

## TASAVVUF ÜZERİNE YAPILAN TEZLER - XIV

**Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi, Marifetin ifadesi Sorunu, (Doktora Tezi), Danışman: Prof. Dr. Ethem Cebeciođlu, Ankara 2005, 473s.***

### Giriş

M. Mustafa Çakmaklıoğlu tarafından hazırlanan bu doktora çalışmasının Giriş bölümü, çalışmanın önemi ve metodu hakkında bilgi vererek başlamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ; tasavvufî tecrübe sonucu elde edilen marifetin ifade edilebilme imkânı konusundaki görüşlerine temel aldığı ilke ve kavramların tespit edilmesi, değerlendirilmesi ve yorumlamasından oluşmaktadır. Araştırmada, İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki anlayışının, İslâm düşüncesindeki diğer yaklaşımlara göre anlamı, farklılığı ve getirdiği yeni boyut vurgulanmaya çalışılmıştır. Tez de, "Tasavvufun disiplini içerisinde ulaşılan hakikatlerin ifadesi ne ölçüde mümkündür?" sorusuna İbnü'l-Arabî örneğinde cevap aranması temel amaç olarak seçilmiştir. Ayrıca yazar, 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 hedeflemiştir. Araştırmacı bütün bu hususlara, İbnü'l-Arabî'nin genel sisteminin çerçevesi dahilinde, onun bilgi ve varlık anlayışı ile bağlantı kurarak cevap aramaya çalışmıştır.

Çalışma, hem İbnü'l-Arabî'nin dil sorununa getirmiş olduğu yaklaşımları analiz etme, hem de nihaî tahlilde kendini çözümlenmeye sınırlandırma anlamında analitiktir. Müellif, sorunu çözmeye girişmek yerine, bu soruna İslâm düşünce tarihi içerisinde verilmiş önemli bir cevabı öncelikle ortaya koymayı, sonra da,

çözömlüiyerek değeriendirmeyi gaye edinmiştir. Ayrıca bu tarz bir tahlilden sonra, genel itibariyle tasavvufî düşüncedeki dil ve anlaşılma sorununa dikkat çekilmiştir. Bu konu, araştırmada, tasavvuf disiplininin genel sistem bütönlüğü ve bir sistem olarak diğer disiplinlerden farklılığı göz önünde bulundurularak ele alınmıştır.

İbnü'l-Arabî, Varlık-İnsan-Kur'ân konularına kendi müşahadeleri doğrultusunda farklı bir perspektiften yaklaşarak zengin ve farklı bir yorum getirmiştir. Dilin kaynağı, unsurları ve delaleti konusunda bu bakış açısını koruyarak sadece kendi maksadı doğrultusunda genel bilgiler verir. Bunu yaparken de geleneksel olarak beyanı temel alan diğer zahir âlimlerinin yaptığı şekliyle dil ve dilin delâleti konulara ayrıntılı yer vermez. Onun bu husustaki görüşlerinin neş'et ettiği alan zahiri boyutuyla dil alanı değil, diğer görüşlerinde de olduğu gibi varlık tasavvurudur.

Tezin kaynakları kısmında, yazar, araştırmada esas alınan İbnü'l-Arabî'nin temel tasavvufî eserleri olan, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Fusûsü'l-Hikem*, *İnşaiü'd-Devair*, *et-Tedbiratü'l-İlahiyye*, *et-Tecelliyâtü'l-İlahiyye* gibi eserlerinden faydalandığından bahsetmektedir. Yazarın ifadesiyle, bazen İbnü'l-Arabî'nin metinleri oldukça kompleks bir hal aldığı için, bu eserlere ilaveten, onun şarihlerinden, İbn Sevdek'in *Tecelliyât* şerhi, Konevî, Kâşânî ve Kayserî'nin *Fusûs* şerhleri ile Avni Konuk'un *Fusûs* ve *Tedbirât* şerhlerinden faydalanmıştır. Bu kaynakların dışında, Doğu da ve Batı da yakın geçmişte ve günümüzde İbnü'l-Arabî üzerine yapılan muhtelif kitap ve makale çalışmasından istifade edilmiştir.

Giriş bölümünün geri kalan kısmında ise İbnü'l-Arabî'nin, hayatı ve eserleri hakkında bilgi verildikten sonra, eserlerindeki üslûp üzerinde detaylıca durulmuştur.

Araştırmacının ifade ettiği gibi, İbnü'l-Arabî gibi velûd bir mütefekkirin eserlerindeki üslûbunu tam anlamıyla tespit etmek oldukça zordur. Fakat genelde sûfîlerin, özeldede İbnü'l-Arabî'nin eserlerini anlamada kullandıkları üslûbun tespiti oldukça önemlidir. Eserlerini konularına göre bazen sarîh ve anlaşılır bir şekilde sâde bir dille yazarken çoğu zaman da veciz ve muammalı bir tarzda yazar. Kendisinin de ısrarla vurguladığı gibi muhteva, imla ve tertibi bakımından bütünüyle ilham ürünü olan *Fütûhât*'ın fikrî akışı şaşırtıcı ve zor takip edilir bir mahiyet arz etse Diğer taraftan, dil üslûbunun yanı sıra İbnü'l-Arabî'yi anlamayı zorlaştıran başka etkenler de vardır. Mesela *Fütûhât*'ın bir ıstılâhlar deryası olması, kendinden önce sûfîler tarafından kullanılan ıstılâhları kullanmasının yanı sıra, onları kendi

varlık, insan ve bilgi tasavvuru doğrultusunda özel anlamlar yüklemesi ve anlam çerçevelerini semantik açıdan genişletmesi, onu anlamayı zorlaştıran, ya da başka bir şifadeyle yanlış anlaşılmasını ve hakkında bir çok tartışmaların oluşmasını kolaylaştıran sebeplendir.

İbnü'l-Arabî'nin sürekli zâhir-bâtın dengesini koruması; çift yönlü bir düşünce, dil ve ifadeye sahip olması, hakkında hemen bir kanaate ulaşmayı zorlaştırmaktadır. *Zîrâ Tercümânü'l-Eşvak* isimli dîvânında yaptığı gibi çoğu zaman zahiri ifadeler kullanır ve bu maddî anlamları salt rûhî ve bâtinî anlamlara yorumlar. Amacını saklamak istediği zamn da zahir-batın dillerini ustaca bir birinin yerine kullanır. İşte bütün bu hususlar dikkate alınmayıp yüzeysel ve alan dde eserin genel itibarıyla bir üslûp sadeliği içinde yazıldığını söylemek mümkündür. İşte bütün bu hususlar dikkate alınmayıp yüzeysel ve alandışı bir yaklaşımla okunduğu zaman İbnü'l-Arabî, kendisiyle çelişen ve hatta üzerinde ısrarla vurgu yaptığı din ve şeriat dairesi dışına çıkan biri olarak değerlendirilebilmektedir.

Kıscacası İbnü'l-Arabî'nin farklı aniden değişen, yoğun, muammâlî, insanı hayrete düşüren, bazen deseciyeli ve rimitik retoriği, sıradan bir bilgilendirme amelyesine matuf olmaktan çok, insanın kendi şahsi ve ruhânî tekâmül sürecine yardımcı olan bir retoriktir. bu retorik, insanın hakikat peşindeki yolculuğunun, zihinsel ve manevî tekâmülü âdetâ literatürdeki izdüşümüdür. müellifin de dediği gibi, 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 müttekâmil manasıyla bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bu üslûbu ise, bütün irfanını ısrarla dayandırdığı bu aslî kaynaktan mülhemdir.

### **Birinci Bölüm**

Araştırmacı bu bölümde, "İbnü'l-Arabî'de bilginin kaynağı ve Sınırları" anabâşlığı altında şu alt başlıkları incelemiştir: Duyumlar, akıl, tasavvufî tecrübe ve bilgi, keşf/marifet, Kalp, hayal; hayalın mahiyeti ve hayâlî idrak, bitişik ve ayrık hayal, hayal alemi.

"Marifetle ilgili temel kavramlar" başlığı altında ise şu konular işlenmiştir: Vahiy ve ilham, tecelli, keşf / mûkaşefe, şuhûd / müşahede, fetih. manevî açılım, yakîn.

İbnü'l-Arabî, bilgiyi üç temel kategoride ele alır. Akıl, hâl ve sırların bilgisi. Akıl bilgisi, zarurî olarak ya da delilin delaletini bilmek şartıyla hasıl olan bilgidir. Hâl

bilgisi ancak tadılarak bilinir. Sırların bilgisi ise, aklın tavrının ötesindedir. Eğer bir ilim kolaylıkla ifadelere dökülebiliyor, ifadeler açık oluyor ve kolayca anlaşılıyorsa, ya da bu ifadeleri işiten kimsenin idrakine ters düşmüyor ve hoş geliyorsa, işte bu ilim nazarî, aklî ilimdir. Bunun aksine sırlar ilmi ise ibarelere döküldüğü zaman, anlam içinden çıkılmaz derecede karışık ve problemlidir, bu ifadeler kulağa hoş gelmez. Bu sebeple aklı zayıf ve mutaassıp kimseler faydasız olduğu gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkarlar. sırlar ilmine muttalî olanlar, bu sebeple sembollere ve şiiirlere yönelirler.

İbnü'l-Arabî'nin tabiriyle şehâdet âleminin algılanması duyular vasıtasıyla olur ve suretler biçiminde olan bu algılama muhayyile tarafından zihinde canlandırılabilir. Bunları akılla algılamak mümkün değildir. Aklın idrakinin hilafına duyuların algısı, doğalarından kaynaklanan bir zorunluluk ihtiva eder. Dolayısıyla duyu algıları doğrudandır ve bunlara hata ve yanılğı isnat edilmez. İbnü'l-Arabî, yanılğı ve hatanın duyulardan değil, duyu verilerine dayanarak yargıda bulunan akıldan kaynaklandığını söyler. Duyularımızın yanılmayacağını, aklımızın yanılacağını söyleyen İbnü'l-Arabî, bu düşüncesiyle katı rasyonalizmi tenkit ederken buna karşılık bilgi teorisinde duyuları merkeze alan sensualizmi benimsemiyor. Duyular, tasavvufî bilginin ilk aşamasını ve belki de başlangıç noktasını oluşturmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre duyular, kendi mekanizması içerisinde belirli bazı sınırlamalara tabi olsalar da, sûfînin rûhânî tekamülü, bizzat Allah'la görüşüp işitecek kadar latif bir hâl alabilirler. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî duyularını, diğer yetiler (*hafıza, tasavvur, tahayyül, fikir*) arasında en mükemmel olanı görür.

Yazarın tespitiyle İbnü'l-Arabî aklı, beden ülkesini çekip çeviren, bu ülkenin yükünü taşıyan, ülkenin hükümrânının (rûh) emirlerini infaz etmesi ve onun lisânı olması bakımından kendisine sığınılan vezire benzetir. Aklın alıcı ve aydınlanıcı yönüne işaret eden İbnü'l-Arabî, ayrıca aklın kendi doğasına uygun bir marifeti olduğundan bahseder. Akıl, Hakk'ın varlığını ve birliğini idrak edebilir, soyut ve selbî ifadelerle O'nu tenzîhî yönden tanıyabilir, fakat Hakk'ı asla tasvir edemez. Ancak Şârî, bizzat kendisini tasvir edebilir. Akıl, mahiyeti gereği, Hakkı ancak tenzîhî yönden, "O'nun misli gibi hiçbir şey yoktur." esasıyla idrak eder. Oysa ki Allah Kur'ân-ı Kerim'de kendisi hakkında teşbihvarî ifadeler de kullanmıştır. Akıl, kendi idraki doğrultusunda bizzat Şârî'nin kendisi hakkındaki bu tasvirlerini O'na layık görmez ve Allah'ı bütün bu vasıflandırmalardan münezzehtir görür. Dolayısıyla aklın hakk'ı tanıma girişimi tek yönlüdür ve kuşatıcı olmaktan uzaktır.

Tasavvufî tecrübeye dayanan keşfi biginin bazı husûsiyetlerini araştırmacı şu şekilde sıralar: Her şeyden önce marifet, 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 tezahür eder. Böylece, keşf derken, İbnü'l-Arabî'nin kastettiği, kuvve halindeki bilginin açılması ve insanın kalbinde uyumakta olan derûnî bilincin uyanmasıdır. Çünkü İnsan yaratılışı îtibâriyle ilâhî emanetlere sahip 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, rûhun madde ile alâkasını gayet latif bir 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.

Müellifin tespitiyle, İbnü'l-Arabî "kalp" kelimesini; rûhun idrak eden, bedeni çekip çeviren yönü şeklinde, oldukça geniş bir anlamda kullanır. Bu yönüyle kalp, fizikî anlamının çok ötesinde idrak edici basît bir cevherdir, rasyonel nefistir. Ona göre, Allah'ın evi, O'nun nazargâhu, ilim, nûr ve sırlar hazinesidir. Hz. Peygamberin de işaret ettiği gibi bedeninin salâhu ve fesâdı hep ondadır. İbnü'l-Arabî, insandaki karar merkezi olarak gördüğü kalbin diğer organlar üzerindeki hakimiyetini Allah'ın mutlak iradesine benzeterek; "o, (kalp) bir şeye ol dedimi o şey hemen oluverir" ifadesiyle açıklar. Ayrıca ona göre, kabz, bast, recâ, havf, şükür, sabr gibi tasavvufî hâl ve makamların mahalli de yine kalptir. Kısacası onun vasf ettiği şekliyle kalp, insanın bütün yapıp-etmelerinin kaynağı olan özü, cevheridir.

Araştırmacının tespitine göre, İbnü'l-Arabî'nin anlayış sisteminin belki de en önemli özelliklerinden biri, hayale verdiği önemdir. O hayalı, sadece düşüncenin temel kurucu ögesi değil, aynı zamanda âlemin de bir ögesidir. Onun hayal/berzah anlayışı, hemen hemen bütün sistemiyle alakalıdır denilebilir. Meselâ rûh ile beden, akıl ile hisler arasında bir berzaha olan nefis, hayal mertebesindedir. Ulvî ve süflî âlem arasında bir berzaha bulunan insan, hayal mertebesindedir.

Hayal, metafizik ile maddî âlem arasında ara bir âlem olması özelliğinden dolayı vahiy ve ilhamın geliş sürecinde de önemli bir dönüştürücü işleve sahiptir. İbnü'l-Arabî'ye göre vahyin başlangıcı da ilk olarak, hissî âlemde değil, hayal âleminde gerçekleşmiştir. Çünkü mâkul mânâlar hayale duyumlardan daha yakındır; zira hayal bu mânâlara suret verebilir. Duyumlar en aşağı ve kesif, mânâlar ise en

yüksek ve oldukça latif mertebededirler. Hayal ise her ikisi arasında, mutlaklık ile mukayyetliğin en uç sınırlarını bir araya getirme özelliği olan ara bir durumdur.

Yazar çalışmasında, diğer konularda olduğu gibi, marifetle ilgili temel kavramlara genelde İbnü'l-Arabî'nin özelde ise diğer sûfîlerin getirdiği tanımlara geniş bir perspektiften bakmaktadır. İbnü'l-Arabî bu kavramlardan "vahiy" i Kur'ân'daki kullanımına paralel olarak hem bütün mahlûkâtı kapsayacak şekilde umûmî, hem de sadece peygamberlere has olmak üzere husûsî anlamda kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre vahiy, en genel anlamıyla, bütün mevcudâta yönelen, umumî ilâhî bir hitaptır. Bu hitabın bizzat kendisi, her hangi bir ayırım ya da tabir olmaksızın, idrakın ta kendisidir. Mânânın vasıtasız olarak, belirli bir biçimi, tanımı ve hayâli sunumu verilmeksizin kalbe aniden atılmasını ifade eder. Hal böyle olunca Hakk'ın; semâya, arza, ağaca, hayvana,...kısacası bütün mahlukata hitabı caizdir, hatta bu tarz umûmî hitap vuku' da bulmuştur.

İbnü'l-Arabî, Peygamberlere mahsus ilâhî vahyin yanı sıra Allah dilediği velî kulunun kalbine de vahyedeabileceğini söyler. Allah velî kullarından birine vahyetmek istediği zaman on tecellî eder ve velî, bu tecelli sayesinde daha önce bilmediği bir şeyi bilir. Peygamberlerle velîler vahiy esnasında aynı sarsıntıyı geçirirler. Fakat aynı haller yaşansa da aralarında esaslı bazı farklar vardır. Zîrâ teşrî sadece nebîlere hasır. Velîlere gelen ilham sadece bu şeriatî tarif etmek içindir.

Çalışmada, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde en genel kavramlardan biri olan "tecellî" konusu üzerinde de durulmuştur. Tecellî, İbnü'l-Arabî'nin sisteminde hem varlıkla (ontolojik) ilgili, hem de bilgi (epistemolojik) ile ilgili, diğer bir ifadeyle vücûdî ve şuhûdî olarak kullanılmaktadır. Hem marifet ve hem de varlık konusunda Hakk'ın bir durumunu ifade eden "tecellî", tecellînin kaynağının sonsuz oluşundan dolayı bir kerelik ve kişiye özeldir, asla tekrar etmez. İlâhî tecellînin etkisiyle kul kalbinde ansızın bir şeyler buluverir ki buna zevk denir. Zevk de tecellîye göre farklılaşır.. İster gayb isterse de şehadet âleminden olsun tecellî, Allah'ın "Zahir" isminden dolayı gerçekleşir. Bundan dolayı tecellî, Hakk'ın "Zahir" ismiyle zuhur etmesinden ibarettir. İbnü'l-Arabî'ye göre aklî, şer'î, zevkî bütün ilimler Hakk'ın tecellîsiyle gerçekleşir. Arif olmayan ve bu tecellîleri müşahade edemiyenler cehaletle ilimlerdeki ziyadeleşmeyi fikirlerine isnâd ederler.

## İkinci Bölüm

Çalışmanın bu bölümünde, "İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil ve Dil-Varlık İlişkisi" genel

başlığı ışığında, Dilin Kaynağı ve Kapsamı, Dilin Unsurları ( Harfler, Lafzın kısımları, Kelamın kısımları), İbnü'l-Arabî'de Dil Varlık İlişkisi ( Ontolojik Bir Varlık Olarak Dil, Harfler ve Varlık Arasındaki Parelelik), İlâhî kelimeler Olarak Varlıklar ( el-kelime (İnsan)-Kelime/ Kelimât (Bütün Mahlûkât), Kur'ân) konuları incelenmiştir.

İbnü'l-Arabî, Allah'ın sonsuz kelimeler sıfatının bir tezahürü olan beşerî lisân ile Rahmân'ın nefesinde şekillenen ve haddizâtında yine Allah'ın kelimelerinden ibaret olan varlık arasında açık bir paralellik görür. İnsanın nefesinde farklı mahreçlere göre yirmi sekiz harf şekillendiği gibi varlıkta da temel yirmi sekiz mertebeye zühur eder. Tıpkı bizatihi tek olan insanın nefesinde mahreçlere göre yirmi sekiz farklı görünüm ortaya çıktığı gibi varlıkta da tek ve ezeli bir hakikat ve onun farklı görünümleri vardır.

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. Allah'ın en mükemmel tecellîgâhu olan insanın dil de dahil bütün yetilerinin bir zâhir bir de bâtını vardır; zahir itibarıyla bir takım beşeri organların maddi işleyişinden ve seslerden müteşekkil olan dil, batını itibarıyla Hak Teâla'nın sonsuz kelamının bir şekildeki tezahürüdür.

Araştırmacının tahlilinde, İbnü'l-Arabî'nin dil anlayışını onun âlemin kaynağı hakkındaki görüşünden ayırmak mümkün değildir. İbnü'l-Arabî'nin öğretisinde varlık, bütünüyle sonsuz ilahi hitabın birer harf ve kelimeleri olarak gördüğü âleme, hâl tilâveti ile okunan, vücûda harf harf nakş olunmuş olan bu şekildeki yazılışı da sonsuza dek sürecek olan *el-Mushafu'l-Kebir*, *el-Kur'ânu'l-Kebir* der: "Vücûd bütünüyle harfler, kelimeler, ayetler ve surelerdir: Dolayısıyla o (varlık), Büyük Kur'ândır." Diğer taraftan âlemin rûhu, cilâsı ve gayesi olarak âlemdeki bütün hakikatleri ve mertebeleri kuşatan, bu itibarla da küçük âlem, nüsha-i câmia, kuşatıcı kelime ve kuşatıcı kitap olan insan da *muhtasar-ı şerif*, yâni Kur'ân'dır.

Çalışmanın bu bölümünde yazar, Harfler ve varlık arasındaki paralellik konusunda, İbnü'l-Arabî'nin anlayışını okuyucuya anlaşılır bir yorumla izah etmeye çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'ye göre dilin yapısıyla varlığın yapısı arasındaki benzerlik temel varlık mertebelerine benzeyen harfler düzeyinde başlamaktadır.

İbnü'l-Arabî harfleri ayrı bir âlem, bir ümmet ( topluluk ) kabul ettiği için onları

feleklerinden, tabiatlarından, mertebelerinden suretlerinden ve rûhlarından bahseder. Sıradan ve tesadüfî sembollerden ibaret olmayan harflerin, ayrı birer rûhları ve hakikatlerinin olması, ayrı birer gerçekliklerinin olması âlemlerle paralellik arz etmesinin yanı sıra söz de süreklilik ve tabir caizse kişilik katar. Konuşma esnasında havada şekillenen lafzî harfleri, onların rûhları ayakta tutar. Söz, muhatabın kulağına ilişip işlevini tamamlasa da ayrı birer rûha sahip olan harfler havada sürekli dururlar. İşte böylece kelimeler, kıyamet gününde kendilerini söyleyenlerin görecekleri azap yada nîmetleri, cezâları yada mükâfâtı bekler dururlar.

Varlık ve dil arasındaki uyum sadece harflerin sayısı ile varlığın mertebeleri arasında kurulan benzerlik şeklinde değil, dilin hemen her düzeyinde görülmektedir. Meselâ harfler üzerine konan noktalamalar sessiz duran harfleri harekete geçirir; onlara hayat verir, aynı zamanda onlara birer ad verir. Nasıl ki, balçıktan yaratılmış olan Adem'in suretine üflenen rûh o surete hayat vermişse, hareketler de harflere üflenen bir ilâhî rûhtur, onlara ses ve hayat verir. Harflerin almış oldukları hareketleri, insanın rûh hallerine göre suretlerindeki değişikliklerle mukayese ederek açıklar. Tıpkı insanın bir takım rûhânî halleri kabul etmesiyle suretin 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 suretlerinde bir değişiklik meydana gelebilir.

Araştırmanın "İlâhî Kelimeler Olarak Varlıklar" başlığında, el- kelimekelime/kelimât ve Kur'ân konuları işlenmiştir. Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, İbnü'l-Arabî, "kelime" düşüncesini kendisinden önce hiç kimsenin taşıyamadığı bir noktaya taşıdığı gibi, kendisinden sonra da hiç kimse bu nazariyeye bir ilave yapmamıştır.

"Kelime", ilâhî hikmetin bir yönünü temsil eden her bir peygamberin hakikatini ifade eder. Meselâ "Ademî kelime", ulûhiyyetin sıfatını, "Nûhî kelime" de subbûbiyet sıfatını temsil eder... Bu yönüyle kelime, nübüvvete ve vahiye muhatap olan peygamberler / insan-ı kâmillerdir. Yani Allah'ın sonsuz evrensel hitabının mükemmel ve kuşatıcı kelimeleridir. Bu anlamda kelime, Allah'ın, her bir hususi veçhesi bir peygamberle özdeşleşen sonsuz fiildir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, bütün metafizik sisteminin icmâlî tarzda kaleme aldığı muhteşem eseri *Fusûsü'l-Hikem*'in her bir bölümünü insan-i 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.

Araştırmanın bu bölümünde, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ileri sürülen dil-varlık/ insan-Kur'ân paralelliği açık bir şekilde onun Kur'ân anlayışını ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'ân-varlık- insan bir birinde 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 sureti olması hasebiyle birbirine paraleldir. Vücûdun bütününe sirayet etmiş olan ilâhî hitaptan da maksat insandır. Sık sık "insan-ı kâmil" in aynı zamanda Kur'ân olduğunu söyler. Bu sebeple onun Kur'ân anlayışının ve Kur'ân'ı yorumlama metodunun belirlenmesi dil-varlık-insan arasında gördüğü paralelliğin tespiti açısından önemlidir. Onun bütün irfanı ve bu irfanın ifade tarzı Kur'ân'dan mülhem olduğu için Kur'ân anlayışının bilinmesi bir ölçüde tasavvufî tecrübesinin ifade şekillerinin belirlenmesi açısından da önemlidir.

Kur'ân'ı anlama ve yorumlama metodu da diğer sûfiler de olduğu gibi, zahir ulemasının yorumlama tarzından oldukça farklıdır. Her şeyden önce sûfilerin Kur'ân yorumu salt metne dayalı bir yorum değildir. Alem-Kur'ân ve insan anlayışındaki denge muvacehesinde sûfiler, insanın tekâmül sürecinin, Allah'ın sonsuz ilminin tezahürü olan Kur'ân'ın anlam seviyelerini anlamada etkili olduğunu iddia ederler. Bu anlayış salt metinden ve kavramlardan hareketle ulaşılan aklî bir anlayış olmayıp tıpkı marifet teorisinde olduğu gibi, bizzat hitabın işitilmesi, yada vahyin kalbe tekrar, tekrar inişi şeklinde kalbî ve tecrübî bir anlayıştır. Zîrâ başta Hz. Peygamber olmak üzere ehl-i keşf ve'z-zevk anlamı doğrudan Hakk'tan alır. Böyle bir küllî ve doğrudan anlayış ise maddî unsurlara dayanan fehm değil, maddeden mücerret kelama dayanan ilim verebilir.

Araştırmacının tespitiyle İbnü'l-Arabî, Kur'ân'da her bir ayetin, varlıkta her bir kelimenin yorumlanması gereken üç vechesi, cemâl, celâl ve kemâl vechesi olduğunu söylemek suretiyle Kur'ân ile varlık yorumu arasındaki dengeye açıkça işaret eder. Bu ise ancak varlığın zahirini aşip bâtınuna ermiş kâmil insanın ulaşabileceği bir idrak seviyesidir. Arif Hakk'ta yok olup fenâ haline ulaşmakla küllî anlam düzeyine ulaşmış olur. Bu düzeyde, insanî dilde somutlaşan bütün simgeler ve işaretler çözülür. Arif için Kur'ân'da artık geleneksel dilin zahiri düzeyinin arasındaki farklı anlamları örten bütün bilmece ve sembollerden arınmıştır. Kur'ân "zikir", Peygamberin miracında müşahade etmiş olduğu küllî hakikatin hatırlanmasıdır. İşte bu husus Peygamberi adım adım izleyen

arif için de aynıdır. Böylece Kur'ân, Peygamber ve arif için, meselâ, şiirdeki icmâl, bilmece ve sembol gibi unsurlardan arınmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin te'vîl metodunun temelini şu sûfîyâne esaslar oluşturur: Şeraîtin gereklerini; dînî, ahlâkî ve tasavvufî bütün pratikleri eksiksiz yerine getirmek sûretiyle kesin bir îtikat, takvâ, kendi hiçliğini îtiraf ve tam bir arınmışlık hali ile yorumu Allah'tan bekleme.

Araştırmanın ortaya koyduğu tez de, İbnü'l-Arabî'nin Kur'ân-ı te'vil metodu tartışılmıştır. Onun Kur'ân'ı te'vil metodun da , İnsanı mutlak sâadete götürecektir olan kemal mertebesi, ancak zahiri ile bâtını birleştirmekle mümkündür. Zîrâ muhakkik sûfîler işaret, lafzın zahiri ile mânânın bâtında, birini diğerine tercih etmeksizin birlikte alırlar. Onlar her şeyi işarete hamleden, bu sebeple de ne manâyı, ne de ibareyi tespit eden Bâtınîler gibi değildirler. Sûfî, zahirden bâtına geçtikten sonra bâtınî te'villerle de yetinmez, bizzat Hz. Peygamberin şahsında olduğu gibi Kur'ânî sıfatlarla sıfatlanır; Kur'ân'ı okumakla yetinmez, onunla süslenir, onunla ahlâklanır. Kur'ân-ı sadece anlaşılması gereken bir metin olarak görmez, onunla bütünleşir. Kur'ân tilaveti artık sıradan bir okuma amelyesi değil insanın zahir ve bâtın bütün yetileriyle yerine getirdiği küllî bir okumadır: Lisanın tilavet olduğu gibi, bütün uzuvların da bir tilaveti vardır. Nefsin, kalbin, rûhun, sırrın ve sırru's-sırr'ın hep ayrı okuması vardır. Lisanın tilaveti Kitab'ı tertil üzerine okumaktır, cismin tilaveti gerekli amelleri tafsilatıyla yerine getirmektir, nefsin tilaveti ilâhî esmâ ve sıfatlarla ahlaklanmak, kalbin tilaveti ihlas ile tedebbür, rûhunki tevhid, sırrınki ittihâd, sırru's-sırr'ınki ise edeptir.

### Üçüncü Bölüm

Bu bölümde, genel olarak, Marifetin İfade İmkânı, Lafız Anlam İlişkisi, Tasavvufî Söylemin Mahiyeti konuları üzerinde durulmuştur. Araştırmacı burada, sûfîlerin ve İbnü'l-Arabî'nin marifeti ifade etme zorluklarını incelemiştir.

Tasavvufî tecrübe zihinsel ve mantikî 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.

Esasında metâfizik tecrübelerin, latif mânâ ve hakikatlerin maddî formlara bürünmesi sürecinden ibaret olan tasavvufî tecrübe yada marifetin ifadelere dönüştürülmesi konusu, Allah'ın, ses ve harf gibi maddî, şeklî unsurlarla kayıtlanamamış

olan sonsuz kelâmının peygamberlerinin beşerî lisanlarında maddî suretlere bürünmesiyle benzer bir özellik arz eder. Arabî'ye göre de, tek ve küllî bir hakikat olarak kalbe inen Kur'ân, Hz. Peygamberin hayalinde suretlere bürünmüş ve parçalara ayrılmış ve yine Hz. Peygamberin beşerî lisanında da harf ve seslere dönüştürülmek sûretiyle insanların işitme yetileriyle kayıtlanmıştır.

Araştırmada yaşanan tecrübenin, elde edilen irfanın ifade edilmesi noktasında sûfîlerin genel olarak üç kısma ayrıldıklarını görmekteyiz: Yaşadıkları hâlleri ve marifeti izhar edenler, gizlenmesi hususuna özellikle vurgu yapanlar, irfanı ifade etmede sembollere müracaat edilmesi gereğini söyleyenler.

İbnü'l-Arabî, diğer bazı sûfîler gibi mânevî tekâmül yolunda açılan bazı sırların saklanması taraftarıdır. Fakat marifetin ifadesi noktasında mutlak sükut taraftarı değildir. Aksi halde bu kadar zengin bir tasavvufî mirasa sahip olamazdık. Kaldı ki diğer sûfîlerin çoğunun tavrı da bu yöndedir. Onlar mutlak sükut ile değil semboller, veciz ifadeler, bir takım benzetmeler ve oluşturdukları teknik istilahât yoluyla sırları ehil olmayanlardan saklama yoluna gitmişlerdir. Ona göre, kendi nefsinde hasıl olan mânâyı karşısındakine aktarmak isteyen her kimse o mânâyı tahayyül yetisinde hayâlî harfler ve seslerden müteşekkil suretlere büründürmeden muhâtabına söyleyemez.

Çalışma müşâhedenin zorluklarından da bahsetmektedir. İbnü'l-Arabî bu konuda, insanı kendinden geçiren bir aşk ve zevk husule gelen müşâhede, vuslat ve bunlara bağlı olarak da fenâ hâllerinde ifade ve ibâre imkânının ortadan kalktığını söyler. Müşâhede edilen, sıradan her hangi bir şey değil Allah olduğu için Meşhûdun azameti bu tecrübeyi yaşayan sûfîyi bütünüyle kuşatır. Fenâ ve gaybet hâli üzere sûfînin şaşkınlıktan dili tutulur, âdetâ donup kalır, bir kelime bile söyleyemez.

Araştırmanın "Lafız-Anlam" konusunda ortaya konulan tespit önemlidir. İbnü'l-Arabî'nin anlayışında, tahkik ehli için bir şeyi bilmek lafızdan hareketle, lafzın delaletiyle değildir. Tahkik ehli öncelikle hakikat üzere, bizzat tecrübe ve müşâhede ederek bir bilgiye, bir mânâyı sahip olur daha sonra o mânâdan haber vermek üzere her hangi bir lafız kullanılır. Ona göre, lafız yada lafzın delaletinden ziyade bizatihi tecrübenin kendisi önceliklidir. Lafzın yada dilin delâleti konusunda, İbnü'l-Arabî, donuk, sabit bir delâleti değil, ilâhî isimlerin ve vücûdun zuhur yerlerinin çokluğu ve farklılığına paralel olarak değişken ve çoklu delaleti esas alır. Bu çoklu ve değişken delalete istinaden çok-anlamlılığı esas alır ve tek bir hakikat için

muhtelif îtibâr ve veçhelerine göre farklı isimler kullanır.

Araştırmacı İbnü'l-Arabî'nin kullandığı ıstılâhlar ve bu ıstılâhların menşei üzerinde durmuştur. Kullandığı kavramların temel referans noktası Kur'ân, hadis ve bunlarda zikredilen ilâhî isimlerdir. İbnü'l-Arabî ıstılâh kullanmada oldukça serbest davranmıştır. Bizzat Kur'ân, Sünnet ve selefi büyük mutasavvıfların sözlerinden devşirdiği ıstılâhın yanı sıra filozofların, özellikle İhvânı-ı Sâfa gibi Bâtınî nitelikte olan ekoller ile Hermetizm ve Yeni Eflatunculuk gibi İslâm öncesi felsefi ekollerin ıstılâhını da kullanmıştır.

Yazar sûfîlerin kullandığı dilin sınırlılığı ve semboller hakkında da geniş bilgi vermektedir. Meselâ sûfîlerin semboller yada işaretler yoluyla anlamı gizlemeye yönelmelerinin önemli nedenlerden biri, normal dilin, sûfîlerin derin duygu ve bilgilerini hakkını vererek ifade etmede yetersiz kalmasıdır. Sözler, zevkten hasıl olan mânâyı hakikati üzere ifade edemediğinden gönül ehli bu mânâları bir benzeriyle anlatırlar. İbnü'l-Arabî'de yaşadığı tecrübeleri ifade noktasında daha çok, ilmî, dinî felsefi, matematik ve geometrik sembolizm ile şiir ve beşerî aşk sembolizminden geniş bir şekilde faydalanır. Aslında onun düşünce sistemi göz önünde bulundurulduğunda, varlık anlayışının yanı sıra onun tenzih/teşbih anlayışı, hayal konusunda söyledikleri kullanılan bütün bu sembol ve zahirî ifadelerin Batınî bir yönü olduğunu, Hakk'a bir îmâ ve işarette bulunmaktan öteye gitmediğini söyleyebiliriz.

### Sonuç

Yaşanılan sûfîyane tecrübenin yada bunun ürünü marifetin doğrudan ifade edilemez oluşu öncelikle bu tecrübenin mahiyeti ile alakalıdır.

Çünkü tasavvufî tecrübe ferdî, vicdanî ve içsel bir tecrübedir; bu itibarla da mantıkî düzlemde efrâdını câmî' ağıyarını mâni bir tarifi yapılamaz. Bundan dolayı tasavvufî tecrübe hakkında söylenenler kimi zaman benzer olmakla birlikte çoğu zaman farklı hatta bazen de paradoksal olmaktadır. Tasavvufî tecrübenin bir diğer özelliği derin, kompleks ve var oluşsal oluşudur. Bu özelliğinden dolayı da tasavvufî tecrübe bütün yönleriyle kuşatılmaktan uzaktır.

Tasavvufî tecrübenin bütün bu özellikleri, onun doğrudan ve mantıkî düzlemde ifade imkanını ortadan kaldırmaktadır, yoka sûfîlerin genelinin yaptığı gibi sembolik ifadelerle bu tecrübe hakkında bazı îmâ ve işaretlerde bulunmak mutlak anlamda imkansız değildir. Mutlak mânâda sübjektif kalan bir tecrübe ise, sadece o tecrübeyi yaşayana bir zevk verir, başkasına faydası dokunamaz. İbnü'l-Arabî'nin bu

konudaki tavrı oldukça nettir; ona göre sûfilerden “*vâkifûn*” diye isimlendirdiği zümrenin, kendilerini kuşatan derin vuslat ve fenâ halinden sonra ibare yada işaretle halka dönmedikleri için hiç kimseye faydası dokunmaz.

İbnü'l-Arabî, tasavvuf tarihi içerisinde ortaya atılan önemli teorilerin geliştirilmesi ve sistematik hale gelmesi açısından oldukça önemli bir şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun varlık, bilgi ahlâk ve tasavvufi tecrübe konularında olduğu kadar, marifetin ifadesi sorunu hakkındaki düşüncelerinin, marifetini ifade etmede kullandığı farklı ifade şekillerinin ve dil anlayışının tespiti de, tasavvuf disiplinin doğru anlaşılıp yorumlanması bakımından hayli önemlidir.

Genel bir ifadeyle değerlendirmek gerekirse, spesifik şekliyle tasavvufi tecrübe, bir takım dinî yada teolojik bilgiyi sıradan bir şekilde elde etme girişiminden ziyade, varlığın ilâhî kaynağıyla karşılaşma ve O'na doğru yükselmedir. Zîrâ sûfilere göre eşyanın hakikati, alt düşüncenin kategorileriyle değil, insanın bütün benliğini kuşatan ve ona hakim olan derûnî bir tecrübeyle doğrudan yaşamak sûretiyle bilinebilir. Bu sebeple bu tarz bir tecrübenin ifadesinin, yada tasavvufi söylemin oldukça paradoksal, sembolik ve şiirsel olması kaçınılmazdır. Bu çalışmada, en içsel şekliyle varlığın hakikatine inen ve onu kamil bir şekilde yaşayan, bilimsel otoriterliğe sahip İbnü'l-Arabî gibi bir şahsiyetin, paradokslarla çevrili marifet dünyası işlenmiştir.

#### Abstract

The PH.D. thesis “The Relation Between Language and ‘Haqiqah’ (Truth) According to Muhyiddin Ibn Arabi, The Problem of Expressing ‘Marifah’ (Gnosis)” written by M. Mustafa Çakmaklıoğlu take up, the introduction part of the thesis is an outlined account of the surrounding of Ibn Arabi, the geographical area and the circles in which he grew up and traveled, certain important milestones in his life, the education he was given, and the teachers that he was inspired from

The first part of the thesis is about the source and boundaries of wisdom according to Ibn Arabi within the framework of the general theory of ‘marifah’. An explanation is provided on the nature of the ‘revelatory wisdom’ which denotes, in the Sufi tradition, the applied knowledge of the metaphysical domain, and the marifah of the heart and imagination which helps man attain such knowledge. This part also defines such concepts that are used by the Sufis to express the said kind of applied wisdom as ‘wahy’ (revelation)-‘ilham’ (inspiration), ‘tajalli’ (transfiguration), ‘keshf’ (exposure)-‘mukashafa’ (unveiling), ‘shuhud’ (eye-witnessed presence)-‘mushahada’ (observation), and ‘feth’ (conquest), and certain difference in the nature and use of such terminology is underlined

The third part of the thesis provides explanation on the certain Sufi states-of-being that are experienced, and the ways and means for expressing the ‘marifah’ that emanates from inside the Sufi as a results of such experiences. The ways and means for expressing an experience of ‘marifah’ differs ac-

ording to the nature and extraordinariness of the undergone experience, the personality and circumstances of the Sufis, and also to the restrictions of the respective language. At this point, Ibn Arabi is a very outstanding author in the way he conceptualizes his experiences and certain forms of Haqîqah he has personally experienced, and in the rich and comprehensive terminology he has used in his work. Also in this part, one finds paradoxical, symbolic and gnomic expressions, shathiyyat (ecstatic ejaculations), and poetry as Sufi forms of expression.

Ali Tenik \*

---

\* Ar. Gör., Harran Üniv. İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı