü'l-Arabî'nin varlık ve insan anlayışıyla doğrudan âlakalıdır. Zîrâ ona göre bütün mahlûkat tek bir İlâhî Hakikatin görünen yansımalarıdır. Hakk, mahlûkâtın bâtinî veçhesi, halk da Hakk'ın zâhirî veçhesidir. Kısacası Hakk, halkta zuhûr edip görünür olur. İnsan da, Hakk'ın kendisinde en çok tecellî ettiği *kevnî câmî*' olduğu için onda görünen bütün güzellikler aslında Hakk'ın tezâhürleridir.<sup>2108</sup> Bu sebeple İbnü'l-Arabî, beşerî bir sûrette müşâhede ettiği Hakk'ın tecellîlerini *Tercümanü'l-Eşvak*' isimli dîvânında kendine has üslûbuyla ifade etmeye çalışır.

Hakk'ın diğer bütün sıfatlarında olduğu gibi Cemâl sıfatı da kâinatta müşâhede ettiğimiz bütün güzelliklerin kaynağıdır. Eşyada idrak ettiğimiz her sıfat, mutlak ilâhî sıfatın veya ilâhî bir ismin özel bir görünümüdür. Her sevilen şey de Mahbûb-u Mutlak'ın bir görünümüdür. Bu sebeple İbnü'l-Arabî, bütün sevilen şeylerde hakikatte sevilenin, sonsuz güzellikte tecellî eden Hakk olduğu görüşündedir. Bu sûretler ister hissî, ister rûhânî isterse de mânevî olsun durum aynıdır. Bu sebeple şiirlerinde kullandığı zâhiren beşerî aşktan bahseden bütün isimler gerçek sevileni sembolize eder. Kısacası o, zikrettiği her bir sûret ile sûretin gerçek sahibine işâret eder.<sup>2109</sup>

İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk* isimli dîvânı bu tarz sembolizmin zengin örneklerini sunar. Bu dîvânında İbnü'l-Arabî, Mekke'ye geldiğinde Şeyh Mekînüddin Ebî Şüca' Zâhir b. Rüstem'in kızını görünce hissettiklerini sûfiyâne bir üslupla kaleme alır. Bu kızın zâhirî ve ahlakî güzelliklerini genişçe tasvir eder. İbnü'l-Arabî'nin dikkatini çeken bu genç ve güzel kızın sadece zâhirî güzelliği değildir; esasında onun bazı ahlâkî ve rûhânî husûsiyetleri Şeyhü'l-Ekberi derinden etkiler. İbnü'l-Arabî'nin

<sup>2106</sup> Nasr, *İslam Sanatı*, s. 127.

<sup>2107</sup> Nicholson, *fi't-Tasavvufi'l-İslâmî*, s. 92.

<sup>2108</sup> Kirmânî, *Heart's Witnes*, s. 6, (Weischer'in takdimi).

<sup>2109</sup> Afîfî, *Tasavvuf*, s. 202.

kaydettiğine göre bu kız, aynı zamanda âlim, âbid ve zahiddir. Konuşması oldukça veciz ve fasihtir, cömertlikte ve vefâda dengi yoktur.<sup>2110</sup> Aslında İbnü'l-Arabî, lakabı Aynü'ş-Şems ve'l-Bahâ, ismi de Nizam olan bu güzel kızda kâinâtın ezeli dışil unsurunun arketipik bir tecessümünü bulmuştur. Bu kız, ilâhî, ezeli hikmetin bir tecellisi, bir sembolüdür. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin bu şiiri bütünüyle, hikemî ve ilâhî aşkının şiirsel ifadeleri olmaktadır.<sup>2111</sup> Bu dîvânda bahsi geçen, ârif bir şeyhin abid ve zahid kızı Nizâm da ilâhî sırları ve mârifetleri açıp ifşâ eden kadın imajından ibârettir.<sup>2112</sup> Dante, *Divine Comedy*<sup>2113</sup> isimli eserinde, İbnü'l-Arabî'den mülhem olarak aynı sembolü, *Beatrice*'yi evrensel arketipik kadın imajı olarak kullanmaktadır.<sup>2114</sup> İbnü'l-Arabî'nin dîvanında eşsiz bir şekilde tavsif ettiği Nizam, o dönemde yaşamış bir şeyhin kızı olarak beşerî bir varlıktır. Fakat İbnü'l-Arabî'nin dîvanında kullandığı bu aşk ve kadın sembolizması, bünyesinde hayli kompleks metafizik unsurlar barındırmaktadır. Her şeyden önce Nizam'ın eşsiz rûhânî kemâlâtının yanısıra,<sup>2115</sup> İbnü'l-Arabî'nin onunla karşılaşmanın, İslam'ın kutsal mekânı Kâ'be'de ve tavaf esnasında olması,<sup>2116</sup> Nizam'ın rûhânî bir imaj olarak transfigürasyonu için oldukça müsâittir. Diğer tarftan Nizam'ın, İranlı Şeyh Ebû Şücâ'nın kızı olması hasebiyle İranlı olması, İslâm'ın merkezi Mekke'de yaşıyor olması ve kendini kutsal mekan Ka'be'de göstermesi, ayrıca letâfet ve zerâfette Rum prenseslerine benziyor olması,<sup>2117</sup> bu şiirlerde onun ilâhî aşkın ve mârifetin sembolü olarak kullanıldığı gerçeğini kuvvetlendirir. Dolayısıyla bu evrensel kadın imajı, İran'ın kadîm efsânevi rûhânîliği ile Grek akıl ve hikmetinin İslâm'ın kalbi Mekke'de

<sup>2110</sup> Bkz. İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-Â'lâk*, s. 8, 9.

<sup>2111</sup> Bkz. Corbin, *Creative Imagination*, s. 138; Izutsu, "Ibn Al-'Arabî" mad., *ER*, c. VI, s. 554.

<sup>2112</sup> Austin, Ralph, "The Lady Nizam-An Image of Love and Knowledge", *JMIAS*, Oxford 1988, c. VII, s. 36.

<sup>2113</sup> İbnü'l-Arabî'nin bir çok görüşü, Dante'nin bu eserindeki görüşlerine ilham kaynağı olmasının yanı sıra Dante, cennet, cehennem ve ârâf hakkındaki görüşlerini bütünüyle İslâmî kaynaklardan özellikle de İbnü'l-Arabî'den almıştır. Asin Palacios bu hususa işaret etmek üzere *Islam and Divine Comedy* isimli bir eser yazmıştır. Bu hususta bkz. Landou, "The Philosophy of Ibn 'Arabî I", *The Muslim World*, s. 51, 52; Palicos, *İbn 'Arabî*, s. 14. (A. Bedevi'nin takdimi); Arbery, *An Introduction*, s. 57; Alighieri, Dante, *İlâhî Komedya-Cehennem*, çev. Feridun Timur, (MEB. Yay.), Ankara 2001, ss. 50-57. (Mütercimim takdimi).

<sup>2114</sup> Austin, "The Lady Nizam", *JMIAS*, Oxford 1988, c. VII, s. 37; Atakay, Kemal, "Dante ve Lirik Şiir Geleneği", *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), İstanbul 2004, sayı: 38, s. 78, 83.

<sup>2115</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Zehâir*, s. 8, 9.

<sup>2116</sup> *age.*, s. 9.

<sup>2117</sup> *age.*, s. 7, s. 11.

buluşmasını simgeler.<sup>2118</sup> Hakk'ın en mükemmel müşâhede yeri olan kadın imajı *Fusûs 'ul-Hikem*'in 27. Fass'ında da vurgulanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin burada ifade ettiğine göre Hakk Teâlâ, her hangi bir formdan mücerret bir şekilde Zâtî olarak aslâ müşâhede edilemez. Hakk Teâlâ'nın en mükemmel ve en tam müşâhededesi ise, hakikatinde Yaratıcının aktif (*fail*), mahlûkâtın pasif (*münfail*) yönünü toplamasından ve cisimlerin zuhûrunda emr-i ilâhîye mahal olan tabiat gibi Hakk'ın tekvîn sıfatının tezâhürü olmasından dolayı kadında görülür.<sup>2119</sup> Dolayısıyla bu evrensel kadın imajında müşâhede edilenler aslında Hakk'ın ve hakîkatin farklı veçheleridir. Şeyhü'l-Ekber'in *Tercümânü'l-Eşvak* isimli divânında zikrettiği kadın sembolleri de bâtinî hakikat ve hikmetleri simgeler.<sup>2120</sup>

İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisi bu şiirinde zikrettiği bütün zâhirî ifadeleriyle, ilâhî vâridâtlara, rûhânî tenezzülâtlara, ulvî münasebetlere îmâda bulunduğunu açıkca söyler.<sup>2121</sup> Şüphesiz ki İbnü'l-Arabî, bu eşsiz beşerî güzellikte onun asıl ve nihâî kaygısı olan ilâhî mutlak cemâlin bir tezâhürünü bulmuştu. O'na bir kadın olarak, fânî, hissî güzelliği için veya şehvet ve hevâsının bir objesi olması bakımından aşık olmamıştı; kendisinde en kâmil sûrette tecellî eden cemâl-i ilâhînin bir mazharı olması sebebiyle değer veriyordu.<sup>2122</sup> Bu sebeple *Tercümânü'l-Eşvâk*'in dili zâhirî mânâdan sarf-ı nazar edilerek te'vil edilmesi gereken sembolik ve istilâhî bir dildir. Halep fakihlerinin gazel hakkında ileri geri konuşmaları üzerine yakın öğrencileri Abdullah Bedr el-Habeşî ve İbn Sevdekin, İbnü'l-Arabî'den bu şiirini şerh etmesini istemişlerdir. İbnü'l-Arabî, öğrencilerinin isteği üzerine yazdığı *Zehâiru'l-Â'lâk* isimli şerhte bizzat kendi şiirlerini te'vil etmekte ve şiirlerinde geçen benzetmelerle, kadın, şehir, yıldız ve nehir vb. gibi şeylerin isimleriyle farklı sûretlerdeki meârifî ilâhiyyeyi kastettiğini söyler.<sup>2123</sup> Aslında İbnü'l-Arabî'ye göre mazharı çok olsa da mahbûb

<sup>2118</sup> Bkz., Austin, "The Lady Nizam", *JMIAS.*, Oxford 1988, c. VII, s. 38.

<sup>2119</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 217; Austin, "The Lady Nizam", *JMIAS.*, Oxford 1988, c. VII, s. 39; Alevî, *Medâratü's-Sûfiyye*, s. 88; Avde, *Tecelliyâtü's-Şi'ri's-Sûfi*, s. 317. Mevlânâ kadındaki bu yönü şu şekilde ifade eder: "Kadın, Hakk nurudur... Sanki yaratıcıdır, yaratılmış değil." Bkz., Mevlânâ, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (MEB. Yay.), İstanbul 1960, c. I, s. 195, byt. 2435.

<sup>2120</sup> Divanda geçen kadın sembolleri ve delalet ettikleri ilâhî hakikatleri gösteren bir tablo için bkz., Avde, *Tecelliyâtü's-Şi'ri's-Sûfi*, s. 316, 317.

<sup>2121</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-Â'lâk*, s. 9.

<sup>2122</sup> Afifi, *Tasavvuf*, s. 202.

<sup>2123</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Zehâiru'l-Â'lâk*, s. 9; A. mlf., *Fütûhât (byr.)*, c. VI, s. 389.

birdir, sûretler fazla olsa da güzel birdir, eşkâl başka başka olsa da ma'bûd birdir.<sup>2124</sup> Bu sebeple Şeyhin bu dîvanında bahsettiği bütün güzellikler ve mükemmellikler aslında Hakk'a aittir. Bazı hissî ifadelerle elemenden, kederden, ayrılıktan, uzak kalmaktan bahsetse hep hakîkî Mahbûb'un cemâline duyulan hasretten dolayıdır. Aynı şekilde ünsten, muhabbetten, şevkten ve fenâdan bahsetse gerçek Mâşûka yakınlıktan kaynaklanır ve bütün bu ifadeler tasavvufî anlamdadır.<sup>2125</sup>

Aslında Şeyh'in düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, varlık anlayışının yanı sıra onun tenzih/teşbih anlayışı, hayâl konusunda söyledikleri kullanılan bütün bu sembol ve zâhirî ifadelerin bâtınî bir yönü olduğunu, Hakk'a bir îmâ ve işârette bulunmaktan öteye gitmediğini açıklamaktadır. Zîrâ tenzihî yönü itfâriyle bütün kayıt ve sınırlamalardan münezze olan Allah (cc.) teşbihi yönü itfâriyle bize şah damarımızdan daha yakındır. Bu yönü itfâriyle bizzat Hakk Teâlâ kendisi hakkında Kur'an'da teşbihvârî ifadeler kullanır. Diğer taraftan sûfilerin sıkça zikrettikleri bir hadise göre Hz. Peygamber Allah'ı (cc.), “*en güzel bir şekilde*”<sup>2126</sup> ya da “*çok güzel bir genç sûretinde*”<sup>2127</sup> görmüştür. İbnü'l-Arabî'nin hayâl anlayışı üzerine kapsamlı bir çalışması bulunan Henry Corbin, Allah (cc.)'ın Hz. Musa'ya “*...Beni aslâ göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse sen de Beni göreceksin.*” (Ârâf 7/143) şeklindeki hitabıyla bu rivayeti İbnü'l-Arabî'nin görüşleri doğrultusunda genişçe yorumlar.<sup>2128</sup> Biri Kur'an'dan diğeri Hz. Peygamberden gelen bu iki haber, İbnü'l-Arabî'nin tenzih/teşbih anlayışı doğrultusunda yorumlandığında Şeyh'in sistemi açısından pek sıkıntı meydana getirmez. Diğer taraftan Corbin, bu iki haberi Şeyh'in ulûhiyyet telâkkisinin bir diğer veçhesiyle yorumlar: Hakk'ın bütün zıtlıkları birleştiren *câmiu'l-ezdâd: (coincidentia oppositorum)* oluşu.<sup>2129</sup> Bütün açıklamalar doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki, İbnü'l-Arabî'nin ulûhiyyet telâkkîsine göre, Zât'ı itfâriyle her bir kayıttan mutlak mânâda münezze olan Hakk'ın sıfatları vasıtasıyla bir “sûret”te tecellî edip “görünür” olması imkânsız değildir. Diğer bir deyişle ister insan, ister diğer bütün varlıklar olsun, zahîrî ve maddî

<sup>2124</sup> Afifi, *Tasavvuf*, s. 203.

<sup>2125</sup> Şutûrî, *İtticâhü'l-Edeb*, s. 440, 441.

<sup>2126</sup> Tirmizî ve Ahmed b. Hanbel tarafından rivayet edilen bu hadisi ve benzeri diğer rivayetleri özellikle mu'tezilî kelamcılar teşbih ifade ettiği gerekçesiyle tenkit etmişlerdir. Bkz. Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, s. 82, 83.

<sup>2127</sup> Bazı araştırmacılar bu tarzda bir rivayetin Hz. Peygambere isnadının asılsız olduğunu vurgularlar. Bkz., Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 206.

<sup>2128</sup> Bkz., Corbin, *Creative Imagination*, ss. 272-277.

<sup>2129</sup> *age.*, s. 272.

güzellikler ya da sûretler arkasında Hakk'ın bâtinî veçhesi gizlidir. İşte bu yaklaşım bize İbnü'l-Arabî'nin şiirlerindeki zâhirî ifadeleri, zâhirî sûretleri bâtinî anlamlara te'vil etme gerekçelerini açıklar. Fakat, Hakk'ın en güzel bir "sûret"te tecellî etmesi ya da görünür olması hissî düzeyde değil hayâlî düzlemde'dir.<sup>2130</sup> Zîrâ İbnü'l-Arabî'ye göre "sûret" sadece maddî formlardan müteşekkil değildir. Sûret rûhânî, melekûtî ya da hayâlî olabilir.<sup>2131</sup> İbnü'l-Arabî'nin hayâl anlayışından bahsederken de söylediğimiz gibi, sûfi'nin aktif hayâli, ona bu latîf sûretleri açık bir şekilde keşfetmesine imkân tanır. Aktif hayâli vasıtasıyla giderek daha latîf sûretlere yönelebilen sûfi, nihâyet bu düzlemde Hakk'ın latîf sûretlerini de müşâhede edebilir.<sup>2132</sup>

Bu sebeple İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-Eşvâk*, isimli divanında zikrettiği bütün beşerî aşk sembolleri, farklı ilâhî tecellîlerin bir tezâhürünü ifade eder. İbnü'l-Arabî meselenin bu yönünü açıklamak üzere şiirini uzunca te'vil etmektedir. *Te'vil*, literal olarak "bir şeyi nihâî noktasına sevk edip geri götürme, lafzı, zâhirî mânâdan aslî mânâsına nakletme"<sup>2133</sup> anlamına gelmektedir. Teknik olarak ise, özel bir yorum şekline işâret etmekte olan *te'vil*, ister bütünüyle bir metin, ister bir pasaj ya da cümle, isterse de tek bir kelime olsun metnin zâhirde olup görünen kısmını görünmeyen gizli boyutlarına götürmektir.<sup>2134</sup> Bu bâtinî hermenötik, yorumu sadece metnin zâhiriyle sınırlandırmaz. Aksine metnin bâtinî boyutundaki gizli mânâyı keşfetmek için oldukça geniş ve esnek bir yorumlama metodu inşâ eder. Bu metod, sadece sûfi metinlerine ve aşk şiirlerine değil İslâm'ın temel kutsal metinlerine de uygulanabilir. Diğer taraftan şu da vurgulanmalı ki İbnü'l-Arabî'nin hermenötiği, basitçe metne ya da kelimeye dayalı olmaktan çok aynı zamanda ontolojik önemi de hâizdir. Ona göre kâinâta var olan her bir varlık ontolojik derinliklerinde derûni bir realiteyi saklar.<sup>2135</sup> Bu sebeple de sadece kelimeler ve metinler değil kâinâttaki her bir varlık yorumlanmaya muhtaç bir boldür. Metafizik idrakin karakteristik bir metodu olarak ontolojik *te'vil*, eşyanın görünen zâhirî boyutundan görünmeyen bâtinî

<sup>2130</sup> Corbin, *Creative Imagination*, s. 275.

<sup>2131</sup> Kirmânî, *Heart's Witness*, s. 8, (Weischer'in takdîmi). İbnü'l-Arabî'nin bu şekilde melekûtî, rûhânî ya da hayâlî sûretlerle karşılaşma tecrübesi çoktur. Nitekim o, tavaf esnasında Kâbe'nin ya da Kur'an'ın hakikatini bir genç (*fetâ*) sûretinde müşâhede eder. Kendinden önce yaşamış evliya ya da peygamberlerin ruhânî sûretleriyle karşılaşır.

<sup>2132</sup> Bkz., Corbin, *Creative Imagination*, s. 187; Çakmaklıoğlu, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Hayal", *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, ocak-haziran 2003, s. 308.

<sup>2133</sup> Bkz. İbnü'l-Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. XI, s. 32, 33.

<sup>2134</sup> Izutsu, "Ibn Al-'Arabî" mad., *ER.*, c. VI, s. 554.

<sup>2135</sup> *agm.*, s. 554, 555.

hakikatine götüren bir süreçtir. Bu yorumlama kabiliyeti ise ancak sülûk mertebelerini geçmekle ve bazı vecd hallerini yaşamakla kemâle erer. Zîrâ sıradan insan kâinâtta çokluğu görürken sûfî bu tekâmül süreci sonucu bütün bu çokluğun altında yatan nihâi tekliği müşâhede eder.<sup>2136</sup> Kısacası beşerî sûretlere yönelme ya da beşerî aşk bir mecâz olarak alınmalı ve, “*mecâz, hakikatin köprüsüdür*” şeklindeki bir Arap atasözünün ifade ettiği gibi bu beşerî aşk mecâzı, nihâi olarak ilâhî aşka ulaştıran bir köprü olarak algılanmalı ve bu doğrultuda yorumlanmalıdır.<sup>2137</sup>

### **G-Sözsüz İletişim: Sükût**

Semboller ile îmâ ve işârete dayalı ifadelerle yaşanan hali anlatmanın yanı sıra derin bir sükûnet ve susma haline yönelme de sûfîler arasında yaygındır. Esasında sûfîlerin sükûta yönelmeleri birkaç yönden mülâhâza edilebilir. Her şeyden önce sûfîler, ilk dönem klasik eserlerde vurgulandığı şekliyle gıybet, dedi-kodu, yalan, iftira, benlik iddiasında bulunma ve övünme vesîlesi olma vb. gibi dilden gelen afetlerden korunmak ve övülen tefekkür ve murakaba haline yönelmek için sükutu tercih etmişlerdir. Diğer taraftan onlar sûfîyâne tecrübeleri doğrultusunda ulaştıkları sınırları ifşâ etme noktasında çok hassas davrandıkları için çok konuşmayı uygun görmeyerek sükuta yönelmişlerdir.<sup>2138</sup> Bu sebeple tahkik ehli sûfînin suskunluğu zahidin suskunluğundan farklıdır. Zahidin suskunluğu dünyadan ve dilden gelen afet ve günahlardan kaçınmayı ifade ederken ârifin suskunluğu ise mârifetin dil ile ifadesinin zorluğundan kaynaklanır ve gayri ihtiyarîdir.<sup>2139</sup>

Ayrıca, ilk dönemlerden îtibâren sıkça vurgulanageldiği gibi tasavvufî tecrübe zevkî bir tecrübedir ve bizzat rûhen yaşamayı gerektirir. Tasavvufî tecrübe, tâlim yoluyla öğrenilen bir ilim olmadığı için müridin mârifete ulaşmada seyr ü sülûk esaslarını yerine getirmekten başka bir çıkar yolu yoktur. Bu sebeple de bu durumu anlatmada “*tasavvuf hâl ilmidir, kâl ilmi değil*”, “*sûfîler hâl ehlidir, kâl ehli değil*” gibi ifadeler sıkça kullanılmıştır.<sup>2140</sup> Bu sebeple bir sûfî için asıl önemli olan bizâtihî tecrübesi ve bu tecrübesi esnasındaki derin sükûttur. Tasavvuf lisanının kıymeti bu

<sup>2136</sup> Izutsu, “Ibn Al-‘Arabî” mad., *ER.*, s. 554.

<sup>2137</sup> Kirmânî, *Heart’s Witness*, s. 8, (Weischer’in takdimi).

<sup>2138</sup> Sûfîlerin bu yöndeki açıklamaları ve sözleri hakkında meselâ bkz., Kuşeyrî, *Risale*, ss. 156-160.

<sup>2139</sup> Cevdet, *Ma’rifetu’s-Sûfiyye*, s. 188.

<sup>2140</sup> Meselâ bkz., Gazâlî, *Munkız*, s. 56.

sükûtun yahut derûnî yaşayışın mânâsını remizlerle ifade etmekten kaynaklanır.<sup>2141</sup> Yine sûfiler, Allah (cc.) hakkında konuşmayı imkânsız gördükleri, ma sivâyı da anlatmaya değer bulmadıkları için sükûtu tercih etmişlerdir. Sûfiye göre kâinâtta her şey zatı îtibârıyla gerçek olmayıp hayâl ve vehimden ibâret olduğu için bahsetmeye değmez. Zatı ile kâim olan Hakk Teâlâ da ifadeye sığmadığı için en isabetli tavır susmaktır. Halka vaaz etmeyip susmayı tercih eden bir sûfiye susmasının sebebi sorulunca şu şekilde cevap verir: “*Şu gördüğün maddî âlem hakikatte bir hayâl ve vehimden ibârettir. Hakikati bulunmayan bir şeyi anlatmak doğru olmaz. Hakkı anlatmak için de kelimeler yetersiz kalır.*”<sup>2142</sup>

Sûfilerin sükûta yönelmelerinin bir diğer, belki de en önemli sebebi, yaşadıkları hali anlatma imkânlarının ortadan kalkmasıdır. Sûfilerin bu noktada sükûta yönelişleri irâdî olmayıp mecbûrîdir. Zîrâ sûfî, yaşadığı fenâ halinde aklî ve hissî melekelerinden soyutlanır. Bu halde iken akıl, nazari ve eleştirel fonksiyonlarını icrâ edemez, pasif bir konuma geçer ve sûfiye zorunlu olarak derin bir sükût hali kaplar. Aklî ve hissî melekeleri pasif bir hâl aldığı için sûfî istese de konuşamaz, tecrübe ettiği, müşâhede ettiği şeylerden bahsetmek istese de buna güç yetiremez. Bu yönüyle bazı sûfiler tasavvufî tecrübenin nihâî noktasını ifade etmesi açısından sükûtun konuşmadan daha üstün bir hâl olduğunu söylerler. Zîrâ hallerden bahsetme bidâyette zuhûr ederken, nihâyet hallerinde vuslata erip keşfi açılan sûfî hayret içerisinde ne söyleyeceğini unuttur, konuşmaya güç yetiremez, sükût eder. Hissi ve şuuru kalmadığı için doğal dil kalıplarıyla mantikî ve düzgün ifadeler kuramaz, olmayacak şeyler söyler.<sup>2143</sup> Dolayısıyla sükût hali yaşanan tecrübenin derinliğinin ve doğruluğunun delilidir.<sup>2144</sup> Fakat bütün bu haller, aklın ve hisslerin kaybolması geçici hallerdir. Bu hallerin sürekli olması beşer tâkâtinin taşıyabileceği şeylerden değildir. Bu haller de sûfî ıstılâhâtında fenadan sonra bekâ, cem'den sonra fark gibi kavramlarla karşılanır. Bu sebeple sükût hali sürekli değildir. Hattâ İbnü'l-Arabî'ye göre mutlak anlamda sükût doğru değildir, bunun da ötesinde zâhiren bir nevî mukayyed sükûttan bahsedilse de

<sup>2141</sup> Bkz., Ülken, Hilmi Ziya, *Türk Tefekkür Tarihi*, (Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ), İstanbul 1933, c. I, s. 149

<sup>2142</sup> Bkz. Kelâbâzî, *Taaruf*, s. 166.

<sup>2143</sup> *age.*, s. 106, 107; Kuşeyrî, *Risale*, s. 157; İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 186.

<sup>2144</sup> Cevdet, *Ma'rifetu's-Sûfiyye*, s. 187.



her şey hayy ve nâtik olduğu bâtinen Allah'ı tesbîh sürekli dir.<sup>2145</sup>

Sûfî normal bilinç düzeyine ve hisslerine döndüğü zaman yaşadıklarından, tecrübe ettiklerinden tâkâti miktarınca bahsetmeye başlar. Kendisi ile Rabbi arasındaki sırları da muhafaza eder. Fakat sükût, sûfilere göre aynı zaman da bir iletişim aracıdır, hem de gerçek mânâda bir iletişim aracı. Zîrâ bu tür bir iletişimle sûfiler, mânâyâ sadece işâret eden, bu sebeple de her zaman için bir dolaylılığın söz konusu olduğu lafızların delâletini kullanmak yerine sükût üzere kalbî bir bağ ile kendi kalbî sırlarını dostlarına aktarır ya da dostlarının sırlarına muttalî olurlar. Nitekim İbnü'l-Arabî bu tarz tecrübelerinden, mûtâd olan kelâm ve ıstılah olmaksızın bazı dostlarıyla bir birlerine sorup sorup cevap aldıklarından ve aralarında sükût üzere ilim hâsil olduğundan bahseder.<sup>2146</sup> Aslında insanın dünyası özünde bir sükût dünyasıdır; kelâm ezeli sükûtu doldurur ve sükûtu ifade eder. Sükût, daha derin, daha temelde olandır. Sükût, bilgi nesnesi olacak bir şey değildir. Ama bu onun anlaşılmayacağını ya da anlam yüklü olmayacağını göstermez. Sükût, içi boş ve iletişimi sekteye uğratan olumsuz bir şey olabileceği gibi olumlu ve “doğurgan bir sükût” olabilir. Söz gelimi sevgilinin karşısında yaşanan ya da olağanüstü güzel bir tabiat manzarası karşısında “nutku tutulan” birinin sessizliği doğurgan bir sükût olabilir. Bu itibârla tasavvufî söylemin aslî mahiyetine (*apophatic*) de uygun olarak dile gelmeyen daha doğru bir şekilde ancak sessizliğin diliyle ifade edilebilir. Öyleyse anlamı sadece sözel olanda aramak yanıltıcı olabilir.<sup>2147</sup> Bir diyalog esnasında çok söz sarfetmek anlamın derinleşeceğinin garantisini vermez. Bir şey hakkında çok uzun ve ayrıntılı konuşmak, o şeyin daha açık hale geldiği yanılsamasını oluştururken aslında o şey hakkında muhtemel pek çok anlamın da üzerini örter. Fakat bu az konuşmanın ya da sürekli konuşmamayı tercih etmenin maharet olduğu anlamına gelmez. Hakiki sessizlik ancak hakiki bir söylem alanı içinde mümkündür. Sessiz kalmak için insanın söylecek bir şeyi olması gerekir. Diğer bir ifadeyle sükût, kendi benliğini, tüm özgünlüğü ve zenginlikleri ile keşfetmiş olmanın insana kazandırdığı olgunluk ve rahatlığı

<sup>2145</sup> Bkz., İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (byr.)*, c. III, s. 271.

<sup>2146</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât (thk.)*, c. III, s. 331.

<sup>2147</sup> Bkz., Murat Baç-İtir Güneş, “Sükût ve Kelam: Geçmişin ve Geleceğin Sessizlikleri İçin Görüngübilimsel Önsöylemler”, *Felsefe Tartışmaları, Vehbi Hacıkadıroğlu Armağanı*, haz. Doğan Özlem-Hayrettin Ökçesiz-Şükrü Argın, (Everest Yay.), İstanbul 2002, s. 153, 154.

dayanmalıdır.<sup>2148</sup> Eşsiz güzellikte binlerce beyit yazmakla birlikte coşkun sūfiyâne tecrübesi söz konusu olduğunda sūkūtu tercih eden Mevlânâ ve yüzlerce eser kaleme almasına rağmen bazı hakikatleri sūkūt ile ifade eden İbnü'l-Arabî gibi mânevî tekâmülden nasipleri olanların sūkūtudur değerli olan ve bir anlam ifade eden. Tasavvufî bilginin ve söylemin nihâî karakteristiğine uygun bir söylem olarak sūkūt, anlaşılabilir olmanın en açık ifadesidir; zîrâ sūkūt, sarîh ve kâmil bir iletişime, İbnü'l-Arabî'nin ve diğer bazı sūfîlerin şahsında müşâhede ettiğimiz kalbî iletişime zemin hazırlar. Kısacası kâinâta aslî olan sūküttür; yaşam yerini ölüme bıraktığı gibi kelâm da yerini önünde sonunda sūkūta bırakır. Nasıl ki yaşam ölümlü ise kelâm da sūkūt ile çevrelenmiştir.<sup>2149</sup>

---

<sup>2148</sup> Murat Baç-İtir Güneş, "Sūkūt ve Kelâm", *Felsefe Tartışmaları*, s. 157.

<sup>2149</sup> *agm.*, s. 159.

## SONUÇ

Mutasavvıfların ve tasavvuf araştırmacılarının ittifak ettikleri üzere kısaca keş ve ilham ilimleri olarak tanımlayabileceğimiz mârifetin, aklî ve mantiki düzlemde doğrudan ifade ve kavramlara aktarılması mümkün değildir. Bu, sadece İslam tasavvufu için geçerli bir husus olmayıp bütün mistik eğilimlerin ortak bir karakteridir. Nitekim diğer dinlere mensup bir çok mistik de, içsel aydınlanma ile elde edilen irfânın soyut aklî kavramlarla açıklama yoluna gidilmesinin, bu derûnî tecrübenin doğrudan yaşanmasıyla mukayase edildiğinde bir fayda vermeyeceğini sıkça vurgular. Spesifik şekliyle tasavvufî tecrübe, bir takım dînî ya da teolojik bilgiyi sıradan bir şekilde elde etme girişiminden ziyade, varlığın ilâhî kaynağıyla karşılaşma ve O'na doğru yükselmedir. Zîrâ sûfilere göre eşyânın hakikati, salt düşüncenin kategorileriyle değil, insanın bütün benliğini kuşatan ve ona hakim olan derûnî bir tecrübeyle doğrudan yaşanmak sûretiyle bilinebilir. Bu sebeple bu tarz bir tecrübenin ifadesinin, ya da tasavvufî söylemin oldukça paradoksal, sembolik ve şiirsel olması kaçınılmazdır. Söz konusu tecrübe ile sûfînin kalbine doğrudan yansıyan hakikatler, düşünce ve aklın sınırlarını aştığı için, zihinsel kavramlaştırma ameliyesinin ürünü ıstılahât, bu hakikatleri ifadelere dönüştürmede tabiatıyla yetersiz kalır. Kelime ve kavramlar vasıtasıyla oluşturulan beşerî dilin dışında bir anlaşma aracı olmadığına göre, bu tecrübeler ya sadece onu yaşayan sûfiye mahsus, mutlak subjektif bir hakikat olarak kalacak, ya da dolaylı da olsa bir şekilde ifade edilecektir. Bu gün karşı karşıya olduğumuz zengin tasavvufî literatür, ikinci şıkkın gerçeklik kazandığını açık bir şekilde göstermektedir.

Bizâtihi derinden hissedip yaşadığı zevki olması hasebiyle sûfînin kendine özel tecrübeleri; kimi zaman bu tecrübenin doğasından kaynaklanan bir zorunlulukla taşan aşk ve vecd ürünü şathiyâne ifadeler olarak, kimi zaman tâ'lim ve irşad gâyesiyle sarif ifadeler olarak, kimi zaman da sûfilerin sadece benzer tecrübeyi yaşayan yakın dostları ve sırdaşları arasında kullandıkları sırrî, sembolik, kompleks ve veciz ifadeler olarak zuhûr etmektedir. Esâsında hitâbda, kelâmda asıl olan anlaşılır olmaktır; iletişimde muğlaklık genelde arzu edilmeyen bir durumdur. Fakat lisanda muğlak olmak bazen kaçınılmaz ve kasıtlı bir hâl alabilmektedir. Sûfiler için ise kelâmda

muğlaklık hem kaçınılmaz hem de kasıtlıdır. Kaçınılmazdır; çünkü sûfilerin bizâtihi yaşadıkları tecrübeler çok kompleksir. Dolayısıyla bu tecrübeleri sonucunda kendilerinde hâsıl olan ve varlığın bir çok veçhesine mâtûf olan bilgi de kompleks ve paradoksaldır. Bir şey hakkındaki bilgi derinleşip kuşatıcı bir hâl aldıkça o şey hakkındaki ifadeler de o derce kompleks ve muğlak olmaktadır. İşte bizâtihi tecrübenin doğasından kaynaklanan bu muğlaklık zorunlu olarak onların ifadelerine yansır. Diğer taraftan sûfiler, ifadelerini kasıtlı olarak da muğlaklaştırırlar; çünkü onlar, özellikle sırlara dair ifadelerinde muhatab olarak tasavvufî tecrübeye yabancı olanlardan ziyade kendileri gibi bizâtihi tecrübe sahibini hedeflerler. Zîrâ onlar, bu ifadelerini gerçek mânâda sadece benzer tecrübe yaşayanların anlayabileceğini düşünürler. Zâten anlama faaliyetinin tam olarak gerçekleşebilmesi için anlayanın, sûfilerce dile getirilen bu derûnî tecrübenin ifadelerine sadece zihinsel açıdan değil her yönden hazır bulunması gerekmektedir. Anlayanın zihninde ve bilincinde var olan şeyler, kültür birikimi ve bilgi dağarcığı, dünya görüşü, düşünce yapısı ve değer yargıları, ilgi alanı ve öncelikli gündemi, içinde yaşadığı çağ ve bu çağın dayatmaları, deneyimleri, bireysel ve toplumsal yaşantısı ile tarihsel ve toplumsal şartlar, anlama faaliyetinin gerçekleşmesinde önemli faktörlerdir. Sıradan bir metni ya da ifadeyi anlamada etkili olan bütün bu faktörler, mahiyeti gereği günlük tecrübelerden oldukça farklı olan, varlığa bakışı bütünüyle değiştiren sûfiyâne tecrübelerin ifadelerini anlayıp yorumlada daha çok etkili olacaktır. İşte bu sebeple sûfiler ifadelerinde, sûfiyâne tecrübenin mahiyetinden kaynaklanan zorunluluğun yanı sıra kastî olarak da sembol ve işâretlere yönelmişlerdir. Sûfnin, dilin imkân ve sınırlarını genişletmek sûretiyle başvurduğu bütün bu ifade şekilleri, semboller ve işâretler tecrübe ettiği hakikati bire bir, doğrudan ifade etmekten ziyade yalnızca ona îmâda bulunur. İbârenin yetersiz kaldığı yerlerde başvurulan işâretler, aslında merâmın sadece arzulanan doğru kişiye, yârâna aktarılıp ağıyârdan saklanması bakımından oldukça önemlidir. Zîrâ zevken yaşanan bir duruma göndermede bulunan bir işâret, benzer bir tecrübeyi yaşayana meramı doğrudan aktarırken, böyle bir tecrübeyi yaşamayan için anlaşılmaz, muğlak ve pek çok anlama gelebilecek kompleks bir ifadeden ibâret kalacaktır. Aslında sûfiler, sade ve sarih bir metafizik kavram kullandıkları zaman da bile bu terim sadece mantıkî düzlemde açık ve sarihdir. Halbuki o, bu terimi sıradan anlamının ötesinde bir anlamda kullanmaktadır. Bu sebeple tasavvufî eserlerde sarih ifadelere rastlansa da

bunların bir takım derûnî anlamlar ihtiva edebileceği ve sembolik bir örgüsünün bulunabileceği gerçeği yadsınmamalıdır. Bunun da ötesinde, realitenin tasviri olarak değil, bir bilinç halinin ifadesi olarak bazen mistik dilin oldukça iyi anlaşılabilir olduğu ileri sürülebilir. Gerçekte, mistik ifadelerin bazıları apaçık hissî ifadeler olsa bile ve hattâ sûfî kendi durumunu tasvir ediyor olsa da, bu ifadeler hâlâ sûfinin bilinç halinin ya da bulunduğu durumun dolaylı ifadeleri olabilir.

Yaşanılan sûfiyâne tecrübenin ya da bunun ürünü mârifetin doğrudan ifade edilemez oluşu öncelikle bu tecrübenin mahiyeti ile alâkalıdır. Zîrâ tasavvufî tecrübe ferdî, vicdâni ve içsel bir tecrübedir; bu îtibârla da mantıkî düzlemde efrâdını câmî' ağıyârını mâni bir târifî yapılamaz. Bu sebeple tasavvufî tecrübe hakkında söylenenler kimi zaman benzer olmakla birlikte çoğu zaman farklı hattâ bazen de paradoksal olmaktadır. Tasavvufî tecrübenin bir diğer özelliği derin, kompleks ve varoluşsal oluşudur. Bu özelliğinden dolayı da tasavvufî tecrübe bütün yönleriyle kuşatılmaktan uzaktır. Dolayısıyla bu tecrübenin her bir yönüne, her bir rengine işâret edecek kapsamlı bir târif yapılamamakta ve mahiyetini olduğu gibi yansıtacak bir söylem geliştirilmesi mümkün görülememektedir. İşte bu şekilde tasavvufî tecrübenin tanımlanamaz oluşu âdetâ onun temel karakteristiği haline gelmiştir. Öyle ki yaşanılan tecrübeyi ifadeden aciziyet, bu tecrübenin doğruluğunun ve derinliğinin delili olmaktadır. Tasavvufî tecrübenin bütün bu özellikleri, onun doğrudan ve mantıkî düzlemde ifade imkânını ortadan kaldırmaktadır, yoksa sûfîlerin genelinin yaptığı gibi sembolik ifadelerle bu tecrübe hakkında bazı îmâ ve işâretlerde bulunmak mutlak anlamda imkânsız değildir. Mutlak mânâda subjektif kalan bir tecrübe ise, sadece o tecrübeyi yaşayana bir zevk verir, başkasına faydası dokunmaz. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki tavrı oldukça nettir; ona göre, sûfîlerden “*vâkifün*” diye isimlendirdiği zümrenin, kendilerini kuşatan derin vuslat ve fenâ halinden sonra ibâre ya da işâretlerle halka dönemedikleri için hiç kimseye faydası dokunmaz, kimse de onları tanımaz. Halbuki sûfîlerin peşinden gittikleri ve onlara vâris oldukları peygamberler mîrâçlarından sonra irşâd üzere halka dönmüşlerdir. Kâmil bir verâset de bunu gerektirir. İbnü'l-Arabî'nin dil telâkkîsi de tasavvufî tecrübenin mutlak ifade edilemez oluşuna engeldir. Zîrâ ona göre dil, sıradan bir beşerî anlaşma vasıtasının da ötesinde varlıkla bütünlük arzedecek şekilde canlı, yaşayan, gelişen, zâhirî boyutunun yanısıra ruhu ve dikey bir boyutu olan bir varlık alanıdır. Öyleyse dilin sınırlılığından şikâyet,

sadece onun zâhirî boyutuyla ve doğrudan tecrübenin yerini alamayıyla alâkalıdır. Tekâmül mertebelerini sürekli geçen bir sûfinin dil yetisini de inkişâf edebilir, bu yönde bir mânevî açılıma da sâhip olabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî, hakikati ifade edebilmede tekâmül anlamında *fütûhu'l-ibâre* şeklinde kavramlaştırdığı bir tecrübe de yaşamıştır. İşte bu tecrübe onun, mârifetini zengin bir üslup, muhtevâ ve bir bütünlük içerisinde ifâdelere dönüştürmesine imkân tanımıştır. Kendi mânevî tekâmül sürecine paralel olarak, bir çok kavramın anlam çerçevesini genişletmiş, âdetâ bu kelimeleri urûc ettirerek sıradan anlamlarının üstünde farklı metafizik, ontolojik boyutlara taşımıştır. Diğer taraftan kendi mânevî tecrübesine dayalı olarak, eşyanın farklı ve bir birine zıt bir çok veçhesini müşâhede etmesi, eşyanın derûnuna nüfûz eden bütün hakîmlerde olduğu gibi onun lisanında da hayli bol paradoksal ifadelerin zuhûruna sebebiyet vermiştir. Böyle olmakla beraber başta İbnü'l-Arabî olmak üzere bütün sûfiler, yaşadıkları mânevî tecrübenin, ulaştıkları hakikatlerin sırlarını doğrudan kelimelere dökmenin zor olduğunu, sözel olarak ifade ettiklerinin; hissettiklerini, bizzat yaşadıklarını anlatmada yetersiz kaldığını çeşitli vesilelerle ifade etmişlerdir. Zîrâ dilin sınırları tecrübenin de nihâî sınırı anlamına gelmez. Bütün sûfiler, zevken tecrübe edip hissettikleriyle ifade ettikleri arasında derin farklılığın olduğunu bilmekle, bir iletişim aracı olarak dili kullanmak arasındaki gerilimi ve çelişkiyi sürekli yaşarlar. Bu durumda mârifeti ifade etmede kimi sûfiler, oldukça kapalı, derin felsefi üsluplar kullanırken kimisi de şiiri, remiz ve kinâyeleri, sembolik hikaye ve tasavvurları kullanmışlardır. Çoğu sûfi, dili, geleneksel benliği aşip evrenselliğe ulaşmadaki hicâblardan, rûhî engellerden biri kabul etmekle birlikte, ifade aracı olarak sembollerini kullanmıştır. Bir şair olmayı arzulamadıkları halde şiiri, bilinçaltının ifade vasıtası olarak pek güzel kullanmışlardır. Kelimeler, düşüncelerini ifade etmede yetersiz kaldığı için, mecâzlara ve hayâlî üsluplara (*language of ideation*) başvurmuşlardır. Temelde mârifet noktasında bilme-bilinemezlik şeklinde tezâhür eden bu gerilim, mârifetin ifadesi noktasında da kendisini ifade etme-ifade edilemezlik şeklinde göstermektedir. Bu durum da tasavvufî söylemin en temel karakteristiğini ortaya koymaktadır: Söylenemeyenin söylemi (*language of unsaying: apophatic language*). Bu sebeple sûfiyâne ifadelerde söylenen kadar, söylenemez olarak kalan da hesaba katılmalı ve tasavvufî literatür bu perspektiften bir değerlendirmeye tabî tutulmalıdır.

Tasavvufî tecrübenin ifadelere dökülmesinde belki de en ayırıcı husus otomatik yazma (*automatic writing*)dır. Sûfî, kendisinde ânîden yazmaya karşı konulamaz bir istek duyar. Hattâ kimi zaman literal anlamda kompozisyona bütünüyle yeteneksiz olduğunu hissetmesine ve henüz yazacağı konuyu bilmemesine rağmen bu eğilimi derinden hisseder. Bu eğilimi doğrultusunda olağan üstü bir hızla, önceden düşünüp tasarlamaksızın hızla yazmaya başlar. Bu esnâda sûfînin bilinçaltı karışık ve düzensiz olmayıp sıradışı bir şekilde duyarlı, kabiliyetli ve dikkatlidir. Burada sûfî yazdıklarının kendi eseri olmadığını, aksine yazdıklarının her kelimesinin ilâhî ilkâ sonucu olduğunu, kendisinin bu konuda sadece bir araç olduğunu sıkça vurgular. İbnü'l-Arabî, meşhûr eserleri *Fütûhât* ve *Fusûs*'un yazılması noktasında bu hususa sıkça vurgu yapmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin açıkça ifade ettiği gibi, rûhânî tekâmül süreci sonucu bütün idrak yetilerinin yanısıra ifade gücünün de tekâmül ve inkişâfiyla (*fütûhu'l-ibâre*) sûfî, bizzat kendi içinde bir söz tasarlamaksızın irticâlen konuşur. Mânânın kalbine doğmasıyla konuşması aynı andadır. İşte böyle bir mânevî açılım sonucu sûfî, kalbinde bulduğu mânâları hem sözleriyle, hem de kalemiyle muhatabına açıkça ifade eder. Fakat muhatabın da “sem’: işitme” yetisinin açık olması gerekmektedir. Bu da ancak benzer bir tecrübenin yaşanmasıyla mümkün olur. İfade gücü mânen açılan sûfî, ifadelerini bir düzene koymaya çalışmaz, sözü muhatabına hoş gelsin diye özellikle îfnâ ile sözü güzelleştirmeye çalışmaz. Çünkü fetih, ansızın gelir ve bu halde iken sûfî normal bilinç düzeyinde değildir.

İbnü'l-Arabî'ye göre dilin; yatay, maddî, dolayısıyla da sınırlı yönünün yanı sıra bir de dikey, ezelf boyutu vardır. İbnü'l-Arabî dilin bu iki boyutunu kendi genel sistemi içerisinde birleştirmeye çalışır. Bu farklı iki boyutun bütünleştirilmesinde, maddî, sınırlı ve ezelf, sonsuz yönü bulunan insan önemli bir aracı rolü oynamaktadır. Tek Allah'a inanan bir mü'min olarak insan, hassas bir pozisyonda bulunmaktadır. Çünkü ona, metafiziğin oldukça subjektif meselelerini tasvir etmede yetersiz görülen maddî ve sosyal dünyaya ait ifade ve kelimeleri kullanarak Allah (cc.) hakkında konuşma öğretilmiştir. Şayet Allah, bütün kavram ve bedenleşmenin ötesinde mânevî alana ait ise, bir kimse O'nun hakkında nasıl konuşabilir ve O'nu nasıl tasvir edebilir? Elbette ki Kur'an insanlara, Allah hakkında konuşmalarına ve ibadetlerde O'na yakarmalarına imkân tanıyan kelimeler vermiş, Allah'ın “Acıyan” ve “Bağışlayan” gibi isimlerinden bahsetmiştir. Fakat bunun ötesine gitmek ve Allah (cc.) ile O'nun

hitap ettiği yaratıkları arasında bütünüyle bir bağ kurmayı sağlayan bir dil kullanmak mümkün müdür? Görebildiğimiz kadarıyla İbnü'l-Arabî, bu hususta kendisini sadece selbî dille sınırlandırılmaz. Ona göre dil, kelimelerin lügat anlamı ya da söz dizimi (sentaks) kuralları ile sınırlandırılmış değildir. Bunun da ötesinde dil, eşyanın kaynağına kadar giden dikey bir boyuta sâhiptir. Tıpkı diğer sûfiler gibi İbnü'l-Arabî, mânevî deneyimini, dilin kendisine özgü ahengini bozmaksızın, semboller ve paradokslar vasıtasıyla ifade edebilmektedir. Öyle ki dilin bu ahengi, yaratmadaki mutlak ahenge kadar geri götürölmektedir. İşte bu, insana eşyâya isim verme ve aynı zamanda onları, kaynakları olan ilâhî isimlere kadar geri götürme yetkisi verir. Kısacası, başlangıçtan îtibâren isimlendirme hususunda yetki verilmiş olan Hz. Âdem ile birlikte, insana evrensel bir aracı rolü oynama yetkisi verilmiştir (Kur'an, 2/31-33). Harflerin bâtnî anlamı üzerine tefekküre dalma vasıtasıyla sûfî, gerçekten de harfleri ve kelimeleri makrokozmozun karakteristiğine iştirak eden her şeye yaklaştıracabilir. İşte bu sûfî, kâinâta hayat veren, kâinâttaki bütün varlıklara olduğu gibi, kendisine de nüfûz eden bu evrensel dilin ifadelerini anlamaya başlar.



## BİBLİYOGRAFYA

### I-KİTAPLAR

**ACLÛNÎ**, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ, (I-II)*, (Dâr-u İhyâ-ı Tûrâbî'l-Arabî), Beyrut 1352.

**ADDİNGTON**, Jack Ensign, *% 100 Düşünce Gücü*, çev: Birol Çetinkaya, (Akaşa yay.), İstanbul 1997

**AFİFÎ**, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf*, çev: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İslamda Mânevî Hayat, (İz Yayıncılık), İstanbul 1996.

\_\_\_\_\_, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, (Cambridge University Press), Cambridge 1939. Türkçe tercümesi: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev: Mehmet Dağ, Ankara 1975.

-----, *Fusûsü'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, çev: Ekrem Demirli, (İz Yayıncılık) İst. 2000.

**ALTINÖRS**, Atakan, *Dil Felsefesi Sözlüğü*, 1. Baskı, (Paradigma Yayınları), İstanbul 2000.

**AKARSU**, Bedia, *Felsefî Terimler Sözlüğü*, (İnkılap Kitabevi), 4. Baskı, İstanbul 1988.

**AKSAN**, Doğan, *Anlam Bilim*, (Engin Yay.), Ankara 1998.

\_\_\_\_\_, *Her Yönüyle Dil, Ana Çigileriyle Dilbilim*, (TDK. Yay.), Ankara 2000.

\_\_\_\_\_, *Anlam Bilimi ve Türk Anlambilimi (Ana Çizgileriyle)*, Ankara 1978.

\_\_\_\_\_, *Türkçenin Sözcükleri*, (Engin Yay.), Ankara 1996.

**ANKARAVÎ**, İsmâil, *Minhâcu'l-Fukara, Fakirlerin Yolu*, çev. Saadettin Ekinci, (İnsan Yay.), İstanbul 1996.

**eL-ALEVÎ**, Hâdi, *Medârâtu's-Sûfiyye*, (Dârü'l-Medâ), Beyrut 1997.

**ALİGHİERİ**, Dante, *İlâhî Komedya-Cehennem*, çev. Feridun Timur, (MEB. Yay.), Ankara 2001.

**ARASTEH**, A. Rezâ, *Aşkta ve Yaratılıştta Yeniden Doğuş, Mevlânâ Celâleddin Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev: Bekir Demirkol-İbrahim Özdemir, (Kitâbiyât), Ankara 2000.

**ARBERRY**, Arthur J., *An Introduction to The History of Sufism*, (Oxford University Press), Oxford 1942.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf, Müslüman Mistiklere Toplu Bakış*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, (Gelenek Yay.), İstanbul 2004.

**ARMSTRONG**, Karen, *Tanrı'nın Tarihi*, çev. Oktay Özel-Hamide Koyukan-Kudret Emiroğlu, (Ayraç Yay.), Ankara 1998.

**AŞKAR**, Mustafa, *Tasavvuf Tarihi Literatürü*, (KB. Yay.), Ankara 2001.

\_\_\_\_\_, *Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, (KB. Yay.), Ankara 1998.

**ATAY**, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, (Gelişim Matbaası), Ankara 1983.

**ATEŞ**, Süleyman, *İşârî Tefsir Okulu*, (AÜİF. Yay.), Ankara 1974.

**ATTÂR**, Feridüddîn, *Mantuku't-Tayr, Kuş Dili*, çev. Yaşar Keçeci, (Kırkambar Yay.), İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, (İlim ve Kültür Yay.), Bursa 1984.

**AUSTİN**, Ralph W., *Endülüs Sûfîleri*, çev. Refik Algan, (Dharma Yay.), İstanbul 2002.

**AVDE**, Emin Yusuf, *Tecelliyyâtü'ş-Şi'ri's-Sûfî, Kıraetün fi'l-Ahvâl ve'l-Makâmât*, (Müessesetü'l-Arabiyye), Beyrut 2001.

**AYDIN**, Mehmet S., *Din Felsefesi*, (Selçuk Yayınları), 3. Baskı, Ankara, 1992.

**AYNÎ**, Mehmed Ali, *Şeyh-i Ekberi Niçin Severim*, Haz: İsmail Kara, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1992.

\_\_\_\_\_, *İslam Tasavvuf Tarihi*, çev. H. R. Yananlı, (Akabe Yay.), İstanbul 1985.

**AZAMA**, Nezir, *el-Mî'râc ve'r-Remzü's-Sûfî*, (Dârü'l-Bâhis), Beyrut 1982.

**AZZÂM**, Muhammed Mustafa, *el-Mustalahu's-Sûfî Beyne't-Tecrübe ve't-Te'vîl*, Rabat 2000.

**eL-BAĞDÂDÎ**, Ali b. İbrahim el-Kârî, *ed-Dürü's-Semîn fi Menâkıbiş-Şeyh Muhyiddin*, Beyrut 1959. Türkçe tercümesi: *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri*, çev. A. Şener-M. Rahmi Ayas, (AÜİF Yay.), Ankara 1972.

**eL-BALYÂNÎ**, Abdullah b. Mes'ud, *Mutlak Birlik*, haz. Ali Vasfi Kurt, (İnsan Yay.) İstanbul 2003.

**BARDAKÇI**, Mehmet Necmettin, *İbn Meserre ve Eseri El-Müntekâ*, (İnsan Yay.), İstanbul 1999.

**BEDEVÎ**, Abdurrahman, *Şatahâtu's-Sûfiyye*, (Vekâletü'l-Matbûa), Kuveyt 1978.

**BERGSON**, *Ahlak İle Dinin İki Kaynağı*, çev. Mehmet Karasan, (MEB: Yay.), Ankara 1949.

**BOLAY**, Süleyman Hayri, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, (Akçağ Yayınları), 5. Baskı, Ankara 1990.

\_\_\_\_\_, *Emile Boutroux'da Zorunsuzluk Doktrini*, (MEB. Yay.), İstanbul 1999.

**BOUTROUX**, Emile, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Kâtipoğlu, (MEB. Yay.), İstanbul 1997.

**BURCKHARD**, Titus, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, (Kitabevi Yay.), 2. Baskı, İstanbul 1995.

**BURSALI**, Mehmet Tahir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber*, İstanbul 1898.

**BURSEVÎ**, İsmail Hakkı, *Kenz-i Mahfî*, (Misvâk Neşriyat), İstanbul 1980.

**CÂMÎ**, Abdurrahman, *Nefehatü'l-Üns-Evliya Menkıbeleri*, tercüme: Lâmiî Çelebi, haz. S. Uludağ-M. Kara, (Mârifet Yay.), İstanbul 1995.

**eL-CABİRÎ**, Muhammed Abid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev: B. Köroğlu-H. Hacak-E. Demirli, (Kitabevi Yayınları), 1. Baskı, İstanbul 1999.

**CEBECİOĞLU**, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Rehber Yayınları), 1. Baskı, Ankara 1997.

\_\_\_\_\_, *Hacı Bayram Velî*, (KB. Yay.), Ankara 1991.

**eS-SUYÛTÎ**, Celâleddin Abdurrahman, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Dâru'l-Ma'rife), Beyrut, ts.

**CERRAHOĞLU**, İsmail *Tefsir Usûlü*, (TDV. Yay.), Ankara 1997.

**CEVİZCİ**, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (Ekin Yay.), Ankara 1996.

**CEVDET**, Naci Hüseyin, *el-Ma'rifetü's-Sûfiyye, Dirâsetün Felsefiyyetün fî Müşkilati'l-Ma'rife*, (Dâru'l-Cil), Beyrut 1992.

**CEYLAN**, Ömür, *Tasavvufî Şiir Şerhleri*, (Kitabevi Yay.), İstanbul 2000.

**CHITTICK**, William, *The Sufi Path of Knowledge: İbn al-Arabi's Metaphysics*, The State University of New York, Albany 1989.

\_\_\_\_\_, *Hayâl Âlemleri: İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev: Mehmet Demirkaya, (Kaknüs Yayınları), 1. Baskı, İstanbul 1999.

\_\_\_\_\_, *Varolmanın Boyutları*, çev: Turan Koç, (İnsan Yay.), İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, (State University of New York Press), New York 1998.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf, Kısa Bir Giriş*, çev: Turan Koç, (İz Yay.), İstanbul 2003.

**CHODKIEWICZ**, Michel, *Sahilsiz Bir Umman*, çev: Atilla Ataman, (Gelenek Yay.), İstanbul 2003. İngilizce tercümesi: *An Ocean Without Shore*, Fransızca'dan çev: David Streight, (State University of New-York), New-York 1993.

**CİHAN**, A. Kamil, *İbn Sina ve Gazâlî'de Bilgi Problemi*, (İnsan Yay.), İstanbul 1998.

**el-CÎLÎ**, Abdülkerim, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, thk. Yusuf Zeydân, (Dârü Seâd), Kuveyt, 1992.

\_\_\_\_\_, *İnsân-ı Kâmil*, çev: Abdülaziz Mecdi Tolun, haz. S. Eraydın-E. Demirli-A. Kartal, (İz Yay.), İstanbul 2002.

**CLAUDE**, Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev: Atilla Ataman, (Gelenek y.), İstanbul 2003. İngilizce tercümesi: *Quest for The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi*, çev: Peter Kingsley, (The Islamic Texts Society), Cambridge 1993.

**CORBİN**, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, İngilizce'ye çev: Ralph Manheim, (Princeton University), Princeton 1969.

- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemî, İstanbul 1985.
- el-CÜRCÂNÎ**, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Haz: Muhammed Abdü'l-Hakim El-Kâdî, (Darü'l-Kitabi'l-Mısırî,) 1. Baskı, Kahire 1991.
- ÇAĞATAY**, Neşet, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*, (TTK. Yay.), Ankara 1989.
- DAVUD**, Abdulbarî Muhammed, *el-Fenâ inde Sûfiyyeti'l-Müslimîn ve'l-Akâidi'l-Uhrâ*, (Dârü'l-Misriyyeti'l-Lübnâniyye), Kahire 1997.
- DE SAUSSURE**, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev: Berke Vardar, (Multilingual), İstanbul 1998.
- DURAND**, Gilbert, *Sembolik İmgelem*, çev. Ayşe Meral, (İnsan Yay.), İstanbul 1998.
- EBU ZEYD**, Nasr Hamid, *Felsefetü't-Te'vil: Dirâsetün fî Te'vili'l-Kur'ân inde Muhyiddin İbn Arabî*, III. Baskı, (Darü't-Tenvîr), Beyrut 1993.
- EFLÂKÎ**, Şemsüddîn Ahmed, *Menâkibu'l-Ârifîn*, haz. Tahsin Yazıcı, (TTK. Basımevi), Ankara 1980. Türkçe tercümesi: Âriflerin Menkıbeleri, çev. Tahsin Yazıcı, (Meb. Yay.), İstanbul 1966.
- ECO**, Umberto, *Yorum ve Aşırı Yorum*, çev: Kemal Atakay (Can Yayınları), İstanbul 1996.
- ELİADE**, Mircea, *İmgeler Simgeler*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yay.), Ankara 1992.
- \_\_\_\_\_, *Kutsal ve Dindışı*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, (Gece Yay.), Ankara 1991.
- EMİROĞLU**, İbrahim, *Sûfi ve Dil, Mevlâna Örneği*, (İnsan Yayınları), İstanbul 2002.
- ERDEM**, Hüsamettin, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, (KTB. Yay.), Ankara, 1990.

**ESMÂİL**, Azîz, *The Poetics of Religious Experience, The Islamic Context*, (The Institute of Ismaili Studies), London 1998.

**FAHRÎ**, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, İstanbul 1992.

**FAZLURRAHMAN**, *İslam*, çev: M. Dağ-M. Aydın, (Selçuk Yayınları), 3. Baskı, Ankara 1993.

**FERİT KAM**, *Vahdet-i Vücûd*, Sadeleştiren: Ethem Cebecioğlu, (DİB. Yayınları), Ankara 1994.

**FERRE**, Frédérick, *Din Dilinin Anlamı*, çev: Zeki Özcan, (Alfa Yayınları), 1. Baskı, İstanbul 1999.

**FİLİZ**, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1995.

**eL-GAZALÎ**, Ebu Hamid Muhammed, *el-Munkızu mine'd-Dalâl*, çev. Hilmi Güngör, (MEB. Yay.), İstanbul 1994.

\_\_\_\_\_, *İhyau Ulûmiddîn*, (Dârü'l-Mârife), Beyrut 1983.

\_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Süleyman Ateş, (Bedir Yay.), İstanbul, 1994.

\_\_\_\_\_, *Düşünme, Konuşma ve Söz Üzerine, el-Meârifü'l-Akliyye*, çev. A. Kamil Cihan, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Mârifeti'n-Nefs*, çev. Serkan Özburun, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.

**eL-GEYLANÎ**, Abdülkâdir, *el-Fethu'r-Rahmânî ve'l-Feyzü'r-Rahmânî*, (Mektebetü'l-Îmân), Kahire ts.

**GİLİS**, Charles-André, *İslam ve Evrensel Ruh*, çev. Alpay Mut, (İnsan Yay.), İstanbul 2004.

**GÖKBERK**, Macit, *Felsefe Tarihi*, (Remzi Kitabevi), 6. Baskı, İstanbul 1990.

**GÖKTÜRK**, Akşit, *Okuma Uğraşı*, (İnkılap Kitabevi), 3.Baskı, İstanbul 1988.

**GÖLPINARLI**, Abdulkaki, *Hurûfîlik Metinleri Katalogu*, (TTK. Yay.), Ankara 1989.

**GUENON**, René, *İslam Mânevîyatı ve Taoculuğa Toplubakış*, çev: Mahmut Kanık, (İnsan Yayınları), İstanbul 1989.

**GURAB**, Mahmud, *el-Fıkh inde Şeyh-i Ekber*, (Matbaatı Nadr), 2. Baskı, Şam 1993.

\_\_\_\_\_, *eş-Şeyhü'l-Ekber Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Tercemetü Hayâtihi min Kelâmihi*, (Matbaatu Nadr), Şam 1983.

**GÜBRÎNÎ**, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah, *Unvânu'd-Dirâye*, thk. Adil Nüheyvid, (Lecnetü't-Te'lif ve't-Tercüme), Beyrut 1969.

**GÜNGÖR**, Erol, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, (Ötüken Yayınları) 2. Baskı, İstanbul 1984.

**GÜRER**, Dilaver, *Fusûsu'l-Hikem ve Mesnevî'de Peygamberlerin Öyküleri*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003.

**GÖKTÜRK**, Akşit, *Sözün Ötesi*, (İnkılap Yay.), İstanbul 1989.

**GÖRMEZ**, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, (TDV. Yay.), Ankara 2000.

**HAKİM**, Suad, *El-Mu'cemu's-Sûfî*, (Daru'n-Nedra), Beyrut 1981.

\_\_\_\_\_, *İbn Arabi ve Müvellidü Lügati Cedide*, (Camiatü'd-Dirasât ve'n-Neşr), 1. Baskı, Beyrut 1991.

**el-HALLÂC**, Ebü'l-Mügîs Hüseyin b. Mansur, *Ahbâru'l-Hallâc*, derleme ve nşr. Louis Massignon, (Librairie Philosophique J. Vrin), Paris 1957.



\_\_\_\_\_, *Kitâbu't-Tavâsîn*, nşr. Louis Massignon, (Librairie Paul Geuthner), Paris 1913. Türkçe tercümesi: *Tavâsîn, Ene'l-Hakk*, çev. Yaşar Güneç, (Yaba Yay.), İstanbul 2002.

**HANÇERLİOĞLU**, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, (Remzi Kitabevi), İstanbul 1996.

**HATİB BAĞDÂDÎ**, Ebubekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Muhammed Emin el-Hâneçî, (Mektebetü'l-Hâneçî), Kahire 1931.

**HÂŞİMÎ**, Ahmed, *Cevheretü'l-Belağa fî'l-Meâni ve'l-Beyân ve'l-Bedî*, (Kahraman neşr.), İstanbul 1984.

**eL-HEREVÎ**, Abdullah b. Muhammed el-Ensârî, *Menâzilü's-Sâirîn*, (Matbaatu Mustafa el-Banî), Kahire 1966.

**HİLMÎ**, Muhammed Receb, *el-Burhânu'l-Ezher fî Menâkıbi'ş-Şeyhi'l-Ekber*, Mısır, 1326. Türkçe tercümesi: *İbn Arabî'nin Menâkıbı*, çev. Mahmut Kanık, (Hece Yay.), Ankara 2004.

**HİRTENSTEİN**, S.-**TIERNAN**, M., Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume, London 1993.

**HİRTENSTEİN**, Stephen, *The Unlimited Mercifer, The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabî*, (Anqa Publishing), Oxford, 1999.

**HODGSON**, Marshall G. S., *İslam'ın Serüveni*, çev: Komisyon, (İz Yay.), İstanbul 1995.

**HUCVİRİ**, Ali b. Osman Cüllabî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Haz: Süleyman Uludağ, Hakikat Bilgisi, (Dergah Yayınları), İstanbul 1982.

**HUXLEY**, Aldous, *Kalıcı Felsefe*, çev: Latif Boyacı, (İnsan Yayınları), 1. Baskı, İstanbul 1996.

\_\_\_\_\_, *Algı Kalıpları*, çev. Mehmet Fehmi İmre, (İmge Yay.), Ankara 2003.

**IFRAH**, Georges, *Akdeniz Kıyılarında Hesap III; Rakamların Evrensel Tarihi*, çev. Kurtuluş Dinçer, 6. Baskı, (Tübitak Yayınları), Ankara 1998.

**IQBAL**, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Hafeez Press), Lahor 1977.

**İHVÂN-I SAFÂ**, *Resâil*, tsh., Hayrüddin Ziriklî, (Matbaatu'l-Arabiyye), Kahire 1928.

**IZUTSU**, Toshihiko, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (California University Press), London 1984. Türkçe çeviri: *İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (Kaknüs Yay.), İstanbul 1998, (I. Bölüm). *Tao-culuk'daki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (Kaknüs Yay.), İstanbul 2001, (II. Bölüm).

**İBNÜ'L-ARABÎ**, Muhyiddin, *Meşâhidü Esrâri'l-Kudsiyye*, Süleymâniye Ktp., Es'ad Efendi, No: 3633.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Mübeşşirat*, Süleymâniye Ktp., Fatih, No: 5322.

\_\_\_\_\_, *Fusûsü'l-Hikem*, thk. Ebu'l-Alâ Affi, (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye), Kahire 1946. Fransızca tercümesi: *La Sagesse Des Prophètes (Fuçûç al-Hikam)*, çev. Titus Burchardt, (Albin Michel), Paris 1955, (Introduction). Türkçe Tercüme: *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, (MEB. Yay.), İstanbul 1992.

\_\_\_\_\_ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, haz: Ahmed Şemseddin, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), I. Baskı, I-IX, Beyrut 1999.

\_\_\_\_\_ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, tahkik: Osman Yahya-İbrahim Medkur, (el-Hey'etü'l-Mısıriyye), I-XIV, Kahire 1985.

*Fütûhât'tan Türkçe'ye tercüme edilen parçalar:*

**Alpay**, Selahattin, *Fütûhât-ı Mekkiyye* (Şakir Hoca Kitabevi), İstanbul 1986.

**Bilginer**, M. Sadeddin, *Ahadiyyet Risalesi ve Fütûhât-ı Mekkiyye'den Seçilmiş Tasavvufa Dair Bölümler*, İstanbul 1983.

**Erdoğan**, Naim, *Fütûhât-ı Mekkiyye'den Altın Sayfalar*, (Pamuk Yayınları), İstanbul trs.

**Kanık**, Mahmut, 178. bâb, *İlâhî Aşk*, (İnsan y.), İstanbul 1992; 1., 2., 3. cüzler ile muhtelif bazı bâblardan seçkiler, *Mârifet ve Hikmet*, (İz y.), İstanbul

1995; 1., 2., ve 26. bâblar, *Harflerin İlmi*, (Asa y.), Bursa 2000; 560. bâbın ilk kısmı ile muhtelif bir çok bâbdan seçkiler, *Hakikat ve Tefekkür*, (Hece y.), Ankara 2003.

**Tanık**, İbrahim Aşkî, *Tasavvuf*, (Türkiye Ticaret Matbaası) İstanbul 1955.

\_\_\_\_\_, *er-Risaletü'l-Vücûdiyye*, (Mektebetü'l-Kahire), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Kitabü'l-Ba*, (Mektebetü'l-Kahire), Kahire 1954.

\_\_\_\_\_, *Istilâhâtü's-Sûfiyye*, thk. Bessâm Abdulvahhab el-Câbî, (Dârü'l-İmâm Müslim), Beyrut 1990. Türkçe tercümesi: *Kitab-ı Istilâhâtü's-Sûfiyye*, çev: Seyfullah Sevim, Davud el-Kayserî, *Mukaddemât*, içinde, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.

\_\_\_\_\_, *İcaze li'l-Meliki'l-Muzaffer*, *Istilâhâtü's-Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, içinde, thk. Bessâm Abdulvahhab el-Câbî, (Dârü'l-İmâm Müslim), Beyrut 1990.

\_\_\_\_\_, *Teveccühâtü'l-Hurûf*, (Mektebetü'l-Kahire), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Şeceretü'l-Kevn*, (Mektebe-i Muhammed Ali Sabîh), Kahire, 1967, (izafe).

\_\_\_\_\_, *Resail*, tahkik: Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikîyye), Kahire, tarihsiz.

-*Kitâbü'l-Fenâ fi'l-Müşâhede*. Türkçe tercümesi: *Fenâ Risâlesi*, *Arzuların Tercümânı*, çev. Mahmut Kanık, (İz. Yay.), İstanbul 2002.

-*Kitâbü'l-Celâl ve'l-Cemâl*.

-*Kitâbü'l-Elif/Kitâbü'l-Ehadiyye*.

-*Kitâbü'l-Celâle*.

-*Kitâbü Eyyâmi's-Şe'n*.

-*Kitâbü'l-Kurbe*.

-*Kitâbu'l-İ'lâm bi İşârâti Ehli'l-İslâm*.

-*Kitâbü'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn*.

-*Risâletü'l-Kasemi'l-İlâhî*.

-*Kitâbü'l-Yâ*.

-*Kitâbü'l-Ezel*.

-*Risâletü'l-Envâr*.

-*Risâletü'l-İsrâ ilâ Makâmi'l-Esrâ*.

-*Risâletün ile'l-İmâm er-Râzî*.

-*Risâletün Lâ Yeûlü Aleyhâ*.

-*Kitâbu's-Şâhid*.

-*Kitâbu't-Terâcim*.

- Kitâbu Menzili 'l-Kutb ve Mekâlühü ve Hâlühü.*
- Risâletü 'l-İntisar.*
- Kitâbü 'l-Kütüb.*
- Kitâbü 'l-Mesâil.*
- Kitâbü 't-Tecelliyyât.*
- Kitâbü 'l-İsfâr an Netâici 'l-Esfâr.*
- Kitâbü 'l-Vasâyâ.*
- Kitâbu Hilyeti 'l-Ebdal.*
- Kitâbu Nakşi 'l-Fusus.*
- el-Vasıyye.*

\_\_\_\_\_, *Risâletün fî Süali İsmail b. Sevdekîn, Resâil* içinde, (Dâiretü'l-Meârifî'l-Osmâniyye), Haydarâbâd, 1948.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu 'l-Hucub, Mecmûu'r-Resâili 'l-Îlâhiyye*, tsh. Muhammed Bedruddin en'Na'sânî, I. Baskı, (Matbaatu's-Saâde), Kahire 1325 h.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu 'l-Kurbe, Mecmûu'r-Resâili 'l-Îlâhiyye*, tsh. Muhammed Bedruddin en'Na'sânî, I. Baskı, (Matbaatu's-Saâde), Kahire 1325 h.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu Şakki 'l-Cîyb, Mecmûu'r-Resâili 'l-Îlâhiyye*, tsh. Muhammed Bedruddin en'Na'sânî, I. Baskı, (Matbaatu's-Saâde), Kahire 1325 h. (İzafe).

\_\_\_\_\_, *el-Bulga fî 'l-Hikme*, Neşreden: Nihat Keklik, (Edebiyat Fakültesi Basımevi), İstanbul 1969, (İzafe).

\_\_\_\_\_, *Risâletü Ruhu 'l-Kuds*, nşr.: Abdurrahman Hasan Mahmud (Âlemü'l-Fikr), 1. Baskı, Kahire 1989.

\_\_\_\_\_, *Tenbîhâtü alâ Uluvvi Hakikati 'l-Muhammediyyeti 'l-Aliyyeti*, nşr. Abdurrahman Hasan Mahmud, *Ruhu 'l-Kuds* içinde, (Âlemü'l-Fikr), Kahire 1989.

\_\_\_\_\_, *Dîvân*, haz: Muhammed Rikâbî er-Reşîdî, (Dar-ü Rikâbî), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Mişkâtü 'l-Envar*, tahkik: Mahmud Süleyman Said el-Ganaimî, (Mektebetü'l-Kahire), 1. Baskı, Kahire 1999. Türkçe tercümesi: *Nurlar Hazinesi*, çev. Mehmet Demirci, (İz Yay.), İstanbul 2001.

\_\_\_\_\_, *ed-Dürretü'l-Fahire*, Ralph W. Austin'in *Endülüs Süfileri* içinde, çev. Refik Algan, (Dharma Yay.), İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *Mevakiü'n-Nücûm ve Metaliu Ehilleti'l-Esrar ve'l-Ulûm*, tahkik: Halid Ebu Süleyman, (*Âlemü'l-Fikr*), 1. Baskı, Kahire 1998.

\_\_\_\_\_, *et-Tedbîrâtü'l-İlahiyye fi Islahi'l-Memleketi'l-İnsâniyye*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919.

\_\_\_\_\_, *Tedbîrât-ı İlahiyye*, Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi, haz: Mustafa Tahralı, (İz Yayıncılık), İstanbul 1992.

\_\_\_\_\_, *İnşâü'd-Devâir*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919.

\_\_\_\_\_, *Ukletü'l-Müstevfiz*, nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften Des Ibn Al-'Arabî* içinde, (E. J. Brill), Leiden 1919.

\_\_\_\_\_, *Ankâ'u Mugrib*, tahkik: Ahmed Seyyid Eş-Şerif, (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *el-Vasâyâ*, tahkik: Muhammed İzzet, (Mektebetü't-Tevfikiyeye), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Zhairü'l-A'lâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk*, haz: Halil İmran Mansur, (Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye), 1. Baskı, Beyrut 2000.

\_\_\_\_\_, *Abâdile*, tahkik: Abdülkadir Ahmed Atâ, (Mektebetü'l-Kahire), 3. Baskı, Kahire 1994.

\_\_\_\_\_, *et-Tenezzülâtü'l-Leyliyye*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, (*Âlemü'l-Fikr*), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Akidetü Ehli İslam*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, (*Âlemü'l-Fikr*), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *Hikemü'l-Hatimiyye*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), 1. Baskı, Kahire 1987.

\_\_\_\_\_, *el-Ucâle*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire, tarihsiz. (Aidiyeti Şüpheli)

\_\_\_\_\_, *el-Halvetü'l-Mutlaka*, Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), Kahire, tarihsiz.

\_\_\_\_\_, *el-Mev'izetü'l-Hasene*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), 1. Baskı, Kahire 1987.

\_\_\_\_\_, *Künhü Ma La Büdde li'l-Müridi Minhü*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, (Âlemü'l-Fikr), 1. Baskı, Kahire 1987.

\_\_\_\_\_ *Usûlü Zâhiriyye, Mecmû'u'r-Resail fi Usuli'l-Fikh* içinde, (Matbaatü'l-Ehliyye), 1. Baskı, Beyrut 1324.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-İsrâ ile'l-Makâmi'l-Esrâ*, nşr. Suad Hakim (Dendere Neşriyat), Beyrut 1988. Ayrıca *Resâil* içinde.

\_\_\_\_\_, *et-Tecelliyatü'l-Îlâhiyye*, thk. Osman Yahya, (Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî), Tahran 1988. Ayrıca *Resâil* içinde.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Ahlâk*, (Matbaatü't-Tekaddüm), Kahire 1238 h.

\_\_\_\_\_, *Tuhfetü's-Sefere ilâ Hadratı'l-Berere*, çev. Abdulkadir Akçiçek, (Rahmet Yay.), İstanbul 1971. (Aidiyeti şüpheli.)

**İBN HALDUN**, Abdurrahman b. Ebu Bekr, *Mukaddime*, çev. Zâkir Kadiri Ugan, (MEB. Yay.), İstanbul 1970.

\_\_\_\_\_, *Şifâu's-Sâil-Tasavvufun Mahiyeti*, çev: Süleyman Uludağ, (Dergah Yay.), İstanbul 1984.

**İBN HAZM**, Ebu Muhammed Ali, *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, (Mektebetü'l-Hâneci), Kahire 1344 h.

**İBNÜ'L-İMÂD**, Şihabüddin Ebi'l-Felah el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, (I-IX), (Dârü İbni Kesir), Beyrut 1991.

**İBN SEVDEKİN**, en-Nûrî, *et-Ta'likât ale't-Tecelliyâtü'l-İlahiyye, et-Tecelliyâtü'l-İlahiyye* içinde, thk. Osman Yahya, (Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî), Tahran 1988.

**eL-İSKENDERÎ**, İbn Atâullah, *el-Hikemu'l-Atâiyye, Tasavvufî Hikmetler*, çev. Mustafa Kara, (Dergah Yay.), İstanbul 1990.

**JAMES**, William, *The Varieties of Religious Experience, A Study in Human Nature*, (The Modern Library), New York 1929.

**KADI ABDULCABBÂR**, Ebu'l-Huseyn b. Ahmed, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdulkerim Osman, (Mektebetü Vehbe), Kahire 1988.

**KAM**, Ferid, *Vahdet-i Vücut ve Panteizm*, haz: Mustafa Kara, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1992.

**KARA**, Mustafa, *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*, (Basılmamış Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi, Bursa 1983.

**KARADAŞ**, Cağfer, *İbn Arabî'nin İtikadi Görüşleri*, (Beyan Yayınları), İstanbul 1997.

**KARTAL**, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, (İnsan Yay.), İstanbul 2003.

**KASIM**, Mahmud, *el-Hayâl fî Mezhebi Muhyiddin İbn Arabî*, (Ma'hedü'l-Buhûs), Kahire 1969.

**eL-KAŞÂNÎ**, Abdurrazzak, *Istılâhâtu's-Sûfiyye*, thk.: Abdu'l-Al Şahin, (Darü'l-Menar), Kahire 1988.

\_\_\_\_\_, *Reşhü'z-Zülâl fî Şerhi Elfazi'l-Mütedavile beyne Erbâbi'l-Ezvak ve'l-Ahval*, tahkik: Said Abdülfettah, (Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas), Kahire 1995.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Sözlüğü, Letâifü'l-A'lâm fi İşârâtı Ehli'l-İlham*, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2004.

\_\_\_\_\_, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, (Matbaatü Mustafa Elbânî), 3. Baskı, Kahire 1966.

**KATİP ÇELEBİ**, *Keşfü'z-Zünun*, (Milli Eğitim Basımevi), I-II, 2. Baskı, İstanbul 1971.

**KAYAALP**, İsâ, *İletişim ve Dil*, (TDV. Yay.), Ankara 1998.

**eL-KAYSERİ**, Davud, *er-Resail*, haz: Mehmet Bayraktar, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.

\_\_\_\_\_, *Mukaddemât*, çev: Hasan Şahin-Turan Koç-Seyfullah Sevim, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.

\_\_\_\_\_, *Matla'ı Husûsi'l-Kelim fi Meânî Fususi'l-Hikem*, thk. Muhammed Hasan es-Saidî, (Envarü'l-Hüdâ), yeri belli değil, 1416.

\_\_\_\_\_, *er-Resâil*, thk. Mehmet Bayraktar, (Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.

**KEKLİK**, Nihat, *Muhyiddin İbn'ül-Arabi'nin Eserleri ve Kaynakları İçin Misdak Olarak el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara 1990.

\_\_\_\_\_, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî Hayatı ve Çevresi*, (Çığır Yayınları), İstanbul 1966.

\_\_\_\_\_ *Felsefede Metafor*, (İÜEF. Yay.), İstanbul 1990.

\_\_\_\_\_ *Felsefenin Tekniği*, (Doğuş Yay.), İstanbul 1984.

**KELABAZİ**, Muhammed b. İshak Buhari, *et-Ta'arruf li Mezheb-i Ehli't-Tasavvuf*, haz: Mahmud Emin en-Nevâvî, (Mektebetü Külliyyâti'l-Ezheriyye), Kahire 1980. Türkçe tercümesi: Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf, Ta'arruf*, (Dergah Yayınları), 2. Baskı, İstanbul 1992.



**KILIÇ**, Mahmut Erol, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi'de Varlık ve Mertebeleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1995.

\_\_\_\_\_, *Sûfî ve Şiir, Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, (İnsan Yay.), İstanbul 2004.

**KILIÇ**, Sadık, *İslâm'da Sembolik Dil*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1995.

\_\_\_\_\_, *Kur'an Sembolizmi*, (Kılıç Yay.), Ankara 1991.

**KİRMÂNÎ**, Evhadudîn, *Heart's Witness, The Sufi Quatrains of Awhaduddîn Kirmânî*, İngilizce'ye çev. Bernd Manuel Weischer-Peter Lamborn Wilson, (Imperial Iranian Academy of Philosophy), Tahran 1978.

**KNYSH**, Alexander, *İbn 'Arabî in The Later Islamic Tradition*, (State University of New York Press), New York 1999.

**KOCABAŞ**, Şakir, *İfadelerin Gramatik Ayrımı*, (Küre Yay.), İstanbul 2002.

**KOÇ**, Turan, *Din Dili*, (Rey Yayıncılık), Kayseri 1995.

**KOÇ**, Nurettin, *Açıklamalı Dilbilgisi Terimleri Sözlüğü*, (İnkılap Kitabevi), İstanbul 1992.

**KONEVÎ**, Sadreddin, *Tercüme ve Metn-i Kitabi'l-Fükûk yâ Kilîd-i Esrâr-ı Fusûsi'l-Hikem*, tashih ve tercüme, Muhammed Hocavî, (İntişarât-ı Mevlâ), Tahran 1413. Türkçe tercümesi: *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev., Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, *İlâhî Nefhalar*, çev: Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2002.

**KONUK**, Ahmed Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Haz: Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, (MÜİF. Vakfi Yayınları), 3. Baskı, I-IV, İstanbul, 1999.

**KÖPRÜLÜ**, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB. Yay), Ankara 1984.

**KURNAZ**, Cemal-**TATCI**, Mustafa, *Türk Edebiyatında Şathiye*, (Akçağ Yayınları), 1. Baskı, Ankara 2001.

**KURT**, Ali Vasfi, *Endülüste Hadis ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1998.

**el-KUŞEYRÎ**, Ebu'l-Kâsım Abdulkerim b Hevâzin, *er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*, haz. Halil Mansur, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye) Beyrut 2001. Türkçe tercümesi: Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi, haz: Süleyman Uludağ, (Dergah Yayınları), 3. Baskı, İstanbul 1991.

\_\_\_\_\_*Letaifü'l-İşârât*, Tahkik: Saîd Kuteyfe, (Mektebetü't-Tevfikîyye), (I-VI), Kahire 1999.

\_\_\_\_\_, *en-Nahvu'l-Müevvel*, Süleymâniye Ktp. Hacı Mahmud Efendi, no: 2040.

**KÜBRA**, Necmüddin, *Usulu Aşere, Risale İle'l-Haim ve Fevaihu'l-Cemâl*, çev: Mustafa Kara, *Tasavvufî Hayat*, (Dergah Yayınları), 1. Baskı, İstanbul 1981.

\_\_\_\_\_, *Fevâihu'l-Cemâl ve Fevâtihu'l-Celâl*, thk. Yusuf Zeydân, (Dâru Seadu's-Sabah), Kahire 1993.

**LORY**, Pierre, *Kâşâni'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev. Sadık Kılıç, (İnsan y.), İstanbul 2001.

**MAKKÂRÎ**, Ahmed b. Muhammed, *Nefhu't-Tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-Ratîb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1949.

**MAHMUD**, Abdurrahman Hüseyin, *Min Eimmeti'l-Muvahhidîn*, (Âlemü'l-Fikr), 1. Baskı, Kahire 1998.

**MAHMUD**, Zeki Necib, *Mevkîf mine'l-Metafizik*, (Darü's-Şürûk), 4. Baskı, Kahire 1993.

**MASSIGNON**, Louis, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, çev. Benjamin Clark, (University of Notre Dame Press), İndiana 1997.

\_\_\_\_\_, *The Passion of al-Hallâc, Mystic and Martyr of Islam*, (I-IV), Fransızca'dan çev. Herbert Mason, (Princeton University Press), New Jersey 1982.

**el-MAKDÎSÎ**, Ebu Şâme Şihabuddin Ebu Muhammed, *Zeyl ale'r-Ravzateyn, Teracimu Ricâli'l-Karneyn es-Sadis ve's-Sâbi'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, Beyrut 1947.

**MEVLÂNÂ**, Celâleddin er-Rûmî, *Dîvân-ı Kebîr*, haz. Abdalbaki Gölpinarlı, (Kültür Bakanlığı Yay.), Ankara 2000.

\_\_\_\_\_, *Mesnevî, Şerh ve Tercüme*, Tahiru'l-Mevlevî , (Şâmil Yay.), İstanbul trs.

\_\_\_\_\_, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, (MEB. Yay.), İstanbul 1960.

\_\_\_\_\_, *Fîhi Mâ Fih*, çev. Ahmed Avni Konuk, haz. Selçuk Eraydın, (İz Yay.), İstanbul 2003.

**el-MUHASIBÎ**, Haris b. Esed, *Risâletü'l-Müsterşidîn*, thk. Abdülfettah Ebu Gudde, (Mektebetü'l-Matbûatü'l-İslâmiyye), Kahire 1982.

\_\_\_\_\_, *el-Akl ve Fehmu'l-Kur'an*, thk. Hüseyin Kuvvetli, (Dârü'l-Kindî), Beyrut 1982.

**MYERS**, Gerald E. *William James, His Life and Thought*, (Yale University Press) London 1986.

**NASR**, Seyyid Hüseyin, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev: Nazife Şişman, (İnsan Yayınları), İstanbul, 1985.

\_\_\_\_\_, *Makaleler II*, çev: Şehabeddin Yalçın, (İnsan Yayınları), İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-İbn Arabi*, (Caravan Books), 2. Baskı, New York 1969. Türkçe tercümesi: Üç Müslüman Bilge, çev: Ali Ünal, (İnsan Yayınları), İstanbul 1985.

\_\_\_\_\_, *İslam Sanatı ve Mâneviyatı*, çev. Ahmet Demirhan, (İnsan Yay.), İstanbul 1992.

\_\_\_\_\_, *Bilgi ve Kutsal*, çev. Yusuf Yazar, (İz Yay.), İstanbul 2001.

**en-NEBHÂNÎ**, Yusuf b. İsmail, *Câmiu' Kerâmâti'l-Evliyâ*, (Dârü's-Sadr), Beyrut 1324 h.

**NECATÎ**, Muhammed Osman, *ed-Dirâsetü'n-Nefsâniyye inde Ulemâi'l-Müslimîn*, (Dârü'ş-Şürûk), Kahire 1993.

**NESEFÎ**, Azizüddin, *İnsan-ı Kâmil*, çev: Mehmet Kanar, *Tasavvufta İnsan Meselesi*, (Dergah Yayınları), İstanbul 1990.

**NICHOLSON**, Reynold A., *Fi't-Tasavvufi'l-İslami*, çev: Ebu'l-Alâ Afifi, İskenderiye 1946.

\_\_\_\_\_, *The Mystics of Islam*, (Schocken Books), I. Baskı, New York 1975.

\_\_\_\_\_, *The Idea of Personality in Sufism*, (Kashmiri Bazar), Lahore 1964.

**en-NİFFERÎ**, Muhammed b. Abdulcebbar b. Huseyin, *Kitâbu'l-Mevâkif*, thk. Arthur J. Arbery, (Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye), Kahire 1934.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'l-Muhâtabât, Kitâbu'l-Mevâkif içinde.*

**ÖZLEM**, Doğan, *Hermeneutik Üzerine Yazılar*, derleme, 1. Baskı, (Ark Yayınevi), Ankara, 1995.

**PAKALIN**, Mehmet Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (MEB. Yay.), İstanbul 1983.

**PALACİOS**, M. Asin, *İbn Arabî: Hayatuhû ve Mezhebuhû*, çev: Abdurrahman Bedevî, Kahire 1965.

**PALMER**, Frank Robert, *Semantik, Yeni Bir Anlambilim Projesi*, çev. Ramazan Ertürk, (Kitâbiyât Yay.), Ankara 2001.

**PORZIG**, Walter, *Dil Denen Mucize*, çev: Vural Ülkü, 1. Baskı, (Kültür Bakanlığı Yayınları), I. cilt-Ankara 1985, II. cilt –Ankara 1986.

**er-RÂZÎ**, Fahreddin, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, *Kelâm'a Giriş*, (AÜİF. Yay.), Ankara 1978.

**RİCMAN**, H. P., *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ, (AÜ. Basımevi), Ankara 1992.

**ROSENTHAL**, Franz, *Bilginin Zaferi, İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı*, çev. Lami Güngören, (Ufuk Yay.), İstanbul 2003.

**RUSSEL**, Bertrand, *Mistiklik ve Mantık*, çev: Yusuf Şerif, (İstanbul Devlet Matbaası), İstanbul 1935.

**SALİM**, Muhammed İbrahim, *el-Hediyyetü's-Seniyye fî Mecmûatu Eş'âri Evâili Ebvâbi'l-Fütûhâti'l-Mekkîyye*, Yeri belli değil, 1998.

**SAMİ**, Şemsettin, *Kâmûsü'l-A'lâm*, (Mihran matbası), İstanbul 1306.

**SÂRE** bint Abdulmuhsin, *Nazariyyetü'l-İttisâl inde's-Sûfiyye fî Dav'il İslam*, (Dârü'l-Menâr), Cidde, 1991.

**SARTRE**, Jean-Paul, *Edebiyat Nedir ?*, çev: Bertan Onaran, 3. Baskı, (Payel yayınevi), İstanbul 1995.

**SELLS**, Michael A., *Mystical Languages of Unsayings*, (The University of Chicago Press), Chicago, 1994.

**eS-SERRÂC**, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalim Mahmud, (Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye), Kahire 2002. Türkçe tercümesi: *İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, (Altınoluk Yay), İstanbul 1996.

**SCHİMMELE**, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev. Ergun Kocabıyık, (Kabalıcı Yay.), İstanbul 2001.

**SCHWARZ**, Fernand, *Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi*, çev: A. Meral Aslan, (İnsan Yayınları), İstanbul 1997.

**SEVİM**, Seyfullah, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, (İnsan Yayınları), İstanbul 1997.

**SİBT İBNÜ'L-CEVZÎ**, Şemsüddin Ebi'l-Muzaffer et-Türkî, *Mir'âtü'z-Zemân fi Târîhi'l-A'yân*, (Dâiretü'l-Meârifî'l-İslamiyye), Haydarâbad-Deccan 1952.

**STACE**, W. T., *Mysticism and Philosophy*, (The Macmillan Press), London 1973. Arapça tercümesi: *et-Tasavvuf ve'l-Felsefe*, çev: Abdülfettah İmam, (Mektebe-i Medbulî), Kahire 1997. Türkçe tercümesi: *Mistisizm ve Felsefe*, çev: Abdüllatif Tüzer, (İnsan Yay.), İstanbul 2004.

**SUNAR**, Cavit, *İslam'da Felsefe ve Farabî II*, (AÜİF. Yay.), Ankara 1972.

**es-SUYÛTÎ**, Celâleddin, *Tenbihu'l-Gabî fi Tahteti İbn Arabî*, haz: Abdurrahman Hasan Mahmud, Kahire 1990.

\_\_\_\_\_, *Buğyetü'l-Vüât fi Tabakâti'l-Lügaviyyîn ve'n-Nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl, (I-II), (Matbaatu İsbânî), Kahire 1965.

\_\_\_\_\_, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, (I-II), (Dârü'l-Ma'rife), Beyrut ts.

**es-SÛHREVERDÎ**, Ebu Hafs Şihabüddin Ömer, *Avârifü'l-Meârif*, (Dârü'l-Ma'rife), Beyrut 1983. Türkçe tercümesi: *Avârifü'l-Meârif, Tasavvufun Esasları* haz: H. Kamil Yılmaz-İrfân Gündüz, (Vefa Yayıncılık), İstanbul, 1990.

**STEİNER**, Rudolph, *Onbir Avrupa Mistiği*, çev. Selma Övünç, (Dharma Yay.), İstanbul 2002.

**ŞÂBÂN**, Zekiyyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez, (TDV. Yay.), Ankara 2000.

**ŞÂRÂ**, Sayın, *Yorumbilimsel Söyleşi*, (Macit Gökberk Armağanı), (TDK. Yay.), Ankara 1983.

**eŞ-ŞA'RÂNÎ**, Abdülvehhab, *El-Yevakit ve'l-Cevahir*, (Matbaatı Mustafa Elbânî), I-II, Kahire 1959.

\_\_\_\_\_, *Kibritü'l-Ahmer, El-Yevakit ve'l-Cevahir* hamîşinde, (Matbaatı Mustafa Elbânî), I-II, Kahire 1959.

**ŞEBUSTERÎ**, Mahmud, *Gülşen-i Râz*, çev: Abdülbaki Gölpinarlı, (MEB. Yay.), İstanbul 1972.

**ŞEHBENDERZÂDE**, Filibeli Ahmed Hilmi, *İslam Tarihi*, sad. M. Rahmi, (Sağlam Kitabevi), İstanbul, 1979.

**eŞ-ŞEHRİSTÂNÎ**, Muhammed b. Abdulkerim, *Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed b. Fethullâh Bedrân, (Matbaatu'l-Ezher), Kahire 1910.

**ŞEMSEDDİN**, Sami, *Kâmûs-ı Türkî*, ( İkdam Matbası) İstanbul 1317 h.

**ŞERİATÎ**, Ali, *Toplumbilim Üzerine*, çev. Kenan Sökmen, (Bir Yay.), İstanbul 1988.

**ŞEYBAN**, Lütfî, *Reconquista, Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, (İz Yay.), İstanbul 2003.

**ŞEYH MEKKÎ EFENDİ**, Ebu'l-Feth Muhammed b. Muzafferuddîn, *İbn Arabî Müdâfaası*, mütercim: Ahmed Neylî Efendi, haz.: Halil Baltacı, (Gelenek Yay.), İstanbul 2004.

**ŞİMŞEK**, Mehmet Ali, *Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi*, (Basılmamış Doktora Tezi), Konya 2000.

**ŞİRAZİ**, Ruzbihan Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, (Gencine-i Nüviştehâ-yı İnan), Tahran 1966.

**eş-ŞUTÛRÎ**, Ali Hatîb, *İtticâhü'l-Edebi's-Sûfî Beyne Hallâc ve İbn Arabî*, (Dârü'l-Meârif), Kahire 1984.

**et-TÂDİLÎ**, Ebu Yakub Yusuf b. Yahya İbnü'z-Zeyyat, *et-Teşevvîf ilâ Ricâli't-Tasavvuf*, thk. Ahmed Tevfik, (Menşûrâtü Külliyyeti'l-Âdâb), Rabat 1984.

**eT-TAFTAZÂNÎ**, Ebu'l-Vefâ, *İbn Atâullah el-İskenderî ve Tasavvufuhû*, (Mektebetü'l-Enclo), Kahire 1969.

**et-TEHÂNEVÎ**, Muhammed Ali b. Ali, *Keşşafu Istilâhâti'l-Fünûn*, (Kahraman Yay.), Kalküta 1862'den tıpkı basım, İstanbul 1984.

**TİLLİCH**, Paul, *İmanın Dinamikleri*, çev. Fahrullah Terkan-Salih Özer, (Ankara Okulu Yayınları), Ankara 2000.

**et-TİRMİZÎ**, Muhammed b. Ali el-Hakim, *Beyanü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuad ve'l-Lübb*, (Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye), Kahire 1958.

\_\_\_\_\_, *Kitabu Hatmi'l-Evliya*, thk.. Osman Yahya, (Matbaatu'l-Katolikiyye) Beyrut 1965.

**et-TU'MÎ**, Muhyiddin, *Tabakatü'l-Kübrâ*, (Mektebetü's-Sakafiyye), Beyrut 1994.

**TURAN**, Orhan, *Selçuklular Zamanında Türkiye*, İstanbul 1993.

**TÜRER**, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (Sehâ Yay.), İstanbul 1995.

**ULUDAĞ**, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Mârifet Yayınları), İstanbul 1991.

\_\_\_\_\_, *İbn Arabî*, (TDV. Yay.), Ankara 1995.

\_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*, Dergah Yayınları, (2. Baskı), İstanbul 1985.



- \_\_\_\_\_, *İslam Açısından Mûsikî ve Semâ*, (Uludağ Yay.), Bursa 1992.
- UNDERHILL**, Eveleyn, *Mysticism, A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*, (Methuen & Co Ltd), London 1960.
- UYGUR**, Nermi, *Dilin Gücü*, (Kabalıcı Yayınevi), 4. Baskı, İstanbul 1994.
- UYSAL**, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, (Yediveren Yay.) Konya 2001.
- ÜLKEN**, Hilmi Ziya, *İslam Felsefesi*, (Cem Yayınevi), 4. Baskı, İstanbul 1993.
- WEBER**, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. Vehbi Eralp, (Sosyal Yay.), İstanbul 1991.
- VEKİL**, Abdurrahman, *Hazihi Hiye's-Sûfiyye*, (Mektebetü's-Sünneti'l-Muhammediyye), 3. Baskı, Kahire 1955.
- WILCOX**, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, (İnsan Yay.), İstanbul 2003.
- YAHYA**, Osman, *Müellefâtü İbn 'Arabî*, Fransızca'dan çev. Ahmed Mahmud et-Tîb, (Dârü'l-Hidâye), Kahire 1992.
- YASA**, Metin, *İbn Arabî ve Spinoza'da Varlık*, (Elis Yay.), Ankara 2003.
- YETİK**, Erhan, *İsmail-i Ankaravî: Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (İşâret Yay.), İstanbul 1992.
- YILDIRIM**, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (TDV. Yay.), Ankara 2000.
- YILDIRIM**, Kazım, *Muhyiddin İbnu'l-Arabi ve Sistemi: Gazali-Sühreverdi-Konevi ve Mevlânâ ile Mukayasesi*, (Basılmamış Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1991.
- YILMAZ**, Hasan Kamil, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Ensar Neşriyat), 2. Baskı, İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevi'nin Kırk Hadis Şerhi*, (MÜ İF. Yayınları), İstanbul 1990.

**YILMAZ**, Sevim, *İbn Atâullah ve el-Hikemü'l-Atâiyye Adlı Eserinin Tasavvufî Açısından Değerlendirilmesi*, (Basılmamış Y. Lisans Tezi), (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), Ankara 2001.

**YÖRÜKAN**, Yusuf Ziya, *Şihâbuddîn Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan, (İnsan Yay.), İstanbul 1998.

**YUNUS EMRE**, *Dîvân*, nşr. Mustafa Tatçı, (KB. Yay.), Ankara 1990.

**YÜKSEL**, Hasan Avni, *Türk-İslam Tasavvuf Geleneğinde Rüya*, (MEB. Yay.), İstanbul 1996.

**eZ-ZECCÂCÎ**, Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. İshak, *el-Cümel*, thk. Muhammed İbn Ebi's-Şeneb, (Librairie C. Klincksieck), Paris 1957.

**ZERRÛK**, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Kavâidü't-Tasavvuf*, tsh. Muhammed Zehrâ en-Neccâr, (Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye), Kahire 1968.

## II. MAKALELER VE ANSİKLOPEDİ MADDELERİ

**AFÎFÎ**, Ebu'l-Alâ, “İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev: Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “İbnü'l-Arabî'nin Sisteminde ‘Ayân-ı Sâbite’ ve Mu'tezile'deki ‘Mâ'dûmât’”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev: Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “Melâmîlik, Sûfilik ve Ehl-i Fütüvvet”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev: Ekrem Demirli, (İz Yay.), İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “İbnü’l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* içinde, çev. Ekrem Demirli, (İz Yay.) İstanbul, 2000.

\_\_\_\_\_, “İbnü’l-Arabî fi Dirâseti”, *Kitâbu’t-Tizkârî Muhyiddin İbn Arabî*, (Dârü’l-Kütübi’l-Arabî), içinde, Kahire 1969. Eserin kısmî bir tercümesi: İbn Arabî Anısına Makaleler, çev. Tahir Uluç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.

**AKSU**, Hüsameddin, “Hurufilik” maddesi, *DİA.*, c. 18, İstanbul 1998.

**ALSTON**, William P. “Literal and Nonliteral in Reports of Mystical Experience”, *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (Oxford University Press), New York 1992.

**ARMAĞAN**, Mustafa, “İzutsu’nun Semantik Çözümleme Yöntemi”, *Gelenek ve Modernlik Arasında*, (İnsan Yay.), İstanbul 1995.

**ATAKAY**, Kemal, “Dante ve Lirik Şiir Geleneği”, *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), sayı: 38, İstanbul 2004.

**AUSTIN**, Ralph, “İbn al-Arabi- Poet of Divine Realities”, *Muhyiddin İbn ‘Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirstenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

**AUSTİN**, Ralph, “The Lady Nizam-An Image of Love and Knowledge”, *Journal of The Muhyiddin İbn ‘Arabî Society*, v. VII, Oxford 1988.

**AYDINLI**, Osman, “Mu’tezilî Anlayışta Zühd ve Takvâ Boyutu”, *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

**BALTACI**, Ahmet, “İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir” mad. *DİA.*, c. XX.

**BEDEVİ**, Abdurrahman, “Ebu Medyen ve İbn ‘Arabî”, *Kitâbu’t-Tezkârî Muhyiddin İbn ‘Arabî* içinde, (Mektebetü’l-Arabiyye), Kahire 1969.

**BEL**, A., “Ebu Medyen” mad. *İA.*, c. IV.

**BAYRAKTAR**, Mehmet, “İbn Arabî’de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme”, *AÜİFD.*, c. XXV, Ankara 1981.

\_\_\_\_\_ “İbn Arabî’de Varlığın Birliğinin Onto-Linguistik Analizi”, *AÜİF. Dergisi*, c. XXV, Ankara 1981.

**BUCKE**, Richard M., “Kendinin Bilincinden Kozmik Bilince”, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002.

**BUMANN**, Waltraud, “Dil Felsefesi”, Doğan Özlem, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, çeviri ve derleme, ss., 509-533, İkinci Baskı, (İnkılâp Kitabevi), İstanbul 1997.

**BURNS**, Gerald L., “Gazâlî’nin Tasavvufî Hermenötiği”, çev. Turan Koç, *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000.

**CEBECİOĞLU**, Ethem, “Şemseddin-i Tebrizi’nin Bazı Kur’an Ayetlerine Getirdiği İşari Yorumlar II”, *AÜİF. Dergisi*, c. XLI, Ankara 2000.

\_\_\_\_\_ “Şemseddin-i Tebrizi’nin Kur’an-ı Kerim Ayetlerine Getirdiği Bazı İşarî Yorumlar I”, *AÜİF. Dergisi*, c. XXXIX, Ankara 1999.

\_\_\_\_\_ “Seyyid Burhaneddin Muhakkık-ı Tirmizi’nin Bazı Tasavvufî Kavramlara Getirdiği Metaforik Yaklaşımlar”, *AÜİF. Dergisi*, c. XXXVIII, Ankara 1998.

\_\_\_\_\_ “Some Reasons for the Inability of Layman to Understand Sufism”, *Tasavvuf*, yıl:1, sayı:1, Ankara, Ağustos, 1999.

**CHITTICK**, William C., “Two Chapters from The Futûhât al-Makkiyye”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

\_\_\_\_\_, “Ibn ‘Arabî and His School”, *Islamic Spirituality, Manifestations*, ed. Seyyid Hüseyin Hasr, (SCM Press), London 1991.

**CLAUDE**, Addas, “Abu Madyan and Ibn ‘Arabî”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

**ÇAKMAKLIOĞLU**, M. Mustafa, “Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Hayâl ve Düzeyleri”, *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 10, Ocak-Haziran 2003.

\_\_\_\_\_ “Klasiklerimiz/X, el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, *Tasavvuf*, yıl: 4, sayı: 1, temmuz-aralık 2003.

**ÇİÇEK**, Hasan, “Kadîm Üç Felsefe Problemi Bağlamında Mevlânâ’nın Mesnevî’sinde Metaforik Anlatım”, *AÜİF. Dergisi*, (AÜ. Basımevi), c. XLIV, sayı: 1, Ankara 2003.

**DEMİRCİ**, Mehmet, “Gazâlî’nin Şathiyelere Bakışı”, *İslâmî Araştırmalar-Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000.

\_\_\_\_\_, “Nûr-i Muhammedî”, *DEÜİF. Dergisi*, sayı: 1, İzmir 1983, ss. 239-258.

**DINANI**, Gholam Hossein, “Mevlâna ve İbn Arabî’ye Göre Hayâl Âlemi”, çev.: Firdevs Pıshbın, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyumu: Bildiriler*, 15-17 Aralık 2000, ss., 509-517, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara 2000.

**DURUSOY**, Ali, “Hayâl” maddesi, *DİA*, c. XVII.

**EBU ZEYD**, Nasr Hamid, “Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine: İbn Arabî’de Dil, Varlık ve Kur’an” Çev: Ömer Özsoy, *İslamiyat*, c. 2, s. 3, Ankara Temmuz-Eylül, 1999.

**ELİADE**, Mircea, “Modern Dünyanın Mitleri”, çev. Sadık Kılıç, *İslam’da Sembolik Dil*, (İnsan Yay.), İstanbul, 1995 içinde.

**ERDEM**, Hüsamettin, “Gazzâlî’de Bilgi Meselesi”, *İslâmî Araştırmalar Gazâlî Özel Sayısı*, c. XIII, sayı: 3-4, Ankara 2000.

**ERNST**, Carl W., “Mystical Language and The Teaching Context in The Early Lexicons of Sufism”, *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (Oxford University Press), New York 1992.

**ERAYDIN**, Selçuk, “Fusûsü'l-Hikem'e Yapılan Bazı İtirazlar”, *Fusûsü'l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi IV* içinde, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1992.

**GALE**, Richard M. “Mysticism and Philosophy”, *Contemporary Philosophy of Religion*, Ed., Steven M. Cahn-David Shatz, (Oxford University Press), Oxford 1982.

**GARDET**, L., “Kalb” mad., *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), (E. J. Brill), Leiden 1978.

**GÖLPINARLI**, Abdülbâkî, “İslam ve Türk İllerinde Fütüvvet Teşkilâtı ve Kaynakları”, *İÜİF. Mecmuası*, İstanbul Ekim 1949-Temmuz 1950, c. XI/1-4, sayı: 3.

**GRIL**, Denis, “Adab and Revelation or One of the Foundations of the Hermeneutics of Ibn Arabî”, *Muhyiddin Ibn 'Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

**GÜNDOĞDU**, Cengiz, “Mevlânâ'nın Şathiyye Türünde Yazdığı Bir Gazeli'nin Şerhi: Şerh-i Ebyât-ı Celâleddîn-i Rûmî”, *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 8, Ocak-Haziran 2002.

**GÜNGÖR**, Zülfikâr, “Muhyiddin İbn Arabî Hakkında Louis Massignon'un Eleştirileri ve Veled Çelebi (İzbudak)'nin Cevapları”, *Tasavvuf*, yıl: 4, s. 11, temmuz-aralık 2003.

**GÜRER**, Dilaver, “İbn Arabî'de Lügat, İstılah ve Bâtın Anlamlarıyla Din Kavramı”, *Mârife*, yıl: 1, sayı: 3, kış 2002.

\_\_\_\_\_, “İbn Arabî'de Dinlerin Aşkın Birliği ve İbadet Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tasavvuf*, yıl: 1, sayı: 11, temmuz-aralık 2003.

\_\_\_\_\_, “Klasiklerimiz/VII el-Fethu'r-Rahmânî ve'l-Feyzu'r-Rahmânî”, *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 8, ocak-haziran 2002.

**HAKIM**, Souad, “Knowledge of God in Ibn ‘Arabî”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

**HEPBURN**, Ronald W., “Mysticism, Nature and Assessment Of” mad. *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. Paul Edwards, (The Macmillan Company & The Free Press), New York 1967.

**HİLMİ**, Muhammed Mustafa, “Künûz fî Rumûz”, *Kitâbu’t-Tizkârî Muhyiddin İbn Arabî*, (Dârü’l-Kütübi’l-Arabî), içinde, Kahire 1969.

**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 Al-‘Arabî” mad., *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, (Macmillan Publishing), New York 1987.

\_\_\_\_\_, “Şebusterî’nin “Gülşen-i Râz” Adlı Eserinde Nur-Zulmet Paradoksu”, *İslam Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ramazan Ertürk, (Anka Yay.), İstanbul 2001.

**JAMES**, William, “A Suggestion About Mysticism”, *Collected Essays And Reviews*, (Thoemmes Press), Bristol 1994.

**KARA**, Mustafa, “İbn Teymiyye’nin İbn Arabî’ye ve Vahdet-i Vücûd’a Bakışı”, *İbn Teymiyye Külliyyatı* c. II içinde, 1987.

\_\_\_\_\_ “İstılâhâtü’s-Sûfiyye” maddesi, *DİA.*, c. XIX, İstanbul 1999.

\_\_\_\_\_ “İbn Atâullah el-İskenderî” mad., *DİA.*, c. XIX, İstanbul 1999.

**KATZ**, Steven T., “Mystical Speech and Mystical Meaning”, *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (Oxford University Press), New York 1992.

**KILIÇ**, Mahmut Erol, “Fusûsü’l-Hikem”, maddesi, *DİA.*, c. XIII, İstanbul 1996.

\_\_\_\_\_, “İbnü’l-Arabî, Muhyiddin”, maddesi, *DİA.*, c. XX, İstanbul 2000.

\_\_\_\_\_, “el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye”, maddesi, *DİA.*, c. 13, İstanbul, 1996.

\_\_\_\_\_, “Sûfi Şiirinin Poetikası”, *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), İstanbul 2004.

**KILIÇ**, Sadık, “Kabe’deki Sembolizm Üzerine B:ir Deneme”, *İslam’da Sembolik Dil* içinde, (İnsan Yay.), İstanbul 1995.

\_\_\_\_\_, “Akıl İle Kalbin Uzlaşması”, *İslam’da Sembolik Dil* içinde, (İnsan Yay.), İstanbul 1995.

**KÜÇÜK**, Osman Nuri, “Zaman Düşüncesinin Tasavvufî Açılımı”, *Tasavvuf*, yıl: 3, sayı: 9, temmuz-aralık, Ankara 2002.

**LANDAU**, Rom, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî I”, *The Muslim World*, c. XLVII, no: 1, January 1957.

\_\_\_\_\_, “The Philosophy of Ibn ‘Arabî II”, *The Muslim World*, c. XLVII, sayı: 2, April 1957.

**LORY**, Pierre, “The Symbolism of Letters and Language in the Work of Ibn Arabî”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXIII, Oxford 1998.

**MACDONALD**, D. B., “İlham” mad., *The Encyclopedia of Islam*, (New Edition), (E. J. Brill), Leiden 1986.

**MAHMUD**, Zeki Necib, “Kelimât tahte Kelimât”, *Kiyem mine’t-Tûras* içinde, (Darü’ş-Şürûk), Kahire 2000.

\_\_\_\_\_, “Tarikatü’r-Remz inde İbn Arabi fi Dîvanı ‘Tercümâni’l-Eşvâk”, *Kiyem mine’t-Tûras* içinde, (Darü’ş-Şürûk), Kahire 2000.

**MATILAL**, Bimal Krishna “Mysticism and Ineffability: Some Issues of Logic and Language”, *Mysticism and Language*, ed. Steven T. Katz, (Oxford University Press), New York 1992.



**MORRIS**, J. Winston, “How to Study the Futûhât: Ibn ‘Arabi’s Own Advice”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

\_\_\_\_\_ “Ibn ‘Arabî’s Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and “Translationg” the *Meccan Illuminations I*”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXXIII, Oxford 2003.

\_\_\_\_\_ “Ibn ‘Arabî’s Rhetoric of Realisation: Keys to Reading and “Translationg” the *Meccan Illuminations II*”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXXIV, Oxford 2003.

**MURAT BAÇ-ITIR GÜNEŞ**, “Sükût ve Kelâm: Geçmişin ve Geleceğin Sessizlikleri İçin Görüngübilimsel Önsöylemler”, *Felsefe Tartışmaları, Vehbi Hacıkadiroğlu Armağanı*, haz. Doğan Özlem-Hayrettin Ökçesiz-Şükrü Argın, (Everest Yay.), İstanbul 2002.

**NASR**, Seyyid Hüseyin, “Sûfilikte Şiirden Hikayeye”, *Tasavvufî Makaleler*, çev. Sâdık Kılıç, (İnsan Yay.), İstanbul 2002.

**NETTLER**, Ronald L., “The Figure and Truth of Abraham in Ibn Arabi’s Fusus al-Hikam”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, v. XXIV, Oxford, 1998.

**NICHOLSON**, Reynold A., “Tasavvufun Kaynağı ve Gelişimi Üzerine Tarihi Bir Araştırma”, *Tasavvufun Menşei Problemi*, içinde, çev. Abdullah Kartal, (İz Yay.), İstanbul 2004.

**ÖĞKE**, Ahmet, “Bir Tasavvuf Terimi Olarak Ricâlü’l-Gayb: İbnü’l-Arabî’nin Görüşleri”, *Tasavvuf*, yıl: 2, sayı: 5, Ankara, Ocak 2001.

**ÖZDEMİR**, Mehmet, “İbn Merdeniş”, mad., *DİA.*, c. XX.

**ÖZLEM**, Doğan, “Hermeneutik ve Şiir Sanatı”, *Cogito-Şiir*, (Yapı Kredi Yay.), İstanbul 2004, sayı: 38.

**ÖZTÜRK**, Mustafa, “Tefsirde Zâhir-Bâtın Düalizmi ya da Tasavvufi Aşırı Yorum”, *İslâmiyât*, cilt: 2, sayı: 3, Ankara, Temmuz-Eylül 1999.

\_\_\_\_\_, “Tefsirde Usûl(süzlük) Sorunu”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, ekim-aralık 2003.

**PAÇACI**, Mehmet, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne Oldu?”, *İslâmiyât*, cilt: 6, sayı: 4, ekim-aralık 2003.

**PEPİN**, Jean, “Logos”, *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York 1987, c. IX.

**RİBOT**, Theodere, “Mistik Muhayyile” çev: M. Şekip Tunç, *DİFM.*, sayı: XVII, yıl: 4, 1930.

**ROBERTS**, Elizabeth, “Love and Knowledge”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, c. VII, Oxford 1988.

**ROSENTHAL**, Franz, “Ibn ‘Arabî Between Philosophy and Mysticism”, *ORIENS, Journal of The International Society for Oriental Research*, (E. J. Brill), Leiden 1988, c. 31.

**SAYAR**, Kemal, “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”, *Sûfi Psikolojisi*, haz.: Kemal Sayar, ss., 11-40, (İnsan Yayınları), İstanbul 2000.

**SARUHAN**, Müfit Selim, “A Comparison of the Usage of Metaphor (İsti’are) in the Islamic Philosophers and Mystics”, *Tasavvuf*, yıl: 1, s. 3, Ankara Nisan, 2000.

**SCHİMMEL**, “Dinde Sembolün Fonksiyonu Nedir?”, *AÜİF. Dergisi*, c. 3, sayı: III-IV, Ankara 1954.

**SEVİM**, Seyfullah, “Davud el-Kayserî’nin Vücûd Öğretisi”, Davud el-Kayserî’, *Mukaddemat* içinde, (Kayseri Büyük Şehir Belediyesi Yayınları), Kayseri 1997.

**SOBHANI**, Tofigh H., “Mesnevî’de Söz Söyleme Engelleri”, *Uluslararası Mevlânâ Sempozyum: Bildiriler*, 15-17 Aralık 2000, ss., 137-142, (Kültür Bakanlığı Yayınları), Ankara 2000.

**ŞAHİİ**, Muhammed, “Varoluşsal Vuslat: Benlikten Kurtuluş”, çev.: Nadir Denizli, *Sûfî Psikolojisi*, haz.: Kemal Sayar, ss., 93-119, (İnsan Yayınları), İstanbul 2000.

**ŞAHİN**, Hasan, “Davud el-Kayserî’ye Göre Allah’ın Kelâmı” *Uluslararası Davud el-Kayserî Sempozyumu*, 24-26 Ekim 1997, Kayseri, 1997.

**TAHRALI**, Mustafa, “Fusûsü’l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alâkalı Bazı Meseleler”, *Fusûsü’l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi I* içinde, (MÜİFV. Yay). 3. Baskı, İstanbul 1999.

\_\_\_\_\_ “Fusûsü’l-Hikemde Tezadlı İfadeler ve Vahdet-i Vücûd”, *Fusûsü’l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi II* içinde, (MÜİFV. Yay.), İstanbul 1997.

\_\_\_\_\_ “Vahdet-i Vücûd ve Gölge Varlık”, *Fusûsü’l-Hikem Ahmed Avni Konuk Tercüme ve Şerhi III* içinde, (MÜİFV. Yay)., İstanbul 1990.

\_\_\_\_\_ “The Polarity of Expression in the Fusûs al-Hikam”, *Muhyiddin Ibn ‘Arabî, A Commemorative Volume*, ed. Stephen Hirtenstein-Michael Tiernan, (Element Books), Dorset 1993.

**TATÇI**, Mustafa, “Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyâtı Sûfiyâne Geleneği”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267.

\_\_\_\_\_, “Ledünnî Şiirde Şatah Problemine Dair Notlar”, *Türk Kültürü*, Temmuz 1985, yıl: XXIV, sayı: 267.

**ULUÇ**, Tahir, “Abdülvahhâb eş-Şa’rânî ve el-Yevâkît ve’l-Cevâhir fî Beyâni Akâidi’l-Ekâbir Adlı Eseri”, *Tasavvuf*, yıl: 3, s. 9, temmuz-aralık 2002.

**ULUDAĞ**, “Hallâc-ı Mansûr” maddesi, *DİA.*, İstanbul 1997, c. XV.

\_\_\_\_\_, “Arbede” maddesi *DİA.*, İstanbul 1991, c. III.

\_\_\_\_\_, “Âyân-ı Sâbite” mad. *DİA.*, İstanbul 1991, c. IV.

\_\_\_\_\_, “Tasavvuf Karşıtı Akımlar ve İbn Teymiyye’nin Tasavvuf Felsefesi”, *İslâmiyât, Tasavvuf Özel Sayısı*, cilt: 2, sayı: 3, Ankara temmuz- Eylül 1999.

**ULUDAĞ**, Süleyman-**OCAK**, Ahmet Yaşar, “Fütüvvet” mad., *DİA*, İstanbul 1996, c. XIII., ss. 259-263.

**UNDERHİLL**, Evelyn, “Bütünlenmiş Yaşam”, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002.

**WATS**, Alan W., “Bu O’dur”, *Aydınlanma Nedir ?*, ed. John White, çev. Cengiz Erengil, (Ayna Yay.), İstanbul 2002.

**WEİL**, Simon, “Okuma Kuramı Üzerine Bir Deneme” çev. S. Öncü, *Felsefe Tartışmaları II. Kitap*, İstanbul 1992.

**YAHYA**, Osman İsmail, “Nusûsun Târîhiyyetün Hâssaten bi Nazariyyeti’t-Tevhid”, *el-Kitâbu’t-Tizkârî Muhyiddin İbn Arabî*, içinde, (Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî), Kahire 1969.

**YAVUZ**, Yusuf Şevki, “İlham” mad. *DİA*, İstanbul 2000, c. XXII.

**YAZICI**, Tahsin , “Ebu Medyen” mad., *DİA*, c. X.

\_\_\_\_\_, “Şatah” maddesi, *İA*, (MEB. Yay.), İstanbul 1979, c. XI.

**YETKİN**, Saffet Kemalüddin, “Muhyiddin Arabî ve Tasavvuf”, *AÜİF. Dergisi*, c. I, s. I, Ankara 1952.