



T.C.

NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ARAP DİLİ VE BELAGATI BİLİM DALI

MUHYİDDİN İBNÜ'L-ARABÎ VE DÎVÂNİ

FATİH YAVAŞ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

PROF. DR. MUHAMMET TASA

KONYA-2023



Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	FATİH YAVAŞ		
	Numarası	16810603003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ARAP DİLİ VE BELAGATI		
	Programı	TEZLİ YÜKSEK LİSANS		
		DOKTORA		
Tezin Adı	MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ VE DÎVÂNİ			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Öğrencinin Adı Soyadı
İmzası
FATİH YAVAŞ



ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	FATİH YAVAŞ		
	Numarası	16810603003		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ARAP DİLİ VE BELAGATI		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans		
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Muhammet TASA		
Tezin Adı	MUHYİDDİN İBNÜ'L ARABÎ VE DÎVÂNİ			

Bu çalışmada Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve Dîvânı incelenmiştir.

Çalışma, bir giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde İbnü'l - Arabî'nin Endülüs'te yaşadığı dönemin siyasî, ilmî ve ictimâ'î durumuyla ilgili genel bilgiler verilmiştir.

Birinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin hayatı, ailesi, ilmî ve edebî kişiliği, hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında değerlendirmeler yapılmıştır.

İkinci bölümde İbnü'l-Arabî'nin söylemiş olduğu şiirler muhteva açısından incelenmiştir. Bu çerçevede şairin şiirleri konularına göre tanzim edilmiş ve bu konular edebiyat tenkitçilerinin eserlerinde belirlemiş oldukları kıstaslar bağlamında tahlil edilmiştir.

Üçüncü bölümde ise şiirler üslup ve şekil açısından incelenmiştir. Nazım biçimleri, vezin, kafiye yapısı ve kafiye kusurları ile beyân ve bedî' ilimleri açısından incelenmeye tabi tutulmuştur.



ABSTRACT

Author's	Name and Surname	FATİH YAVAŞ		
	Student Number	16810603003		
	Department	TEMEL İSLAM BİLİMLERİ/ARAP DİLİ VE BELAGATI		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)		
		Doctoral Degree (Ph.D.)	■	
	Supervisor	Prof. Dr. Muhammet TASA		
Title of the Thesis/Dissertation	MUHYİDDİN İBNU'L ARABÎ AND HIS DÎWÂN			

In this study, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî and his Dîwân, were examined. The study consists of an introduction and three parts.

In the introduction, general information about the political, scientific and social situation of Endulus are given.

In the first part, evaluations were made about' İbnu'l-Arabî's life, family, scientific and literary personality, teachers, students and works.

In the second part, the poems sung by İbnu'l-Arabî were examined in terms of content. In this framework, the poet's poems have been arranged according to their subjects and these subjects have been analyzed in the context of the criteria that literary critics have determined in their works.

In the third part, the poems were examined in terms of style and form. The poems has been examined in terms of verse forms, meter and rhyme structure, and the sciences of beyân and bedî'.

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	ii
TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ.....	vi
KISALTMALAR	vii
ÖN SÖZ	viii
GİRİŞ	1
1. Konunun Önemi ve Amacı	1
2. Yöntem, Kaynaklar, Kapsam ve Sınırlılıklar	3
3. İbnü'l-Arabî'nin Yaşadığı Dönem ve Coğrafya	5
3.1. Siyasî ve Sosyal Durum	6
3.2. Kültürel ve Edebî Durum	10
BİRİNCİ BÖLÜM	18
İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HAYATI, İLMÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ	18
1. Hayatı.....	19
1.1. Endülüs Dönemi.....	19
1.2. Seyahatler Dönemi.....	33
1.3. Şam'a Yerleşmesi ve Vefatı.....	42
2. İlmî ve Edebî Şahsiyeti	44
2.1. İlmî Şahsiyeti	44
2.1.1. Şeyhleri ve Hocaları.....	47
2.1.2. Talebeleri	55
2.1.3. Eserleri	63
2.1.3.1. Tefsir ve Kur'an İlimlerine Dair Eserleri.....	65
2.1.3.2. Hadis ve Siyer İlimlerine Dair Eserleri.....	65
2.1.3.3. Fıkıh İlmine Dair Eserleri	66
2.1.3.4. Tasavvufa Dair Eserleri	66
2.1.3.5. Kelam İlmine Dair Eserleri.....	72

2.1.3.6. Edebî Eserleri.....	73
2.1.3.7. Diğer Eserleri.....	74
2.2. Edebî Şahsiyeti.....	76
2.2.1. İbnü'l-Arabî'nin Şairliği ve Şiir Anlayışı.....	76
2.2.2. Edebî Çevrede İbnü'l-Arabî ile İlgili Mülâhazalar.....	91
İKİNCİ BÖLÜM.....	98
İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÎVÂNINDA MUHTEVA ÖZELLİKLERİ.....	98
1. Medih.....	99
1.1. Hz. Peygamber'i Medhi.....	102
1.2. Ensâr'ı Medhi.....	109
1.3. Hocalarını ve Müridlerini Medhi.....	111
2. Fahr ve Hamâse.....	114
3. Mersiye.....	121
3.1. Kızına Yazdığı Mersiye.....	122
3.2. Hükümdar el-Melik Azîz İçin Yazdığı Mersiye.....	124
4. Hiciv.....	126
4.1. Fukaha, Filozof ve Kelamcılarını Eleştirisi.....	126
4.2. Şikâyet ve Diğer Hicivleri.....	131
5. Dinî ve Tasavvufî Şiir.....	139
5.1. Tasavvufî Meseleler.....	139
5.1.1. Zât-ı İlâhî.....	139
5.1.2. Vücûd.....	141
5.1.3. Vahdet-i Vücûd.....	149
5.1.4. Velâyet ve Nübüvvet.....	158
5.1.5. Seyr-ü Sülûk.....	165
5.1.6. İlâhî Aşk.....	171
5.1.7. Zikir.....	179
5.2. Dinî Konular.....	184
5.2.1. İbadetler.....	184

5.2.1.1. Namaz	185
5.2.1.2. Zekât	188
5.2.1.3. Oruç.....	189
5.2.1.4. Hac	192
5.2.2. Dinî ve Tasavvufî Kavramlar.....	200
5.2.2.1. Hamd.....	200
5.2.2.2. Zühd	201
5.2.2.3. Sıdk	203
5.2.2.4. Kanaat	205
5.2.2.5. İhlas.....	207
5.2.2.6. Tövbe	209
5.2.2.7. Hüsnüzan.....	211
6. Diğer Konular	213
6.1. Dişiliğe Övgü.....	213
6.2. Kabir hayatı	219
6.3. Dua	221
6.4. Nasihat	224
6.5. Belayı Zevk Edinmek.....	229
6.6. Cehennemliklerin Cehenneme Müstahak Olma Sebepleri	232
6.7. Cehennemdeki Azabın Ebedî Olmayışı.....	234
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	239
İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÎVÂNINDA ŞEKİL VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ	239
1. Şekil Özellikleri	240
1.1. Nazım Biçimleri.....	242
1.1.1. Kaside	242
1.1.2. Muvaşşah	248
1.2. Vezin	251
1.3. Kâfiye.....	257
1.3.1. Kâfiye Kusurları.....	258

1.3.2. Kâfiye Türleri.....	263
2. Üslup Özellikleri.....	268
2.1. Beyân Üslupları	278
2.1.1. Teşbih.....	279
2.1.2. Kinâye	282
2.1.3. İstiâre.....	284
2.2. Bedî‘ Sanatları	287
2.2.1. Hüsnu’t-Ta‘lîl	287
2.2.2. Mukâbele.....	289
2.2.3. Te’kîdü’l-Medh Bimâ Yüşbihü’z-Zem.....	290
2.2.4. Te’kîdü’z-Zem Bimâ Yüşbihü’l-Medh.....	292
2.2.5. Murâ‘âtu’n-Nazîr	293
2.2.6. Leff-ü Neşr.....	295
2.2.7. Raddu’l ‘Acüz ‘ala’s-Sadr	298
2.2.8. Tasrî‘	300
2.2.9. Tağmin	302
2.2.10. İktibas.....	306
2.2.11. ‘Akd	309
SONUÇ	311
KAYNAKÇA.....	315

TRANSKRİPSİYON SİSTEMİ

Sessiz Harfler

ء	'	ر	R, r	غ	Ğ, ğ	ي	Y, y
ب	B, b	ز	Z, z	ف	F, f	ـَ	a, e
ت	T, t	س	S, s	ق	Q, q	ـُ	u
ث	Ṭ, ṭ	ش	Ş, ş	ك	K, k	ـِ	ı, i
ج	C, c	ص	Ṣ, ṣ	ل	L, l	ا	â
ح	H, h	ض	Ḍ, ḍ	م	M, m	آ	â
خ	Ḫ, ḫ	ط	Ṭ, ṭ	ن	N, n	ؤ	û
د	D, d	ظ	Ẓ, ẓ	و	V, v	ي	î
ذ	Ẓ, ẓ	ع	'	ه	H, h		

Yukarıdaki tabloda görülen transkripsiyon sistemi şahıs adları, künyeler, eser adları ve bazı terimlerde kullanılmıştır. Muhammed, Ahmed ve Mustafa gibi Türkçede sık kullanılan isimlerin yazımında transkripsiyon uygulanmamış, Abdulkadir ve Abdulhayy gibi bileşik yazılımı yaygın olan isimler ise tek kelime halinde yazılmıştır.

İzâfet terkibi şeklinde olan ifadelerde (şahıs adı, kitap adı vb.) ve vasıl gerektiren yerlerde gramer kurallarına riayet edilmiştir. Örneğin İbnu Ebu'l-İsba' yerine İbnu Ebi'l-İsba' yazılmıştır. Şiirlerin daha iyi anlaşılması için açıklayıcı kelimeler normal parantez ile yoruma dair olanlar köşeli parantez ile verilmiştir.

KISALTMALAR

b.	: ibn
bt.	: bint
bs.	: Baskı
bty.	: Basım tarihi yok.
Çev.	: çeviren
h.	: hicrî
haz.	: hazırlayan
Hz.	: hazreti
ö.	: ölüm tarihi
s.	: sayfa
sy.	: sayı
(s.a.v.)	: sallallâhu aleyhi ve sellem
(r.a.)	: radiyallâhu anh
thk.	: tahkik eden
Yay.	: yayınları
vb.	: ve başka veya benzeri
byy.	: Basım yeri yok.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı

ÖN SÖZ

Şiir, insanoğlunun duygu ve düşüncelerini aktarmakta başvurduğu en muteber edebi türlerden biridir. Şair duygularını ve fikriyatını şiirle anlatmayı tercih ederken aynı zamanda benzer duygu ve düşünceleri yaşamış olanlara da tercüman olmaktadır. Dolayısıyla şiirin, söyleyeniyle ilgisi bakımından bireysel, şiirlerde kendisini bulan muhatabına dönük boyutuyla toplumsal bir yönü vardır.

Bir şairin içinde yetişmiş olduğu muhitin, sosyo-kültürel etkenlerin, beslendiği edebi geleneğin duygu ve anlam dünyasına etkileri olsa da tarihe mal olmuş büyük şairler yaşadığı dönemin kabullerini aşarak yeni bir çığır açmış öncü şahsiyetler olmuşlardır. Zira şairin gücü meramını muhataplarına ustaca anlatmasıyla sınırlı olmayıp kendine özgü düşüncelerini yine kendilerine özgü ifade kalıpları ve üslupla zenginleştirmeleri, kendi kelimelerini yaratmaları ile ilgilidir. Bu yönleriyle usta şairler kelimelerle şiir söylememişler, onların şiirleri kendi kelimelerini meydana getirmiştir. Tasavvuf tarihinde silinmez izler bırakmış olan İbnü'l-Arabî de böyle şahsiyetlerden biridir. Yaşadığı özel tecrübeleri ehline hem aşikâr kılmayı hem de ehil olmayanlardan gizlemeyi hedeflemiştir. Bu bakımdan onun şiiri sırların ifşası ve gizlenmesi noktasında tam da üslûbuna yaraşır bir şekilde iki zıt işlevi birden görmüştür.

Çalışma giriş ve üç bölümden meydana gelmektedir. Girişte İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönem ve yetiştiği muhitin sosyo-kültürel durumuna değinilmiştir. Birinci bölümde şairin hayatı, eserleri ve edebî kişiliği ele alınmıştır. Çalışmanın önemli bir kısmını teşkil eden ikinci bölümde dîvân muhteva bakımından incelemeye tabi tutulmuştur. Üçüncü bölümde ise şiirler şekil ve üslup açısından değerlendirilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasındaki katkıları nedeniyle danışman hocam Prof. Dr. Muhammet Tasa'ya en içten Őukranlarımı arz ederim. Ayrıca görüş ve dűřünceleriyle teze önemli katkı sağlayan Doç. Dr. Mücahit Küçüksarı'ya Doç. Dr. Yasin Tař'a, Őiirleri anlamlandırma konusunda yaptıkları yardımlarla Dr. Halid Harse'ye ve Dr. Macid Elahmar'a, tashih ve düzeltmeleriyle Dr. İzzettin Bilgehan'a müteşekkirim.

Fatih YAVAŞ
Konya 2023

GİRİŞ

1. Konunun Önemi ve Amacı

Araştırmanın konusunu Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (560-638/1165-1240) hayatı, edebî şahsiyeti, dîvânında yer alan şiirlerin muhteva ve üslup açısından analizi oluşturmaktadır. Tasavvuf ve İslam düşünce tarihinde büyük etkileri olan bu büyük şahsiyetin şiirleri ve dîvânı, maalesef nesirleri kadar akademik çalışmalara konu olmamıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında dîvânının yakın zamana kadar bir tahkikinin yapılmamış olması, dolayısıyla dîvânda yer alan şiirlerin çokça tahrifat içermesi etkilidir. Bunun yanı sıra özel bir kesime hitap eden İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinin anlam bakımından kapalı olması da bir diğer nedeni oluşturmaktadır. Türkiye'de İbnü'l-Arabî'nin şiiri ve dîvânı üzerinde kayda değer herhangi bir akademik çalışmaya rastlanılmamıştır. Dîvânın mezkûr sebepler dolayısıyla dünyada da hak ettiği ilgiyi gördüğünü söylemek zordur. Ancak onun şiirleri ve özelden dîvânına dair, sayıca az da olsa kayda değer bazı önemli çalışmalar mevcuttur.

Roger Deladriere “The Dîwân of Ibn ‘Arabi” adlı makalesinde Bulak dîvânında yer alan şiirlerin İbnü'l-Arabî'nin diğer kitaplarında ne kadarının tekraren yer aldığı hususunda ayrıntılı envanterini çıkararak bu tekrarların yüzde 10'u bulmadığı tespitini yapmaktadır.¹

Stephen Hirtentein'in “Some Preliminary Notes on al-Dîwân al-kabîr” adını taşıyan makalesi ise İbnü'l-Arabî'nin dîvânıyla ilgili dört yazma nüshaya dair değerlendirmeleri içermekte; Bulak dîvânının, İbnü'l-Arabî'nin dîvânının yalnızca bir bölümünü oluşturduğu tespitini yapmaktadır.²

¹ Örneğin *Fütûhât*'ta yer alan 7102 beyitten sadece 77 beyit, *Mevâki' u'n-nucûm* adlı eserinin nerdeyse tamamı divanda yer almıştır. *Tercumânu'l-eşvâk*'a dair ise hiçbir beyit divanda bulunmamaktadır. Bkz. Roger Deladriere, “The Dîwân of İbn ‘Arabi”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 15 (1994), 50-56.

² Stephen Hirtentein, “Some Preliminary Notes on al-Dîwân al-kabîr”, *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 39 (2006), 111-120.

“The Bulaq Dîwân of Ibn Al-‘Arabî” adlı makalede Gerald Almore Bulak dîvânının günümüze kadar nasıl ulaştığının izini sürerek dîvânın metinsel temeli hakkında kesin bir çıkarımda bulunamayacağını vurgulamakta, dîvânı on iki bölüme ayırarak her bölümün yazıldığı zaman dilimlerine dair tahminlerde bulunup muhtevası hakkında özet bilgi vermektedir.³ Araştırmacının dîvâna dair ortaya koyduğu önemli tespitlerden biri de dîvân içindeki şiir başlıklarının Sadreddîn Konevi tarafından belirlenmiş olduğudur.⁴

Denis E. McAuley’in “Ibn ‘Arabî’s Mystical Poetics” adlı kitabı İbnü’l-Arabî’nin dîvânı ve şiir anlayışına dair değerlendirmeler içermesi nedeniyle bu konuda özellikle zikredilmesi gereken bir çalışmadır. Kitap dîvândan seçilmiş bazı şiirlerin, ortaçağ Arap, Fars ve Avrupalı bazı şairlerin şiirleriyle olası benzerliklerini ve karşılaştırmalarını ortaya koymaya çalışmaktadır.⁵

‘Abdu’l-Mun‘im Aziz Halîl en-Nasr el-Cebûrî tarafından hazırlanan “İbn ‘Arabî Şâ‘iran” adlı doktora çalışması, İbnü’l-Arabî’nin şiirinin üslup ve muhteva özelliklerine dair saptamaların daha ziyade İbn ‘Arabî’nin *Tercümânü’l-Eşvâk* adlı eseri esas alınarak yapılmış bir çalışmadır.⁶

İbnü’l-Arabî’nin dîvânına dair yaptığımız bu çalışmada Ahmed Hasan Besec tarafından notlandırılmaları yapılmış Daru’l-Kutubi’l-‘İmiyye neşri esas alınmıştır. Bulak baskısı olarak bilinen bu baskı yakın zamana kadar İbnü’l-Arabî’nin dîvânı olarak eldeki tek matbu nüsha özelliğine sahip idi. Abdülaziz Sultan el-Mansur’un tahkik ettiği 2021 yılı Dâru Ninova neşri ile Abdülilâh b. ‘Arefe tarafından tahkik edilen Daru’l-Âdab neşirleri Bulak baskısının İbnü’l-Arabî’nin dîvânının yalnızca bir bölümünü ihtiva ettiği konusundaki düşüncelyi doğrulamıştır. Abdülilâh b. ‘Arefe dîvânın dört bölümden meydana geldiğini, Bulak baskısının ise bu dîvânın yalnızca bir bölümünü oluşturduğunu, yaklaşık 9000 beyti ihtiva eden Bulak baskısının haricinde dîvânda 16000 civarında beytin

³ Gerald Elmore, “The Bulaq Diwan of Ibn Al-‘Arabî”, *Journal of Arabic Literature* 29 (1998), 136-163.

⁴ Elmore, “The Bulaq Diwan of Ibn Al-‘Arabî”, 152.

⁵ Denis E. McAuley, *Ibn ‘Arabî’s Mystical Poetics* (Oxford: Oxford University Press, 2012).

⁶ ‘Abdu’l-Mun‘im Aziz Halîl en-Nasr el-Cebûrî, *İbn ‘Arabî Şâ‘iran* (Bağdat: Bağdat Üniversitesi, Doktora Tezi, 1993).

daha olduğunu söylemektedir.⁷ Diğer yandan sadece dîvânı değil İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde yer alan şiirleriyle birlikte onun bütün şiir külliyatını tahkik eden Abdülaziz b. Sultan, İbnü'l-Arabî'nin 31000 küsür beytiyle nicel olarak kendisinden önceki ve kendi zamanındaki şairlerin üstünde olduğunu iddia etmekte,⁸ dîvânın yazımı ve birbirinden farklı nüshaların ortaya çıkışına dair şunları ifade etmektedir:

“İbnü'l-Arabî bütün eserlerinin telifini bitirdikten sonra o eserlerde yer alan şiirlerini 16 sayfadan oluşan cüzlere geçiriyor bu cüzler de ciltlerde toplanıyordu. Bilgilerimize göre onun şiirleri 109 cüz halindeki 1744 sayfadan oluşan 7 ciltte bize ulaşmıştır. Anlaşılan o ki daha sonraki asırlarda müstensihler herhangi bir tertip gözetmeksizin ellerine geçen cüzlerden kısmi dîvân kopyaları çıkartmış, böylece günümüze kadar tertibi ve içeriği birbirinden farklı elliye yakın dîvân nüshası ortaya çıkmıştır.”⁹

Muhakkikin bu tespitinden yola çıkarak Bulak nüshası için de müstensihinin kendince meydana getirdiği dîvânın kısmi bir kopyası tespitinde bulunulabilir.

Bu çalışmanın temel hedefi dîvânda yer alan şiirlerin muhteva analizi yapılarak tasavvuf tarihinde büyük etkileri olan İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısının dîvânda izlerini sürmek, fikirlerini aktarırken özel bir önem attığı şiire işlev ve üslup açısından ne gibi farklılıklar getirdiğine ışık tutmaktır.

2. Yöntem, Kaynaklar, Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırmada nitel araştırma metotları veri toplama, toplanan verilerin tasnifi ve değerlendirilmesi yöntem olarak kullanılmıştır. İbnü'l-Arabî'nin bütün eserlerinde toplamda 30000 beyti aşan şiir külliyatının hacimli boyutu dikkate alınarak çalışma yaklaşık 9000 beyti içeren Bulak baskısı ile sınırlandırılmıştır.

⁷ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *ed-Dîvânu'l-kebîr*, thk. 'Abdu'l-Îlâh İbnü'l-'Arefe (Beirut: Dâru'l-Âdâb, 2021), 1/12.

⁸ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye ve'l-le'tâifu'r-rûhâniyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Dımaşk: Dâru Ninova, 2021), 1/7.

⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 2021, 1/14.

Bununla birlikte özellikle hayatı ile ilgili bilgiler aktarılırken veya bazı meselelerin izahı noktasında örnekler verilirken bütün şiir külliyyatından istifade edilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde hayatı ve eserleri ile yetiştiği dönemin siyasi ve sosyal yaşamı ana hatlarıyla ele alınarak İbnü'l-Arabî'nin edebî ve fikrî şahsiyeti üzerindeki etkileri değerlendirilmiş, İbnü'l-Arabî'nin şairliği ve sonraki dönemlere etkileri üzerinde durulmuştur. Dîvânın muhteva analizi yapılan ikinci bölümde ise şairin hangi konularda şiirler söylediğinin tespiti yapılarak öne çıkan konular incelenmiş, ele alınan meseleler hakkında konunun yer aldığı şiirin tamamı değil sadece konuyla ilgili beyitlerine yer verilmiştir. Üçüncü bölümde ise dîvânın şekilsel özellikler kapmasında şairin kullandığı nazım türleri, bahirler ve kafiye harfleri ele alınmış, şairin duygu ve düşüncelerini anlatırken başvurduğu anlatım yöntemleri ise üslup özellikleri açısından analiz edilmiştir.

Çalışmada Bulak baskısı esas alınmış olmasına rağmen vezin ve anlam olarak problemlili görülen beyitler yakın zamanda tamamlanmış tahkiklere başvurmak suretiyle en doğru şekilde belirlenmeye çalışılmıştır. Şiirlerin tercümesinde olabildiğince metne sadık kalmaya çalışılmış, anlaşılmayan yerlerde parantez içi kısa açıklayıcı ifadelerle şiirlerin manası verilmeye özen gösterilmiştir. Araştırmada takip edilen yöntem ve usullerin tatbiki konusunda Mehmet Mesut Ergin'in *İbn Mâ'sum el-Medenî Şâ'iran*,¹⁰ *İbnu'n-Nehhâs el-Halebî ve Şiirleri*¹¹; Muhammet Tasa'nın *İbnu's-Semmân ve Şiirleri*,¹² *Ahmed b. Şâhin el-Kıbrısî ve Şiirleri*¹³ istifade edilen çalışmalar olmuştur.

Çalışma boyunca mümkün olduğunca klasik kaynaklar esas alınmış olmakla birlikte modern kaynaklara da müracaat edilmiştir. Araştırmanın birinci bölümünde İbnü'l-Arabî'nin hayatına dair bilgilerin kaynağının daha çok kendi eserleri olmasına özen gösterilmiştir. Bunun yanı sıra konu hakkında ez-Zehabî'nin (ö. 748/1348), *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'sı*, eş-Şafedî'nin (ö. 764/1363)

¹⁰ Mehmet Mesut Ergin, *İbn Mâ'sum el-Medenî Şâ'iran* (Dimaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2004).

¹¹ Mehmet Mesut Ergin, *İbnu'n-Nahhâs el-Halebî ve Şiirleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2008).

¹² Muhammet Tasa, *İbnu's-Semmân ve Şiirleri* (Konya: Adal Ofset, 2007).

¹³ Muhammet Tasa, *Ahmed b. Şâhin el-Kıbrısî ve Şiirleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2013).

el-Vâfi bi'l-vefeyât'ı, İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si, İbn Hacer el-'Askalânî'nin (ö. 852/1449) *Lisânu'l-mîzân*'ı, eş-Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) *et-Tabakâtü'l-kübrâ*'sı, el-Makkarî et-Tilimsânî'nin (ö. 1041/1632) *Nefhu't-tîb min Gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*'i gibi birçok tabakat kitabı tarandı. Ayrıca başta Claude Addas'ın Türkçe'ye *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde* ismiyle çevrilmiş nitelikli çalışması olmak üzere modern dönemde İbnü'l-Arabî üzerine yazılmış diğer biyografik eserlerden de istifade edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında geçen konuların işlendiği ikinci bölümde şiirlerin izahı, onun düşüncelerini en detaylı bir şekilde bulacağımız, dîvânın mensur hali *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye* adlı meşhur eseri ile diğer eserleri referans alınarak yapılmıştır. Tasavvuf terimlerinin açıklanması hususunda Abdürrezzâk el-Kâşânî'nin *Mu'cemu ıstılâhâtı-s-sûfiyye*'si, Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'si gibi sufi ıstılahları izah eden temel eserlerden de yararlanılmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinin şekil ve üslup açısından incelendiği üçüncü bölümde Ebû Hilâl el-'Askerî'nin (ö. 400/1009'dan sonra) *Kitâbu's-sınâ'ateyn*'i, Abdulkâhir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078-79) *Delâilu'l-i'câz*'i, İbn Raşîk el-Çayrevânî'nin (ö. 456/1064) *el-'Umde*'si, es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulum*'u, el-Hatîb el-Çazvî'nin (ö. 739/1338) *el-İzah fi 'ulumi'l-belâğa*'sı gibi belagat ilminin temel kaynaklarına müracaat edilmiştir. Yine aruz, kafiye ve belagat ilminin ıstılahlarının açıklanması noktasında Emîl Bedî' Ya'kûb'un *el-Mu'cemu'l-mufassal*'ı, İbrahim Enîs'in *Mûsika's-şi'r*'i, Ahmed Matlûb'un *Mu'cemu'l-mustalahâtı'l-belâğiyye*'si, Habenneke'nin *el-Belâgatu'l-'Arabiyye*'si gibi modern döneme ait birçok kaynak kullanılmıştır.

3. İbnü'l-Arabî'nin Yaşadığı Dönem ve Coğrafya

İnsan sosyal bir varlık olarak yaşantısı ve fikriyatıyla yaşadığı çevrenin ürünüdür. Bu yaklaşım bilhassa İbnü'l-Arabî gibi tarihe mal olmuş bir şahsiyet söz konusu olduğunda gözardı edilemeyecek bir olgudur. Nitekim düşünce dünyasına etki eden siyasi ve ictimai durum dikkate alınmadan onun hakkında sağlıklı bir değerlendirmede bulunmak oldukça zordur. Her büyük düşünürde olduğu gibi o da fikriyatını meydana getiren unsurları, kısmen de olsa içinde

bulduğu topluma borçludur denilebilir. Ancak onu meşhur ve bilinir kılan asıl faktör kendisine has yaşam serüveni, düşünce yapısı ve geriye bıraktığı muhalled eserleri olmuştur. Dolayısıyla sadece içinde yaşadığı devrin büyük bir siması olmakla kalmamış, aynı zamanda büyüdüğü Endülüs'ün çok çeşitli ve zengin kültürünün gerçek bir mirasçısı olarak etkisi bütün çağlara ve topraklara ulaşmış büyük bir sufi düşünür olarak tarihteki yerini almıştır. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin hayatı, İslam aleminin batıda Hristiyanların başlatmış olduğu yeniden fetih hareketleri (reconquista), doğuda Haçlı seferleri ve Moğol istilasını yaşadığı çalkantılı bir döneme denk gelir. Onun Endülüs'ü nihai olarak terk edip doğuya gitmeden önce orada geçirdiği yıllar Endülüs'teki Müslüman hakimiyetinin son parlak dönemleridir. Endülüs'ü terk edişinden kısa bir süre sonra, Müslümanların Endülüs hakimiyetlerinin zevaline zemin hazırlayan yenilgiler ve Kudüs'ün haçlıların eline geçmesi onu derinden üzmüştür. Nitekim yaşananlardan dolayı duyduğu üzüntü Meşrik'ta bulunduğu dönemde yazmış olduğu şiirlerine de yansımıştır.¹⁴

3.1. Siyasî ve Sosyal Durum

İbnü'l-Arabî'nin 560/1165 yılında doğup 597/1201 yılında nihai olarak Mağrib'i terk ettiği dikkate alındığında onun Endülüs'te geçirdiği zaman diliminin Muvahhid halifeler Ebû Yakup Yusuf b. Abdülmümin (1163-1184), Ebû Yusuf Yakup el-Mansur (1184-1199) ve kısmen de Muhammed en-Nâsır (1199-1214) dönemlerine denk geldiği anlaşılmaktadır.¹⁵ İbnü'l-Arabî, 27 Temmuz Pazartesi günü Mursiye'de (Murcia) dünyaya geldiğinde şehir, Endülüs'ün büyük bir bölümünde hükümran olan Muvahhidler'e (1147-1238) karşı Doğu Endülüs'ün sahibi olarak hayatının sonuna kadar mücadele eden Muhammed b. Sa'd b.

¹⁴ Bkz. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtu'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), 1/360.

¹⁵ Muvahhidler dönemi için bkz. Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim ez-Zerkeşî, *Târîhu't-devleteyni'l-muvahhidiyye ve'l-haşîyye*, thk. Muhammed Mâdûr (Tunus: el-Mektebetu'l-'atîka, 1966); Lütfi Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 217. vd.; Mehmet Özdemir, "Muvahhidler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/410-412.

Merdenîş'in (ö. 567/1172) hakimiyeti altındaydı.¹⁶ İbn Merdenîş Kastilya ve Aragon kralları ile tesis ettiği ittifaklar sayesinde Murcia ve Valencia merkezli krallığını Muvahhidlere karşı yirmi beş yıl savundu. Ancak 560/1165 yılında Muvahhid halifesi Ebu Yakup Yusuf'a yenilip muhasara altındaki kalesinde 567/1172 yılında vefat etti ve yerine oğlu İbn Hilal geçti. Babasının mücadelesini sürdürmeyip Müvahhidler'e teslim olma yolunu seçen İbn Hilal, İbnü'l-Arabî'nin babası Ali b. Muhammed'in de içinde bulunduğu, saraydaki devlet adamlarıyla birlikte Muvahhid Sultanı Ebu Yakup Yusuf'un tabiiyetine geçti.¹⁷

Kuzey Afrika ve Endülüs'te hüküm süren Muvahhidler hiçbir zaman iç ve dış tehditlerden uzak olamamıştır. İbnü'l-Arabî'nin doğumundan gençlik yıllarına kadar geçen süre zarfında hüküm süren Halife Yusuf b. Abdülmümin içerdeki isyanları bastırdıktan sonra Kastilyalılarla iş birliği yapıp Müslüman şehirlerini taciz eden Portekizlilerin üzerine yürüdü. Fakat komuta kademesinde bulunan kişilerin yetersizlikleri ve şehrin düşmesinin çok uzun süreceği düşüncesiyle ordu birliklerinin geri çekilmesi üzerine Şenterin kuşatması başarısızlıkla sonuçlandı. Ordunun geri çekilmesi esnasında yaralanan Halife kısa süre sonra bu yara sebebiyle hayatını kaybetti.¹⁸ Bu başarısızlık Kastilyalıları, Portekizleri ve Murabıtların devamı olan Benî Gâniye'yi cesaretlendirdi. Kastilyalıları, Endülüs'e akınlar düzenlerken Benî Gâniye ise Mağrib'te Bicaye, Cezayir ve Tunus gibi bölgeleri işgal etti. Ebu Yusuf el-Mansur önce Benî Gâniye tehlikesini bertaraf

¹⁶ Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Maqqarî, *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsi'r-raṭîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 2/162; Mehmet Özdemir, "İbn Merdenîş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/183-184; Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûḥâtu'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 7/304.

¹⁷ Ataları İspanyol Hristiyanlarından olan İbn Merdenîş, giyim kuşamdan diline varıncaya kadar eski kültürüne dair birçok özelliği hayatında idame ettirmesiyle Hristiyan yerel halk tarafından benimsenmiş, askeri dehasının yanı sıra ordusunun büyük bir bölümünü oluşturan paralı Hristiyan askerler sayesinde uzun süre Muvahhidler Devleti'ne kafa tutmuştur. Bkz. Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Sufi Kitap, 2020), 33-34.; Stephen Hirstenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, çev. İrfan Kelkitli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 64.

¹⁸ Hüseyin Mu'nis, *Me'âlimu târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Kahire: Dâru'r-Raşâd, 1997), 221-222; Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, 249-253.

edip ardından Kastilyalıların üzerine yürüdü ve 1195’de Erek savaşında onları bozguna uğratarak barış yapmak zorunda bıraktı.¹⁹

Halife Mansur dönemi, Muvahhidlerin gücünün zirveye çıktığı yıllar oldu.1147-1199 yıllarını kapsayan bu ihtişamlı dönemin ardından devlet hızlı bir çöküş içine girdi. Muhammed en-Nâsır döneminde 1212 yılında yapılan İkab Savaşı’nın yenilgi ile sonuçlanması Muvahhidler ve Endülüs Müslümanları için yıkıcı etkileri oldu. Bu savaş sonrasında Endülüs üzerinde asırlardır devam eden Müslüman Hristiyan mücadelesindeki üstünlük kesin olarak Hristiyanlara geçmiş oldu. Nitekim savaşın ardından Muvahhidler devletinin yıkılması ile merkezi otorite parçalandı ve Mülûkû’t-Tavâif döneminde olduğu gibi Endülüs coğrafyası yok edici bir iç savaşa sürüklendi.²⁰

Müslümanların gerek kendi içlerindeki çatışmaları gerekse Hristiyanlarla olan mücadeleleri nedeniyle siyasi hayatın çalkantılı olduğu Endülüs’ün sosyal hayatında ise bu unsurlar bir mozaiği meydana getiren parçalar gibi birbirleriyle uyum içinde yaşamışlardır. Endülüs toplumu Araplar, Berberîler, Mevâlî, Müvelledler, Hristiyan ve Yahudiler gibi çok farklı toplumsal ve dini unsurları bünyesinde barındırmasına rağmen dışarıdan gelen yeni adetler mevcutlarıyla karışarak kendine özgü bir Endülüs hayat tarzı ve kültürü meydana getirmiş, bu durum farklı kültürlerin bir arada yaşamasının en güzel örneklerinden birini oluşturmuştur. Karşılıklı müsamaha ve hoşgörü anlayışı temelli bu medeniyetin etkileri giyim kuşamdan yeme içme kültürüne, eğlenceden mimari yapıya varıncaya kadar hayatın bütün yönlerini kuşatmıştır.²¹ Örneğin Müslüman

¹⁹ Ali Muhammed Muhammed es-Şallâbî, *Devletü'l-Muvahhidîn* (Amman: Dâru'l-Beyâriq, 1998), 167-183; Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, 261-265; Özdemir, “Muvahhidler”, 31/410-412.

²⁰ Yusuf Eşbâh, *Târîhu'l-Endelus fi'ahdi'l-Murâbiîn ve'l-Muvahhidîn*, çev. Muhammed Abdullah 'Înân (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1996), 2/151; Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, 282.

²¹ Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, 99-100. Örneğin bugün Flamenko olarak bilinen İspanya'ya özgü dans türü, o günkü Endülüs kültüründe *zece*l olarak isimlendirilen el çırpma ve şarkı söylemenin adı olup kültürlerin karışımına dair güzel bir örnek oluşturmaktadır: [Basît] وَاللّٰهُ لَوْ عَرَفْتُ نَفْسِي بِمَنْ كَلِمَتْ لَمْ يَلْهَبَهَا رَجُلٌ عَنْهُ وَتَضْيِيقُ
Ant olsun nefsim eğer bilseydi kime tutulduğunu ne şarkı ne alkış onu oyalardı.
Ebî Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Tâi el-Hâtemî el-Mursî İbnü'l-'Arabî, *Dîvânu İbn 'Arabî* nşr.Ahmed Hasan Besec (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996), 359. Bundan sonra çalışmanın konusu olan Bulak divanına kısaca “Dîvân” olarak atfı verilecektir.

erkekler arasında Hristiyan kadınlarla evlenenler oldukça fazla olup Endülüslü sultanların büyük bir bölümü anne tarafından İspanyol idi.²² Endülüs'teki sosyal dokunun bu denli uyum içinde olmasında Müslüman fatihlerin Hristiyan yerel halka İslam devletinin vatandaşı olma hakkı tanımasının ve onları himaye etmesinin etkisi büyüktür. Nitekim dinlerini muhafaza etmekle birlikte dil, edebiyat, giyim kuşam, yeme vb. alanlarda Müslüman Arapların etkisinde kalan ve zamanla onları taklit eden zimmi Hristiyanlar, *müsta'rib* olarak tanımlanmıştır. Müsta'ripler fetih sonrası yapılan anlaşmalardan sonra kendilerine has idarî, hukukî ve dinî yapı ve kurumlarını muhafaza etmişler, cemaat içi ihtilaf ve davalarda kendi özel hukuklarını tatbik etme hakkına sahip olmuşlardır.²³

Endülüs, Muvahhidler döneminde hâkim olan siyasi istikrar sayesinde Hristiyanların mimari tarzından iktibaslar yaparak zamanla özgün bir yapıya kavuşmuştur. Endülüs'te İslam mimarisine ait birçok yeni eser bu dönemde inşa edilmiştir. Başşehirleri bugünkü Fas'ta bulunan Muvahhidler'in valileri tarafından yönetilen Endülüs, bu dönemde Mağrib sanatının etkisinin görüldüğü dini ve sivil binalarla donatılmıştır. Dini anlayışın etkisiyle görkemli sarayların inşa edilmediği, mimari eserlerin daha çok askeri ve dini amaçlı yapılarda kendini gösterdiği bu dönemden günümüze, Muvahhidlerin Endülüs idare merkezleri olan İşbiliye'deki (Sevilla) Halife Ebû Yakub Yusuf döneminde yapılan Ulu Camii'nin minaresi ve Altın Kule dışında pek bir şey ulaşmamıştır.²⁴

Muvahhidler döneminin dikkat çekici özelliklerinden biri de bayındırlık faaliyetleridir. Eskilerinin ıslah ve tamiriyle birlikte yeni şehirler, köprüler,

²² Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 42.

²³ Özdemir, *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, 23-24. Endülüs'te Murâbitlar'ın ve Muvahhidler'in hakimiyeti altında bulunduğu dönemlerde kiliselerin yıkılması, kalabalık bir grubun Kuzey Afrika'ya tehciri gibi Musta'ribler açısından bazı olumsuz gelişmeler de yaşanmıştır. Bunun başlıca sebeplerinden biri Endülüs'ün parçalanarak şehir devletlerine dönüştüğü mülûku't tavâif döneminde Hristiyan krallıkların Müslüman şehirlerini istilaya çalışırken Musta'riplerin onlara içerden yardım ederek Müslümanların kendilerine duydukları güveni sarsmalarıdır. Bu nedenle Murâbit idareciler düşmanla iş birliği yaptığı tespit edilen Musta'rib gruplarını potansiyel tehlike olmaktan çıkarmak için Kuzey Afrika'ya sürmüştür. Özdemir, *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, 30-31.

²⁴ Şeyban, *Reconquista Endülüs'te Müslüman Hristiyan İlişkileri*, 379-380; Engin Beksaç, "Endülüs-Sanat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/227; Özdemir, "Muvahhidler", 31/412.

camiler, okullar ve hastanelerin inşa edildiği bu dönemin bir diğer özelliği şehirlere su temini ve tarım arazilerinin sulanması konusunda yapılan çalışmalardır.²⁵

Muvahhidler Devleti'nde donanmaya özel önem verilmiştir. Devletin kurulduğu ilk yıllarda mücadele daha çok içerde Murâbitlar'la cereyan ettiği için donanmanın kurulması Abdülmümin'in Merakeş'i ele geçirmesinden sonra Mağrib ve Endülüs'ü fethetme planlarının bir parçası olarak başladı. Ele geçirilen bölgelerdeki tersanelerin ıslahının yanı sıra yeni tersaneler inşa edilerek meydana getirilen güçlü donanma sayesinde Batı Akdeniz bölgesi kontrol altında tutuldu. Haçlılara karşı denizde zor durumlara düşen Selahaddin Eyyubî, Muvahhidlerin sahip olduğu bu caydırıcı güçten yararlanmak istedi, ancak kendi iç sorunlarıyla uğraşan Muvahhidler ona istediği yardımı sağlayamadı.²⁶

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te geçirdiği dönem, müslümanların siyasi ve sosyal açıdan son parlak dönemine denk gelmiştir. Muvahhidler karada ve denizde büyük bir güç olarak bölgeye hükümran olmuşlar, siyasi alandaki başarılarına paralel olarak sosyal hayatta da önemli eserler meydana getirmişlerdir.

3.2. Kültürel ve Edebî Durum

Muvahhidlerin hüküm sürdüğü XII. ve XIII. yüzyıllar dini ilimler, edebiyat, felsefe, tıp gibi farklı alanlarda çok sayıda âlimin yetiştiği bir dönemdir. Nitekim ismi tabakat kitaplarında geçen âlimlerle ilgili istatistiksel verilere bakıldığında bu döneme ait âlimlerin sayısında önceki dönemlere kıyasla hatırı sayılır bir artış olduğu görülmektedir.²⁷ Bunun temel sebebi kendileri de âlim olan Muvahhid hükümdarların ilme ve ilim adamlarına verdikleri değerdir. Özellikle Endülüslü âlim ve edipler bu dönemde himaye edilmiş, Muvahhid hükümdarlar

²⁵ İzzeddin Ömer Musa, *el-Muvahhidün fi'l-Garbi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), 53.

²⁶ Ömer Musa, *el-Muvahhidün fi'l-Garbi'l-İslâmî*, 265-266; Davud Ömer Selâme 'Ubeydât, *el-Muvahhidün fi'l-Endelüs* (İrbid: Dâru'l-Kitâbi's-Şekâfi, 2006), 94.

²⁷ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 130-131. Muvahhidler döneminde Endülüs'teki fikri hareket ve muhtelif ilimlerde ön plana çıkmış âlimler için bkz. Muhammed Abdullah 'Înân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1990), 2/644-724.

onlara geniş imkânlar sağlayarak onları saray çevresinde tutmaya özen göstermişlerdir.²⁸ Nitekim dönemin ediplerinden Ebu Hafs b. Ömer es-Sülemî, 1163-1184 yılları arasında hüküm süren Ebû Yakub Yusuf b. Abdülmümin'in ilme ve ilim adamlarına karşı tutumunu şu şekilde övmektedir:²⁹ [Basît]

وَالْعِلْمُ قِيمَتُهُ وَالْحِلْمُ شِيمَتُهُ طَابَتْ أَرْوَمَتُهُ وَالنَّفْسُ وَالنَّحِيمُ
لِطَالِبِي الْعِلْمِ مَا شَاءُوا بِخِدْمَتِهِ غِنَى وَعِزٌّ وَإِرْشَادٌ وَتَعْلِيمٌ
سُحِبَ الْعُلُومَ عَلَيْهِمْ مِنْ سَمَاحَتِهِ تَهْمِي فَنِي بَحْرَهَا هُمْ شُرَّعٌ هِيمٌ

Kıymet verdiği ilimdir, karakteri hilimdir. Huyu, ruhu, aslı ne de güzel olmuştur.

İlim talebeleri onun hizmetiyle istediklerine sahip olmuştur. Zenginlik, saygınlık, irşat edip öğretmek gibi...

İlim bulutları onun cömertliği sayesinde onların üzerinde dolaşmaktadır. Onlar onun cömertlik denizine girmiş, suya kanamayan kimselerdir.

Edebiyat sahasında şiir ve nesir dili, Muvahhidler döneminde oldukça gelişmiştir. Özellikle Frenklerle yapılan mücadelelerde askerleri savaflara sevk etmek için verilen hutbelerde, diğer devletler ya da kabilelerle yapılan resmi yazışma ve anlaşmalarda edebî dilin zenginliğini gözlemlemek mümkündür.³⁰

Muvahhid hükümdarların ilmi birikimi dönemin âlimlerinden aşağı kalır değildir. Devletin kurucusu ve fikir babası İbn Tûmert (ö. 524/1130) kitleleri harekete geçirecek cesarete ve geniş bir ilmî müktesebata haiz iken kendisinden sonraki halife Abdülmümin, onun en gözde talebesi olarak Kıraat, Hadis, Fıkıh, Dil ve Belâgat gibi birçok ilimde temayüz etmiş âlim bir hükümdar idi.³¹ Aynı

²⁸ Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000), 3/223.

²⁹ Abdullah Kennûn, *Zikrayâtu meşâhiri ricâli'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010), 2/852.

³⁰ Hasan Ali Hasan Hasan, *el-Hağâretu'l-islâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1980), 495. Bu dönemdeki resmi yazışmalara dair bkz E. Levi Provençal, *Mecmû'u rasâili'l-muvahhidiyye* (Rabat, 1941).

³¹ Muvahhidler Devletinin kuruluşu ve İbn Tumerd'in kurucu etkisi için bkz. Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî İbn Tûmert Hayâtuhû ve Ârâuhû ve Şevrâtuhû'l- Fikriyye ve'l-İctima'îyye*,

şekilde Abdülmümin'den sonra tahta geçen oğlu Ebû Yakup Yusuf b. Abdülmümin de Kuran, Hadis, Lügat ve Belâgat gibi şeri ilimler konusunda âlim bir şahsiyetti. Ebû Yakup tıp ve felsefeye karşı büyük bir ilgisi olan bir hükümdar olarak babasından devraldığı ilmi mirası daha da zenginleştirmiştir. Onun birçok bölgeden felsefe kitapları getirterek nazariyatçıları etrafında toplama çabası ve tutkusu, döneminin önemli hakîmleri İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi simaların yetişmesinde büyük etkiye sahip olmuştur. Ebû Yakup'un oğlu Mansur ise fakihlerin fetva verirken zaman zaman görüşüne müracaat ettiği fakih bir hükümdar olarak temeyyüz etmiştir.³² Mansur'un şiire düşkünlük derecesindeki ilgisi seleflerinden geri kalmamış, hatta halifenin şairlere olan bolca ihsanı onun döneminde birçoğu geçim malzemesi olan, edebi değerden uzak çok sayıda şiirin yazılmasına da sebep olmuştur.³³

Muvahhidler dönemindeki ilmi seviyenin yüksek olmasında halifelerin, zekâsıyla temayüz etmiş her kesimden çocukların eğitimine özel önem vermesinin etkisi vardır. Çeşitli şehirlerinden getirilen küçük yaştaki kabiliyetli talebeler başkent Marakeş'te el üstünde tutularak davetçi imam olmaları için özel eğitime tabi tutulmuştur.³⁴ Muvahhid halifelerin inşa ettirdiği medreselerdeki eğitim müfredatında genel olarak klasik dini ilimlerin yanı sıra Kur'an'ın ezberlenmesine önem verilmiş, devletin kurucusu mehdi Tûmert'in öğretileri ve onun Muvattâ muhtasarı ile Sahîh-i Müslim ezberletilmiştir. Ayrıca öğrencilere at binmek, ok

ve *Eşeruhu bi'l-Mağrib* (Kahire: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1983); Arif Aytakin, "İbn Tûmert", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/425-427.

³² Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 3/224; Hasan, *el-Ĥadâretu'l-islâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 498-499. Sultanların ilmi seviyesini göstermesi açısından şu gülümseten anekdot oldukça dikkat çekicidir. İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemki muvahhid halifelerden Mansur, çocuklarının eğitimi için kendisine getirilen, "Biri ilimde deniz gibi derin, diğeri dininde toprak gibi münbit." denerek övülen iki kişiyi imtihan etmiş; onların, aradığı vasıflara haiz olmadığına kanaat getirdikten sonra ayetten iktibas yaparak nükteli bir şekilde bu durumu şöyle ifade etmiştir: "ظهر الفساد في البر والبحر" "Kara ve denizde fesat ortaya çıktı." Hasan, *el-Ĥadâretu'l-islâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 496.

³³ Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 3/227.

³⁴ Ebî Muhammed Hasan b. Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Merâkeşî İbnu'l-Ķattân, *Nużumu'l-cümân li tertîbi mâ selefe min aĥbâri'z-zamân*, thk. Mahmud Ali Mekki (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990), 178-179.

atmak, yüzmek gibi becerilerin kazandırılması eğitimin mühim bir parçasını oluşturmuştur.³⁵

Muvahhidler dönemi birçok alanda olduğu gibi Tasavvuf edebiyatı açısından da Endülüs'ün altın çağı olarak değerlendirilebilir. Bu dönemde yetişen İbn Seb'in (ö. 669/1270), Ebu'l-Hasen eş-Şâzelî (ö. 656/1258), Ali b. Abdullah eş-Şusterî (ö. 668/1269), Ebu Medyen (ö. 594/1198), İbnü'l-Arabî gibi Sufi mütefekkirler, sahip oldukları tasavvufî düşünce ve hayat tarzlarıyla hem kendi zamanlarının hem de sonraki yüzyıllarda tasavvuf düşüncesinin şekillenmesinde büyük etkiler bırakmışlardır.³⁶

Sufiler, gerek Murâbitlar gerekse Muvahhidler döneminde halkın büyük teveccühüne mazhar olmuşlardır. Onların halk üzerindeki bu nüfuzundan etkilenen sultanlar, hem onların desteğini ve hayır duasını almak hem de iktidarları için bir tehdit unsuru olmaktan çıkarmak için sufileri kendilerine yakın tutmaya gayret etmişlerdir. Sufilerin halifeler ve halk üzerindeki bu saygın konumu, iktidara yakın bazı fukahanın kıskançlığına sebebiyet vermiş, onların kışkırtmasıyla bazı sufiler sorguya çekilmiş, zindana atılıp kırbaçlanmış, bazıları da bu uğurda can vermiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinden istifade ettiği büyük sufilerden İbn Berracân hapiste vefat ederken İbnü'l-Arabî'nin en büyük şeyhlerinden biri olan Ebu Medyen de Muvahhid hükümdar Ebu Yusuf Yakup el-Mansur'un emriyle Bicâye'den Marakeş'e getirilirken yolda rahatsızlanarak vefat etmiştir.³⁷

İbnü'l-Arabî'nin hem Mağrib ve hem de Meşrik'ta saray uleması olarak nitelendirilebilecek bazı fakihleri şiddetle eleştirmesinin ardında, hem bazı fakihlerin sebep olduğu zulümler hem de onların sultanlarla olan ilişkisinin çıkar amaçlı olması yatmaktadır. Nitekim sufi kesim ile bazı fakihler arasında tarih boyunca yaşanan bu gerilim İbnü'l-Arabî özelinde Meşrik'ta bulunduğu zaman

³⁵ Hasan, *el-Hağâretu'l-islâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 501.

³⁶ Nûru'l-Hüdâ el-Kettânî, *el-Edebü's-Sûfî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 5.

³⁷ Hasan, *el-Hağâretu'l-islâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, 476-479; Tahsin Yazıcı, "Ebû Medyen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/186-187; Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/371-372.

diliminde onun zahir uleması olarak nitelendirdiği bazı alimler tarafından tekfirci, dışlayıcı söyleme maruz kalmasını da beraberinde getirmiştir. İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ü terk etmeden önce yetişmiş olduğu muhitte iktidar, ulema ve sufi kesim üçgenindeki ilişkiler onun ilk zamanlar hükümdarla arasına mesafe koyması gerektiğini düşündürmüş olmalıdır. Bununla birlikte Maşrık'ta iken birçok hükümdar ile son derece yakın ilişkiler tesis edecek, fakat bu münasebetlerde velâyet mührünün sahibi olarak yol gösteren, uyaran, yeri geldiği zaman kınamaktan çekinmeyen mürşit konumunda kendisini konumlandıracaktır. Zira o kendi ifadesiyle ekmeğinin peşinde bir sufi değil sadece Hakk'a ve hakikat ehline gönül vermiş bir şahsiyettir:³⁸ [Vâfir]

شُيُوعُ الْخُبْرِ يَتَّبِعُ كَثِيرٌ وَأَشْيَاخُ الْحَقَائِقِ مُفْرَدُونَ

*Ekmeğinin [peşindeki] hocaların takipçileri çoktur, hakikatin hocaları ise bizim [gibi] yalnızdırlar.*³⁹

Nitekim ileride ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere İbnü'l-Arabî, sahip olduğu dünyalığı Allah'a mahza kul olmak için bütünüyle terk ettiğini, bu uğurda kendisine teklif edilen mevki ve makamlara hiçbir zaman tenezzül etmeyerek zahidane yaşamı kendine şiar edindiğini sık sık vurgulamaktadır:⁴⁰ [Meczû Vâfir]

فَدَأْبُ الْقَوْمِ إِشْرَاكَ كَمَا تَوْحِيدُهُ دَابِي
فَرَبُّ وَاحِدٌ خَيْرٌ مِنْ أَمْلَاكٍ وَأَرْبَابِ
جَعَلْتُ مَنْزِلِي قَبْرِي وَأَكْفَانِي مِنْ اثْوَابِي
وَأَغْلَقْتُ مِنْ أَجْلِ اللَّهِ دُونَ الْقَوْمِ أَبْوَابِي
فَمَا أَنَا مِنْهُمْ حَزْبٌ وَلَا الْقَوْمُ مِنْ أَحْزَابِي

³⁸ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *ed-Divânu'l-kebir*, thk. 'Abdu'l-Îlâh İbnü'l-'Arefe (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2018), 4/396.

³⁹ İbnü'l-Arabî'nin "Ekmeğinin peşindeki hocalar" ifadesinde şeyh için cemi kesret kalıbını kullanırken "hakikatin hocaları bizim gibi yalnızdır" ifadesinde ise aynı kelime için bu sefer cemi killet kalıbını kullanması, lafzı manaya uygun olarak özenli kullanımına dair güzel bir örnek oluşturmaktadır.

⁴⁰ İbnü'l-'Arabî, *Divân*, 45.

وَلَوْلَا صَبِيَّةٌ يُتِمُّ لَمَّا فَارَقْتُ مِحْرَابِي

Toplumun adeti ortak koşmak, onu birlemek ise benim tabiatımdır.

Çünkü tek bir rab, birçok melik ve rabtan daha hayırlıdır.

Evimi kabrim kıldım elbisemi kefen

Topluma karşı Allah için kapılarımı kapattım.

Bu yüzden ne ben onlardanım ne de onlar benden

Yetim sabiler olmasa mihrabımı da terk edecek değilim.

Muvahhidler dönemi felsefecilerin yöneticilerin özel ilgisine mazhar olduğu, Eşariliğin ve kısmen de olsa Mutezile'nin kalamî görüşlerinin tartışıldığı bir dönem olsa da söz konusu fıkıh olunca Muvahhid halifeler, Kuran ve Sünnet merkezli zahiri çizgideki fıkıh anlayışını devletin resmi ideolojisi haline getirmiş, Abdülmü'min ve Mansûr devirlerinde diğer ilimler için gösterilen müsamaha Malikî fakihlerine gösterilmeyerek Kuran ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle fürûa dair eserlerinin yakılması için emirnâmeler çıkarılmıştır.⁴¹ Şüphesiz ki Maliki fakihleri ve fıkıh kitaplarına yönelik bu katı tavırda Murâbıtlar döneminde Maliki fakihlerin tazyik ve tahriki ile kalam ve felsefe kitaplarının yakılması örneklerinde olduğu gibi mezhep taassubunun iktidarın elinde bir balyoza dönüşmesine duyulan birikmiş bir tepki vardır. Murâbıtların kalam ve felsefe kitaplarını yakması Kuran ve Sünnete yani asla ve öze dönme iddiasına matuf iken ne ilginçtir ki kendilerinden sonra gelen Muvahhidler de öze dönüşü Maliki mezhebinin kitaplarını yakmakta bulmuşlardır.

İbnü'l-Arabî de Muvahhidler döneminde yaşanan bu mezhep çekişmelerinden uzak kalabilmiş değildir. Muhakkik İbn 'Arefe'nin tahminine göre h. 590 yılında yazdığı şiirde, halife Ebu Yusuf Yakup El-Mansûr'u Kur'an ve Sünneti hâkim kılmaya çağırmış, onu Maliki fakihleriyle mücadele konusunda teşvik etmiştir. İbnü'l-Arabî'nin amelde her ne kadar zahirî meşreb olduğu bilinse

⁴¹ Abdulvâhid el-Merrâkuşî, *el-Mu'cib fî telhîsi ahbâri'l-Mağrib*, thk. Muhammed Zinhum Muhammed 'Azeb (Kahire: Dâru'l-Furcân, 1994), 231-232; İsmail Yiğit, "Murâbıtlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152-155.

de şiirde dikkat çeken asıl varyansını onun mezhep imamlarına değil mezhep imamlarının görüşlerini tabulaştıran, başka bir mezhebin görüşüyle amel etmeye izin vermeyen, avam fukahası⁴² olarak nitelendirdiği mutaassıp müftülere yöneliktir.⁴³ [Tavîl]

أَيَا ابْنَ رَسُولِ اللَّهِ نُصْرَةَ قَائِمٍ بِيَدَيْنِ الْهُدَى سُدَّتْ عَلَيْهِ الْمَسَالِكُ
إِذَا قَالَ قَالَ اللَّهُ أَوْ قَالَ أَحْمَدُ رَسُولُ الْهُدَى قَالُوا لَهُ قَالَ مَالِكُ
وَقَالَ ابْنُ إِدْرِيسٍ وَقَالَ ابْنُ ثَابِتٍ وَقَوْلُهُمْ عِنْدَ الشَّرِيعَةِ هَالِكُ
وَلَا سِيَّمَا إِنْ جَاءَ نَصٌّ مُخَالَفٌ لِأَيِّ مَقَالٍ أَنْتَ بِاللَّهِ تَارِكُ
فَوَاللَّهِ مَا تَرْضَى الْأَيْمَةَ فِعْلَهُمْ فَلَيْسَ لَهُمْ إِلَّا الْجَحِيمُ وَمَالِكُ
إِذَا قُلْتَ هَذَا الرَّأْيُ فَالْوَجْهُ أَبْيَضُ وَإِنْ قُلْتَ هَذَا الْوَحْيُ فَالْوَجْهُ حَالِكُ
فَمَا لَكَ لَا تَحْمِي شَرِيعَةَ جَدِّكُمْ حُسَامٌ لَكُمْ مَاضِي الْعَرَارِيرِ مَاتِكُ
وَدُونَكَ يَا ابْنَ الْأَكْرَمِينَ فَمَا لَهُمْ فَإِنَّكَ مِقْدَامٌ وَعَزْمُكَ فَاتِكُ
لَيْشْكُرْكُمْ عِنْدَ الْإِلَهِ مُحَمَّدٌ وَأَحْمَدُ وَالنُّعْمَانُ وَالنَّجْمُ مَالِكُ

Ey Resulullah 'ın evladı! Tasarrufta bulunmanın engellendiği Hüda'nın dinini temsil edenin yardımcısı ol.

Birisi "Allah ve Allah 'ın resülü Ahmed şöyle buyurdu" dediğinde onlar da ona "Malik de şöyle dedi,

İbn İdris (İmam Şafî) böyle dedi, İbn Sabit (Ebû Hanîfe) şöyle şöyle dedi" dediler. Onların sözleri şeriat nezdinde yok hükmündedir.

⁴² İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta mezhep imamlarından hiçbirisinin "Bizim görüşümüzle sınırlı kal, verdiğim fetvada beni taklit et." demediği halde mezhep taklitçilerinin mezhep imamlarına dayanarak Allah'ın kullarına tanıdığı genişliği daralttığını, imamlarının yaptıklarının tersine bir tavır ve uygulama içinde olduklarını belirtmektedir. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), 4/470.

⁴³ İbnü'l-'Arabî, *ed-Dîvânu'l-kebîr*, 4/130.

Özellikle de [onların kavline] muhalif bir nas gelirse Allah için sen hangi sözü terk edersin?

Allah'a yemin olsun ki (fukaha) imamlar da onların yaptıklarından razı değildir. Onlar için cehennem ve (cehennem bekçisi) Malik vardır.

Eğer sen “bu reydir” desen yüzü güler, “bu vahiydir” dediğinde ise yüzü kapkara kesilir.

Sana ne oluyor da atalarının dinini himaye etmiyorsun? Halbuki senin keskin bir kılıcın var.

Durma, yürü! Sen şereflilerin en şereflişinin evladısın. Onlara da ne oluyor, sensin yürekli olan ve senin kararlılığındır onları kırıp geçiren.

*Yürü ki Allah katında teşekkür etsin sana Muhammed, Ahmed ve Necm Mâlik.*⁴⁴

Muvahhidlerin Malikî fakihlerine yönelik dışlayıcı politikaları bir kenara bırakılırsa Endülüs'ün sahip olduğu yüksek medeniyet seviyesinin birçok ilim dalında yetişmiş seçkin alimlerle Muvahhidler döneminde de sürdüğü söylenebilir. Aristo üzerine yaptığı şerhler ve felsefesine dair yazdıklarıyla Avrupa'da büyük bir itibar görmüş İbn Rüşd (ö. 595/1198), İbn Tufeyl (ö. 581/1185), İbn Meymûn (ö. 601/1204) gibi yöneticilerin özel ilgisine mazhar olmuş filozoflar bu dönemde yetişmiş, ortaya koydukları eserleri sadece İslam coğrafyasında değil Yahudi ve Hristiyan ilahiyat çevrelerinde de büyük yankı uyandırmıştır. Endülüs İslam medeniyetinin sahip olduğu bu birikim kurulan tercüme okullarıyla Arapçadan Latinceye çevrilerek Batı'ya aktarılmış, sonraki asırlarda birçok Avrupalı düşünürü derinden etkilemiştir.⁴⁵

⁴⁴ Beyitte isimleri veya lakaplarıyla dört büyük mezhep imamına işaret edilmektedir.

⁴⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 168-173.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN HAYATI, İLMÎ VE EDEBÎ ŞAHSİYETİ

1. Hayatı

İbnü'l-Arabî'nin hayatını üç ana dönemde incelemek mümkündür. Doğup büyüdüğü, ilk mükâşefe ve ruhi halleri tecrübe ettiği Endülüs'te geçirdiği dönem hayatının ilk evresi olarak değerlendirilebilir. Bu dönemi, seyahatleri ve bu seyahatleri esnasında yaşadığı olağanüstü hallerle manevi tekâmül evresi izlemektedir. Şam'daki uzun süreli ikameti ve manevî olgunluk dönemi hayatının son safhasını oluşturur.

1.1. Endülüs Dönemi

İbnü'l-Arabî'nin hayatına dair bilgilerin tespiti noktasında onu anlatan tabakât ve terâcim kitaplarının ve İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde zikrettiği bizzat kendi aktarımlarının yardımcı olması beklenir. Vefatına yakın dönemlerde telif edilmiş tabakât ve teracim kitaplarına bakıldığında doğum, ölüm tarihi gibi bilindik malumatlar dışında kişisel hayatına dair bilgilerin son derece az olduğu, genel olarak onun fikriyatına dair lehte ve aleyhte görüşlerin aktarıldığı görülmektedir. Bu durum biraz da bu türden kaleme alınan eserlerin konu edindiği kişilerin hayatının bütün veçhelerini ortaya çıkarmayı amaçlamaktan daha çok onlar hakkında mezhebî veya fikrî bir kanaat ortaya koyma gayretinden ileri gelmektedir. Nitekim dönem veya coğrafya değişmesi, müellifin meşrebi gibi faktörler dolayısıyla bu türden kaynaklarda kanaatler birbirinden tamamen farklı olabilmektedir.⁴⁶ Hal böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin hayatına dair bilgileri

⁴⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf - Muhyî Hilâl es-Serhân (Beyrut: Müesssetu'r-Risâle, 1996), 23/48-49; Salâhuddin Halil b. Aybeg eş-Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 4/124-127; Ahmed b. Ali el-'Askalânî, *Lisânu'l-mizân* nşr. Selman Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 7/391-397; 'Imâduddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kuraşî ed-Dimaşkî İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l Hecer, 1998), 17/252-253; Ebu'l Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el-Gubrîni, *'Unvânu'd-dirâye*, thk. Adil Nuveyhidî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, 1979), 157-173; Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *eş-Tabakâtu'l-kübrâ*, thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 1/329-330; el-Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/161-184; Şihâbüddîn Ebi'l-Felâh el-Hanbelî İbnu'l-'Imâd, *Şezerâtu'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*, thk. Mahmud Arnavut - Abdülkadir Arnavut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991), 7/332-348; Ahmed b. Mustafa Taşköprüzâde, *Miftâhu's-se'âde ve mişbâhu's-siyâde* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985), 1/214; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 6/281..

edinebilmek için araştırmacıların elinde onun eserlerine bakmaktan başka bir yol kalmamaktadır. Zira kendisi de özel hayatına dair bu türden bilgileri eserlerinde bolca nakletmektedir.⁴⁷

İbnü'l-Arabî'nin tam ismi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdillâh el-'Arabî el-Hâtemî et-Tâî'dir. İsmi, kendisinin selefi olan Endülüslü meşhur Malikî kadısı ve fakihî Ebu Bekir İbnü'l 'Arabî'den (ö. 543/1148) ayırt edilmesi için ilmi çevrelerde İbn Arabî olarak kullanılsa da⁴⁸ o, eserlerinde hem kendisinin hem de babası ve amcasının nesebini belirtirken İbnü'l-Arabî lafzını kullanır.⁴⁹

Şemâiline dair kayıtlardan İbnü'l-Arabî'nin fiziken dengeli ve güzel görümlü bir zat olduğu anlaşılmaktadır. Kârî el-Bağdadî onun menkıbelerini anlattığı eserinde feraset sahibi âlimlerin böylesine dengeli ve güzel görünümün sadece Hz. Peygamber ve İbnü'l-Arabî için söz konusu olabileceği konusunda hem fikir olduğunu belirtir ve onu şu şekilde tarif eder “*Ne çok uzun ne de kısa boyu ölçülü sayılabilecek bir uzunlukta, ne şişman ne de zayıf, beyaz yumuşak bir cilde sahip, saçı ne kıvrıkcık ne de düz orta uzunlukta, yürüyüşü ne hızlı ne yavaş,*

⁴⁷ Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Muhtaşaru ed-Durratu'l-fâhira fi men intefe'tü bihi fi tarihi'l-âhira*, thk. Muhammed Edîb el-Câdir (Amman: Dâru'l Feth, 2006). İbnü'l-Arabî bu eserinde kendisinden istifade ettiği ve harikulade hallerine şahit olduğu kadın ve erkek olmak üzere altmışa yakın ariften bahseder. Muhammed b. Ali et-Tâî el-Hâtemî el-Endelûsî İbnü'l-'Arabî, *Rûhu'l- kuds fi munâşahati'n-nefs* (Kahire: Dâru 'Âlemi'l-Fikr, 1989). İbnü'l Arabî'nin dostu Abdülâziz b. Ebi Bekr el-Mehdevî'ye yazdığı risale hacmindeki bu eser çağındaki Sufilere yönelik eleştirileri içeren, dostuna bu yolda karşılayacağı zorlukları kendinden yola çıkarak anlattığı bir nasihatname olup şeyhin tecrübe ettiği ruhi halleri ve hocaları ile ilgili son derece önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Eser Vahdettin İnce tarafından dilimize de çevrilmiştir. İbnü'l-Arabî'nin bahsettiği mezkûr iki eserindeki şeyhler tek kitapta toplanarak Ralph W. Austin tarafından *Sufis of Andalusia* adı altında İngilizce'ye çevrilmiştir. Bu eserin Refik Algan tarafından yapılan Türkçe çevirisi de mevcuttur. Bkz. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Endülüs Sufileri*, çev. Refik Algan (İstanbul: Dharma Yayınları, 2002).

⁴⁸ Örneğin çağdaşı Sıbt İbnü'l-Cevzi ondan bahsederken İbn Arabî demeyi tercih eder. Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yusuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sıbt İbnü'l Cevzi, *Mir'âtu'z-zamân fi tevârihi'l-a'yan*, thk. İbrahim ez-Zeybağ (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 2013), 22/373.

⁴⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2011, 1/403; Mahmud Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs* (Dımaşk: Matba'atu Nağr, 1994), 96.

uzun süre bir şeye bakmaktan dolayı gözlerinde bir zayıflık olan, ancak gerektiğinde, az ve alçak sesle konuşan biriydi.”⁵⁰

Kaynakların 17 Ramazan 560/1165 Pazartesi günü Endülüs’ün doğusunda yer alan Mursiye’de (Murcia) dünyaya geldiği konusunda hemfikir olduğu İbnü’l-Arabî nesep itibariyle soylu ve köklü bir aileye mensup idi. Nitekim nesebini, cömertliğiyle meşhur Hâtim Et-Tâi’ye (ö. 578 [?]) dayandırdığı ve bununla övündüğü dîvânında sık sık görülür. Claude Addas, onun atalarının Yemen’den İspanya’ya gelmiş en eski ailelerden biri olduğunu iddia ederken muhtemel tarih olarak da pek çok Yemenli Arabın Endülüs’e göç ettiği 93/712 yılına işaret etmektedir. Onun İbnü’l-Arabî’nin ataları hakkında kesin kanaatlerinden biri de bu ailenin devlette ve orduda en yüksek mevkileri elde tutan asil aileler sınıfından biri olduğudur.⁵¹ İbnü’l-Arabî’nin, babası Ali b. Muhammed için sultanın dostlarından biri diye bahsetmesi onun veziri olduğu şeklinde yorumlanmakla birlikte⁵² Claude Addas 635/1237 yılında Halep’te İbnü’l-Arabî ile yapılan görüşmedeki ifadelerine dayanarak babasının, ülkeyi yönetenlerin hizmetindeki asker bir aileye mensup olduğunu ileri sürmektedir.⁵³

İbnü’l-Arabî babasından bahsederken onun İslami ilimlere vakıf takva sahibi bir şahsiyet olduğunu belirtmiş, İbn Rüşd ile olan yakın dostluğuna vurgu yapmıştır. Nitekim İbnü’l-Arabî babasının yönlendirmesi ile henüz delikanlı çağlarında iken İbn Rüşd ile bazı meseleleri müzakere etmiş ve fikirleriyle onu hayrette bırakmıştır.⁵⁴

Babası her ne kadar âbid, fâzıl bir şahsiyet olsa da İbnü’l-Arabî’nin tasavvufî düşünce ve bu düşüncenin yön verdiği hayat tarzından farklı bir kişilikteydi. Bu farklılık hem babasının ölmeden önce İbnü’l-Arabî’ye söylediği

⁵⁰ Alâuddîn Ali b. Ahmed el-Muhâimî, *Huşûsu’n-ni’am fi şerhi Füşûsu’l-hikem* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2007). kitabının içinde Ali b. İbrahim el-Kârî el-Bağdâdî, *ed-Dürri’s-semîn fi menâkıbi’s-Şeyh Muhyiddîn*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyedî, ts., 13.

⁵¹ Claude Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 17-18.

⁵² el-Bağdâdî, *ed-Dürri’s-semîn*, 13.

⁵³ Addas, *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*, 18.

⁵⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 2011, 1/235.

şeylerden,⁵⁵ hem de yaşadığı dönemin önemli simalarından sivri dili ile meşhur Ebû Abdillâh Muhammed b. Kattân'ın İbnü'l-Arabî'nin evinde misafir iken muhtemelen tasavvufî neşvenin hakim olmadığı bir hayatı sürmesinden dolayı babasına oğlundan ibret almasını salık vermesinden anlaşılmaktadır. Nitekim babası, Ebû Abdillâh'ın bu sözleri karşısında ağlamış ve hatasını itiraf etmiştir.⁵⁶

İbnü'l-Arabî'nin annesi hakkında elimizde detaylı bilgi bulunmamaktadır. İsmi Nur olup İbnü'l-Arabî'nin hizmetinde bulunduğu ilk mürşitlerinden Fâtıma bintü el- Musennâ el-Kurtubî'den feyz aldığı ve şeyhinin annesine “Oğlun senin manevi baban konumundadır, öyleyse ona iyilik et karşı gelme.” diyerek nasihatte bulunduğu İbnü'l-Arabî tarafından aktarılmaktadır.⁵⁷

Kaynaklarda İbnü'l-Arabî'nin kendisinden küçük iki kız kardeşi olduğu bilgisi yer almaktadır. Babasının vefatından sonra ailenin maişet yükünü omuzlarına almak zorunda kalan İbnü'l-Arabî'ye, manevi yolculuğunun ilk zevklerini kendisiyle tanış olmasıyla başladığını söylediği mürşidi Salih el-Adevî'nin “Evladım! Balı tattıktan sonra sirkeyi ağzına koyma. Allah senin için bu yolu açtı. Ailen seni, dünyaya dönüp validen ve kız kardeşlerine bakmak için ikna etmeye çalışacaklar, bu yolda sıkı dur” şeklindeki tavsiyesine uyararak yolundan dönmemiş, Muvahhitlerin emiri Yakup'un, hizmetinde çalışma teklifini geri çevirdiği gibi emirin “Kız kardeşlerini Muvahhitlerle evlendirelim.” teklifine

⁵⁵ İbnü'l-Arabî babasının vefatından on beş gün önce öleceğini kendisine haber verdiğini, günü gelince de vefat ettiği haberini naklederken bu konuşma esnasında oğlundan işitip de vakıf olamadığı ve bazılarını inkâr ettiği şeyleri ölüm döşegindeyken müşahede ettiğini ve bunu kendisine itiraf ettiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/336. Muhtemeldir ki bu itirafta onun çıkmış olduğu bu manevi yolculuğun feyiz ve bereketine babasını da katma saikiyle mürşitleriyle tanıştirmasının ve onların da babasına hayır dua etmelerinin etkisi büyüktür. Mahmud Gurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs*, 115.

⁵⁶ İbn Arabî, *Şerhu Risâleti Ruhi'l-Kudusi fi Muhâsebeti'n-Nefs*, s.106.

⁵⁷ İbnü'l-Arabî'nin ilk mürşitlerinden biri olan ve kendisiyle anne-oğul ilişkisi içerisinde bulunduğu bu salih kadın İbnü'l-Arabî'nin hayatında önemli bir yere sahiptir. Nitekim İbnü'l-Arabî kendi elleriyle evini inşa ettiği yaşı doksamı aşmış şeyhinin kendisine “Ben senin manevi annenim, Nur ise cismani annendir.” dediğini aktarmaktadır. Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 3/571.

de “Onlara denk birilerini arıyorum.” cevabını verdikten sonra amcasının oğluyla birlikte ailesini alıp Fas’a giderek orada kız kardeşlerini evlendirmiştir.⁵⁸

İbnü’l-Arabî’nin hem kendi eserlerinden hem de kaynaklarda yer alan bilgilerden hareketle hayatında dört evlilik yaptığı ve bu evliliklerden üç oğlu bir kızı olduğu, oğullarından birini yaşı küçükken, kızını da sağlığında kaybettiği anlaşılmaktadır.⁵⁹ İlk evliliğini Endülüs’ten ayrılmadan önce dönemin önemli simalarından biri olan Muhammed b. Abdun el-Bicâî’nin kızı Meryem ile gerçekleştirmiştir.⁶⁰ İkinci evliliğini Mekke’de Haremeyn Emiri Yunus b. Yusuf’un kızı Fatıma ile yapan İbnü’l-Arabî’nin bu evlilikten büyük oğlu Muhammed İmâdüddîn (ö. 667/1268) dünyaya gelmiştir.⁶¹ Üçüncü evliliğini dostu Mecdüddîn İshak er-Rumî’nin⁶² vefatından sonra onun dul eşi ile yapan

⁵⁸ İbnü’l-Arabî, *ed-Durratu’l-fâhira*, 84. İbnü’l-Arabî’nin, Emir’in hem kendisiyle çalışma hem de kız kardeşlerini evlendirme teklifini reddetmesi onun yönetici sınıfıyla olan ilişkisi ve onlara bakış açısı açısından oldukça dikkat çekicidir. O yöneticiliği kaçınılması gereken bir şer olarak gördüğü için babasının yolunu takip etmemiş, bu yüzden onların yemeğini yememiş, onların verdiklerini de fakirlere tasadduk etmiştir. Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi’l-kuds fi muhâsebeti’n-nefs*, 121-122. Zaten onun için en büyük paye hükümlerinin en uç noktası olarak hakkın zuhur mahalli olmanın yanı sıra (İbnü’l-Arabî, *Dîvân*, 237.) muhtaçlık da hakikatte dert edilecek bir konu değildir. Zira fakr mahlukatın zatî sıfatıdır: [Basit]: قَدْ صَحَّ أَنَّ الْعَيْتَى لِيهِ وَالْكَرَمَا فَمَا أَبَالِي إِذَا مَا حَلَّ بِي عَدَمٌ

Mustağnilik ve cömertliğin Allah’a ait olmasıdır doğru olan

O yüzden başıma yoksunluk geldiğinde aldırış etmem. İbnü’l-Arabî, *Dîvân*, 360.

⁵⁹ Addas Muhammed İbnü’l-Emir Abdülkadir’in *Tuhfetu’z Zâir*’inden naklen O’nun Suriye’de bulunduğu esnada baş kadılık makamını uzun süre elinde bulduran Benû Zeki ailesinden bir kızla da evlendiğini belirtir. Divanda geçen, İbnü’l-Arabî’nin Zekiyüddin’in kızına hırka giydirdiği bilgisini de bu naklin teyidi olarak kabul ederek sayıyı beşe çıkartır. Ancak şiirin muhtevasına bakıldığında Zekiyüddin’in kızının onun eşi olduğuna dair somut bir bilgiyi barındırmadığı görülmektedir. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, 118; İbnü’l-Arabî, *Dîvân*, 57.

⁶⁰ İbnü’l-Arabî eşinin sahip olduğu Meryem ismi üzerinden onu Hz. Meryem ile mukayese ederek bu ismin taşıdığı yüce sıfatların ikisi arasındaki benzerliği noktasında hayretini ifade etmekte, salih bir kadın olarak eşinden övgüyle bahsetmektedir. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 1/420; 4/69.

⁶¹ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 8/389.

⁶² Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, 114. İbnü’l-Arabî’nin üvey oğlu Sadreddîn Konevi’nin öz babası olan Mecdüddîn İshak ile İbnü’l-Arabî ile arasındaki dostluğun Endülüs’te başlayıp karşılıklı yazışmalarla sürdüğü söylenmektedir. İbnü’l-Arabî’nin hicri 600 yılında Mekke’de bulunduğu sırada Mecdüddîn’in onu Anadolu’ya gelmeye ikna ettiği ve vefatından sonra da oğlu Sadreddîn Konevi ilgilenmesi için onu İbnü’l-Arabî’ye emanet ettiği ifade rivayet edilmektedir. Mecdüddîn İshak Sultan I. Gıyâseddin Keyhusrev’in devleti yeniden yapılandırmasında, fütüvvet teşkilâtının Anadolu’da yaygınlaşması ve ahî teşkilâtının kuruluşunda büyük hizmetlerde bulunmuş, Anadolu Selçuklu Devleti ile Abbâsî halifeliği arasında siyasi-kültürel anlaşmaların gerçekleştirilmesinde aktif rol oynamış önemli bir devlet adamıdır. Mehmet Ali

İbnü'l-Arabî'nin bu evliliğinden de Malatya'da Muhammed Sa'deddîn (ö. 656/1258) isimli bir diğer oğlu dünyaya gelmiştir.⁶³ Dördüncü evliliğini ise Şam'da Kâdılkudât ez-Zevâvî'nin kızıyla yapmıştır.⁶⁴

İbnü'l-Arabî'nin çocukluk ve gençlik yıllarına dönülecek olursa doğumundan sonra ailesiyle birlikte sekiz yaşına kadar Mursiye'de yaşadığı görülmektedir. O zamanlar Mursiye'de hüküm süren İbn Merdenîş'in Muvahhidler'e yenilerek şehri teslim etmesinden sonra İbn Merdenîş'in askeri komutasında yer alan İbnü'l-Arabî'nin babası, Ebû Yakub'un hizmetine girmiş ve İbnü'l-Arabî aynı yıl ailesiyle birlikte 568/1172 yılında İşbiliyye'ye (Sevilla) taşınmıştır.⁶⁵

İbnü'l-Arabî'nin sekiz yaşında iken taşındıkları Muvahhidlerin merkezi konumundaki İşbiliyye, çeşitli ırk ve inanışların içe içe geçtiği, ilmi ve entelektüel hayatın canlı olduğu, aynı zamanda zevkü sefanın ve eğlencenin merkezi olan bir şehir idi.⁶⁶ Şehrin birbirine zıt çok yönlülüğü onun bu şehirde geçirdiği çocukluk ve gençlik yıllarına da yansımıştır. O bu şehirde bir taraftan kendindeki inkişafın emarelerini gördüğü ruhi tecrübeleri yaşarken öbür taraftan ise kendisine hiç yakıştıramadığı halleri de tecrübe ettiğini daha sonraları itiraf etmiş ve bu dönemi cahiliye dönemi olarak adlandırmıştır. Şarkı dinlemenin Allah'ın kelimasını dinlemekten tatlı geldiği, öylesine kılınan namazlarla Allah'tan gafil olarak geçirilen bu dönem onun hayatında yaşadığı en büyük pişmanlıklarından olmuştur.⁶⁷

Şunu da belirtmek gerekir ki varlıklı bir ailenin refah içinde yaşayan bir çocuğu olarak İbnü'l-Arabî İşbiliyye'deki hayatında ruhen huzurlu olmayıp bir arayış içerisindeydi. Nitekim bu dönemde yaşadığı bir takım manevi haller ileride

HacıGökmen, "Mecdüddin İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/210-211.

⁶³ Şiirde meleke sahibi olup kendisine ait bir divanın olduğu rivayet edilen Sa'deddîn, vefatından sonra abisi gibi babasının yanına defnedilmiştir. el-Mağğarî, *Nefhu 't-îb*, 1968, 2/170.

⁶⁴ Maliki kadısı ez-Zevâvî'nin İbnü'l-'Arabî'den aldığı bir işaretle daha sonra kadılığı bıraktığı rivayet edilir. el-Mağğarî, *Nefhu 't-îb*, 1968, 2/179.

⁶⁵ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 21; Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 65.

⁶⁶ Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 65.

⁶⁷ Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi 'l-kuds fî muhâsebeti 'n-nefs*, 34-35.

meydana gelecek fütûhatların birer müjdesi mesabesinde. Bununla ilgili olarak *Fütûhât*'taki bir kıssada, babası ve hizmetçileri ile tutkunu olduğu yaban avına çıktığından bahseder. Av esnasında hizmetçilerden uzak bir halde iken kendi kendine düşünür ve avlamak suretiyle hayvanlara zarar vermeyi aklından çıkarır. Bir müddet sonra bir yaban eşiği sürüsüne denk gelir, mızrağının ucu onlara değmiş olmasına rağmen sürünün içinden geçer ve bu esnada hayvanlardan hiçbirisi hizmetçiler kendisine yetişip de ürküp kaçıncaya değin kafasını dahi kaldırmaz. İbnü'l-Arabî yukarıda bahsi geçen bu hadiseyi salike nasihat kabilinden şu mesajla bitirir: “Kimseden korkmak istemiyorsan kimseyi korkutma ki böylece her şey senden güvende olunca sen de her şeyden emin olasın.”⁶⁸

İbnü'l-Arabî'nin, kendi ifadesiyle Cahiliye döneminden sıyrılıp kâmil, sufiyane bir yaşamı ne zaman ve nasıl tercih ettiği noktasında birtakım rivayetler söz konusudur.⁶⁹ Ancak onun böylesine bir tercihi tek bir âna indirgemeyip çocukluğundan itibaren meyli olduğu hak yolundaki tedrici tekamülü olarak okumak daha doğru olacaktır.

Kendi ifadesiyle henüz sakalı çıkmamış genç bir delikanlı olarak sahip olduğu marifetle İbn Rüşd'ü hayretler içerisinde bıraktığını anlattığı müzakere kaydıyla⁷⁰ *Fütûhât*'ta *mukarrabûnun* sahip olduğu bazı makamları anlattığı bölümdeki kaydı dikkate alınacak olursa onun tasavvuf yoluna girişinin yirmili yaşların hemen öncesine denk geldiği anlaşılmaktadır.⁷¹

⁶⁸ İbnü'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/369.

⁶⁹ Bağdadi'nin anlattığı sıhhati meçhul bir kıssaya göre sultana yakın eşraf takımının ve şeyhin babasının bulunduğu bir mecliste yemekler yendikten sonra elden ele verilen şarap kasesi İbnü'l-Arabî'ye gelip de kâseyi ağzına götürdüğünde “Ey Muhammed! Sen bunun için yaratılmadın” şeklinde gaipten bir ses duyar ve kâseyi atarak meclisi terk eder. Şaşkın bir şekilde babasının evine geldiğinde kapıda vezirin çobanı ile karşılaşır. Ona şehrin dışına kadar eşlik eden İbnü'l-Arabî kendi elbisesiyle çobanın toz toprak içindeki elbisesini değiştirir, uzun bir müddet yürüdüktan sonra bulduğu çökmüş bir kabrin içine girer. Orayı namaz vakitleri hariç terk etmeyerek bütün vaktini zikir ile meşgul olarak geçirir. Bu şekilde dört gün inziva hayatı yaşadıkdan sonra bütün ilimlere haiz bir şekilde oradan çıkar. Bağdâdî, *ed-Dürri's-semîn*, 13-14. Başka bir kaynakta bu inziva süresini onun has talebelerinden biri olan İbn Sevdekin on dört ay olarak zikretmektedir. Muhyiddîn Muhammed İbnü'l-‘Arabî, *Vesâilu's-sâil*, thk. Abdülbaki Ahmed Miftâh (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2020), 53.

⁷⁰ İbnü'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/235.

⁷¹ İbnü'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/82.

Onun yirmili yaşlarının başında bir takım manevi makamlara erişmesi pek çok sâlikte olduğu gibi ceht ve riyazetin sonucu olarak gerçekleşmemiş, aksine bir cezbe hali ile meydana gelmiştir. Nitekim kendisi Allah'ın ihsanı ile cezbesi riyazetine takaddüm edip manevi fetihlere nail olanların çok az olduğunu zikretmektedir.⁷²

Züht ve tasavvuf yolunda rabbanî feyiz ve ilhamlara mazhar olmaya başlayan İbnü'l-'Arabî, Hz. Ebu Bekir'i kendisine örnek alarak herhangi bir şeyhe de danışmaksızın sahip olduğu her şeyi tıpkı bir ölünün ailesini ve malını terk ettiği gibi babasına bırakıp yüzünü tamamen Allah'a dönmüştür.⁷³ O Allah yolunun yolcusu olanların mâsivâyı terk edip uzlet halini kendilerine yol olarak seçmesindeki hikmeti şöyle açıklamaktadır: “Üzerinde herhangi bir mahlûkun hakkı bulunan kulun kulluğu, üzerindeki o hak ölçüsünde eksiktir. Çünkü mahlûk bu haktan dolayı o kul üzerindeki otoritesiyle ondan hakkını ister. Bu durumda o Allah'a halis, tam bir kul olamaz.”⁷⁴ Bu nedenledir ki İbnü'l-'Arabî bundan sonra giyeceği elbisesinin bile sahibi olmadığını, onu ancak ödünç olarak giydiğini, herhangi bir dünyalığa sahip olduğunda da ya onu hibe ettiğini ya da bir köle veya cariye ise azat ederek ona sahip olmaktan kurtulduğunu ifade edecektir. Zira ona göre fakra ulaşamayan kimse Allah'a kâmil kul olamaz.

İbnü'l-'Arabî'deki fakr anlayışı sahip olunan şeylerden sıyrılmak değil, sahip olunduğu varsayımına dayanan bir vehimden kendini kurtarmak düşüncesinden ileri gelmektedir. Zira ona göre gerçek dönüşüm sahip olduğumuzu düşündüğümüz şeyin, aslında bize ait olmadığını farkına vardığımız zaman meydana gelir. Züht ve tecrit gerçekte, nefsin her türlü hâkimiyet kurma eğiliminin engellenmesi olan bu fakr anlayışının tezahürüdür. Kullukta bizden talep edilen şey de kendimizdeki ayrılık vehminden, görünüşteki seçme

⁷² Abdülkerim b. İbrahim el-Cîlî, *el-İsfâr 'an-Risâleti'l-envâr* nşr. Asım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2004), 102; İbnü'l-'Arabî, *Vesâilu's-sâil*, 53. İbnü'l-'Arabî Allah'tan gelen fetihleri ikiye ayırır: İlki riyazet ve gayretle kapıyı çalarak gelmesi beklenen fetihtir. İkincisi ise doğrudan Allah'ın ihsanı ile herhangi bir çabanın sonucu olmaksızın gelen fetihtir ki ehlullahın nazarında arzu edilen fetih budur. Fetihlerin ve sırlarının bilinmesine dair bkz. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/200-205.

⁷³ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/266.

⁷⁴ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/297.

yeteneğimiz ve sınırlı kuvvetlerimizden sıyrılmaktır.⁷⁵ İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir şeyhin irşadı olmaksızın böyle bir tasarrufta bulunması şüphesiz kendi kendine verdiği bir karar değildir. Onu tasavvuf yolunun başında böylesine bir karar almaya sevk eden amil, tarikatta ilk şeyhim dediği, Allah'a dönüşünün kendi eliyle gerçekleştiğini iddia ettiği, inayetinin kendisinden bir an bile uzak olmadığını belirttiği Hz. İsa'nın züht ve tecrit konusundaki emridir.⁷⁶

İlahi fetihlere nail olmaya başlamasından sonra İbnü'l-Arabî'nin yaşamında bir fetret dönemi söz konusudur. Bu fetret döneminin 580/1184-586/1190 yılları arasında olduğu varsayılmaktadır.⁷⁷ Kendisi bu dönemle ilgili şunları söylemektedir: “Sonra ehlullahın aşına olduğu bir fetret dönemi ortaya çıktı ki yola giren herkes bu fetret dönemini yaşar. Bu fetret dönemi ya ibadet ve mücahededen meydana gelen ilk hale dönüşle sonuçlanır ki böyleleri ilahi inayete mazhar olmuş kullardır; ya da fetret hali ondan ayrılmaz, bu kişiler bir daha da felah bulmaz.”⁷⁸

İbnü'l-Arabî bu fetret döneminde başlangıçtaki coşkusunun azalmasına paralel olarak bir yandan dünyevi meşguliyetler ile uğraşırken diğer yandan döneminin ileri gelen hocalarından Kuran ve Hadis gibi dini ilimleri okumuş, Sarf, Nahiv, Belâgat gibi edebî ilimlerle meşgul olmuştur.⁷⁹

İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te geçirdiği ilk gençlik yılları, sufi büyükleriyle tanış olup onlardan feyizlendiği, manevi yolculuğunun kilometre taşlarından sayılabilecek bir takım manevi müjdelere nail olduğu hadiseleri içermektedir. 25 yaşında iken gördüğü bir rüyada Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e bütün nebi ve resullerin Allah tarafından kendisine gösterildiğini, peygamberlerden Hz. Hud hariç hiçbirinin kendisi ile konuşmadığını, onun da bu toplantının sebebini izah

⁷⁵ Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 90-91.

⁷⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/72; Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), 6/71.

⁷⁷ Muhammed Ali Hâc Yusuf, *Şemsü'l Mağrib* (Halep: Dâru Fuşşilet, 2006), 88.

⁷⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/253.

⁷⁹ Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 86; Hâc Yusuf, *Şemsü'l Mağrib*, 89. Onun özelde fetret dönemini de içine alan Endülüs'teki hocaları ve mürşitleri, “eğitimi” başlığı altında incelenecektir.

için kendisi ile konuştuğunu ifade etmektedir.⁸⁰ Kendisi toplantının mahiyeti ve konumuna dair müellefatında açık bir bilgi vermemekle birlikte bu husustaki sır talebeleri arasında şifahi olarak aktarıla gelmiştir. Sadrettin Konevi'nin talebelerinden Müeyyidüddîn el-Cendî (ö.691/1292[?]) resul ve nebilerin, İbnü'l-Arabî'nin *hâtemu'l-evliya* olarak hâtem-i enbiyanın en kâmil manada varisi olması sebebiyle toplandığını iddia etmiştir.⁸¹

İbnü'l-Arabî'nin hayatıyla ilgili üzerinde durulması gereken en önemli hususlardan birisi kendisini tek bir şeyh veya hocayla sınırlandırmayıp yaşadığı dönemin zahir ve batın ilimlerine vakıf kutupların ders halkalarına katılarak ilmi çevresini sürekli geniş tutmasıdır. Onun tekâmül noktasında doymak bilmez bir açıklıkla ilim ve irfan için sürekli bir sefer halinde bulunması sadece Endülüs dönemine has olmayıp Meşrik'ta geçirdiği dönemin büyük bir bölümünde de geçerlidir. Nitekim manevi yolculuğunun ilk safhalarına denk gelen bu dönemde onun zamanın kadısı İbn Rüşd ile ilmi müzakereler yapmak için Kurtuba'ya gittiği tevekkülü yakinen öğrenmek adına tevekkül makamının kutbu Abdullah el-Mavrûrî ile görüşmek için Moron'a gittiği rivayet edilir.⁸² Aynı dönemde edebiyata ve belagata meyli doğrultusunda devrin önemli şair ve edipleriyle görüşmek için yolculuklar yaptığı da bilinmektedir.⁸³ Bu sebeple o genellikle tasavvuf temalı yazdığı şiirlerle tanınsa da yeri geldiği zaman yaşadığı toplumun mazideki parlak dönemlerini hasretle yâd eden bir şair olarak da karşımıza çıkmaktadır. Medinetü'z-Zehra şehrinin kalıntılarını ziyaret ettiğinde içinde bulunduğu toplumun yitip giden mirasını resmettiği şiiri onun çok yönlülüğünü göstermesi açısından oldukça önemlidir.⁸⁴ [Tavîl]

⁸⁰ Muhyiddîn İbn Arabî, *Füşûşu'l-hikem* (Kahire: Dâru Âfâk, 2016), 110.

⁸¹ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 107.

⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/112. Abdullah Mavrûrî, Endülüs tasavvufunda ve de İbnü'l-Arabî'nin hayatında çok önemli yeri olan Ebu Medyen'in, müellefatında en çok ismini zikrettiği şeyhinin, halifelerinden biridir. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 81.

⁸³ İbnü'l-Arabî'nin Endülüs ve Mağrib'te görüştüğü edipler için bkz. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 403-404.

⁸⁴ Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî el-Mağğarî, *Nefhu't-tîb min ğuşni'l-Endelüsi'r-raṭib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1968), 1/523. İbnü'l-Arabî'nin "lâdîni" edebiyata aşinalığını da gösteren bu çok yönlülüğünün hiç de şaşırtıcı olmadığını belirten Addas devrin Endülüslü Sufilerinin pek çoğunun edebiyata olan ilgisine dikkat çeker. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 138.

دِيَارٌ بِأَكْنَافِ الْمَلَاعِبِ تَلْمَعُ وَمَا إِنَّ بِهَا مِنْ سَاكِنٍ وَهِيَ بَلْقَعُ
يَنُوحُ عَلَيْهَا الطَّيْرُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ فَيَصْمُتُ أَحْيَانًا وَحِينًا يُرْجِعُ
فَخَاطَبْتُ مِنْهَا طَائِرًا مُتَعَرِّدًا لَهُ شَجْنٌ فِي الْقَلْبِ وَهُوَ مُرَوِّعُ
فَقُلْتُ عَلَى مَاذَا تَنُوحُ وَتَشْتَكِي فَقَالَ عَلَى ذَهْرٍ مَضَى لَيْسَ يَرْجِعُ

[Ardında kalan] kapıları ile beliren haneler parlıyor. Metruk bir halde, hiçbir sakini yok artık.

Etraftan gelen kuşlar ağıtlar yakmakta...Bazen susmakta, bazen her şeyi Allah'a irca ederek mırıldanmakta ...⁸⁵

Korkmuş, kalbi kederli, ötüp durmakta olan bir kuşa seslendim.

Dedim ki: Niçin ağlamakta ve şikâyet etmekte? Dedi: Bir daha geri gelmeyecek olan, geçip giden zamanlara.

Sükûna ereceği Şam dönemi dışarda bırakılacak olursa İbnü'l-Arabî'nin kabına sığmayan bir hakikat aşığı olarak sürekli bir arayış ve sefer içerisinde olmasıyla manevi yükselişi arasında bir ilişki tasavvur etmek mümkündür. Adeta o seyyah olup yeryüzünü dolaşırken katettiği mesafe oranınca gökte de manevi bir yükseliş gerçekleştirmektedir. Bu sebeple, 578/1182 yılında İsbiliyye'de başladığı dinî ve fikrî tahsiliyle eş zamanlı dalga dalga büyüyen manevi inkişafının onun hayatındaki mekânsal genişleme ile paralellik arz ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî 589/1193 yılında Endülüs'ü ilk defa terkedip Ceziratu'l-Hadra limanından Sebte'ye geçti. Üç büyük muhaddisin ders halkalarına katılarak Abdullah el-Hacerî'den (ö. 591/1194) Buhari'nin *Sahih*'ini okudu. İbn Beşkuval ve İbn Kuzman'ın eserlerini okutan İbnü's-Şaiğ (ö. 600/1203) ve Ebu Medyen'in müridi olup İkab savaşında şehit düşen Eyyub el-Fihri'nin (ö.609/1212) ilim

⁸⁵ Belâgatte söz içinde yakın ve uzak anlamları bulunan kelimenin diğer bir kelimeyle yakın anlamı itibariyle münasebeti bulunmasına rağmen şairin uzak anlamını kastetmesi *ihâm-ı tenâsüp* olarak adlandırılır. Bu sanatın güzel bir örneğini gördüğümüz bu beyitte şairin رَجَعَ fiilini kendinden önce geçen yakın anlamdaki susma fiilinin zıttı olarak şakımak manasını değil de uzak anlamı olan her şeyi Allah'a irca etmek manasını tercih ettiğini varsaymak daha doğrudur. Çünkü kuşlar bazen susar, bazen öter demektense, kuşların her şeyin fenaya ereceğini söylemeleri daha edebî ve belîğ bir nitelik taşımaktadır.

meclislerinde bulundu. Sebte'den Tunus'a giderken Tilimsan'da bir müddet konaklayıp mutassavvıf şair Ebu Yezid el-Fazazî (ö.627/1230) ve ehlullahtan Ebu Abdullah et-Tartûsî ile görüştü. Buradan Tunus'a geçerek Şeyh Abdülaziz el-Mehdevî ve onun şeyhi İbn Hamis el-Kinânî el-Cerrâh'ın sohbetlerine devam etti.⁸⁶

Tunus ziyareti İbnü'l-Arabî'nin hayatında dönüm noktalarından birini teşkil eder. Kulluğun arzı olarak tarif ettiği hakikatin geniş arzına burada girdiğini, hâtemu'l-velâye oluşunun ilk müjdesine eriştiği Kurtuba'daki rüyasından sonra Muhammedî ilmin verasetine 590/1194 yılında Tunus'ta nail olduğunu ifade etmektedir. Ancak bu durumu dört yıl sonra Fas'ta görmüş olduğu bir rüya ile idrak edebildiğini dîvânında şu şekilde dile getirir:⁸⁷ [Tavîl]

أَنَا وَارِثٌ لَا شَكَّ عِلْمَ مُحَمَّدٍ	وَحَالَتُهُ فِي السِّرِّ مِثِّي وَفِي الْجَهْرِ
وَلَسْتُ بِمَعْصُومٍ وَلَكِنَّ شُهُودَنَا	هُوَ الْعِصْمَةُ الْعَرَاءُ فِي الْأَنْجَمِ الزُّهْرِ
وَلَسْتُ بِمَخْلُوقٍ بَعْضَمَةَ خَالِقِي	مِنَ النَّاسِ فِيمَا شَاءَ مِنْهُ عَلَى عَمْرِ
عَلِمْتُ الَّذِي قُلْنَا بِبَلَدَةِ تُونِسَ	بِأَمْرِ إِلَهِي أَتَانِي فِي الذِّكْرِ
أَتَانِي بِهِ فِي عَامِ تِسْعِينَ شُرُبْنَا	بِمَنْزِلِ تَقْدِيسٍ مِنَ الْوَهْمِ وَالْفِكْرِ
وَلَمْ أَدْرِ أَنِّي خَاتَمٌ وَمُعَيَّنٌ	إِلَى أَرْبَعٍ مِنْهَا بِفَاسٍ وَفِي بَدْرِ

Şüphesiz yok ki ben zahir ve batın halinin [gerektirdiği benden sadır olan] hal ile Hz. Muhammed'in ilmine varisim.

Günahsız biri değilim, lakin şühûdumuz zühre yıldızındaki meşhur berraklık [gibidir].

*Yaratanımın himayesiyle, insanların gazezinden korunmayı isteyen bir varlık da değilim.*⁸⁸

⁸⁶ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 152.

⁸⁷ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2011, 1/265; İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 311.

⁸⁸ Matbu divanda geçen *وَلَسْتُ بِمَخْلُوقٍ بَعْضَمَةَ خَالِقِي* cümlesinin yerine tahkikli nüshadaki ifade esas alındı. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye ve'l-leîâifu'r-rûhâniyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Dimaşq: Dâru Ninova, 2021), 4/115.

*Tunus diyarında zikir esnasında emr-i ilahi ile gelmiş olan o söylediğimiz şeyi anladım.*⁸⁹

Öyle ki her türlü vehim ve düşünceden müberra mukaddes bir menzilde gelen iksirimizi doksan yılında bana getirdiler.

Hatem ve seçilmiş kişi olduğumu bilemedim ta ki bir dört yıl sonra Fas'ta, Bedr[el-Habeşî] ile beraber oluncaya değin

İbnü'l-Arabî'nin 590/1194 yılındaki Tunus ziyaretinden sonra aynı yıl içinde babasını kaybetmiş olması nedeniyle hayatta olan iki kız kardeşinin bakımı ve ailesinin geçimi için tasavvuf yolunu terk etmesi konusunda çevresinden baskı gördüğüne daha önce değinilmişti. Fakat o, çoktan terk-i dünya eylediği için çıktığı bu yolda arzda daimî bir seyir halini kendine ilke edinmişti. Seyahati “Eski ümmetlerin ve geçmiş çağların kalıntılarına ibret nazarıyla bakmak üzere arzı katetmektir.” şeklinde tarif eden İbnü'l- Arabî, “Ümmetimin seyahati cihaddır” hadisinden hareketle ariflerin çöllerde, denizlerde ve vadilerde seyahat etmelerini, Allah'ın sözünü her yerde yüceltmek adına bir cihat yolculuğu olarak görmektedir. Zira ona göre düşmanla karşılaşılın veya karşılaşılmasın asıl olan Allah'ın sözünü yüceltme çabası içinde olmaktır.⁹⁰ İşte bu düşünce ve bakış açısıyla seyahat etmeyi hayatının en önemli düsturlarından biri kılmasından dolayı dünya meşgalesine dönmek, onun için karanlıktan aydınlığa çıktıktan sonra tekrar karanlığa dönmek gibidir. Nitekim babasının vefatından sonra ailesi için Emir Yakub'un hizmetine girmesi konusunda ısrarcı olan amcaoğluna şu cevabı vermiştir:⁹¹ [Basît]

قَالُوا انْصَرِفْ عَنْ طَرِيقِ الْحَقِّ قُلْتُ لَهُمْ كَيْفَ انْصَرَفِي وَقَدْ قَالَ الْخَلِيلُ لَنَا
مَا بَعْدَ نُورِ صَبَاحِ الْحَقِّ غَيْرُ دُجَى لَيْلِ الضَّلَالِ فَهَذَا الْقَوْلُ يَمْنَعُنَا

⁸⁹ Muhtemeldir ki İbnü'l-Arabî burada h.590 yılında Tunus'ta bulunduğu esnada bir mecliste okuduğu ve bu nedenle çevresinin onu dışlayıcı tavır içerisine girdiği “Ben Kur'an ve es-Seb'u'l-Mesâni'yim” mısrasını ihtiva eden şiirini kastetmektedir. Mecliste okuduğu bu kasideyle ilgili “vallahı okuduğum bu şiirden hiçbir beyit yoktur ki onu sanki bir ölüymüş gibi işitmiş olmayayım” diyerek kelamın kendi tasarrufunda olmadığını, ilahi bir emirle bunları söylediğini belirtmektedir. İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/24.

⁹⁰ İbnü'l- Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/51.

⁹¹ Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs*, 81.

Dediler ki Hakk'ın yolundan yüz çevir. Ben de onlara dedim ki, nasıl yüz çevireyim dost bize şöyle demişken:

“Hakkın zuhur eden nurundan sonra [yüz çevirenler için] ancak dalaletin zifiri karanlığı vardır.” İşte bu söz bize mâni olmaktadır.⁹²

İbnü'l-Arabî'nin Mağrib'i tamamen terk edip doğuya doğru yolculuğa çıkmazdan evvel yapmış olduğu Tunus ve Fas ziyaretleri, kendisine manevi fetihlerin kapısını açtığı gibi pek çok kişiyle dostluk kurma imkânı da sağlamıştır. Bu dostluklar içerisinde sonraki hayatında bıraktıkları etki dolayısıyla özellikle ikisine değinmek gerekir. *Fütûhâtın* giriş kısmında kendilerinden hususen bahsedilen ve bütün muhakkik sufilerle birlikte eserin kendilerine ithaf edildiği bu iki şahsiyetten birincisi, 590/1194 yılında Tunus'ta tanıştığı, ve *Rûhu'l-Kuds* adlı eserini kendisine ithaf ettiği Abdülaziz el-Mehdevî'dir.⁹³ Diğeri ise Fas'ta tanıştıktan sonra vefatına kadar geçen yaklaşık yirmi üç yıl süresince yanından hiç ayrılmayan, yazdığı pek çok eseri kendisine ithaf ettiği yoldaşı Abdullah Bedr el-Habeşî'dir.⁹⁴ İbnü'l-Arabî'nin, dostu ve müridi el-Habeşî'ye duyduğu sevgi ve muhabbet o kadar ileri derecededir ki sahip olduğu bütün makam ve kerametlerin ona da verilmesini Allah'tan niyaz etmektedir.⁹⁵ Dostunun vefatının ardından yazdığı mersiyede onun meziyetlerini överken, ona duyduğu muhabbeti, ondan ayrı kalmanın üzüntüsünü şu şekilde ifade etmektedir:⁹⁶ [Vâfir]

أَيَا عَيْنِ الْفُؤَادِ تَرَى لِشَخْصٍ يَرَى لَكَ عِنْدَهُ حَقًّا كَبِيرًا

⁹² Şeyh burada şu ayete göndermede bulunmaktadır: “İşte o sizin gerçek rabbiniz olan Allah'tır. Haktan sonra sapıklıktan başka ne var ki? O halde nasıl olur da sapıklığa döndürülüyorsunuz.” Yûnus 10/32.

⁹³ *Fütûhât*'ta kendisinden daima veli, dost olarak bahsedilen Mehdevî; İbnü'l-Arabî'nin kendisi, İbnu'l-Murâbıt ve Habeşî ile birlikte dört erkandan biri olarak zikredilir. Başlangıçta İbnü'l-Arabî'nin zahiri hallerinin de etkisiyle Şeyh Mehdevî'nin ona karşı soğuk tutumu ilerleyen zamanlarda silinmiş, zamanla bu ikili birbirlerine sadık birer dost ve mürşit olmuşlardır. İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/24.

⁹⁴ İbnü'l-Arabî safi bir ışık ve nur olarak bahsettiği, temyiz derecesine ulaşmış, sözünde doğru, vaadinde sadık, saf altın olarak övdüğü Habeşî'yi hayatı boyunca yanından hiç ayırmadı. Endülüs'ü terk etmeden önce hocaları ve dostları ile yaptığı veda ziyaretlerinde Habeşî'yi de yanına alıp onlarla tanıştırdı ve beraberlikleri Habeşî'nin Malatya'da onunla bulunduğu sırada (618/1221) yılındaki vefatına kadar devam etti. İbnu'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2011, 1/25; Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs*, 87-120; Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 203.

⁹⁵ İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 24.

⁹⁶ İbnu'l-Arabî, *ed-Dîvânu'l-kebîr*, 4/150.

أَصْرًا بِهِ التَّفَرُّقُ بَعْدَ قُرْبٍ ظَلَلَتْ بِهِ الْمُؤَانِسَ وَالسَّمِيرَا
أَحْبُّ لِحَبِّكَ الْحُبْشَانَ طُرًّا وَأَعَشَقُ لِإِسْمِكَ الْبَدْرَ الْمُنِيرَا
لِأَنَّكَ مِنْهُمْ يَا صَاحِبَ بَدْرًا وَكُنْتُ لَكَ الْمُؤَاذِرَ وَالْمُشِيرَا
وَكَنْتُ إِذَا أَتَيْتُ صَغِيرَ ذَنْبٍ وَجَدْتُكَ فِيهِ لِلَّهِ الْغَيُورَا
وَإِنْ كَانَتْ إِسَاءَتُنَا إِلَيْكُمْ وَجَدْتُكَ عِنْدَهَا سَمْحًا غَفُورَا

A benim canımın içi görmez misin o kişiyi ki senin onda büyük bir hakkın olduğunu bilir.

Dostun, dert ortağın olduğun o yakınlıktan sonra ayrılık ona acı verdi.

Seni sevdiğim için bütün Habeşileri seviyorum, isminden dolayı o ışık saçan dolunaya aşığım.

Çünkü sen –bir ay gibi olan a dostum- onlardansın, ben de senin yardımcın ve yol gösterenin

Küçük bir hata yapmış olsam bile Allah için gayrete geldiğini gördüm.

Eğer bir hatam olmuşsa sana karşı, seni hep affedici ve müsamahakâr buldum.

Müteaddit defalar yaptığı Fas ziyaretlerinden sonra sadık müridi Habeşî ile birlikte Endülüs'e dönen İbnü'l-Arabî 595/1198 yılında İbn Kassum, Abdullah el-Mavrûrî ve Ebu İmran Mirtulî gibi üstatlarına veda ziyaretlerini gerçekleştirdi. Bu tarihten itibaren hayatında bir dönem kapanırken yirmi yılı aşkın bir süreyi kapsayacak uzun soluklu bir seyahatler dönemi başladı.⁹⁷

1.2. Seyahatler Dönemi

İbnü'l-Arabî'nin seyahatler dönemini iki evrede incelemek mümkündür. İlki Endülüs'ü tamamen terk edip doğuya gitmeden önce Tunus ve Fas'a yaptığı ziyaretlerle Cebelitarık'ın iki yakasında aralıksız olarak gidip geldiği 589-

⁹⁷ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 220-221.

597/1193-1201 yıllarını kapsayan dönemdir. İkincisi ise Tunus'tan başlayarak daha doğuya Kahire, Kudüs, Medine, Mekke, Taif, Bağdat, Musul, Konya, Şam, Halep, Sivas ve Malatya gibi şehirleri ziyaret ettiği 597-620/1200-1223 yıllarını kapsayan dönemdir.⁹⁸

İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ü geri dönmek üzere terk ettiği 596/1199 yılının sonu veya 597/1200 yılının başında gerçekleşmiştir. Merakeş'te iken aldığı manevi bir işaretle yönünü hac farızası için Mekke'ye çevirip Kahire ve Filistin üzerinden, Mescid-i Aksa ve Hz. İbrahim'in kabirlerini ziyaret ettikten sonra 598/1201'de Hicaz'a ulaşmıştır.⁹⁹

İbnü'l-Arabî 598/1201 yılının hac mevsiminde iken misal âleminde bütün peygamberlerin de hazır bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber'in işareti ve vazifelendirmesi ile velayetin en yüksek derecesine ulaştırılarak velayet kürsüsüne oturtulduğunu aktarmaktadır. Söz konusu mecliste daha önceki dönemlerde adım adım hazırlandığı, bu konuda birtakım müjdelere verildiği velâyet-i Muhammediyye'nin en kamil ve eksiksiz zuhuru olduğu kendisine şu şekilde bildirilmiştir: "Kalk ey Muhammed! Beni göndereni ve beni yücelt, çünkü sende benden bir parça vardır ve benden uzak duracak sabrı da yoktur. Senin zatının hükümdarı da odur."¹⁰⁰

İbnü'l-Arabî bu hadise ile "*Sanki bana cevâmiu'l-kelîm ve hikmet nimetleri verildi*" diyerek nebevi ilme mirasçı kılındığına inanmaktadır. Kendisine verilen, daha önce başka bilgilerle kıyaslanmayacak derecede eşsiz, bir başkasının da nail olmadığı bir ilimdir. Bu hususu dîvânın birçok yerinde vurgulamakta, bu ilmin üstünlüğü ile kendi seçkinliğinin altını ısrarla çizmektedir:¹⁰¹ [Tavîl]

⁹⁸ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 382-390.

⁹⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/10. İbnü'l-Arabî'nin Kahire'den ayrıldıktan sonra doğrudan Mekke yerine Filistin üzerinden Hicaz'a yönelmesine dair dikkat çekici yorumlarda bulunan Addas'a göre onun bu tercihi Hz. Peygamber'in miracında izlenmiş olan arketipik güzergâhın izdüşümlerini takip etme saiki söz konusu olabilir. Zira onun bütün sergüzeşti belli bir manada miraçtaki menzillere tekabül eder. Ayrıntılı tahliller için bkz. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 251-253.

¹⁰⁰ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2011, 1/16.

¹⁰¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 323.

خُصِّصْتُ بِهَذَا الْعِلْمِ وَحَدِي فَلَمْ أَجِدْ لَهُ ذَائِقًا حَتَّى نَكُونَ سَوَاءَ
وَبِالْبَلَدِ الْجَدْبِ طَعِمْتُ مَذَاقَهُ لِيَذَا لَمْ أَجِدْ عَنْ ذَا الْمَذَاقِ غَنَاءَ
أَتَانِي بِهِ أَحْوَى وَلَمْ يَأْتِنِي بِهِ إِذَا سَالَ وَادٍ بِالْعُلُومِ غُنَاءَ

Bu ilim mahsusen bana verildi, onu tadını görmedim ki onunla eşit olalım.

Kurak diyarda tadını tattım, [bu ilmin] bu sebeple onun tadına doyamadım.¹⁰²

Bana en olgununu getirdiler, bir vadi ki ilim olarak aktığı zaman üzerindeki çer çöpünü değil.

598/1201 yılında İbnü'l-Arabî açısından yaşanan önemli bir gelişme *Tercümânu'l- Eşvâk* adlı dîvânında topladığı gazellerinin ilham kaynağı olan Nizam'la tanışmasıdır. Mekke'de kendisinden Tirmizî'nin *Sünen*'ini okuduğu Kabe İmamı Ebû Şüca' Zahir b. Rüstem el- Esfahânî'in kızı olan Nizam, İbnü'l-Arabî'yi o kadar etkilemiştir ki “*Konuşsa Kus b. Sâide'nin*¹⁰³ (ö. 600) dili lâl olur, cömertliğini izhar etse *Ma'n b. Zâide*¹⁰⁴ (ö. 151/768) geride kalır.” diyerek onu yüceltmektedir. Hatta “*Burada zikrettiğim her isim ondan kinaye, her ev onun evine işarettir.*” diyerek ona olan hayranlığını ifade etmektedir.¹⁰⁵

Esasında İbnü'l-Arabî'nin Nizam'ı övdüğü şiirlerin yazılış amacı sadece hayran olunan bir kızın ahlaki ve cismani güzelliğini ifade etmek değildir.¹⁰⁶

¹⁰² Şair burada “kurak memleket” ifadesiyle İbrahim suresi 37. Ayetinde geçen “ekinsiz arazi” ifadesine telmihte bulunarak hadisenin Mekke'de yaşandığına işaret etmektedir. İbrahim, 14/37.

¹⁰³ Kus b. Sâide, risaletten önce Ukaz panayırında tevhit inancına vurgu yaptığı meşhur hutbesi ile bilinen, cahiliye dönemi Haniflerinin meşhur hatip ve şairidir. Mehmet Ali Kapar, “Kus b. Sâide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/460.

¹⁰⁴ Cömertliği Araplarda darb-ı mesel olan, Emeviler döneminde kumandanlık görevinde bulunmuş Abbasîlerin Yemen ve Sistan valisidir. Mahmut Kelpetin, “Ma'n b. Zâide”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), Ek-2/191.

¹⁰⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Tercümânu'l-eşvâk* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 24-25.

¹⁰⁶ Müellif h.598 yılında tanıştığı Nizam için bu şiirleri h. 611 yılında telif etmiştir. Halep fukahasının tasavvuf bahanesiyle bayağı aşk şiirleri yazdığı şeklinde ithamları üzerine müritleri İsmail b. Sevdekin ve Bedir el-Habeşî'nin de ısrarıyla bu divana maksadının ilahî aşk olduğunu anlatan *Fethu'z-zehâiru ve'l-Ağlâk Şerhu Tercümâni'l-Eşvâk* ismiyle bir de şerh yazmıştır. İbnü'l-Arabî, *Tercümânu'l-eşvâk*, 14.

Nitekim zahiri manaları dikkate alındığında bir kıza yazılmış aşk şiiri olarak görünen bu ifadelerin batınında rabbanî sırların ve nurların saklı olduğunu belirtmekte, okuyucuyu akla gelebilecek olumsuz fikirler konusunda uyarmaktadır.¹⁰⁷ [Remel]

كَلَّمَا أَذْكُرُهُ مِمَّا جَرَى ذِكْرُهُ أَوْ مِثْلُهُ أَنْ تَفْهَمَا
مِنْهُ أَسْرَارٌ وَأَنْوَارٌ جَلَّتْ أَوْ عَلَتْ جَاءَ بِهَا رَبُّ السَّمَا
لِفُؤَادِي أَوْ فُؤَادٌ مَنْ لَهُ مِثْلُ مَالِي مِنْ شُرُوطِ الْعَلَمَا
صِفَةٌ قُدْسِيَّةٌ عُلُويَّةٌ أَعْلَمْتُ أَنَّ لِيصِدْقِي قِدَمَا
فَأَصْرَفِ الْخَاطِرَ عَنْ ظَاهِرِهَا وَاطْلُبِ الْبَاطِنَ حَتَّى تَعْلَمَا

Bahsi geçenleri ve benzerlerini her söylediğimde anlamalısın

Onları, göğün rabbinin hasıl etmesiyle zuhura gelip açığa çıkan sırlar ve nurlar olarak

Kalbime ve benim gibi alimlerin şartlarına haiz olanların yüreğine inen.

Öyle ulvi ve kutsi niteliğe sahip nurlar ve sırlardır ki onlar, benim doğrulukta önde olduğumu bildirmiştir.

Öyleyse düşünceni [remizlerin] zahirinden çevir ve batınını ara ki bilesin böylece

600/1204 yılından itibaren İbnü'l-Arabî'nin hayatında yoğun bir hareketlilik söz konusudur. Bu dönemde rüyasında iki kez Allah'ın kendisine "kullarıma nasihat et" dediğini aktarır.¹⁰⁸ Abdülaziz el-Mehdevî'ye nasihatname tarzında yazdığı *Ruhu'l-Kuds* adlı eserin telif tarihinden yola çıkan Addas, onun umumi irşat vazifesine memur kılınmasının 600/1204 senesinde gerçekleşmiş

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *Tercümânu'l-esvâk*, 26. Ulemadan her sınıfın kendisine has bir dil kullandığını ifade eden Kuşeyrî'ye göre mutasavvıfların da kendilerine has bir şekilde remiz ve işaretlerle dolu bir üslup kullanması, ilahi sırların batınındaki manayı kendileri gibi idrak edebilecek muhataplarına aktarımını amaçlarken öte yandan bu sırlara muttali olmayanların elinde yanlış anlamalara meydan vermemeyi de sağlar. Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-kuşeyriyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 89.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/504.

olduğu tahmininde bulunur. Hâtemiyet, bütün insanlara gönderilmiş Hz. Peygamber'in ayak izinde olan hâtem-i evliyanın melik, fakih, veli veya sıradan müminler olmak üzere herkese rehberlik etmesini kapsar. Bu sebeple İbnü'l-Arabî hicri 7. yüzyıl başlarından itibaren Mağrib'te sultanlara karşı olan tavrını değiştirerek kendilerinin ve tebaalarının selametine olacak şekilde onları irşat etme noktasında meliklerle daha yakın ilişkiler içerisine girmiştir. Şam'a yerleştiği 617/1220 tarihine kadar vazifesinin gereği olarak sürekli bir hareket içerisinde olan İbnü'l-Arabî Suriye, Filistin, Anadolu, Mısır, Irak, Hicaz arasında mekik dokuyarak onlarca ilim adamı ve mürşitle tanışmış, gittiği yerlerde derslerini takip eden onlarca talebesi olmuş, bu süre zarfında eser telif etmekten de geri durmamıştır.¹⁰⁹

Seyahatler dönemindeki Anadolu ziyaretleri ve ikameti, burada meydana gelen gelişmeler, onun düşüncesinin gelişimi ve seyri açısından diğer bölgelere yaptığı ziyaretlerden çok daha önemli sonuçlar doğurmuştur. İbnü'l-Arabî'nin Sadreddin Konevi'nin babası Mecdüddin İshak'la tanışıklığı, vefatının ardından onun dul eşi ile evlenmesi, üvey oğlu Konevi'nin onun gözetimi altında yetişmesi, Fahreddin Irakî (ö. 688/1289), Saidüddin Ferganî (ö. 700/1300), Müeyyedüddin Cendi (ö. 700/1300), Afifüddin Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi Konevi'nin talebelerinin Anadolu'da ve İran'da onun fikirlerinin neşvü nema bulması noktasında yaptıkları katkılar dikkate alındığında bu tezin doğruluğu daha iyi bir şekilde ortaya çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin devlet içinde önemli bir nüfuzu olan dostu Mecdüddin İshak sayesinde Selçuklu saray çevresiyle tanışması Anadolu'ya ilk olarak geldiği 602/1205 yılına rastlamaktadır. Bu dönemde hükümdar olan Keyhüsrev ile İbnü'l-Arabî'nin arasında herhangi bir ilişki mevzubahis değilse de oğlu I. İzzeddin Keykavus'la çok yakın ilişkiler kurduğu, ve mektuplaştığı bilinmektedir. Gerek sultana yazdığı mektuplardaki yol gösterici ve uyarıcı üslûbu gerekse sultanın onu himaye etmesi onun sultan üzerindeki etkisinin en bariz göstergeleridir.¹¹⁰

¹⁰⁹ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 280-281.

¹¹⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2011, 8/359-360,379-380; Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 295. Kaynaklar, sultanın özel ilgisine mazhar olan İbnü'l-Arabî'ye yüz bin dirhem değerinde bir ev verildiği, İbnü'l-Arabî'nin de bu evi kendisinden

Nitekim bu mektupların birinde Keykavus'a hitap ederken başta Kudüs'ün haçlıların eline geçmesi olmak üzere dönemin sosyal ve siyasi hadiselerinin meydana getirdiği buhran ve mutsuzluk onun dizelerine açıkça yansımakta, söz konusu toplumsal meselelere karşı zafiyet içerisinde gördüğü hükümdarı uyarma konusunda tereddüt etmemektedir.¹¹¹ [Tavîl]

كَتَبْتُ كِتَابِي وَالْدُمُوعُ تَسِيلُ وَمَالِي إِلَى مَا أَرْتَضِيهِ سَبِيلُ
أُرِيدُ أَرَى دِينَ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ يُقَامُ وَدِينَ الْمُبْطِلِينَ يَزُولُ
فَلَمْ أَر إِلَّا الزُّورَ يَعْلُو وَأَهْلَهُ يَعْزُونَ وَالَّذِينَ الْقَوِيمَ ذَلِيلُ
فِيَا عِزَّ دِينَ اللَّهِ سَمْعًا لِنَاصِحٍ شَفِيقٍ فَضَّاحِ الْمُلُوكِ قَلِيلُ
وَحَاذِرِ بَتَائِيدِ الْإِلَهِ بَطَانَةَ تُشِيرُ بِأَمْرِ مَا عَلَيْهِ ذَلِيلُ
لِيَنَمَى بَيْتُ الْمَالِ وَالْبَيْتُ سَاقِطُ فَجَدُّ وَتَوَكَّلْ فَالِإِلَهِ كَفِيلُ

Mektubumu yazdım göz yaşları içinde, [gönlümün] razı olduğuna ulaşmak konusunda ise elimden bir şey gelmiyor.

Ben, Nebi Muhammed'in dininin ayağa kaldırıldığını, yalancılardan dininin ortadan kalktığını görmek istiyorum.

Fakat batıl olanın yücelmesinden, taraftarlarının saygın kişiler olmasından, hak dinin (müntesiplerinin) ise zelil olmasından başka bir şey görmedim.

Ey dinin azizi [Izzeddin Keykâvus]! Senin için müşfik bir nasihatçi olan bu[fakire] kulak ver, zira sultanlara yol gösterenler pek azdır.

birşeyler isteyen dilenciye “Bu evden başka sahip olduğum bir şeyim yok.” diyerek hibe ettiğinden bahseder. Şafedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 4/124.

¹¹¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/360. İbnü'l-'Arabî sultana yazdığı mektuplarda onun zimmilere karşı tavizkar ve müsamahakar tutumunu eleştirirken aynı zamanda tüm Müslümanlara yönelik Kudüs'ün kafirlerin elinde iken oraya yerleşmemeleri, orayı ziyaret etmemeleri, orada mukim bulunanların ise orayı derhal terk etmeleri için çağrıda bulunmaktadır: “Bugün Beytü'l-Makdis'i ziyaret edenler, Müslüman olup da orada ikamet edenler Allah'ın kendileri hakkında şöyle dediği kimselerdir: ‘Onlar iyi bir şey yaptıklarını sandıkları halde dünya hayatında çabaları boşa giden kimselerdir.’ el-Kehf 18/104.” İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/255-256.

Allah'ın inayetine sığınarak, hakkında hiçbir delinin bulunmadığı bir işi yapmayı öğütleyen aveneler konusunda dikkatli ol.

Beytülmal çoğalsın diye, halbuki ev çökmüş iken... Öyleyse sen bol bol ver, tevekkül et, zira Allah sana yeter.

602/1205 ve 605/1208 yıllarında Anadolu'da bulunduğu tespit edilen İbnü'l-Arabî'nin 603/1206'da Kahire'de 604/1207'de Mekke'de, 606/1209'da Halep'te, 608/1211'de Bağdat'ta, 609/1212'de tekrar Hicaz'da olduğu görülmektedir.¹¹² Bu süre zarfında bir takım manevi haller yaşamının yanı sıra bir yandan kitap telifi, diğer yandan ders okuma ve okutma gibi ilmi faaliyetlerini sürdürürken şöhreti de gün be gün artmaktadır. Mecdüddin İshak'ın Abbâsî halifesi Nâsır'a 609/1212 yılında I. İzzeddin Keykâvus'un (ö. 616/1220) tahta çıkışını haber verdiği diplomatik ziyaretinde İbnü'l-Arabî de yer almıştır. Bağdat'taki kısa süreli ikametinde tarihçi İbn ed-Dubeysi ve talebesi İbn Neccar ile halife Nâsır Lidînillah'in özel danışmalarından meşhur sufi Şihâbüddîn Sühreverdî (ö.632/1234) ile görüşmeyi de ihmal etmemiştir.¹¹³

612/1216 yılında tekrar Anadolu'da olduğu görülen İbnü'l-Arabî 618 /1222yılına kadar burada kaldı. Bu dönemde Anadolu'nun muhtelif vilayetlerinde ikamet yeri daha çok Malatya oldu. 612/1216 yılında Sivas'ta iken rüyasında Keykâvus'un Frenkleri Antakya'da yeneceğini görünce Malatya'ya dönüşünde Hükümdar'a bir mektup göndererek fetih müjdesini bir şiirle haber verdi:¹¹⁴

[Tavîl]

فَصَدَّتْ بِلَادَ الْكُفْرِ تَبْعِي فَتُوحَهَا فَأَبَشِرْ فَإِنَّ الرُّومَ فِيكَ لَفِي حُسْرٍ
رَأَيْتُ لَكُمْ رُؤْيَا تَدُلُّ عَلَى النَّصْرِ وَفَتَحِ بِلَادِ الْكُفْرِ وَالْقَتْلِ وَالْأَسْرِ
قَتَلْتُمْ بِأَحْجَارِ الْمَجَانِيقِ كَبَشَهُمْ فَأَوْلَتْهَا الْأَرَاءَ تَفْتَحُ بِالنَّصْرِ

¹¹² İbnü'l-Arabî'nin hayatındaki gelişmelerin kronolojik bilgisine dair bkz. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 338.

¹¹³ Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 273,276.

¹¹⁴ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye ve'l-le'tâifu'r-rûhâniyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Dimaşk: Dâru Ninova, 2021), 3/377.

فَدُونَكَ فَأَنْهَدُ أَيُّهَا الْمَلِكُ الَّذِي عَلا أَمْرُهُ فَوْقَ السَّمَاكَيْنِ فِي النَّسْرِ
وَحُذِّهَا مِنْ اللَّهِ الْكَرِيمِ بِبِشَارَةٍ تَدُلُّ عَلَى التَّأْيِيدِ وَالْقَهْرِ وَالْقَسْرِ

Fethetmeyi murat edip küfrün diyarına kast eyledin. Müjdelere olsun ki Rumlar senin elinde hüsrana uğrayacak.

Bir rüya gördüm ki sizin hakkınızda; zafere, küfür beldesinin fethine, onların katline ve esir düşmelerine işaret ediyor.

Komutanlarını mancınıklardan atılan taşlarla öldürdünüz, ben de onları zafere işaret eden düşünceler olarak tevil ettim.

Öyleyse haydi davran ey şanı, kartal takım yıldızındaki iki parlak yıldızın üzerine çıkmış melik!

Bunu senin yardım göreceğine, düşmanların helakini gösteren, yüce Allah'tan bir müjde olarak al.

İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddin Keykâvus ile arasındaki iyi münasebetler, benzer bir şekilde ondan sonra tahta geçen kardeşi Alâeddîn Keykubat (ö. 634/1237) ile de devam etti. İkili arasındaki bu ilişki İbnü'l-Arabî üzerine yazılmış biyografik eserlere hiç yansımamış olmakla birlikte son yıllarda dîvânın yeni tahkiki ile ortaya çıkmış bu şiirlerden anlaşılmaktadır ki şeyh Alâeddîn Keykubat'ı tıpkı Keykavus'ta olduğu gibi şeriata uygun işler yaptığında övmekte, aksi bir durumda ise aşağıdaki şiirde görüleceği üzere uyardıktan çekinmemektedir:¹¹⁵ [Mütekârib]

أَيَا مَلِكِ الْأَرْضِ يَا كَيْقُبَادَ أَمَا لَكَ فِيمَا مَضَى مُعْتَبِرٌ
فَأَيْنَ الْمُلُوكِ وَأَجْنَادَهَا وَحُجَابُهَا كُلُّهُمْ قَدْ غَبِرَ
وَأَيْنَ الْجَبَابِرَةَ التَّارِكُونَ نَوَامِيْسَهُمْ أُوْدِعُوا فِي الْحُفْرِ
فَلَا تَرَكَتَنِّ لِسَبْقِ الْقَضَا وَلَا تَسْكُنَنَّ لِحُكْمِ الْقَدَرِ

¹¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 3/387-388.

فَإِنَّ إِلَهَ الْقَضَا سَائِلٌ عَنِ الْكُثْرِ وَالتَّافِهِ الْمُحْتَقِرُ
فَقِفْ عِنْدَ مَا حَدَّهُ فِي الْكِتَابِ وَمَا قَدْ نَهَى عَنْهُ أَوْ قَدْ أَمَرَ
فَقَدْ يَحْذَرُ الْمَرْءُ إِتْلَافَهُ وَيُدْفَعُ عَنْهُ بِذَلِكَ الْحَذَرُ
وَقَدْ يَقَعُ الْعَكْسُ فِي حُكْمِهِ فَلَمْ يُنْجِهْ حَذَرٌ مِنْ قَدَرُ

Ey yeryüzünün hükümdarı Keykubat! Geçip gitmiş mazide senin için ibret alınacak bir şey yok mu?

Hani nerede o krallar, askerleri, vezirleri... Hepsi toz toprak oldular.

Hani nerede düzenlerini terk edip gitmiş o zorbalar...Çukurlara koyuldular.

Öyleyse hükmün önceden takdir edilmiş olmasına sakın dayanma! Kaderin hükmüyle kendini rahatlatma.

Çünkü hükmün rabbi büyük küçük her şeyin hesabını soracaktır.

Kitapta onun çizdiği sınırlarda dur, onun yasakladığı veya emrettiği şeylerde.

Bu tedbir sayesinde kişi helâkından sakınabilir ve yok oluşu kendisinden uzaklaştırabilir.

Onun hükmünde aksi de gerçekleşebilir ki hiçbir tedbir kaderden onu kurtaramaz.¹¹⁶

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'da geçirdiği süre zarfında Malatya'nın ayrıcalıklı bir yeri olduğu söylenebilir. Kendisini himaye eden Mecdüddin İshak'ın memleketi olan bu şehir hem havasının letafeti hem de kadim bir geleneğe sahip olmasıyla İbnü'l-Arabî'nin huzurlu bir şekilde eserlerini okutup yeni eserler yazmasına imkân sağlamış, ikinci oğlu Muhammed Sadeddin de 618/1221 yılında burada dünyaya gelmiştir. Beş yılı aşan Malatya'daki ikametini,

¹¹⁶ İbnü'l-Arabî'nin kader konusundaki düşüncelerine ışık tutan bu beyitlerde akıbetin hayır olmasını uman bir kulun tedbir alması gerektiği belirtilmekte, bununla birlikte tedbirin Allah'ın takdirinin önüne geçemeyeceği vurgulanmaktadır.

Mecdüddin İshak ve yirmi üç yıllık yoldaşı Bedr el-Habeşî'nin vefatının ardından son bulmuştur. İzzeddin Keykâvus'un 617/1220 yılındaki vefatından sonra tahta geçen kardeşi Keykubat ile de iyi ilişkiler kurmuş olmasına rağmen başta İbn Sevdekin olmak üzere bazı müritlerinin Halep ve Şam'ı mesken tutması, doğuda ve batıda süre gelen Haçlı ve Moğol istilalarından kaçanlar için Şam diyarının güvenli bir liman haline gelmesi, onu da hayatının geri kalanını bu topraklarda yaşamaya sevk etti. Neticede daha önce birçok defa gidip geldiği, aşına olduğu Şam'a yerleşmeye karar verdi.¹¹⁷

1.3. Şam'a Yerleşmesi ve Vefatı

İbnü'l-Arabî ömrünün on yedi yıllık kısmını Şam'da geçirmiştir. Bu dönem 620/1223 ile vefat yılı olan 638/1240 yılları arasındadır. Hayatının önemli bir bölümünü ilmi seyahatler ile geçiren bu büyük sufi için Şam dönemi, emniyet ve sükûnet içerisinde *Fütûhât*, *Füsûs* ve *Dîvân* gibi en kıymetli eserlerini kaleme aldığı kemal dönemi olarak nitelendirilebilir. Özellikle aile mensuplarının uzun yıllar baş kadılık görevini icra ettiği, şehrin varlıklı ve nüfuzlu ailelerinden biri olan Benî Zekî ailesinin kendisine olan hürmet ve himayesi, Eyyubi meliklerinden gördüğü itibar ve teveccüh onun Şam'da rahat bir yaşam sürmesini sağlamıştır. Halep hükümdarı Melik Zâhir'in tek bir gün içinde onun yüz on sekiz isteğini yerine getirdiğine dair rivayetler, her gün Humus Melik'inin yüz, İbn Zekî'nin otuz dirhem takdim ettiğine ilişkin kayıtların yanı sıra, Şam meliki Eşref'in kendisinden icazetname almış müridi olması gibi örneklere bakılınca bu dönemde irfanını hiçbir dünyevi endişe taşımaksızın huzur içinde yayma ve başat eserlerini dinginlikle yazma imkânı bulduğu daha net anlaşılmaktadır.¹¹⁸ Ölümün habercisi olan emarelerin kendinde görülmesi üzerine talebelerini mevcudiyetinden istifade etmeye çağıran İbnü'l-Arabî artık ölüme yakın olduğunu hissetmektedir.¹¹⁹

¹¹⁷ Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 288.

¹¹⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 8/368; el-Mağğarî, *Nefhu't-tîb*, 2/166; Miguel Asin Palacios, *İbn 'Arabî hayâtuhû ve mezhebuhû*, çev. Abdurrahman Bedevî (Kahire: Mektebetü'l-Angelo el-Mısıryye, 1965), 93.

¹¹⁹ Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 2/503.

Dîvânda yer alan aşağıdaki şiirinde görüldüğü üzere ömrünün son zamanlarında düşkünlükten şikayet etmekte, zamanını uzun tefekkürle geçirdiğini ifade etmektedir.¹²⁰ [Tavîl]

تَوَالَى عَلَيَّ الْيُبْسُ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ وَأَقْلَقَنِي طُولُ التَّفَكُّرِ وَالسَّهَرُ
وَأَزَعَجَنِي دَاعِي الْمَنِيَّةِ لِلْبَلَى وَأَذْهَلَنِي عَمَّا يُجَلُّ وَيُحْتَقَرُ
وَقَوَى فُؤَادِي حُسْنُ ظَنِّي بِخَالِقِي وَأَضَعَفَ مِنِّي قُوَّةَ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ
وَأَنَّ مُرَادِي حَيْلَ بَيْنِي وَبَيْنَهُ بَرْدِي كَمَا يُثَلَّى إِلَى أَرْدَلِ الْعُمُرِ
فَنَادَى بِرُوحِي لِلْبِرَازِخِ وَالتَّوَى يُنَادِي بِجِسْمِي لِلْمَقَابِرِ وَالْحَفَرِ
فَهَذَا حَبِيسُ الْقَبْرِ فِي مَنْزِلِ الْبَلَا وَهَذَا حَبِيسُ الصُّورِ فِي بَرَزِخِ الصُّورِ

Dört bir yandan bir takatsizlik sardı beni, uzun uzun düşünceler, bir uykusuzluk aldı beni.

Ölümün habercileri ne huzur bıraktı bende, büyük küçük her şeyden uzaklara koydu beni.

Rabbime karşı hüsnü zannım derman verdi gönlüme, iştitemde ve görmemde bir güçsüzlük tuttu beni.

Bir engel girdi muradıyla arama, erzel-i ömür denen bir düşkünlüğe koydu beni.

Berzaha çağırırken ruhumu, dönüp davet etti mezara [onsuz kalan] cismimi

قَدْ جَانَنِي خَطَابٌ مِنْ عِنْدِ بُغْيَتِي
بِأَنَّ أَقْوَلَ قَوْلًا لِأَعْمَلِ مَلَّتِي
اسْتَعْتَبُوا وَجُودِي مِنْ قَبْلِ رَحْلَتِي

*Muradımdan bir hitap geldi bana
Cemaatime söylemem gereken bir söz konusunda:
Göçüp gitmemden evvel varlığımı ganimet bilin. [Recez]*

¹²⁰ İbnu'l-'Arabî, Dîvân, 170.

*İşte biri imtihan dünyasında kabrin tutsağı, bir diğeri suretler berzahında suretlerin tutsağı.*¹²¹

İbnü'l-Arabî kameri sene hesabıyla 78 yaşındayken Benî Zekî ailesinin kendisine tahsis ettiği evde 22 Rebiulâhir 638/8 Kasım 1240 tarihinde cuma gecesi vefat etmiştir. Naaşı, cenazesiyle de bizzat ilgilenmiş olan kadı İbn Zeki ve sevenleri tarafından Kasiyun Dağı eteklerinde bulunan Benî Zekî aile kabristanına defnedilmiştir. Makkarî, tarih düşürmesiyle meşhur Muhammed b. Sad el-Gulşenî'ye ait bir şiirle ölüm tarihini şu şekilde vermektedir:¹²² [Haff]

إِنَّمَا الْحَاتِي فِي الْكَوْنِ فَرْدٌ وَهُوَ غَوْتٌ وَسَيِّدٌ وَإِمَامٌ
كَمْ عُلُومٍ أَتَى بِهَا مِنْ غُيُوبٍ مِنْ بَحَارِ التَّوْحِيدِ يَا مُسْتَهَامُ
إِنْ سَأَلْتُمْ مَتَى تُوفِّيَ حَمِيدًا قُلْتُ أَرَّخْتُ: مَاتَ قُطْبٌ هُمَامُ

Alemde biricik hatemîdir o; gavstır, seyyiddir, imamdır o...

Ey aşık! Tevhid denizinden nice gaybi ilimler getirmiştir o.

Eğer sorarsanız o övgüye layık, vefat edeni; derim ki tarih vererek:

*Himmeti çok büyük bir kutup öldü.*¹²³

2. İlmî ve Edebî Şahsiyeti

2.1. İlmî Şahsiyeti

İbnü'l-Arabî'nin ilmi şahsiyeti ile alakalı en dikkat çekici hususlardan birisi kendisini dar bir muhit ile sınırlamaması, yaşadığı dönemin zâhir ve bâtın

¹²¹ İbnü'l-Arabî düşüncesinde önemli bir yer işgal eden berzah kavramı, ara var oluş alanlarını ifade eder. Bununla ruhun bedenden sıyrılıp mahşerde tekrardan kendisine kavuşuncaya kadar geçen süre zarfında kabrin beden için berzah mesabesinde olması kastedilmektedir. Ruh ise ilahi mahkemede hesaba çekilip cennette rabbıyla mülaki olmadan o da bir berzah hayatı yaşayacak yine bir bedenle donatılarak rabbine kavuşacaktır. Zaten onun bütün arzusu ve ızdırabı bir yanı yokluğa bir yanı varlığa bakan mümkünlük berzahından sıyrılıp kendisi ile vücut bulduğu rabbine dönmek, onda erimek, onda cem olmaktır.

¹²² Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/162; Sıbt İbnü'l Cevzî, *Mir'âtu'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yan*, 22/373.

¹²³ İki noktadan sonra gelen kelimeleri meydana getiren harflerin ebcet hesabıyla toplamı İbnü'l-Arabî'nin öldüğü hicri 638 yılını vermektedir.

ilimlerinin kutuplarını ziyaret ederek onlardan istifade etmek suretiyle ilmi, irfanı tekâmülü için sürekli bir arayış içerisinde olmasıdır. Nitekim Endülüs'ü tamamen terk edip hayatında uzun bir zaman dilimini kapsayan seyahatler döneminden önce de Endülüs'te sınırlı bir çevre içinde kalmış değildir. Gerek seyri sülûktaki şeyhlerine gerekse dinî ve edebî ilimlerdeki hocalarına bakıldığında dikkati çeken ilk şey farklı ilimlerde çok sayıda kişiden ders almasıdır. Bu yüzden onun kalıplara sığmayan engin düşüncesini biraz da gençlik çağında almış olduğu geniş yelpazeli eğitimde aramak gerekmektedir. Zaten o birçok şeyhle görüşmüş, onların telkin ve tavsiyelerinden faydalanmış, hatta kendilerinden hırka giymiş, bunları üstatları ve şeyhleri olarak saygıyla anmış olmakla beraber bir şeyhe intisap edip sülûkünü tamamlamış bir mutasavvıf değildir.¹²⁴ Yaşadığı dönemde Mağrib Müslümanlarının doğudaki sufiyane yaşamın bir teşkilat olarak tebarüz eden mahiyetinden farklı olarak ferdî, özgür ve esnek oluşuna vurgu yapan Addas birden fazla şeyhe bağlanmanın o dönemde son derece yaygın olduğuna dikkat çekmektedir.¹²⁵ Bu dönemde bir şeyhten hırka giymek Meşrik'ta olduğu gibi şeyhin tarikatına tabî olup sadece o minval üzere devam etmeyi değil, aynı zamanda sufiler arasında bir kardeşlik nişanesi olarak telakki edilmiştir.¹²⁶

İbnü'l-Arabî dîvânında kendilerinden hırka giydiğini belirttiği dört müridinin ismini zikretmiştir. Bunlar hicri 586 da İşbiliye'de Takiyyüddîn Abdirrahmân b. Ali, 593 yılında Fas'ta Zekiyyüddîn Ebî Abdillâh, 597 yılında Kâbe'de hırka giydirmiş olan Cemaleddîn Yunus b. Yahyâ, 601 yılında Musul'da Ebi'l-Hasen Ali b. Abdullah'tır. İbnü'l-Arabî kendisine hırka giydiren bu kimselerin kimlerden hırka giydiklerini de isim isim saydıktan sonra dilediği kimselere hırka giydirme konusunda şeyhlerinden icazet aldığını ve kadın, erkek, büyük, küçük, avam, havastan olmak üzere bazı kimselere hırka giydirdiğini ifade

¹²⁴ Mahmud Erol Kılıç, "Ekberiyeye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/544.

¹²⁵ Addas bu konuyla alakalı aynı yerde onun şu önemli sözünü de nakleder "Hırka bir şeyhin sohbeti ve tarikat erkanını temsil eder ve şeyhlerin sayısıyla sınırlanması gerekmez. Bunları söylüyoruz, zira bazı cahiller hırkanın ancak tek bir şeyhten giyilebileceğini vehmediyorlar."

¹²⁶ Palacios, *İbn 'Arabî*, 131.

etmiştir. Ayrıca kendisini irşat edenler içerisinde Hızır'ın da (a.s.) bulunduğunu söylemektedir.¹²⁷

Varlıklı ve seçkin bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen İbnü'l-Arabî'nin Kıraat, Tefsir, Hadis, gibi temel dini ilimlerde küçük yaştan itibaren nitelikli bir tedrisattan geçtiği söylenebilir.¹²⁸ Onun bu ilimlerdeki çok yönlü tedrisatının, keşf ve ilham temelli irfanî ilimlerdeki yetkinliğinin yanı sıra eserlerinde bariz bir şekilde görülen şeriatın zahiri ilimlerinde de vukufiyet kesp etmesinde şüphesiz büyük bir etkisi olmuştur. Bu bağlamda örneğin dîvânda yer alan ve hemen hepsi ayet veya hadislere göndermede bulunan her bir şiir, onun sahip olduğu geniş anlam ve hayal dünyası süzgecinden geçerek ilgili ayet veya hadislerin orijinal bir tevili ve yorumu olarak tebarüz eder.

İbnü'l-Arabî'nin hayatıyla ilgili bilgilerde olduğu gibi hocalarının ve eserlerinin tespiti de büyük oranda kendi telifatına dayanmaktadır. el-Melik el-Muzaffer için yazdığı icazetnamede belirttiği yetmiş yakın hoca sayısını diğer eserlerindeki atıfları da hesaba katarak iki yüz elli üçe kadar çıkartanlar vardır.¹²⁹ Gerçi kendisi hicri 632 yılında Şam'da yazmış olduğu icazetnamede ders okuduğu bütün hocalarını zikretmek gibi bir amacının olmadığını, sadece o an itibariyle aklına gelenleri yazdığını ifade etmektedir.¹³⁰ İbnü'l-Arabî'nin pek çok şeyh ve âlimle görüşerek onlardan istifade ettiği gerçeğini hesaba kattığımızda hocası mesabesindeki kişilerin iki yüzden fazla olması abartılı bir rakam değildir. Bununla birlikte onun bu şeyhlerin birçoğuyla birlikteliğinin kısa süreli olduğu da hesaba katılmalıdır. Bu bakımdan aşağıda sadece el-Melik el-Muzaffer için yazdığı icazetnamede kendisinden hangi ilimleri veya kitapları okuduğunu belirttiği hocaları ile üzerinde belli bir nüfuzu bulunan şeyhleri ele alınacaktır.

¹²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 3/390-391.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *Endülüs Süfleri*, 16.

¹²⁹ Muhammed Riyâd el-Mâlih, *eş-Şeyhu'l-ekber Muhyiddîn İbn 'Arabî* (Abu Dabi: el-Mecma'u's-Şekâfi, 2007), 87-109.

¹³⁰ Muhyiddîn İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istulâhâtı-s-sûfiyye*, thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dâru'l-İmâm Müslim, 1990), 23.

2.1.1. Şeyhleri ve Hocaları

İbnü'l-Arabî, Kıraat ve Kur'an ilimleri konusunda Ebu Bekr Muhammed b. Halef el-Laḥmî'de (ö.585/1189) yedi kıraatle birlikte meşhur olmuş yedi kurrânın görüşlerine dair olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Şureyh er-Ru'aynî'nin *el-Kâfi'sini*, Kurtubalı Ebu'l Kasım Abdurrahman b. Muhammed b. Gâlip eş-Şerrâṭ'tan yukarıdaki mezkur kitab ile Kur'an ilimlerini, Fas şehri kadısı Ebû Muhammed el- Bâzelî'den Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Muḳrî'nin *et-Tebşira fî Mezâhibi'l- Ḳurrâi's-Seb'a* adlı eserini, kadı Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Cemra'den (ö.599/1203) Ebu Amr Osman b. Ebî Saîd ed-Dânî el-Muḳrî'nin *et-Teysîr fî mezâhibi'l-Ḳurrâi's-Seb'a* adlı kitabını okumuştur.¹³¹

Hadis alanında¹³² İbnu'l-Harrâṭ ismiyle bilinen muhaddis Ebu Muhammed Abdülhak b. Abdirrahmân b. Abdillâh el-Ezdî el-İşbîlî'den (ö. 581/1185) *Telkînu'l-Mübtedî, el-Ahkâmu'l-Suğrâ ve'l-Vuṣṭâ ve'l-Kubrâ, Teheccüd, 'Âkibe* adlı eserleri başta olmak üzere telif ettiği bütün kitaplarını ve İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) kitabını, Abdüssamed b. Muhammed b. Ebi'l-Faḍl el- Harestânî'den (ö. 614/1217) Müslim'in *Sahih*'ini, Mekke'de Yunus b. Yahya b. Ebi'l-Hasen el-'Abbâsî el-Hâşimî'den (ö. 619/1222) Buharî'nin *Sahih*'ini, Ebû Şuca' Zâhir b. Rüstüm el-İsfehânî'den Tirmizî'nin *Sünen*'ini, Mekke'de Nasr b. Ebi'l-Ferec el-Bağdâdî'den (ö. 619/1222) Ebû Dâvud'un *Sünen*'ini, yine Hadis ve Fıkıh alanında İbn Zerkûn'dan (ö. 586/1190) İbn Abdulber en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) *et-Tekaşî, et-Temhîd*, ile kaleme aldığı diğer eserlerini, Muhammed b. Velîd b. Ahmed b. Muhammed b. Şibl'den *el-Mu'temed, el-Makşid, el-Ahkâmu's-Şerî'a*

¹³¹ İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istulâhâtu-s-sûfiyye*, 23.

¹³² İbnü'l-Arabî hadis ilmiyle meşguliyeti ve ona verdiği önem hakkında *Risâletu'l-Mubeşşirât* adlı eserinde dikkate değer bir anekdot aktarmaktadır: “Ne olup bitenlere ne de herhangi bir ilme dair hiçbir şeyden haberim yok iken bazı dostlar reye dayalı kitaplar okumam konusunda beni teşvik etmek için bana gelirdiler. Bir gün rüyamda kendimi geniş bir arazide ellerindeki silahlarla beni öldürmek isteyen bir grubun içinde buldum. Sığınacağım bir yer de yoktu. O esnada önümde, tepesinde Resulullah'ın ayakta durduğu bir tümsek gördüm ve hemen ona sığındım. Kollarını bana açtı, beni sımsıkı bağına bastı ve bana dedi ki: ‘A benim iki gözüm bana sımsıkı yapış ki kurtuluşa eresin.’ Sonrasında o düşmanlara baktım ve onlardan hiçbirisini bir daha görmedim. Bundan sonra da hadis yazımıyla uğraştım.” Bu hadiseden sonra hadis ilmine özel alaka gösteren İbnü'l-Arabî başta Buhari ve Müslim'in Sahihleri ile Tirmizî'nin Sünenine yazdığı ihtisarlar olmak üzere hadis alanında pek çok eser telif etmiştir. Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî, “Risâletu'l-mubeşşirâti'l-menâmiyye”, thk. Hayât Kâra, *al-Andalus Magreb* 17 (2010), 109-110.

adlı eserlerini okumuştur.¹³³ İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem muhaddis sufi hocaları arasında Ebû Muhammed Abdillâh et-Tâdelî (ö. 597/1201), Abdülcelil b. Musa (ö. 608/1212), Ebu's-Şabr Eyyûb el-Fehrî (ö. 609/1213), Ahmed b. Muhammed b. Mikdâm er-Re'yânî (ö. 604/1207), Yahya b. Muhammed b. Şâîğ el-Ensârî (ö. 600/1203), Abdu'l-Vedûd b. Semhûn (ö. 608/1212), Cabir b. Eyyub el-Hağramî (ö. 587/1191), Muhammed b. Kasım el-Fâsî (ö. 603/1206), Yayha b. Ebî Ali ez-Zevâvî (ö. 611/1214) sayılabilir.¹³⁴

İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem hocaları arasında muhaddisler daha ön planda görünse de Ebu Bekr b. el-Ced, (ö. 586/1190) İbnü'l-Feres-el-Endelûsi, (ö. 597/1201) İbn Mağâ (ö. 593/1196) gibi döneminin ileri gelen fıkıh, belâgat ve dil alimlerinden istifade etmek suretiyle kendisini çok yönlü geliştirmiştir.¹³⁵ Nitekim onun geçmiş ümmetlerin, hükümdarların kıssalarını anlattığı, darb-ı meseller, fıkralar, hikayeler ve öğütlerle dolu *Muĥâdarâtu'l-ebâr ve müsâmeratu'l-ahyâr fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr* adlı eserinin başında, hocalarıyla birlikte istifade ettiği onlarca kaynağın ismini sayması onun birçok ilim dalında zamanının başat eserlerine vakıf olduğunu göstermesi açısından oldukça önemlidir.¹³⁶

2.1.1. Ebu'l-'Abbâs el-'Uryebî

“Allah yolunda karşılaştığım ilk kişi” ifadeleriyle kendisinden bahsettiği Ebu'l-'Abbâs el-'Uryebî (ö.[?]), İbnü'l-Arabî'nin İşbîliyye'deki ilk mürşididir.¹³⁷ İlk hocasının Müslüman olmayan bir aileden geldiğini ve okuma yazma bilmediğini belirten İbnü'l-Arabî onun daima Allah'ı zikreden, çokça oruç tutan, İsevî makamda bir şeyh olduğunu, bu bakımdan kendisinin ilk makamının da İsevîlik olduğunu söylemektedir. Ne var ki o daha sonra nebevi makamların

¹³³ İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtu-s-süfiyye*, 24-25.

¹³⁴ Abdülbâki Miftâh, *Hatmu'l-Kur'ân Muhyiddîn İbn 'Arabî*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 64-65.

¹³⁵ İbn Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, VII/395.

¹³⁶ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Muĥâdarâtu'l-ebâr ve müsâmeratu'l-ahyâr fi'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr* (Dâru'l-Yağazâti'l-'Arabiyye, 1968), 1/11-21.

¹³⁷ Hocası Uryebî ilk karşılaşmasına dair şunları söylemektedir: Yanına girdiğimde benim arzumu anladı ve “Allah'ın yoluna girmeye mi azmettin?” diye sordu. Ben de “Kul yola azmeden, Allah ise yolda sabit kıldır. Diye cevap verdim. O da: “Allah'ın gayrisından ümidini kes, sebepleri terk et, zahitlerle oturup kalk ki Allah seninle perdesiz konuşsun. Dedi. Ben de böyle yaptım da manevi fetihlere nail oldum.” Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruĥi'l-kuds fi muĥâsebeti'n-nefs*, 67.

hepsini geçerek bütün makamları kendinde toplayan Muhammedî makama ulaşmış ve orada karar kılmıştır.¹³⁸

İbnü'l-Arabî bir meselede Ebu'l-'Abbâs Uryebî'nin söylediği şeyin aklına yatmaması üzerine bizzat Hızır tarafından el-Uryebî'yi tasdik etmesi yönünde uyarıldığını aktarmaktadır.¹³⁹ Başka bir konuda şeyhinin “Ben hatalı, sen haklı idin.” demesine karşın “Hızır bana ancak teslimiyeti vasiyet etti, mevzu ile alakalı benim haklı olduğumu söylemedi.” cevabını vermiştir. İbnü'l-Arabî Hızır'ın (a.s.) bu irşadından sükût etmenin haram olduğu şeriata muhalif hükümlerin dışında kalan bir meselede haklı olduğundan emin olsa bile şeyhine muhalefet etmemesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır.¹⁴⁰

2.1.2. Ebû Yâkûb el-Kûmî

İbnü'l-Arabî'nin ilk dönem şeyhleri arasında zikredilmesi gereken isimlerden biri de Ebû Medyen'in yol arkadaşı ve halifesi Ebû Yâkûb el-Kûmî'dir (ö.[?]). İbnü'l-Arabî'yi Ebu Medyen ile buluşturan bu zatın İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf yoluna girmesinde ve manevi inkişafında büyük etkisi olmuştur. İbnü'l-Arabî'nin, “Onun emrinin altına girdim. Beni eğitti ve terbiye etti. O ne güzel eğitmen ve hoca idi.” şeklinde kendisinden övgüyle bahsettiği Kûmî ile olan ilişkisi, onun birçok müşşidiyle olan ilişkisinde olduğu gibi her iki tarafın birbirini irşat ettiği bir münasebet şeklinde gerçekleşmiştir.¹⁴¹ Nitekim İbnü'l-Arabî, riyazetinin başlangıcında kabirlerde uzun vakit geçirmesini “Dirileri bırakıp ölülerle oturup kalkıyor” diyerek garipseyen Yâkûb el-Kûmî'nin İbnü'l-Arabî'nin yanına gelip de onun yaşadığı hallere şahit olması ve benzer haller yaşamasının akabinde “İnsanlardan kendini tecrit etmek isteyen falanca gibi yapısın” dediğini

¹³⁸ Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs*, 66. İbnü'l-Arabî ubûdiyyet makamı hakkında şeyhi ile olan konuşmalarına dair şunları aktarmaktadır: “Kul bu makama erişince hiçbir şey için üzülmeyiz ve sevinmeyiz, hiçbir vasıf onu sınırlayamaz. Çünkü kul maliki, efendisi ile kayıtlanmıştır. İlk kendisinin hizmetinde bulunduğum ve istifade ettiğim Endülüs'ün batısından şeyhimiz Ebu'l-Abbâs Uryebî de bu makamın öncülerinden biridir.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 6/354-355.

¹³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2011, 1/282.

¹⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 6/64.

¹⁴¹ Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fi muhâsebeti'n-nefs*, 72.

aktarır.¹⁴² İbnü'l-Arabî Endülüs'ü terk etmeden önce yaptığı veda ziyaretlerinde Selâ'da ikamet etmekte olan Ebû Yâkûb el-Kûmî'ye de uğramış ve burada onu metheden bir şiir söylemiştir. Hocasının ilim, cömertlik, yiğitlik, nesep vb. hususlarda ne kadar üstün olduğunu mübalağalı bir üslupla ifade ettiği on beyitlik şiirin ilk ve son beyitleri şu şekildedir:¹⁴³ [Basît]

إِنْ قِيلَ مَنْ فِي الْوُجُودِ أَشْرَفُ سَيِّدَنَا يُوسُفُ بْنُ يَخْلَفَ
قَدْ يَكْسِفُ الْبَدْرُ فِي عُلَاهُ وَبَدْرُ مَوْلَايَ لَيْسَ يَكْسِفُ

Bu hayatta en şerefli kimdir diye sorulsa [derim ki] efendimiz Yusuf b. Yahlef'tir o.

Dolunay en tepede bulunduğu esnada kararabiliyor iken efendimin dolunayı ise hiç kararmaz.

2.1.3. Ebû İmrân Musa el-Mirtulî

İbnü'l-Arabî ilk dönem şeyhlerinden Mirtulî (ö.[?]) hakkında hayâsından dolayı ilmîni gizleyen, ilim ve marifette yüce bir şahsiyet olarak bahsetmektedir. Küçük yaşta riyazetsiz fütühatlara nail olmasından dolayı şeyhinin kendisi hakkında endişe ettiğini aktaran İbnü'l-Arabî onu kimseden bir şey istemeyen, haktan alıp halka dağıtan bir veli olarak anmaktadır. Şeyhinin tevil ettiği bir rüyasında cennetle müjdelendiğini öğrenen İbnü'l Arabî, şeyhine bazı şiirlerini okumuş o da bu şiirleri güzel bulduğunu kendisine söylemiştir. İbnü'l-Arabî'nin şeyhiyle paylaştığı bazı dizeler şöyledir:¹⁴⁴ [Tavîl]

تَرَكْتُ هَوَايَ فِي هَوَاهُ فَلَا هَوَى وَكُلُّ مُجِبِّ لَمْ يَكُنْهُ فَقَدْ هَوَى
وَأَجْرَيْتُ طَرْفَ الْأُنْسِ فِي حَلْبَةِ الْفَنَاءِ وَجَزْتُ بِحَارِ الشَّوْقِ فِي مَرْكَبِ الْهَوَى

¹⁴² Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2011), 5/66; Ali Eminoglu, "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağîrun' (Küçü Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 144.

¹⁴³ Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi'l-kuds fî muhâsebeti'n-nefs*, 76-77.

¹⁴⁴ *Ruhu'l-Kuds*, s.87-88.

وَأَلْقَيْتُ مَرَسَى الْوَصْلِ فِي سَاحِلِ الرِّضَا وَنَادَانِي الْحَقُّ الْمُبِينُ مِنَ الْهَوَى
أَلَا فَارْتَبُوا عِبْدِي مِنَ الْعَارِفِينَ بِي وَهَذَا نِدَاءُ الْحَقِّ فِي مَوْضِعِ الشُّوَى
فَرَاغَتْهُ لَمَّا سَمِعَتْ نِدَائَهُ بِأَنْ لَيْسَ لِي هَمٌّ وَلَا بُعِيَّةٌ سِوَى
وَصَالِكَ يَا مَوْلَا أَلُوذُ بِقُرْبِهِ فَإِنِّي أَخَفْتُ مِنْ سَطْوَةِ الْبَيْنِ وَالنَّوَى
فَأَمَّنِّي مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَقَالَ لِي ظُنُونَكَ حَسَنٌ إِنَّ لِلْمَرْءِ مَا نَوَى

Arzumu onun arzusuna bıraktım, artık hiçbir arzu da yok. O olmayan her seven yok olup gitmiştir.

Fena meydanında ülfet bakışını koşturdum, aşk gemisinde hasret denizlerini aştım.

Rıza sahilinde vuslat iskelesine demir attım. Âyan olan hak bana aşk katından şöyle nida etti:

Dikkat edin! Kulumu beni bilen ariflerden yazın. Bu, niyet mahallinde Hakk'ın nidâsıdır.

Onun nidasını işittiğimde bende ne bir kaygı ne de bir heves olmaksızın yüzümü ona çevirdim.

Ancak senin visalin ey Mevlam, onun yakınlığında çareyi bulurum, çünkü ben beni ayrılık ve uzaklığın talan eylemesinden korkarım.

Bunun üzerine beni her türlü korkudan emin kıldı ve bana dedi ki: Benim hakkımda güzel kıl zannını, çünkü kişi için ancak niyet ettiği vardır.

İbnü'l-Arabî şeyhine okuduğu bir başka şiirinde yine ilahi aşkı konu edinmektedir:¹⁴⁵ [Basît]

مُذْ حَلَّ كَاتِبُ حُبِّ اللَّهِ فِي خَلْدِي وَخَطَّ سَطْرًا مِنَ الْأَشْوَاقِ فِي كَبْدِي
ذُبْتُ اشْتِيَاقًا وَوَجَدًا فِي مَحَبَّتِهِ فَأَهْ مِنْ طُولِ وَجْدِي آهٍ مِنْ كَمْدِي

¹⁴⁵ Mahmud Ğurâb, *Şerhu Risâleti ruhi 'l-kuds fî muhâsebeti 'n-nefs*, 89.

يَا غَايَةَ السُّؤْلِ وَالْمَأْمُولِ يَا سَنَدِي شَوْقِي إِلَيْكَ شَدِيدٌ لَا إِلَى أَحَدٍ
يَدِي وَضَعْتُ عَلَى قَلْبِي مَخَافَةَ أَنْ يَنْشَقَّ صَدْرِي لَمَّا خَانَنِي جَلْدِي
مَا زَالَ يَرْفَعُهَا طَوْرًا وَيُخْفِضُهَا حَتَّى حَبَطْتُ يَدِي الْأُخْرَى تَشُدُّ يَدِي

Allah'ın sevgisini nakşedenin gönlüme girip ona olan özlemi ciğerime işlediğinden beri

Aşkından dolayı eridim bittim. Ah! Aşkımın büyüklüğünden çektiğim acı, ah! Ciğerim yanıyor.

*Ey benim tek arzum ve emelim! Ey benim tek dayanağım! Sana olan arzum yoğunudur, bir başkasına değil.*¹⁴⁶

Sabrim beni dinlemediğinde göğsümün yarılmasından korktuğum için elimi kalbimin üstüne koydum.

Kalbim hala o elimi [göğsümün üstünde] indirip çıkarınca diğer elimi de bastırdım ona destek olsun diye.

2.1.4. Fâtıma bintu ibni'l-Musennâ

İbnü'l-Arabî'nin manevi yolcuğunda iz bırakmış şeyhlerinden biri yaşı doksanı aşmış olan Fatıma bintu Musennâ (ö.[?]) adlı kadındır. Kendisinden manevi annem diye bahsedip hizmetinde bulunduğu, hayatında derin izler bırakan bu veli kadının kendisine has bir neşvesi olduğunu aktarmaktadır¹⁴⁷ İlahi aşkın cezbesine kapılmış pek çok aşkıtan farklı bir profil çizdiği görülen bu veli kadının yaşadığı halin memnuniyeti ile def çalıp neşelendiği, bu durumun sebebi sorulunca şu şekilde cevap verdiği rivayet edilmektedir: “Ben onunla mutlu oluyorum zira o bana ihtimam gösterdi, beni dostlarından ve kendisi için seçkinlerden kıldı. Ben kimim ki bu sultan beni diğer insanlara tercih ediyor.” İbnü'l-Arabî, Fâtıma bintu ibni'l Musennâ'nın faziletine dair Fatiha suresinin kendisinin hizmetine verildiğini, onu okumak suretiyle ihtiyaçlarının

¹⁴⁶ İbnü'l-Arabî bu beyitte Hallâc'ın يَا غَايَةَ السُّؤْلِ وَالْمَأْمُولِ يَا سَكْنِي beytinden alıntı yaparak *tadmin* sanatına başvurmuştur. Ebû'l-Muğîs el-Huseyn b. Mansûr el-Ḥallâc, *Dîvânu'l-Ḥallâc*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002), 127.

¹⁴⁷ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûḥâtu'l-mekkiyye*, 3/520.

karşılandığına şahitlik ettiğini ve onun meleklerle görüşüp onlardan istifade eden salih kullardan biri olduğunu söylemektedir.¹⁴⁸

2.1.5. Ebu Medyen Şuayb Tilimsânî

Şeyhü’ş-şüyüh, üstâdu’l-evliyâ, sultânu’l-vârisîn, Ebu’n-Necât ve Sîdî gibi unvanlarla anılan Ebû Medyen (ö. 594/1198) özellikle Kuzey Afrika ve Endülüs mutasavvıfları üzerinde güçlü ve kalıcı etkiler bırakmış, derin tesiri Yemen’e kadar yayılmış bir sufidir. Bundan dolayı onun Batı İslâm dünyasındaki konumu genellikle Abdülkâdir Geylânî’nin Doğu İslâm dünyasındaki yerine benzetilir.¹⁴⁹ *Fütûhât*’ta kırktan fazla yerde kendisinden doğrudan bahsedilen Ebû Medyen, yüz yüze görüşmemiş olmalarına rağmen İbnü’l-Arabî’nin seyr-i sulûktaki en önemli mürşidi olduğu söylenebilir. İbnü’l-Arabî ondan Kutbu’l-Aktâb, Hakîm et-Tirmizî gibi ulvî âlemin sırlarına vakıf verâ ehli, vasıl-ı billâh, keramet sahibi bir velî olarak bahsetmekte, eserlerinde onun sözlerinden sıkça alıntılar yapmaktadır.¹⁵⁰

İbnü’l-Arabî’nin gözde talebesi ve yoldaşı İsmail b. Sevdekin Ebû Medyen’in vefatı üzerine şeyhinin 51 beyitlik uzunca bir mersiye yazdığını aktarmaktadır. Bu mersiye başındaki bazı beyitler şu şekildedir:¹⁵¹ [Tavîl]

ضِيَاؤُكَ نُورُ الشَّمْسِ بَلْ هُوَ أَرْفَعُ وَكَفُّكَ سَيْبُ الْعَيْثِ بَلْ هُوَ أَنْفَعُ
وَقَلْبُكَ قَلْبُ الْهَاشِمِيِّ وَرِاثَةٌ وَعِلْمُكَ ذُو السِّطِّينِ مَا فِيهِ مَدْفَعُ
وَأَمْرُكَ فَارُوقٌ فَيَنْفِذُ بِالَّذِي تَشَاءُ وَلَا خَلْقَ هُنَالِكَ يَدْفَعُ

¹⁴⁸ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 1/414; 3/521.

¹⁴⁹ Yazıcı, “Ebû Medyen”, 10/187.

¹⁵⁰ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 1/279,370,381; 2/152,367; 3/35.

İbnü’l-Arabî’nin *Fütûhât*’ta Ebu Medyen’in faziletine dair anlattığı ilgi çekici menkıbelerinden biri de şudur: “Allah dostlarından bir velî, İblis’e ‘Şeyh Ebû Medyen’le ilişkin nasıl’ diye sorunca İblis ‘Onun kalbine attığım vesveselerle kendimi, denize benzeteyim de onunla temizlik yapılamasın diyen adama benzetirim. Böyle birinden daha cahilini gördünüz mü? Ebû Medyen’in kalbi karşısında benim durumum da böyledir.’ cevabını vermiştir.” İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 2/421.

¹⁵¹ İbn Arabî, *Vesâilü’s-Sâil*, s.52. Şiirin Dîvanu’l-Me‘arif’teki beyit sayısı ibarelerdeki küçük farklılıklarla birlikte elli üçe çıkmaktadır. İbnü’l-‘Arabî, *el-Me‘ârifü’l-ilâhiyye*, 2021, 4/263-266.

وَسِرُّكَ يَسْرِي فِي الْوُجُودِ خِلَافَةً فَيَخْفَضُ قِسْطُ الْعَدْلِ فِيهِ وَيَرْفَعُ
 أَبَا مَدِينٍ دَانَ الْوُجُودِ تَوَاضِعًا لِمَجْدِكَ وَالْأَسْرَارُ خُرْسٌ وَخُشَعٌ
 وَأَحْيَيْتَ رَسْمَ الدِّينِ فِي الْعَرَبِ فَازْدَهَى وَقَدِّمًا رَأَتْهُ أَعْيُنٌ وَهُوَ بَلْقَعُ
 فَأَجْرَيْتَ فِيهِمْ سِرَّ رُوحِكَ فَاسْتَوَى وَمَا زَالَ يَعْدُوهُ مَصِيفٌ وَمَرْبَعُ
 وَقُتِّمْتَ بِمِيزَانِ الشَّرِيعَةِ حَاكِمًا وَبَيَّنَّتْ مِنْهَا مَا يَضُرُّ وَيَنْفَعُ
 دَعَوْتَ الْوَرَى لِلَّهِ دَعْوَةَ عَارِفٍ بِهِ لَا يَرَى شَيْئًا سِوَى اللَّهِ يَصْنَعُ
 سَقَى جَدْنَا ضَمَّ الْمَكَارِمَ وَالْعُلَا مِنَ الْعَيْثِ صَوَّبَ مُسْجِمٌ لَيْسَ يُقْلَعُ

Işığın güneşin nuru [gibi] dir, hatta ondan da yüce; [rahmet] elin bereketli yağmurların ihsanı [gibi]dir, hatta ondan da faydalı.

Özün veraseten Haşimoğlu'nun (Hz.Peygamber'in) özüdür; ilmin, [her şeyin] onda istikamet bulduğu iki torun sahibi (Hz. Peygamber'in) ilmidir.

Işın (Ömer) el-Faruk'un durumu [gibi]dir; ne dilersen o gerçekleşir, o konuda engel olacak kimse de yoktur.

Halife olarak sırrın varlıkta dolaşır, böylece [senin sırrınla] adalet [terazisi] onda iner ve kalkar.

Ey Ebu Medyen! Varlık, şanımdan dolayı alçalarak sana boyun eğdi. Sırlar senin karşında dilsiz ve itaatkâr...

Dinin kaybolan etkisini batıda ihya ettin de o din ışıl ışıl parladı. Eskiden gözler orayı çorak olarak müşahede etmişti.

Ruhunun sırrını onların içinde tatbik ettin ve o sır [onların içinde] karar kıldı.

Buyruklarınla şeriat terazisini kurdun, onda [zikredilen] zarar ve fayda verecek şeyleri açık açık izah ettin.

Halkı Allah'a, Allah'ın dışında (hiçbir kimsenin) hiçbir şey yapamayacağını farkında olan, onu bilen arifin davetiyle çağırdın.

Kesintisiz, sicim [gibi] yağan bir yağmur, yücelik ve güzellikleri içinde barındıran o kabri sulasın.

İbnü'l-Arabî şeyhi Ebû Medyen'i yüce vasıflarla övdükten sonra kaybindan dolayı duyduğu üzüntüyü dile getirdiği şiirinin son beş beyti aşağıdaki gibidir:

فَلِي كَبِدٌ حَرَّى وَعَيْنٌ سَخِينَةٌ وَقَلْبٌ عَلَى فَقْدِ الْحَبِيبِ مُوجِعٌ
وَإِنِّي إِذَا مَا اللَّيْلُ أَرَخَى سُدُولَهُ أَنْوَحُ كَمَا نَاحَ الْحَمَامُ الْمُفَجَّعُ
عَلَيْكَ سَلَامٌ اللَّهُ مَا حَنَّ تَائِقٌ مِنْ الْمَلَأِ الْأَعْلَى لَكُمْ وَمُودِعٌ
سَلَامٌ كَرِيمٌ مِنْ شَجِيٍّ مُدَلِّهِ لَهُ زَفْرَةٌ تَعْلُو وَنَفْسٌ تَقَطَّعُ
يُحَرِّكُهُ شَوْقٌ فَتَهْمِي مَدَامِعُ فَلَا دَمْعُهُ يَرْقَى وَلَا الشَّوْقُ يُقْلَعُ

Yanmış bir ciğerim, sıcak gözler¹⁵² ve sevgilinin kaybindan dolayı acılı bir kalbim var artık [geriye kalan]

Ve ben gece perdelerini indirdiği zaman yaralı bir güvercin gibi ah edip durmaktayım.

Melekler katından seni özlemle görmek isteyenin, seni uğurlayanın selamı üzerine olsun

En güzel selamlar sana, iniltisi semaya yükselmiş, yüreği parçalanmış, o mahzun aşkıktan.

Bir özlem ki onu [eski duyguları] harekete geçiriyor ve gözyaşları dökülüveriyor. Ne gözyaşları yatışıyor ne de özlem onu terk ediyor artık.

2.1.2. Talebeleri

İbnü'l-Arabî'nin Hakk'tan aldığı vazife ile irşada muhtaç gördüğü bölgeleri gezerek halka yol göstermeyi kendine vazife bilmiş gezgin bir sufi olduğuna daha önce dikkat çekilmişti. Bu yüzden onun 617/1220 yılında Şam'a

¹⁵² Şair burada "sıcak göz" ifadesiyle üzüntüden dolayı akan gözyaşının sıcak oluşuna işaret etmektedir. Buna mukabil göz sevinçten ağladığında soğuk gözyaşı dökmektedir.

yerleşene kadar geçen süre zarfında sürekli seyahat içerisinde olması düzenli bir dinleyici kitlesinin oluşmasına engel olmuştur denebilir. Seyahatleri döneminde onun ders halkalarına katılanlar daha ziyade onunla aynı mekânda bulunan yolcular ve memleketlerinde bulunmasını fırsat bilen yerli ahali olmuştur. Bundan dolayıdır ki onun “Şam dönemindeki” 617-638/1220/1240 talebelerinin aksine “seyahatler dönemi” dönemindeki talebeleri pek meşhur kimseler değildir. Bu durumun istisnası sayılabilecek kişiler Bağdat’ın meşhur muhaddis sufilerinden İbn Sukeyne (ö. 607/1210) ve Kudüs’teki Kubbetu’s-Sahra camiinde imamlık yapmış olan Muhammed b. Yusuf el-Ubbâdî’dir (ö. 656/1259).¹⁵³ Hayatının son dönemlerini geçirdiği Şam’da ise evinde tertip ettiği derslerini düzenli olarak takip edenlerin sayısı otuzdan fazla olup bunların içerisinde dönemin kadı, hatip, vaiz, imam, muhaddis gibi tanınmış din adamları ve ulema sınıfının önemli şahsiyetleri yer almaktadır.¹⁵⁴

Özellikle Şam’da VI. ve VII. asırlar arasında yedi mensubunun baş kadılık görevini üstlendiği Benû Zekî ailesinin kendisine duyduğu muhabbet, dostluk ve himaye sayesinde Şam’da ulema nezdinde muteber bir yer edinen İbnü’l-Arabî; Afîfüddin Tilimsânî, (ö. 690/1291) Ali el-Kürdî (ö. 622/1205), İbnu’l-Adîm (ö. 660/1262) gibi devrin önemli şahsiyetleriyle dostluklar tesis etmiş, yaklaşık yarım asır sonra İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve Kutbeddin Kastalânî (ö. 686/1287) ile Ekberî irfana karşı ortaya çıkan şiddetli husumet öncesinde fukahanın ciddi eleştirilerine maruz kalmadan yaşadığı dönemin ilmi muhitinde saygın bir şahsiyet olarak kabul görmüştür.¹⁵⁵ Bu elverişli ortam İbnü’l-Arabî’ye bir yandan *Fütûhât*, *Füsûs* ve *Dîvân* gibi en önemli eserlerini tamamlamasına imkan sağlamış, diğer yandan ders halkalarında yetişen onlarca talebesi İbnü’l-Arabî telifatının okutulması ve şerhi hususunda yaptıkları çalışmalarla Ekberî irfanın sonraki kuşaklara aktarılması ve yayılması noktasında büyük rol oynamışlardır.

¹⁵³ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, 283-284.

¹⁵⁴ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, 336; Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 316-317.

¹⁵⁵ el-Makkarî, *Nefhu’t-tîb*, 1968, 2/164,166; Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer’in Peşinde*, 323,326.

İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ilk önce İbn Sevdekîn, Sadreddin Konevî ve Afifüddin et-Tilimsânî gibi muhakkik talebeleri vasıtasıyla tâlim edilmiş; Fahreddîn-i Irâkî, Saîdüddin el-Fergânî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi sûfî şahsiyetlerle sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu düşüncenin sonrasında Abdülkerîm el-Cîlî, Azîzüddin en-Nesefî, Abdurrahman-ı Câmî, Fazlullah el-Burhânî, Abdullah Bosnevî, Niyâzî-i Mısırî, Abdülganî en-Nablusî, İsmâil Hakkı Bursevî, Abdullah Salâhî Uşşâkî ve Muhammed Nûrû'l-Arabî gibi şahsiyetlerle sürdürüldüğünden söz edilebilir.¹⁵⁶ Bu bağlamda İbnü'l-Arabî'nin terbiye ve tedrisinde yetişip onun vefatının ardından Ekberî düşünceye katkı sağlayanlar arasında üç kişiyi ön plana çıkarmak mümkündür.

2.2.1. İsmail b. Sevdekîn

Ebu't-Tâhir Şemsüddîn Nûrî İsmail b. Sevdekîn b. Abdillâh en-Nurî, (ö. 646/1248) kaynakların kendisinden sufi, kelamcı, fakih ve şair olarak bahsettiği, aynı zamanda baş kadılık vazifesi de ifa etmiş olan âlim bir şahsiyettir.¹⁵⁷ Memlûklü sultanının vezirlerinden olan babası sayesinde iyi bir eğitim aldığı öngörülen İsmail b. Sevdekîn çocukluk ve gençlik dönemini Kahire'de geçirmiş, İbnü'l-Arabî ile olan tanıştıktan sonra Halep'e göçerek orada vefat etmiştir. Onun İbnü'l-Arabî ile ne zaman tanıştığı tam olarak bilinmemekle birlikte İbnü'l-Arabî'nin *Rûhu'l-kuds*'te yer alan 19 Şâban 603/1207 tarihli semâ kaydı dikkate alındığında İbnü'l-Arabî'nin 597/1201 yılındaki hac yolculuğu esnasında uğradığı Kahire'de ilk defa tanıştıklarını tahmin etmek mümkündür.¹⁵⁸

İbnü'l-Arabî'nin hayatı boyunca Bedr el-Habeşî' ile yanından ayrılmayan iki müridinden biri olan İbn Sevdekîn külliyyatının sonraki nesillere aktarımı

¹⁵⁶ Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/221.

¹⁵⁷ Zeynüddîn Kasım b. Kutluboğa Ebu'l-Fidâ, *Tâcu't-terâcim*, thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 138; Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed el-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-muğiyye fi tabakâti'l- hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Kahire: Dâru Hicr, 1993), 3/409; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2002), 1/314.

¹⁵⁸ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, 286; Ercan Alkan, "İbn Sevdekîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), Ek-1/599-560.

konusunda oynadığı rol ile Bedr el-Habeşî'den ayrılmaktadır. İbn Sevdekîn, İbnü'l-Arabî hayatta iken onun birçok kitabını yazıp sema etmiş, şeyhinin vefatından sonra ise müritleri arasında *Fütûhât*'ını okuduğu ders meclisleri düzenleyerek onun düşüncesinin yayılmasına ön ayak olmuştur.¹⁵⁹ Şüphesiz onun bu çalışmaları bir tarikat şeyhinin kendisinden sonra yerine bıraktığı halife aracılığı ile intisaplı müritlerine adap ve erkanı öğretmeyi amaçlayan sistemli faaliyetlerden farklı olarak şeyhinin fikirlerini yaymaya matuf gönüllü bir hizmet olarak değerlendirilmelidir.

İbn Sevdekîn'in eserleri müstakil bir telif niteliği taşımamakta, daha ziyade bu eserler İbnü'l-Arabî'ye sorulan sorulara verilen cevapların derlemesini, bazen de şeyhe ait muğlak ifadelerin açıklamasını ihtiva etmesi bakımından önem arz etmektedir.¹⁶⁰ Şu kadar var ki İbnü'l-Arabî'nin hocalarıyla olan ilişkilerinde görülen iki tarafın yek diğerinin tekâmül ve gelişimine katkıda bulunarak birbirlerini manen beslemesi münasebeti onun öğrencileri olan ilişkilerinde de geçerlidir. Zira talebelerinin dikkat çektiği bazı hususları takdirle karşılayan İbnü'l Arabî, onların tavsiyelerini de göz ardı etmemiştir.¹⁶¹ Diğer yandan *Füsûsu'l-Hikem*'in İdris fassı üzerine yazmış olduğu şerh ile bu eser üzerine yüzyıllarca sürecek olan şerh geleneğini başlatması onunla ilgili zikredilmesi gereken bir diğer husustur.¹⁶² Ayrıca şeyhin *et-Tecelliyâtu'l-İlâhiyye* isimli eserine yazdığı şerh ve şeyhiyle olan uzun birlikteliğinde ondan edindiği bilgi ve tecrübelerini anlattığı *Levâkahu'l-Esrâr ve Levâihu'l-Envâr min Ma'ârifî's-Şeyh*

¹⁵⁹ Veysel Akkaya, “Bir İbn Arabî Takipçisi, Şemsüddîn İsmail b.Sevdekîn”, *Tasavvuf* 25 (Ocak 2010), 253-254.

¹⁶⁰ Alkan, “İbn Sevdekîn”, Ek-1/600.

¹⁶¹ *Fütûhât* 'ta “Aziz ve arif oğul bizim şu konuya dikkatimizi çekti” gibi ifadelerde görülen bu husus İbn Sevdekîn'in, tasavvufun temel konularına ilişkin sorduğu sorulara İbnü'l-Arabî'nin verdiği cevapları derlediği *el-Vesâilu's- Sâil ve Şerhu't-Tecelliyât* adlı eserlerinde de müşahede edilmektedir. İbn Sevdekîn'in bu gibi katkıları İbnü'l-Arabî'nin yanlış yorumlanmaya müsait bir takım muğlak ve kapalı ifadelerinin açıklığa kavuşturulması noktasında büyük faydası olmuştur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Nizam'a hitaben yazdığı gazellerin Halep'teki bazı fakihlerce eleştirilmesi üzerine maksadın beşerî değil ilahi aşk olduğunu ifade hususunda onu bu şiirlere şerh yazmaya sevk edenler Bedr el-Habeşî ile İbn Sevdekîn olmuştur. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, , 4/464; İbnü'l-Arabî, *Tercümânu'l-esvâk*, 24.

¹⁶² Mahmud Erol Kılıç, “Füsûsü'l-hikem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/232.

Muhyiddîn İbn ‘Arabî adlı eserleri de İbnü'l-Arabî'nin en doğru şekilde anlaşılması noktasında önemli katkılar sağlamıştır.

Dîvânda İbn Sevdekîn ile alakalı iki şiir yer almaktadır. Biri İbnü'l-Arabî'nin talebesinin ahlakını ve marifet sahibi oluşunu övdüğü şiir olup çalışmanın ikinci bölümünde ele alınmıştır. Diğeri ise İbn Sevdekîn'in, İbnü'l-Arabî'nin rüyasında okuduğunu ifade ettiği şiirdir. Bu şiirde İbn Sevdekîn şeyhinin yokluğunda içine düştüğü yalnızlığı ve ona özlemini ifade etmekte, onu görmekle kendini cennetteymiş gibi bahtiyar hissettiğini söylemektedir.¹⁶³ [Hafif]

أَنَا فِي الْعَالَمِ الَّذِي لَا أَرَاكُمْ كَمَسِيحِ النَّصَارَى بَيْنَ الْيَهُودِ
فَإِذَا مَا رَأَيْتُكُمْ نُصِبَ عَيْنِي أَنَا وَاللَّهِ فِي جَنَانِ الْخُلُودِ

Sizi görmediğim bu dünyanın içinde, Yahudiler arasındaki Mesih gibiyim.

Sizi gözlerimin önünde görünce de (sanki) ben sonsuzluk cennetindeyim.

İbn Sevdekîn, şeyhine duyduğu derin muhabbeti ve bağlılığını bir başka şiirinde ise şöyle ifade etmektedir:¹⁶⁴ [Tavîl]

وَحَقِّكَ مُذْ فَارَقْتُ شَخْصَكَ لَمْ أَرُ بِالْأَطْفَ مِنْ تِلْكَ الشَّمَائِلِ ابْحُرَا
لَقَدْ ظَلَمَ الْأَوْصَافَ مِنْكَ مُشَبِّهَةً لَهَا بِالنَّسِيمِ الْبَابِلِيِّ إِذَا سَرَى
وَفِيكَ الَّذِي لَمْ تَشْهَدِ الْعَيْنُ مِثْلَهُ وَلَمْ تَسْمَعْ الْأَذَانُ مُخْبِرَا
جَمَالَكَ فَيَاضٌ عَلَى كُلِّ نَاطِرٍ جَمَالًا بِهِ ذَاكَ الْمَحَلُّ تَنْوَرَا

Yemin olsun ki senden ayrıldığımdan beri senin o vasıflarından daha güzeline sahip ulu bir kişi görmedim.

Senin vasıflarını, esen Babil meltemine benzeten biri o vasıflara haksızlık etmiştir.

¹⁶³ İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 90.

¹⁶⁴ Kemâleddîn Ebî'l-Berakât el-Mûsulî İbnü's-Şa‘âr, *Kalâidu'l-cumân fî ferâidi şu‘arâi'z-zemân*, thk. Kâmil Selman el-Cebûrî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-‘İlmiyye, 2005), 1/419.

Gözlerin şahit olmadığı, kulakların hiçbir haber verenden işitmediği (şeyler) sendedir.

Güzelliğin çoktur her nazar edene, öyle bir güzellik ki (sahip olduğun), olduğu yer onunla aydınlanmıştır.

2.2.2. Sadreddîn Konevî

Sadreddîn Konevî, (ö. 673/1274) İbnü'l-Arabî'nin üvey oğludur. Babası Anadolu Selçuklu Devleti'nde hükümdarın elçiliği gibi önemli görevleri üstlenmiş Mecdüddin İshak'tır. Mecdüddin İshak İbnü'l-Arabî ile siyasi sürgün hayatının sonlarına doğru muhtemelen 600/1204'te Mekke'de tanışmış, Keyhüsrev'in yönetimi devraldıktan sonra kendisini Anadolu'ya davet etmesi üzerine Selçuklu sarayındaki nüfuzuna yeniden kavuşmuştur. Muhyiddin İbnü'l-Arabî'yi kendisiyle birlikte Anadolu'ya gelmeye ikna eden Mecdüddin İshak onu saray çevresiyle tanıştırmış, Anadolu Selçuklu Devleti ile Abbâsî Hilafeti arasında siyasî-kültürel anlaşmalar gerçekleştirmek için yaptığı ziyaretlerde İbnü'l-Arabî'yi de beraberinde götürerek onun İbnü'l-Esîr kardeşler Mecdüddin İbnü'l-Esîr (ö. 606/1210), İzzeddin İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233), Ziyâeddin İbnü'l-Esîr (ö. 637/1239) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 656/1258) gibi devrin önemli simalarıyla görüşmesini sağlamıştır.¹⁶⁵ Keykavus döneminde hükümdarın yakın dostlarından biri haline gelen İbnü'l-Arabî'nin nüfuzunu Alâeddin Keykubat döneminde de sürdürdüğü görülmektedir. Onun Mecdüddin İshak ile kurduğu bu dostluk uzun vadede Ekberî mektebin teşekkülü ve tasavvufun İslam âleminin doğu bölgelerindeki gelişimi hususlarında belirleyici sonuçlar doğurmuştur.¹⁶⁶

Mecdüddin'in vefatından sonra vasiyeti üzerine onun dul hanımı ile evlenen İbnü'l-Arabî, Sadreddîn Konevî'nin manevi eğitimi ile bizzat ilgilenmiştir. Şeyh-mürid ilişkisi şeklinde başlayıp daha sonra entelektüel bir arkadaşlığa dönüşen bu ilişkide Konevî'yi ilmi ve manevi anlamda besleyen diğer

¹⁶⁵ Hacı Gökmen, "Mecdüddin İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/211.

¹⁶⁶ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 295.

bir kişi Şeyh Evhadüddin Kirmanî olmuştur.¹⁶⁷ Kendi ifadesiyle iki annenin sütüyle büyüyen Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yorumlayan ilk şârih olmasına, bu görüşlerin onunla yaygınlık kazanmasına, sonrasında bu çizginin talebeleri Saïdüddin el-Fergânî ve Müeyyidüddin Cendî tarafından sürdürölmüş olmasına¹⁶⁸ bakılınca Mecdüddin İşhak ile İbnü'l-Arabî arasındaki dostluğun İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin neşvünema bulması açısından bir dönüm noktası teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Konevî'nin, İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonra rüya âleminde de şeyhiyle görüşerek ona birtakım meseleler sorduğunu aktaran Molla Camî, onun akla ve şeriata mutabık olarak yaptığı tahkikatını incelemeksizin İbnü'l-Arabî'nin maksadının ve vahdet-i vücud meselesinin gerektiği gibi anlaşılamayacağını söylemektedir.¹⁶⁹

İbn Arabî'nin en önemli varisi konumunda olan Sadrettin Konevî'nin şeyh ve imam kabul ettiği İbnü'l-Arabî, onun fikriyatını şekillendiren ana unsur olmakla birlikte kendisi şeyhine göre daha düzenli ve sistemli, üslûbu bakımından çok daha felsefidir.¹⁷⁰ Eserlerinde öğretilerini, şeyhi Kur'an ve Hadis ile temellendirirken o ise kendine has üslûbu ile şeyhine nispetle daha ayrıntılı ve felsefi olarak işlemiştir. Dolayısıyla Konevî'nin Ekberî irfanın sonraki nesillerde aktarımında bu yaklaşım ve yorum farklılıklarının da etkisi vardır.¹⁷¹ Bu farklılıklara dair Osman Ergin, Hilmi Ziya Ülken'den iktibas ederek şunları aktarmaktadır:

“Sadreddin'in eserleri Muhiddin felsefesinin Anadolu'da yayılmasında iki suretle amel olmuştur. Onlardan bir kısmı çok velut, fakat muğlak olan Arap teozofisinin fikirlerini basitleştiren, hatta onları vülgarize eden eserlerdir. Diğerleri Muhyiddin'in daha kendi hayatında birçok hücumlara uğramış ve İslâm'la uzlaşmaz gibi görünmüş olan müfrit fikirlerini itidalli bir görüşle şerh ve teşsir

¹⁶⁷ Ekrem Demirli, “Sadreddin Konevî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/420.

¹⁶⁸ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/522.

¹⁶⁹ Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, çev. Çelebi Lâmiî, nşr. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1995), 769.

¹⁷⁰ Demirli, “Sadreddin Konevî”, 35/421.

¹⁷¹ W. C. Chittick, “Sadr al-Din al-Kûnawî”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1995), 8/754.

eden eserleridir. Esas hatlarında Muhyiddîn'e sadık kalan Sadreddin ondan bazı noktalarda ayrılır. Evvelâ Sadreddin, Muhyiddin'den çok fazla mantıkçı ve rasyonalisttir. Batın ile zahir arasında daha tam bir uyuşma bulmaya meyleder. Vahdet-i vücûd sistemini İslâm feylesoflarının klasik doktrinlerine uydurur.”¹⁷²

Devlet adamlarının destek ve himmeti ile sarayı andıran konağında hayatının büyük bir bölümünü ders okutarak geçirmiş olan Sadreddin Konevî'nin ders halkasına devrin önemli simaları katılmış, başta Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî olmak üzere bir çok büyük zat kendisi ile samimi dostluklar kurmuştur. Nitekim Mevlânâ'nın cenaze namazını Konevî'nin kıldırmasını vasiyet etmiş olması onun yüksek mevkinin göstermesi bakımından oldukça önemlidir.¹⁷³

2.2.3. Afifüddîn Tilimsânî

610/1213 yılında Cezâyir'in Tilimsan şehrinde doğmuş olan Afifüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) memleketinde aldığı tasavvufî terbiyeden sonra Anadolu'ya gelip Sadreddîn Konevî'nin ders halkasına dahil olmuştur. Tilimsânî, Konevî'nin diğer talebesi Saîdüddin el-Fergânî ile beraber hocalarının İbnü'l-Fârîd'ın (ö. 632/1235) *el-Ğaşîdetü't-tâ'îyye*'sini Farsça olarak şerh ettiği derslerini takip etmiştir.¹⁷⁴ İbnü'l-Arabî'nin Tilimsânî üzerindeki etkisi doğrudan olmayıp Sadreddîn Konevî'ye talebe olmasıyla gerçekleşmiştir.¹⁷⁵ Onun, İbnü'l-Arabî'nin *Füsûs*'u üzerine düşülen hâşiyelerden ibaret olan *Şerhu Fuşûşi'l-hikem* adlı eseri Ekberî literatürün oluşumuna katkı sağlayan erken dönem eserlerden biri kabul edilmektedir.

¹⁷² Osman Ergin, “Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 2 (1958), 65.

¹⁷³ Câmî, *Nefehâtü'l-Üns Evliyâ Menkıbeleri*, 770; Ergin, “Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri”, 63-64.

¹⁷⁴ Semih Ceyhan, “Tilimsânî Afifüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/163.

¹⁷⁵ ‘Afifüddîn et-Tilimsânî, *Dîvânü ‘Afifüddîn et-Tilimsânî*, thk. Yûsuf Zeydân (Kahire: Dâru’ş-Şurûk, 2008), 12-13.

2.1.3. Eserleri

Oldukça velûd bir yazar olan İbnü'l-Arabî'nin telif ettiği eserlerinin sayısı konusunda net bir rakam vermek oldukça güçtür. Sağlığında bizzat kendisi tarafından dökümü yapılan eserlerin sayısına dair *Fihrist*'inde¹⁷⁶ 248, *el-İcâze*'de¹⁷⁷ 289 eserin ismini zikretmiş olması bu konuda bir tahminde bulunmayı mümkün kılmaktadır. Diğer yandan onun, “Şimdilik hatırlayabildiklerim bu kadar.” ifadesinden yola çıkarak ona nispet edilen eserlerin sayısının bini aştığı şeklindeki görüşler de pek gerçekçi değildir.¹⁷⁸ İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tespiti konusunda Osman Yahya tarafından 1958 yılında Fransa'da yapılmış olan kapsamlı araştırmada¹⁷⁹ ona nispet edilen 856 eser içinde gerçekten ona ait olabilecek eser sayısının 550 civarında olduğu tahmininde bulunmaktadır.¹⁸⁰

Osman Yahya'nın eserini, tashih ve eklemelerle yeniden ele alan M.İ.A.S. arşiv projesine göre İbnü'l-Arabî'nin telif ettiği eser sayısı 300-350 civarında olup, bunlara ait yazmaların yaklaşık üçte biri günümüze ulaşmıştır. Söz konusu araştırmaya göre aidiyeti kesin olan 84 eser ile büyük ihtimalle ona ait olduğu düşünülen 11 geriye kalan yaklaşık 250 kadar telifat, kayıp olanlar dışarıda bırakıldığında ya diğer eserlerinin kopyası veya özeti mahiyetindedir. Bunların bazıları ya daha önce müstakil olarak telif edildikten sonra *Fütûhât*'ı gibi hacimli temel eserlerine eklenmiş, ya da bunların bir kısmı yüzyıllar içinde kaybolup

¹⁷⁶ Hicri 627'de Şam'da Sadrettin Konevi için oluşturulan listedir. Osman Yahya, *Müellefâtü İbn 'Arabî*, çev. Ahmed Mahmud et-Ṭîb (Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1992), 30-31.

¹⁷⁷ *el-İcâze li'l-Meliki'l- Muzaffer* olarak bilinen eser İbnü'l-Arabî'nin müridi konumunda bulunan, önce 607-618 arası Meyyafarikin'de, sonrasında 627'den vefat yılı 635 yılına kadar Şam'da hüküm sürmüş olan el-Melik el-Eşref Muzafferuddîn Musa b. Melik el-Adil için 632 yılında Şam'da yazılmış bir icâzetnâme olup şeyh bu icâzetnâmede eserlerinin isimlerini tek tek sayarak kitaplarını okutma konusunda hükümdara ruhsat vermiştir. Şeyhin ilerleyen yaşı ve kendi ifadesine göre zaman zaman yanılmaya başlayan hafızası bu listelerdeki sayı ve isimler noktasında göze çarpan yanlışlıkların sebebi olarak değerlendirilebilir. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrî-i Ahmer'in Peşinde*, 132-133.

¹⁷⁸ el-Mâlih, *eş-Şeyhu'l-ekber Muhyiddin İbn 'Arabî*, 113. İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen eserlerin bibliyografik bilgilerinin verildiği söz konusu çalışmada eser sayısı binin üzerindedir.

¹⁷⁹ Osman Yahya, *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabî* (Dımaşk, 1964). Eserin telifinde 2918 yazma nüsha incelenmiş, Brockelmann ve Korkis Avvâd başta olmak üzere muasır araştırmacıların İbnü'l-Arabî'nin eserlerin tesbiti konusunda yaptıkları listelerden faydalanılarak bibliyografik bilgiler verilmiştir. Çalışmamız boyunca bu esere yapılan atıflarda eseri Fransızca aslından Arapçaya çeviren Ahmed Mahmud et-Ṭîb'in tercümesi esas alınmıştır.

¹⁸⁰ Yahya, *Müellefât*, s.79.

girmiştir. En iyimser ihtimal ise bir kısmının özel koleksiyon ve kütüphanelerde keşfedilmeyi bekliyor olduğudur.¹⁸¹

2012 yılında yapılan M.İ.A.S. arşiv çalışmasında İbnü'l-Arabî'ye isnat edilen eserlerin ona aidiyet ihtimali derecelendirilmiştir. Kesin olarak ona ait olanlar metnin içindeki bilgilerin doğrudan ve dolaylı bir şekilde ona aidiyetini göstermesi bakımından V.A (verified: doğrulandı) ve V.B olarak kategorize edilirken, büyük ihtimalle ona ait olduğunu düşündüren güçlü fakat kesin kanıt içermeyen eserler P (probably: muhtemelen), İbnü'l-Arabî'ye aitliği konusunda yeterli kanıt olmadığı için aidiyeti doğrulanamayanlar U (Unverified: doğrulanmadı), her ne kadar Osman Yahya müstakil bir eser olarak değerlendirmişse de müstakil bir eser olmayıp başka eserlerinin hülasası mahiyetinde olanlar X (extract: özet), aynı eserin başka isimle tekrarı olanlar D (Duplicates: Kopyalar) ve ona aidiyeti konusunda herhangi bir kanıt olmayıp başka birisine aitliği konusunda güçlü kanıt barındıranlar N (Not by İbn Arabî: İbn Arabî'ye ait olmayanlar) şeklinde sınıflandırılmıştır.¹⁸² Bu bölümde söz konusu arşiv projesinde hazırlanan “Catalogue of İbn Arabî's Works” (İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin Kataloğu) çalışması esas alınarak ona aidiyeti kesin veya kuvvetle muhtemel olarak tespit edilen eserler değerlendirmeye alınmıştır. Katalogda yer alan eserlere ait bibliyografik bilgiler aktarılmış, eserler ilimler tasnifine tabi tutulmuştur. Tasnifi yapılan bazı eserlerde birden çok ilim dalına dair mülahazalara rastlanmakla birlikte ağırlıklı olan ilim dalı tercih edilmiştir. Örneğin *Fütûhât* tasavvuf'a dair eserleri içinde değerlendirilmiş olmasına rağmen ibadetlerin zahir ve batın hükümlerini içeren bablarıyla, felsefi ve kelamî tartışmalarıyla, ayet ve hadislerin batın manalarının izahı ve tefsiriyle dolu bir eserdir. Ayrıca kimya, huruf, mantık gibi ilimlere ait bahislere de yer veren bu muhalled eser bu yönüyle pek çok ilim dalını kuşatmaktadır.

¹⁸¹ Jane Clark - Stephen Hirtenstein, “Establishing Ibn ‘Arabî’s Heritage”, *JMIAS* 52 (2012), 18-19. Eserlerin Osman Yahya'ya göre ilmi tasnifine dair bkz. Yahya, *Müellefâtü İbn ‘Arabî*, 129-132. Söz konusu tasnifte mükerrerler dahil 746 eserin otuz yedisi tefsir, on yedisi hadis, kırk biri ilahiyat, dört yüz on ikisi tasavvuf, kırk dördü kelam, yüz yetmiş yedisi ahlak, on üçü fıkıh, on dokuzu tarih, yirmisi şiir, yedisi de diğer alanlara dairedir.

¹⁸² Clark - Hirtenstein, “Establishing Ibn ‘Arabî’s Heritage”, 21-31.

2.1.3.1. Tefsir ve Kur'an İlimlerine Dair Eserleri

İbnü'l-Arabî'nin Tefsir ve Kur'an İlimlerine dair eserleri genel olarak işari yorum ve tevil ağırlıklıdır. Bu eserlerde müellif varlık, insan, bilgi Kur'an hakkındaki kendine özgü düşüncelerini merkeze alarak ayetleri zahir-batın yönleriyle izah etmiştir.¹⁸³

el-Cüz'ü'l-Evvel min Tefsîri Kelâmillâh: Fatiha suresi ile Bakara suresinin ilk on altı ayetinin tefsirini içermektedir. Eserin sonunda nâsih tarafından "Büyük tefsirine ait değildir." kaydı düşülmüştür.

Faşlun Müfîd fi tefsîri Fâtihati'l-Kitâb: Adından da anlaşıldığı gibi Fatiha suresi üzerine yazılmış bir tefsirdir.

Îcâzu'l-Beyân fi't-Terceme 'ani'l-Kur'ân: Bakara suresinin tefsirini içermektedir.

Îşârâtu'l-Kur'ân fi 'Âlemi'l-İnsân: Bütün surelerin tek tek ayetlerinin değil de surelerin mazmununun işarî tefsiri mahiyetinde olan bir eserdir.

el-Kasemu'l-Îlâhî bi'l-İsmi'r-Rabbânî: Eser, Kur'an'da rab isminin geçtiği ayetlerin ilahî taksim açısından işarî tefsirini konu edinmektedir.

el-Medhal ile'l-Mağşidi'l-Esmâ fi'l-Îşârât: Kur'an'da geçen bazı isimlerin kinâyeli kullanımlarına dair eseridir.

2.1.3.2. Hadis ve Siyer İlimlerine Dair Eserleri

Aclûnî *Keşfu'l-Hafâ*'sında hocasından naklen İbnü'l-Arabî'nin hadis ilminde hâfız olduğunu belirtir.¹⁸⁴ En az yirmi bin, bazılarına göre ise yüz bin hadisi senet ve metinleriyle birlikte ezbere bilenler için kullanılan "hafız" sıfatı¹⁸⁵ onun hadis ilmine vukufiyetini göstermesi açısından son derece önemlidir.

¹⁸³ Davud Ağbal, "İbnü'l-Arabî'nin İşarî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 221.

¹⁸⁴ Ebu'l-Fida İsmail b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Thk. Yusuf b. Muhammed el-Hâc Ahmed, Mektebetü'l-İlmi'l-Hadîs, Şam 2000, I/309.

¹⁸⁵ Abdullah b. Sâdık el-Ğumârî, "Muhaddislere Verilen Ünvanlar" Çev. Necmeddin Şeker *K.S.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 15, sayı 1 (2018) s.137.

İhtîşâru's-Sîreti'n-Nebeviyyeti'l-Muhammediyye: Adından da anlaşıldığı üzere Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını özet olarak ele alan bir eserdir. İbnü'l-Arabî bu eserini oğulları ve kızı Fatıma'ya ithaf etmiştir. Osman Yahya'nın ayrı bir eser olarak ele aldığı *Şemâilu'n-Nebi* bu eserin bir kopyasıdır.

Miškâtu'l-Envâr: İbnü'l-Arabî'nin 101 kutsi hadisi üç bölümde ele aldığı eseridir.

2.1.3.3. Fıkıh İlmine Dair Eserleri

Doğrudan fıkıh başlığı altında değerlendirilebilecek müstakil bir eser olmamakla birlikte *Fütûhât*, içerdiği fıkhi meseleler ve konuların ele alınış yöntemi nedeniyle aynı zamanda bir fıkıh kitabı olarak da değerlendirilebilir. İslam'ın beş rüknünün müstakil bablarda ele alındığı, âlimlerin zahir kavilleri ve hükümlerini içeren, ibadetlerin batini hükümlerine dair geniş izahlar yapılan bu eser İbnü'l-Arabî'nin fıkıh ilminde de yetkin olduğunu gösterir niteliktedir.

el-Meḥaccetu'l-Beydâ fî Ahkâmi's-Şerî'a ve'l-Âdâbi'd-dîniyye: Mekke'de h. 600 yılında yazılmış olan, taharet, namaz gibi fikhî babları içeren bu eser¹⁸⁶ İbnü'l-Arabî tarafından Sadreddîn Konevi'nin annesine düğün hediyesi olarak verilmiştir.

2.1.3.4. Tasavvufa Dair Eserleri

Tasavvuf tarihinin en büyük şahsiyetlerinden biri olan İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin büyük bir bölümünün tasavvuf içerikli olması pek tabii bir durumdur. Bu eserlerin bazıları fena, müşâhede, vahdet-kesret, ledünni ilim gibi tasavvufun girift ve soyut kavramlarını konu edinirken, bazıları ise yolun adapları, salike düşen vazifeler, salikin çekmesi gereken zikirler gibi daha pratiğe yönelik nasihatleri ihtiva eder.

¹⁸⁶ Miftâh, *Hatmu'l-Kur'an Muhyiddîn İbn 'Arabî*, 66.

el-Cevâbu'l-Müstekîm 'Ammâ Seele 'anhu et-Tirmiziyu'l-Hakîm: Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 285/898) *Hatmu'l-Evliyâ* adlı eserinde sorduğu 55 soruya cevaben yazılmış eserdir.¹⁸⁷

Cevâbu Suâli İbn Sevdekîn: İbn Sevdekîn'in (ö. 646/1248) insanların ulaşabileceği en yüksek manevi mertebelere dair sorduğu sorulara İbnü'l-Arabî'nin verdiği cevapları içermektedir.

el-Ecvibetu'l-'Arabiyye fi Şerhi'n-Nasâihî'l-Yûsufiyye: Sufilerin bazı hikmetli sözlerini kısa yorumlarla aktardığı eseridir.

Füşûşu'l-Hikem: Müellifin en meşhur ve en çok okunan eseridir. Müellif eserini 627/1230 yılında Şam'da bulunduğu sırada rüyasında gördüğü Hz. Peygamber'in "Bu Füşûşu'l-Hikem kitabını al ve ondan faydalanacak insanlara açıkla" emri üzerine yazdığını söylemektedir.¹⁸⁸ Öğretilerinin bir özeti niteliğinde olan bu eserde İbnü'l-Arabî, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar yirmi yedi peygamberin sahip olduğu bilgelikten yola çıkarak insan-ı kâmilî anlamaya ve anlatmaya çalışır. Üzerine yapılmış şerhleri ve reddiyeleri bakımından İslam tarihinde belki de hiçbir eserin lehinde ve aleyhinde bu kadar tartışma olmamıştır denebilir. *Füşûşu'l-hikem*'i bir şerhin yardımı olmadan anlamak neredeyse imkânsız görüldüğü için eser bugüne kadar yüzden fazla şerhe konu olmuştur.¹⁸⁹

el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye: İbnü'l-Arabî'nin diğer bütün eserlerinin muhtevasını içeren şaheseridir. Müellif, yazımı otuz bir yıl süren bu dev eserin ilk imlasını her gün ondan üç bölüm yazarak¹⁹⁰ 629/1231 yılında Mekke'de tamamlamıştır. Çok sayıda muhtasarı yapılmış olan bu eserin tamamının müstakil bir şerhi olmayıp sadece eserde yer alan bazı bölümler müstakil şerhlere konu olmuştur.¹⁹¹ Eserden bazı bölümler daha önce Türkçe'ye çevrilmiş olmakla birlikte tam çevirisi 18 cilt halinde 2008 yılında Ekrem Demirli tarafından yapılmıştır.

¹⁸⁷ *Fütûhât* bu sorulara cevaben bir bölümü içermekle birlikte muhtevası daha dar ve farklı cevaplar içerdiği için bu eser müstakil bir eser olarak değerlendirilmiştir.

¹⁸⁸ İbn Arabî, *Füşûşu'l-hikem*, 47.

¹⁸⁹ Kılıç, "Füşûşü'l-hikem", 13/231.

¹⁹⁰ Makkarî, *Nefhu't-tîb*, 2/166.

¹⁹¹ Yahya, *Müellefâtü İbn 'Arabî*, 434,468-472.

‘Ukletu’l-Müstevfız: İnsan-ı kâmil ve varlık mertebelerini konu edinmektedir.

Hızbu’l-Ehadiyye: Evrad tarzında bir dua risalesidir.

Hızbu’l-Vikâye: *ed-Devru’l-A’lâ* olarak da bilinen bu eser İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilen meşhur bir duayı konu edinmektedir.

Hilyetü’l-Ebdâl: Abdalların manevi makamlarına ulaşmak için sekînet, inziva, açlık ve uyanıklık olmak üzere tatbik ettiği, yolun dört esasını açıklayan risaledir.

el-İsfâr ‘an Netâici’l-Esfâr: Manevi yolculuğun hallerine dair bir risaledir.

el-İttihâdu’l-Kevnî fî Hağrati’l-İşhâdi’l-‘Aynî: İnsan-ı kâmile dair bir risaledir.

Kitâbu’l-Aktâb: İbnü’l-Arabî bu eserinde kutup mertebesinde olan velilerin menzillerini, görevlerini ve hallerini anlatmaktadır.

Kitâbu’l-Bâ: Varlığın ilk tezahürünü sembolize eden Be harfinden yola çıkarak vahdet ve kesret üzerine yazılmış bir eserdir.

Kitâbu’l Ecvibe: Şerhu’r -*Risâleti’l Yûsufiyye veya Şerhu Vasiyyeti İbn ‘Arabî* gibi farklı isimlerle de anılan bu eser müritlere tarikatın adaplarını öğreten nasihatname tarzında bir risaledir.

Kitâbu’l-Elif ve Hüve Kitâbu’l Ahadiyye: Elif harfinin vahdetin sembolü olduğuna dair fikirlerini ele almaktadır.

Kitâbu’l-Emri’l-Muħkem: Mürşide, müridini irşat konusunda hangi yolları izlemesi konusunda tavsiyelerde bulunduğu eseridir.

Kitâbu’l-Evrâd ‘ala’l-Usbû’: Gece ve gündüz olmak üzere haftanın yedi gününde okunacak on dört virdi ihtiva eden eseridir.

Kitâbu’l-Fenâ fî’l-Müşâhede: Hakk’ta fanî olmayı konu edinmektedir.

Kitâbu’l-Hakk: Hakiki varlığın mahiyeti üzerine bir risaledir.

Kitâbu'l-Hû: Yaratıcı- yaratılan çerçevesinde Allah ile insan arasındaki ilişkiye dair bir risaledir.

Kitâbu'l- Hucub: Müridin manen yükselişine engel olan, kalpte zuhur eden perdelere dair risaledir.

Kitâbu'l-Halve: Halvet üzerine yazılmış bir risaledir.

Kitâbu'l-'Abâdile: İlahi isimlerin hakikati ile muttasıf âbitlerin özelliklerinin anlatıldığı eserdir.

Kitâbu 'Ankâ Mağrib: Hâtemu'l-evliyâ ve ahir zamanda ortaya çıkacağına inanılan Mehdi'nin özelliklerinin anlatıldığı bir eserdir.

Kitâbu'l-'Azame: Vahdet-i vücûd düşüncesini anlattığı eser, Michel Chodkiewicz'e göre Fatiha suresinin batınî bir tefsiridir.

Kitâbu'l-İ'lâm bi İşârâti Ehli'l-İlhâm: Kelam, tevhid, marifet, muhabbet, müşahede vb. konularda ariflerin hikmetli sözlerini içeren küçük hacimli bir eserdir.

Kitâbu'l-Kuṭb ve'l-İmâmeyn: Âlemin manevi açıdan kendileriyle idare olduğu düşünülen kutupların makamları ve hallerine dair eserdir.

Kitâbu'l-Kütüb: Eser, dostlarına yazdığı tasavvufi bahislerle ilgili kısa mektuplardan meydana gelmektedir.

Kitâbu Makâmi'l- Kurbе: Kurbiyet makamının ve bu makam sahiplerinin özelliklerinin anlatıldığı risaledir.

Kitâbu Merâtibi 'Ulûmi'l-Vehb: Ledünnî ilmin türlerine dair bir risaledir.

Kitâbu Meşâhidi'l-Esrâri'l-Kudsiyye ve Metâli'i'l-Envâri'l-İlâhiyye: Mükâşefe ve müşâhade ile elde edilen gaybî ilimlerin ele alındığı risaledir.

Kitâbu'l-Muḫni' fî İzâhı's-Sehli'l-Mümteni': Âb-ı hayat olarak remz olunan batınî bilgiye dair risaledir.

Kitabu'n-Nasâih: Diğer bir ismiyle *Risâle fî mâ lâ Yu'avvelu'Aleyh*, hakikat arayışında nelere güvenilmeyeceğine dair düşüncelerini ihtiva eden eserdir.

Kitâbu'n-Nuḳabâ: Eserde manevi teselsülün zirvesinde yer alan kutuplar anlatılmaktadır.

Kitâbu't-Tecelliyât: Manevi yolculuğunda müşahede ettiği makamlar ve tecellîleri tasavvuf büyüklerinden alıntılarla anlattığı eserdir.

Kitâbu't-Tenezzülâtî'l-Mavşiliyye: Hicri 601 yılında Musul'da yazmış olduğu bu eserde şeyh abdest ve namazdaki erkânının batını anlamları üzerinde durmuştur.

Kitâbu'l-Yakîn: Hicrî 602 yılında Filistin'de bulunduğu sırada yazdığı eserin konusu mûkaşefe ile elde edilen bilginin mutlaklığına dairdir.

Künhu Mâlâ büdde li'l-Mürîdi minh: Tasavvuf yoluna henüz yeni girmiş sâlike tavsiyeler içeren bir risaledir.

Levâḳihu'l-Envâr ve Levâmiḥu'l-Esrâr: İbn Sevdekîn'in, şeyhinin manevi terbiye yoluyla ilgili genel kabullere dair tashih ve tavsiyelerini, Allah'ı bilmenin hakikatlerine dair açıklamalarını kayda geçirdiği eseridir.

Mefâtîhu'l-Ġayb: Gaybî ilimlerin niteliklerini, ve onlara ulaşmanın yollarını anlatan eseridir.

Menzilu'l-Menâzili'l-Fehvâniyye: On dokuz manevi menzilin özelliklerinin ve o menzilde bulunanların hallerinin anlatıldığı eserdir.

Naḳşu'l-Füsûs: Füsûsu'l-Hikem'e yazdığı şerhtir.

Netâicu'l-Ezkâr fi'l-Muḳarrebîn ve'l-Ebrâr: Sâliki mukarrabûn zümresine ulaştıran zikrin faydaları ve mahiyetine dairdir.

Nüşatu'l-Hakk: Eser, küçük âlem olarak ifade edilen insan-ı kâmilî konu edinmektedir.

Risâle fi'l-Va'z li Ba'zı Aşḫâbih: Eser, *et-Tezkira min Kelâmi'sh-Şeyh* ve *Vasıyyetu'l-İmâm İbni'l-'Arabî* isimleriyle de bilinmektedir. Eserde zikrin faydalarına dair bir dostuna hitaben yazılmış nasihatname üslûbu hakimdir.

Risâle fi Ma'rifeti Leyleti'l-Ḳadr: Kadir Gecesi'nin faziletine dair bir risaledir.

Risâletü'l-Envâr: Diğer bir ismiyle *Kitâbu Esrâri'l-Halve* müellifin halktan kendini tecrid ederek Hakk'a doğru mirâcını ve oradan tekrar halka inişini anlattığı eseridir.

Risâletü'l-Hırka: Diğer bir ismiyle *Nesebu'l-Hırka*, İbnü'l-Arabî'nin şeyhlerinden başlayıp Resulullah'ta nihayete eren tarikat silsilesini anlattığı eseridir.

Risâletü'l-İntisâr: Tasavvuf yolunda birtakım sorulara cevap niteliğinde yazılmış risaledir.

Rûhu'l-Kuds fî Munâşahati'n-Nefs: İbnü'l-Arabî'nin Tunus'ta ikamet eden arkadaşı Abdülaziz el-Mehdevî'ye hitaben h. 600 yılında yazmış olduğu, hocalarından ve kendi hayatından kesitleri ihtiva eden tasavvufi ahlaka dair eseridir.

Şerhu Hal'i'n-Na'leyn: Endülüslü meşhur sufi Ebu'l-Kâsım el-Kasîy'nin (ö. 546/1151) eserinin şerhidir.

Şevâhidü'l-Hakk fî'l-Kalb: Bir diğer ismiyle *Kitâbu's-Şâhid* müşahede makamından ayrıldıktan sonra kulun kalbinde arta kalıp kendisiyle neşve bulduğu rabbanî vasiyetler ve ilahî ilimlere dair eseridir.

Tâcu'r-Resâil: Eser, Kâbe'ye duyduğu aşka dair yazdığı mektupları içermektedir.

Tâcu't-Terâcim: Müellifin Tasavvufi kavram ve tabirleri özlü sözlerle açıkladığı eseridir.

et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye fî Islâhi'l-Memleketi'l-İnsâniyye: İbnü'l-Arabî'nin Endülüs Moron'da arkadaşı Mavrûrî'yi ziyareti esnasında okuyup etkilendiği Aristo'nun "Sırların Sırrı" eseri üzerinden ilham alarak dört günde yazdığı eseridir. Söz konusu eserde Aristo iktidarın doğasını ele alırken İbnü'l-Arabî ise konuyu ilahî varlık ve varlığın hakikati çerçevesinde değerlendirmektedir.

Vasıyye fî Keyfiyyeti Huşûli'l-Ma'rifeti'l-Kuşvâ: Keşfi bilgi ve bunun nasıl elde edilebileceğine dair eseridir.

2.1.3.5. Kelam İlmine Dair Eserleri

İbnü'l-Arabî eserlerinde kelami ve felsefi konulara yoğun olarak yer vermiştir. Onun bu konuları işlerken felsefi ve kelami bir ekole mensubiyeti söz konusu olmaksızın kimi zaman sofist, selefi, kimi zaman, eşari veya mutezili bir tutum takındığı görülmektedir. Filozof ve kelamcıların keşif ve müşahede ile değil de nazar ve istidlalle hakikatı bulma konusundaki çabaları İbnü'l-Arabî'nin onlara yönelik eleştirisinin temelini teşkil etmektedir.¹⁹²

İnşâu'd-Devâir: İbnü'l-Arabî'nin en önemli risâlelerinden biri olan bu eser, onun diyagram ve tablolarla insan, ilahî öz, sıfatlar, yaratılış, küllî hakikat gibi metafiziğe dair temel önermelerini ele almaktadır.

el-İfâde limen Erâde'l-İstifâde: Bilme türlerine ait bir risaledir.

Keşfu'l-Ma'nâ 'an Sırrı Esmâillâhi'l-Husnâ: Allah'ın doksan dokuz isminin manalarını açıkladığı eseridir.

Kitâbu'l-Celâl ve'l-Cemâl: Cenab-ı Hakk'ın celâl ve cemâl sıfatlarını ayetler ışığında anlatmaktadır. Hicrî 601 yılında Musul'da bulunduğu dönemde bir günde yazdığı bu risâle *Rasâilu İbn Arabî* içindedir.

Kitâbu'l-Celâle: *Rasâilu İbn Arabî* içinde yer alan bu eserde Celâl isminin sırları izah edilmiştir.

Kitâbu Eyyâmi's-Şe'n: Haftanın günleri, zaman ve kozmolojiye dair bir eserdir.

Kitâbu'l-Ezel: Ezel kavramına dair müstakil bir risale olup *Rasâilu İbn Arabî* içindedir.

Kitâbu'l-Mesâil: Eserde Kelam ilmine dair konular öğretici ve analitik bir üslupla izah edilmektedir.

¹⁹² İbnü'l-Arabî'nin Kelam İlmını ve Kelamcılarını eleştirisi ve bu eleştirilere yönelik karşıt söylem ve değerlendirmeler için bkz. Mustafa Akman, *İbn-i Arabî-Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2017); Fatih İbiş, "İbnü'l-Arabî'nin Kelam Eleştirisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2021), 1355-1376.

Mevâkı‘i’n-Nücûm: İbnü’l-Arabî’nin dostu Bedr el-Habeşî için yazılan bu eserin, tüm manevi üstatların sâliklerine öğretmesi gerekenleri açıklayan bir kitap olduğu aktarılmaktadır. Eserde üç idrak seviyesini ifade eden *inâyet*, *hidâyet* ve *velâyet* mertebeleri İslam, iman, ihsan kavramlarıyla anlatılmıştır.

Risâleti’l-Ma‘lûm min Akâidi ‘Ulemâi’r-Rusûm: Doğulu, batılı, kuzeyli, güneyli olarak remz edilen dört âlimin kelimî konulardaki sözlerini içeren eseridir.

2.1.3.6. Edebî Eserleri

ed-Dîvânu’l-Kebîr: *el-Me‘ârifu’l-Îlâhiyye ve’l-Letâifu’r-Rûhâniyye* olarak da bilinen eser İbnü’l-Arabî’nin bütün düşünce serüvenin, fikriyatının şiir olarak kalıba dökülmüş halidir. Onun bu eseri şiirinin nesirde olmayanları da içerdiğini belirtmiş olmasından dolayı¹⁹³ belki de üzerinde en çok durulması gereken fakat telifatı içerisinde en çok ihmal edilen eseri olmuştur. Şüphesiz bunun başlıca sebebi olarak nesrinde bile anlaşılması oldukça güç konuların şiirde daha kapalı ve muğlak bir üslûba bürünmüş olmasının yanı sıra yakın zamana kadar tahkiki yapılmamış olan bu eserin eldeki tek matbu ve eksik nüshasının bolca tahrifat içermesi gösterilebilir.

İbnü’l-Arabî seyr-i sülûkunun başlangıcından itibaren yaşadığı manevi halleri, tecrübeleri ve fikriyatını şiir olarak da kayda geçirmiş, sonrasında bütün şiirlerini 634/1237 yılında bu büyük dîvânında bir araya getirmiştir.¹⁹⁴ Tahkiksiz olarak 1855 yılında Kahire’de Bulak matbaasında, sonrasında ondan kopya edilerek Bombay’da büyük divan olarak basılan bu nüsha bütün divanın bir bölümünü oluşturmaktadır. Bazı araştırmacılar yakın zamana kadar *el-Me‘ârifu’l-Îlâhiyye ve’l-Letâifu’r-Rûhâniyye* adlı eserinin büyük divanından farklı bir eser olduğunu düşünseler de İbnü’l-Arabî’nin ölümünden önce bütün divan külliyatını bu isim başlığı altında toplamış olma ihtimali daha kuvvetlidir. Dağınık cüzler halinde yazılmış olan bu divan, sonraki asırlarda eksik olarak onun büyük divanı ismi altında kopya edilegelmiştir. Yaklaşık dokuz bin beyti içeren Bulak baskısı

¹⁹³ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 4/439.

¹⁹⁴ Yahya, *Müellefâtü İbn ‘Arabî*, 315.

da bunlardan biridir. Ancak tahkiklerin ulaştığı veriler doğrultusunda dîvânda yer alan şiirlerin beyit sayısının yirmi binin üzerinde olduğunu söylemek mümkündür.

Kitâbu'l-İsrâ ilâ Maqâmi'l-Esrâ: Diğer bir ismiyle *Kitâbu'l-Mi'râc*'ta İbnü'l- Arabî 34 yaşında iken Fas'ta görmüş olduğu bir rüya ile yedi kat semaya yaptığı manevi yolculuğunu şiirlerle anlatmaktadır.

Kitâbu'z-Zehâir ve'l-A'lâk: Şeyhinin kızı Nizâm'a hitaben yazdığı, zahir manaları dikkate alınca aşk şiirleri olarak algılanan *Tercümanu'l-Eşvâk* adlı eserine, zahir ulemanın tenkitleri üzerine maksadının aşk-ı ilâhî olduğunu ifade etmek maksadıyla kaleme aldığı mistik şerhtir.

Kitâbu'l-Mu'aşşarât: Arap alfabesindeki harfler hakkında her biri on beyitten oluşan şiirlerini içeren eseridir. Bu şiirler daha sonra dîvânına da derç edilmiştir.

el-Muvaşşahâtü'l-İlâhiyye ve'l-Ezcâl: *Zecel* ve Endülüs'e has nazım türü olan *muvaşşah* nazım türleriyle yazılmış yirmi bir şiiri içeren eseridir.

Tahmîsu Kasîdeti Ebî Medyen: Kendisi ile yüz yüze görüşmediği halde manevi âlemde çokça görüşüp istifade ettiğini belirttiği mürşidi Ebû Medyen'in kasidesine yaptığı *tahmistir*.¹⁹⁵

Tercümânu'l-Eşvâk: İlâhi aşk temalı altmış bir şiirinden oluşan eseridir. Çoğu gazellerden oluşan şiirlerin ilham kaynağı Mekke'de kendisinden ders okuduğu hocasının kızı Nizam'dır.

2.1.3.7. Diğer Eserleri

Cevâben ve Nâsihan li's-Sultân 'İzziddîn el-Ğâlip bi Emrillâh Keykâvus: İbnü'l-Arabî'nin Selçuklu sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a yaptığı öğütleri içeren mektubudur. Mektubun en dikkat çekici tarafı Müslüman şehirlerinde artan çan seslerinin yükselmesinden, şirk ve küfrün rağbet görmesinden bîzâr olan ve bunu

¹⁹⁵ Arap şiirinde bir beyti meydana getiren iki şatırın ilkinde aynı vezin ve kafiyede benzer üç şatır daha ilave ederek onu beşe çıkarmayı ifade eden *tahmis*, sanat ve mana bakımından meşhur olmuş önceki dönem şiirlere bir nazire olarak müteahhir dönemde ortaya çıkmış bir nazım türüdür. es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Mîzânu'z-Zeheb fî sinâ'ati şî'ri'l-'Arab*, thk. Enes Bidevî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 146; Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 3/299-300.

Müslümanların başına gelebilecek en büyük felaketlerden biri olarak gören İbnü'l-Arabî'nin, Hz. Ömer'in ehl-i zimmet için belirlediği şartnamede gevşeklik gösterdiğini düşündüğü Sultan'a sert ikazlarda bulunmasıdır. Bu mektubun bazı bölümleri *Fütûhât*'ta da yer almaktadır.

ed-Dürretü'l-Fâhira: İbnü'l-Arabî'nin kendisinden istifade ettiği şeyhlerini ve hocalarını anlattığı otobiyografik eseridir. Eserin asıl kaydını Endülüs'te bırakan İbnü'l-Arabî, Şam'da bir dostunun ricası üzerine onun özeti olarak bugün elimizde olan bu eseri kaleme almıştır.

İcâze li'l-Meliki'l-Muzaffer: Metnin başında el-Melik el-Muzaffer Bahaeddin Gazi b. Melik Adil olarak zikrettiği Şam meliki Eşref (ö. 635/1237) için h. 632 yılında Şam'da yazdığı icâzetnamedir. Söz konusu icâzetname iki yüz altmış küsur eserine ve ders okuduğu hocalarına dair bilgiler barındırması itibariyle eserlerinin ve hocalarının tespitinde önemli bir kaynaktır.

İcâzetü's-Şeyhi'l-Ekber: Sadreddîn Konevi'nin İbnü'l-Arabî ile birlikte okuyup kendisine icâzet verdiği 44 eserin listesidir.

el-İştulâhâtü's- Şûfiyye: Sufî terminolojisinde kullanılan 199 kavramın kısa izahlarından oluşan muhtasar sözlüktür.

Fihrisü Müellefâtü's-Şeyhi'l-Ekber: Hicri 627 yılında Şam'da Sadreddîn Konevî için çıkartılan İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin ilk listesidir. Söz konusu listede 248 eser vardır.¹⁹⁶

el-Kevkebu'd-Dürri fî Menâkıbı Zinnûni'l-Mısrî: Meşhur Sufî Zünnûn el-Mısrî'nin (ö. 180/796) hayatını, sözlerini, menkıbelerini anlattığı biyografik eserdir.

Kitâbu'l-Mîm ve'l-Vâv ve'n-Nûn: Mim, vav ve nun harflerinin taşıdıkları sırlar ve manalar üzerine bir risaledir.

el-Mebâdî ve'l-Ğâyât fî Ma'âni'l-Hurûf ve'l-Âyât: Harflerin ihtiva ettiği özel anlamlara dair bir eserdir.

¹⁹⁶ Bkz., Yahya, *Müellefât*, s. 30-31.

el-Medhal fî İlmi'l-Hurûf: Harflerin taşıdığı manalara dair bir risâledir.

Muḥâḍaratu'l-Ebrâr ve Müsâmeratu'l-Aḥyâr fî'l-Edebiyyât ve'n-Nevâdir ve'l-Aḥbâr: Geçmiş peygamberlere, evliyalara, hükümdarlara ait ibretlik hikayelerin, güzel ahlaka dair kıssaların, mesellerin didaktik ve mizahi bir üslupla anlatıldığı eserdir.

Risâletu'l-Mübeşşirâti'l-Menâmî: İbnü'l-Arabî'nin ilahi müjdelere nail olduğu rüyaları anlattığı risalesidir.

Risâletu'ş-Şeyh İbni'l-'Arabî ila Ebî Muhammed Abdillâh el-Ğazzâl: Endülüs'ü terk etmeden hemen önce, mektuplaştığı Endülüs sufilerinden Abdullâh el-Ğazzâl'e ruhun bedenle bütünleşmeden evvelki halini ve idrak gücünü anlattığı risalesidir.

Risâletu'ş-Şeyh ile'l-İmâm er-Râzî: Çağdaşı Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) mârifeti akılla değil keşf ile aramaya dönmesini tavsiye ettiği mektubudur.

2.2. Edebî Şahsiyeti

2.2.1. İbnü'l-Arabî'nin Şairliği ve Şiir Anlayışı

İbnü'l-Arabî'nin pek çok konuda olduğu gibi şiire yaklaşımının da ontolojik ve epistemolojik temelleri vardır. Ona göre şiir, sahip olduğu ölçü ve kafiyelerle kendi varlığı ile kaim cevher-i sâbit, nesir ise ondan neşet eden fûru mesabesindedir.¹⁹⁷ İbnü'l-Arabî'de şiirin nesre üstünlüğü, nesirde açıklanması mümkün olmayan şeylerin kullanılan remiz, ima ve işaretlerle ancak şiirde ifade edilmeye imkân sağlamasından kaynaklanır. Nitekim ilahi bilginin ifadesinde şiiri nesre tercih etmesini şu şekilde açıklar:

“Bil ki bu kitabın her babının başındaki kasidelerden maksat nesirde ayrıntılı olarak anlatılanı özetle ifade etmek değildir. Aksine şiirin kendisi bâbın şerhine dâhildir. Bundan dolayı şiirde sonra gelen nesirde tekrar söz konusu değildir. Bâbın açıklaması için o konuyla

¹⁹⁷ İbnu'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 1/168.

ilgili nesre bakıldığı gibi şiire de bakılsın. Çünkü şiirde, nesir yoluyla hakkında kelam etmenin mümkün olmadığı meseleler vardır.”¹⁹⁸

İbnü'l-Arabî'nin nesir yerine şiir tercihinin bir diğer sebebi remiz, ima ve işaretlerin kullanımına müsait olan şiirin, birtakım sırları ehil olmayanlardan gizlemeye imkân vermesidir. Bu konuyla ilgili olarak dîvânının başında şunları söylemektedir:

“Bu kitaptaki tahkik ehlinin itimat ettiği, ehl-i tarîkin üzerinde ittifak ettiği lafızlar, yabancılardan sırları gizlemek için kullanılmıştır. Zira her ilim erbâbının kendi aralarında kullandıkları lafızlar konusunda mutabakatları vaki olan bir şeydir, onların yolunu takip etmeyen bunları bilemez.”¹⁹⁹

Bu açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî için şiir ehil olanlara sırları duyurmaya yarayan bir araç, ehil olmayanlar için bir perde mesabesinde işlev görmektedir.

Nazari bilgi ile keşf ve ilhamın getirdiği bilginin ifadesinin büsbütün farklı olması da müellifi şiire sevk eden başka bir amildir. Çünkü ona göre aklın kavrayacağı bilgilerin izah edilmesi ve aktarımı hususunda nesir daha geniş bir imkân sağlarken sır ilimleri yapısındaki sübjektiflik nedeniyle nesirle açıklanmaya kalktığında beklentinin aksine mana bulanıklaşır. Bu yüzden bu ilimlere dair bilgiler; onun ifadesine göre ancak şiirle teşbihler, semboller kullanılarak aktarılabilir:

“İbareleri, onu açıkladığında manası güzel ve anlaşılır olan, onu işiten ve anlayan insanda bir tat oluşturan her ilim aklî teorik ilimdir. Çünkü o bilgi onun akli anlayışının kapsamı dâhilindedir ve akıl o ilimle ilgilenirse ona sahip olabilir. Sır ilimleri ise bunun dışındadır. Çünkü sır ilmini açıklamaya kalktığın zaman çirkinleşir, anlaşılmaz olur. Bu yüzden o ilmin hakikatlerinin tasarrufuna sahip

¹⁹⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/439.

¹⁹⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 1/67.

olmayan zayıf, tutucu akıllar onu bir kenara atabilir. Bu nedenle bu ilmin sahibi bilgisini genellikle misaller vererek, şairane ifadelerle anlayışlara sunar.”²⁰⁰

İbnü'l-Arabî şiir yazmaya kendi isteği ve iradesi ile başlamadığını, ilahî sırlar dilinden şiir olarak dökülmeden önce şiirle herhangi bir uğraşının olmadığını söylemektedir.²⁰¹ Ona göre şiir, zühre feleğinin (Venüs gezegeni) ve Hz. Yusuf'un bir armağanı olup kendisi de miracında böyle bir hediye almıştır. Hz. Peygamber'in miracında olduğu gibi kendi miracını gerçekleştiren her arif kul, semavi yolculuğunun her katında o menzilin sahibi olan peygamberden ilahi sırları öğrenir. Üçüncü kat, yani Venüs, büyük rüya yorumcusu Yusuf'un (a.s) yaşadığı yerdir. Dolayısıyla yolculuğunun bu katına ulaşan kişi hayal dünyası ve suretlerin nasıl yorumlanacağı hakkında bilgi edinir ve şairler ilhamlarını buradan alırlar.²⁰²

İbnü'l-Arabî'nin şiire ilişkin bu ifadeleriyle, eskiden beri inanıla gelen, şiirin ilham sonucu söylendiği düşüncesini kendi düşünce zemininde yeniden harmanladığı görülmektedir. Bazı eski kültürlerde örneklerine rastlanılan, şairin olağanüstü vasıflarla donatılmış bir kişilik olarak toplumda kabul ve değer görmesine Cahiliye toplumunda da tesadüf edilmektedir. Nitekim bu dönemde şairler tanrısal bir güç taşıdığına inanılan, yaşadığı toplumun bilgini, sözcüsü, rehberi kabul edilip kendilerinden korkulan kimseler olmuşlar, engin bir hayal ve duygu yoğunluğu ile yazdıkları şiirler toplumda büyük kabul görmüştür.²⁰³ Şairler yaşadıkları toplumda özellikle yazdıkları hicivlerle korku ve hayranlık duygusunun öznesi olmuş kimselerdir.²⁰⁴

İbnü'l-Arabî düşüncesinde şairin ilhama mazhar olması, gayb ve müşahede âlemleri arasında bir berzah alanı olan hayal sayesinde kişinin, bilgi edinme vasıtalarından biri olan hayal yetisinin bu âleme bitişerek oradan marifet

²⁰⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/57.

²⁰¹ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 1/67.

²⁰² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/414; W. C. Chittick, “The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-Arabî”, *Temenos* 10 (1989), 113.

²⁰³ İmruülkays vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, çev. Kenan Demirayak vd., (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 9-10.

²⁰⁴ Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2021), 11.

kesb etmesiyle açıklanmaktadır.²⁰⁵ Şiir de burada devreye girmekte, bu marifetlerin kendisi vasıtasıyla ifadesini bulduğu elverişli bir aparat haline gelmektedir. Nitekim o bu konuda şunları söylemektedir:

“Benim sözlerimi şiirle ifade etmemin sebebi şudur: Yakaza halinde iken bir meleğin sanki güneşin nurundan bir parça gibi beyaz bir nuru bana getirdiğini gördüm. Ona bunun ne olduğunu sorduğumda Şuara suresi olduğu bana söylendi. Ben de onu derhal yuttum ve göğsümden boğazıma oradan ağızıma doğru gelen kıl; başı, dili, gözleri ve dudakları olan bir hayvan suretinde dışarı çıktı. Kafası, doğunun ve batının ufuklarına değene kadar ağızımdan uzayıp büyüdükten sonra küçülüp tekrar göğsüme girdi. O zaman anladım ki sözüm batıya ve doğuya ulaşacak. Duyular âlemine döndüğümde herhangi bir düşünce ve fikir olmaksızın şiir söylemeye başladım.”²⁰⁶

İbnü'l-Arabî'deki “şa‘rın” (kıl) ağızdan çıkıp “şiire” dönüşmesi anlatısı ve aynı kökten türeyen bu iki kelimenin üzerinden yapılan kelime oyunu Cahiliye döneminin meşhur şairlerinden Abîd b. el-Abras (ö. 555) hikâyesiyle oldukça benzerdir. Anlatıya göre Abîd iftira ve zülme uğradıktan sonra Allah'a kendisine yardım etmesi için niyazda bulunarak uykuya dalmış, rüyasında ağızına bir saç yumağı sokan bir adamın kendisini kaldırmasından sonra daha önce hiç yapmadığı şekilde şiir söylemeye başlamıştır.²⁰⁷

Britanyalı araştırmacı Mc Auley, yukarıdaki iki anlatıdan yola çıkarak İslam öncesi dönemde şairlerin ilham perisi olarak gökten haberler getirdiğine

²⁰⁵ İbnü'l-Arabî düşüncesinde hayalin yerine dair bkz. W. C. Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev. Mehmet Demirkaya (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999); M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Hayal ve Düzeyleri”, *Tasavvuf Dergisi* 10 (2003), 299-330.

²⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 2021, 1/69.

²⁰⁷ Corcî Zeydân, *Târihu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye* (Kahire: Müessesetü Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe, 2013), 1/171-172. Denis E. McAuley'in İbnü'l-Arabî'nin eklektik yönüne dair burada dikkat çektiği husus, fikirleri için de söz konusu edilebilir. Örneğin Addas “Şeyh eserlerinde İhvân-ı Safâ'ya açık bir atıf yapmıyor olsa da fikirler üzerindeki yakınlık ve örtüşmeler İhvân-ı Safâ'nın İbnü'l-Arabî üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu göstermektedir.” demektedir. McAuley, *Ibn 'Arabî's Mystical Poetics*, 48; Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 80.

inanılan cin motifinin tartışmalı da olsa Endülüs'te de hala canlılığını koruduğu düşüncesindedir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin cinlerin şiirin ilham kaynağı olması konusundaki kadim anlatıyı alıp onu kutsal bir kalıba sokarak Şuara suresini şiirlerinin ilham kaynağı kılması onun Arap edebiyatının kökenlerine bağlandığı bir başka eklektik yönünü oluşturmaktadır.²⁰⁸ Fakat şairlerin gaipten haber getirdiğine dair kadim inanış Kuran'ın lafzıyla çelişirken İbnü'l-Arabî'nin şiirin kaynağı olarak buna benzer bir durumu işaret etmesinde ortaya çıkacak çelişki nasıl telif edilecektir?²⁰⁹ İbnü'l-Arabî bu tenakuzu şiirin kaynağını rabbani ya da cinnî (şeytanî) kılmakla bertaraf etmekte, muhtemelen Şuara suresinde istisna edilenlere atıfla şiirin iyi ya da kötü oluşunun ölçüsü noktasında ilahî imlâyı ayırt edici vasıf olarak ortaya koymaktadır:²¹⁰ [Basît]

الشِّعْرُ مَا بَيْنَ مَحْمُودٍ وَمَذْمُومٍ لَدَا أَتَى رَبُّنَا فِيهِ بِتَقْسِيمٍ
 فِي كُلِّ وَادٍ تَرَاهُ جَائِلًا أَبَدًا يَهِيمُ فِيهِ لِإِيصَالِ وَتَعْلِيمٍ
 فَإِنَّهُ يَطْلُبُ التَّعْرِيفَ مِنْ شُبِّهِ فِي عَالَمِ الْخَفْضِ عَنْ مَرْجٍ بِتَسْنِيمٍ

*Şiir hem övülür hem de yerilir. Bundan dolayı Rabbimiz bu konuda bir ayırım getirmiştir.*²¹¹

²⁰⁸ McAuley, *Ibn 'Arabî's Mystical Poetics*, 49.

²⁰⁹ Kur'an'da "Biz ona şiir öğretmedik ona yakışmazdı da" (36/69) ayetinde söz konusu edilen şiire dair olumsuz kanaat, Cahiliye döneminde şairlerin sadece şiir söylemedeki maharetlerine matuf olmayıp daha çok onların cinler vasıtasıyla görünmeyen alemle irtibatlı olduğuna dair toplumda kabul görmüş bir kanaatin hüküm sürmesinden dolayı idi. *Kuran Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 4/509. Nitekim İbnü'l-Arabî de bu ayette şiire dair ne övgü ne de yergi olduğunu, şiirin dilinin işaret ve remiz iken peygamberin getirdiği vahyin ise apaçık Kur'an olarak ondan ayrıştığını ifade etmektedir. İbn Arabî, *Dîvânu'l-Ma'arif*, 1/69.

²¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 140.

²¹¹ İbnü'l-Arabî Şuara suresi'ndeki şairlerle ilgili 224-227. ayetlere işaret etmektedir. Ayetlerde şairlere yoldan çıkmış kimselerin uyduğu ifade edilmekte, şairler vadilerde şaşkın şaşkın dolaşan, gerçekte yapmadıkları şeyleri söyleyen kimseler olarak tavsif edilmektedir. Fakat ayetlerin devamında iman edip salih amel işleyenler, Allah'ı çokça zikredenler bundan müstesna tutulmaktadır. Buradaki istisna ile belirtilen durumun ve dahi ayetin sebebi nüzulünün İbnü'l-Arabî'nin şiir hakkındaki kanaatine esas teşkil ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim söz konusu ayetlerin ilk bölümleri indiği zaman peygamberi metheden şiirler yazmış olan Hasan b. Sâbit, Abdullah b. Revâha ve Ka'b İbn Malik gibi şair sahabeler peygamberin yanına ağlayarak gelmiş, Hz. Peygamber de onlara istisna edilenlerin zikredildiği ayeti okuyarak gönüllerini ferahlatmıştır. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vîli âyi'l-Ku'rân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 17/678.

Sen onu (şairi), [ciniyle] bağlantı kurmak ve [ondan aldığı bilgiyi] bildirmek için vadide şaşkın bir şekilde dolaşırken görürsün.²¹²

Çünkü o aşağı dünyada o bilginin şüphelerden arınmış Tesnim pınarının karışımından gelen [bir ihsan] ile bildirmeyi arzu eder.²¹³

Şair mahiyetini tam kestiremediği, kendisine ilham olunan bu bilgiyi semadan (plato) alıp arza (vadi) indirirken bunu yaşadığı toplumun diliyle yani şiirle yapar:

فَمَا تَرَاهُ عَلَى نَجْدٍ لِدَالِكَ أَتَى بِالْوَادِي فِي نَعْتِهِمْ بِكُلِّ مَفْهُومٍ

Sen onu yüksek tepelerde görmezsin bundan dolayı [o bilgiyi] büsbütün anlaşılır bir şekilde onlara benzeyerek vadiye getirmiştir.²¹⁴

Şeyh şiirinin devamında eğer şair doğru bir kaynaktan beslenerek hak edeni methetmişse kendisinin ve dolayısıyla şiirinin yüceleceğini, yanlış idrak üzerine inşa edilen şiirin ve şairinin ise alçalacağını belirtir:

فَإِنْ مَدَحْتَ بِهِ مَنْ يَسْتَحِقُّ عَلَاً وَإِنْ مَدَحْتَ بِهِ ضِدَّ التَّفْهِيمِ
هُوَ لَذَا قُلْتُ فِيهِ مَا سَمِعْتُ بِهِ الشُّعْرُ مَا بَيْنَ مَحْمُودٍ وَمَذْمُومٍ

²¹² Beytin işaret ettiği Şuara suresi 225. ayetinde ifade edilen şairlerin şaşkın şaşkın vadide dolaşmaları, kendilerine haberler getirdiğine inanılan şeytanlarının söylediklerine yalan ve süslü sözlerle müşteri bulmaya çalışmaları şeklinde tefsir edilmiştir: “Hüyam, merada nereye gideceğini bilemeyen şaşkınlık ve tereddüt halini, vadi ise dağın iki yakası arasındaki alçak araziye ifade eder. Develer otun en iyisinin bulunduğu yüksek platolardaki otların kökünü kurutunca vadilerde otlanmaya başlar ki bu ayetlerde söyledikleri şiirlerle nefisleri kendilerine çekmeye çalışan şairlerin durumu onlara benzetilmiştir.” Muhammed Tâhir İbn ‘Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyye, 1984), 19/209.

²¹³ Mutaffifin süresi 27. ayetinde geçen *tesnîm* kelimesi, suyu yukarıdan aşağıya doğru akan bir kaynak şeklinde tefsir edilmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/221. Sonraki ayette ifade edildiği üzere Allah'a yakın kılınan “Mukarrabûn”un içtiği özel karışımla hazırlanmış bu cennet içkisi muhtemeldir ki burada bilgiye teşbih edilerek kullanılmıştır. Hayalin gaybe ilişmesi veya cinlerin ona bildirmesiyle marifet şarabından yudumlamış olan şairler adeta bu bilgiyle mest olup kendilerinden geçmişlerdir. İbnü'l-Arabî ayette ifade edilen şairlerin şaşkın şaşkın dolaşmalarını burada gaybi bilginin getirdiği sarhoşluğa hamlederek kullanmıştır. Eserlerinde çok sık karşılaşılan, zahiri manaya ve genel kabule göre yergi içeren bir durumun övgüye dönüşümü burada da söz konusudur. Öyle ki şairlerin şaşkınlık ve hayretler içerisinde kalmaları hem mahiyetini bilmedikleri bu bilgiden emin olmak için ondan kana kana içmenin, hem de yaşadıkları bu tecrübeyi insanlara anlatmanın arzusu içinde olmalarıyla izah edildiği görülmektedir.

²¹⁴ Matbu divanda geçen *لغتهم* kelimesi yerine tahkikli nüshadaki *نعتهم* ifadesi tercih edildi. İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye ve'l-leîâifu'r-rûhâniyye*, 3/474.

Eğer o [ilham] ile hak edeni översen o [şair] yücelir. Yok eğer anlatılanın zıttına birini översen

alçalır. Bundan dolayı şu işittiğini söyledim: Şair hem övülmüş hem de yerilmiştir.

İbnü'l-Arabî kasidenin sondan ikinci beytinde, olağan dışı bir kaynaktan beslenmiş bir şairin ister bu ilhamı rabbani kaynaklı isterse cinnî (şeytanî) kaynaklı olsun bu tada müptela olmuş biri olarak tıpkı içtikçe daha çok susayan bir devenin çatlayıncaya kadar su içmek istemesine benzer bir şekilde deneyimlediği şeyi tekrar tekrar arzularının kaçınılmaz, tabii bir durum olduğunu vurgulamaktadır. Son beyitte ise insanların Kuran'ın bu hususta getirdiği derin manaları idrak ettikleri takdirde şiir olarak söyledikleri herşeyi o ilhamla söyleyeceklerini ifade etmekte, söylediği şiirlerin kendi iradesi ve hevasıyla değil rabbanî bir imlâ ile dile geldiğine bir kez daha vurgu yapmaktadır:

كَذَا هُوَ الْقَوْلُ شِعْرًا كَانَ أَوْ مَثَلًا فَلَا يُقَالُ تَعَالَى الشُّرْبُ لِلْهِيمِ
لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا الْقُرْآنُ جَاءَ بِهِ فِيهِ لَقَالُوا بِهِ فِي كُلِّ مَنْظُومٍ

Aynı şekilde söz ister şiir isterse darb-ı mesel olsun susuzluktan çatlamışa çok su içti denmez.

Eğer insanlar Kur'an'ın bu konuda ne getirdiğini bilseler her şiirde onu söylerlerdi.

İbnü'l-Arabî'nin nasla şiirin arasını bulmasındaki uzlaştırıcı yaklaşımını medih amaçlı şiir söyleme ile bazı hadislerde bunun kerih görüldüğüne dair varsayılabilecek çelişkiyi telif ederken de görmek mümkündür. Medih şiirlerinde ismi geçenlerle kastettiği şeyin başka şeyler olduğunu belirterek bu konuda örnek olarak Abdülaziz ismini verir ve bu isimden nur perdesi ile perdelenmiş ilahi isimlerin anlaşılması gerektiğine vurgu yapar: “Ben birini övdüğüm zaman, onda tabiri mümkün olmayan halî ve makamı övüyorum.”²¹⁵

²¹⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 1/70.

İbnü'l-Arabî'nin medih konulu şiirlerine yönelik dikkat çektiği husus gazelleri için de geçerlidir. Dîvânın mukaddimesinde şiir söyleme sebeplerini açıklarken bu konuyla ilgili şunları ifade etmektedir:

*“Dîvânımda gazel, aşk şiiri, şarap, işret meclisleri, kadınlar, bu kadınların isimleriyle ilgili olarak geçen şeylerden kastım şairlerin gazellere ait söz konusu unsurlardan amaçladıkları şeyler değildir. Benim bunları zikretmemdeki amaç ancak ilahi ilimler ve rabbânî sırlardır.”*²¹⁶

Nitekim tahkiklerin ortaya koyduğu dîvân külliyyatının tamamına bakıldığında gazel türünde yazılmış şiirlerin oldukça fazla olduğu, *Tercümânu'l Eşvâk*'nda ilahi aşkın remzi olarak kullanılan Nizam'a dîvânda pek çok ismin katıldığı ve gazel türü şiirlerin yekûnunun *Tercümânu'l Eşvâk*'tan çok daha fazla olduğu görülmektedir. Fakat bu şiirlerde zikri geçen kadınlar, şairin sadece ilahi sırların anlatımının aracı olarak hayalinde canlandırdığı, gerçekliği olmayan karakterler midir, yoksa medih şiirlerinde olduğu gibi gerçekliğe tekabül eden bir tarafı da var mıdır sorusunun da üzerinde durulması gerekir.

Kanaatimize göre dîvânda medih şiirlerinde mevzu bahsedilen kişiler ne kadar gerçekse gazellerinde ismi geçen kadınlar da kurmaca karakterler olmayıp onlarla ilgili yapılan tasvirlerin gerçeklikle o kadar ilgisi vardır. İbnü'l-Arabî'nin “İki anlama olanak sağlayan kelimeler odur ki sen o sözün sahibini bir açıdan sınırladığında ona ‘lafzın muhtemel anlamlarından başka birini kastettim’ deme imkânı verir.”²¹⁷ şeklindeki ifadesi de bu savı destekler niteliktedir. Muhtemelen zahir ulemanın tenkitlerine maruz kalınca bu şiirlerdeki batın ve zahir anlamların her ikisini de içerecek şekilde söylediği şiirlerdeki batını anlamlara vurgu yapma gereği hissetmiştir. Dolayısıyla onun gazellerinin zahiri gerçeklikten bâtinî hakikatlere uzanan bir köprü mesabesinde birbirini besleyen çift yönlü bir okumayı gerekli kıldığı ileri sürülebilir. Mehbülend, Şehrinâz, Zeynep, Firdevs, İlina (Elena) gibi otuza yakın kadın isminin geçtiği bu tarz şiirlerin²¹⁸ bazıları

²¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 1/70-71.

²¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/308.

²¹⁸ Muhakkik İbnü'l-Arefe de divanda ismi geçen kadınların şeyhin hayatında bir şekilde yer etmiş gerçek şahsiyetler olduğu kanaatindedir. Ona göre şeyh bu kadınları tanımış, yüce

okuyucuya şiirin batını anlamlarla dolu olduğunu hemen hissettirirken bazısında ise zahir anlam çok daha fazla ön planda durur. Böylece anlatımda her iki ihtimali de barındıran ifade tarzı İbnü'l-Arabî üslûbunun ayrılmaz bir parçasını oluşturur.

İbnü'l-Arabî'nin zâhir-bâtın olarak iki anlama da gelebilecek şekilde kurguladığı ifade yapısı bu şiirleri anlama konusunda bazen okuyucuyu açmaza düşürmekte, zâhir ve bâtın anlamlar çoğu zaman içi içe geçmektedir. Örneğin mutlak güzelliğin tecelligâhı konumundaki bir kadın figürü üzerinden ilahi aşkı anlattığı aşağıdaki şiirinin son beyitlerindeki mübalağalı ifadelerde kullanılan zamir, her ne kadar gaib müennes zamiri olarak bir kadına işaret ediyor gibi gözükse de şiirin başındaki ifadelerden buradaki esas övgünün kendisini tecelligahına ayna kılan Cenab-ı Hakk'a olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kadının güzelliği şiirde övülmüyor da değildir:²¹⁹ [Basît]

مِنْ كُلِّ صُورَةٍ صَاغَ صُورَتَهَا لَإِذَا جَمِيعُ قُلُوبِ الْخَلْقِ تَهَوَّاهَا
أَصْبَحَتْ كَعَبَّةٍ حُسْنٍ فَالْسُّجُودُ لَهَا فَرَضَ عَلَى كُلِّ شَخْصٍ حِينَ يَلْقَاهَا
طَوْعًا فَإِنَّ إِلَهَ الْخَلْقِ حَبَّبَهَا إِلَى الْقُلُوبِ لِأَمْرِ فِيهَا جَلَّاهَا

Onun suretine her türlü güzelliğin suretinden alarak biçim verdi. Bundan dolayı bütün kalpler onu arzulamaktadır.

Güzelliğin kabesi oldu. Bu sebeple onunla karşılaşan herkesin gönüllü olarak ona secde etmesi farzdır.

Çünkü yaratan izhar ettiği bir duruma binaen onu sevdirdi kalplere.

Üstteki dizelerde Mehbülend isimli cariye mutlak güzelliğe ayna olması nedeniyle zahirde bütün övgülerin muhatabı olurken bir başka açıdan değerlendirildiğinde ise Hakk'ın zuhuru olmaktan çıkıp Hakk'ın kendisiyle gizlendiği bir perde olmaktadır. Zira aynadaki görüntü ile bu görüntünün sahibi özdeş olmadığı gibi bu görüntünün sahibi başka aynalarda başka şekillerde

manalara onlar vasıtasıyla işaret etmeyi irade etmiş, onları Allah'ın güzelliğini yansıtan bir ayna olarak görmüştür. İbnü'l-'Arabî, *ed-Dîvânü'l-kebîr*, 2018, 4/67.

²¹⁹ Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye ve'l-le'tâifu'r-rûhâniyye*, thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb (Dimaşk: Dâru Ninova, 2021), 2/179-180.

görülebilir. Dolayısıyla mutlak güzelliğin kendisinde tecelli ettiği herhangi bir şahıs, sevenin kendisiyle Hakk'ı bulduğu, Hakk'ı gördüğü ayna olduğu gibi onu Hakk'tan alı koyan perdeye de dönüşür. Nitekim şiirin başındaki beyitler bu noktaya işaret etmektedir:

مَا مَهْبُلُنْدُ فَتَاةً لَسْتُ أَهْوَاهَا هِيَ الْفَتَاةُ الَّتِي فِي الْقَلْبِ سَكَنَاهَا
إِنِّي كَلِفْتُ بِهَا وَالْحَالُ يَشْهَدُ لِي وَمَا هَوَيْتُ سِوَى نَفْسِي بِمَعْنَاهَا
الشَّخْصُ نَاءٍ وَفِي الْأَحْشَاءِ مَسْكَنُهَا لِذَاكَ يَحْجُبُنِي عَنْهَا بِمَرَاهَا
كَمِثْلِ مَجْنُونٍ لَيْلَى حِينَ أَبْصَرَهَا أَتَتْ إِلَيْهِ مَضَى عَنْهَا وَخَلَاهَا

Mehbülend sevmediğim bir kız değil ki. O, kalpte yer etmiş bir kızdır.

Ben ona tutuldum. Hâl de benim [bu durumuma] şahitlik etmektedir. [Fakat] ben manada kendimden [ben de zuhur eden Hakk'tan] başkasını sevmiş değilim.

Öz içre iken meskeni, [gerçek sevgili] uzaktadır. Bundan dolayı o görüntüsüyle beni ondan (Hakk'tan) alıkoymuştur.

Tıpkı Leyla'nın Mecnun'u gibi. Leyla ona gelip de Mecnun onu gördüğü zaman Mecnun ondan geçmiş ve uzaklamıştır.

Bir başka şiirinde ise ilk beyit Şehrinâz isimli bir kadına yazılmış *afif gazel* izlenimi vermektedir. İkinci beyitteki onun tasviri derken Şehrinâz'a duyulan özlemin tasviri mi yoksa Şehrinâz suretinde tecelli eden mutlak güzelin tasviri mi olduğu sorusu belirsizdir. Üçüncü beyit ise muhtemelen Allah'ın suretlerde âyân oluşuna işaret ederek ikinci ihtimali kuvvetlendirmektedir:²²⁰
[Remel]

كُلُّ شَوْقٍ يُعْزَى إِلَيَّ مَجَازٌ غَيْرُ شَوْقِي إِلَيْكَ يَا شَهْرِنَازُ
وَصَفُّهُ بِالْوَجُوبِ وَصَفٌّ صَحِيحٌ وَسِوَاهُ إِحَالَةٌ وَجَوَازُ

²²⁰ İbnu'l-'Arabî, *ed-Dîvânu'l-kebir*, 4/82.

هَلْ رَأَيْتُمْ شَمْسَ الضُّحَى فِي نِقَابٍ
وَإِزَارٍ عَنِ السَّمَاءِ تَنْحَازُ

Sana olan özlemim dışında bana isnat edilen her özlem gerçek dışıdır ey Şehrinâz!

Onun (özlemin) tasviri kaçınılmaz bir şekilde gerçek bir tasvirdir. Bunun dışındakiler bir gönderme ve ihtimaldir.

Siz kuşluk güneşinin yaşmaklı, örtülü bir şekilde gökyüzünden uzak durduğunu gördünüz mü hiç?

Üslûbunun ayrılmaz bir parçası olarak her iki anlama gelebilecek şekilde sözü kalıba döken İbnü'l-Arabî'nin bu türden şiirleri “Şiir yazana değil ihtiyacı olana aittir” savını desteklercesine ilahi-mecazi aşkın her ikisini de içermektedir. Kendisini sevmeyenlerin alaycı eleştirileri ve talebelerinin ısrarı olmasa belki de *Tercümanu'l-Eşvâk*'a bile şerh yazmayacak, *Divânu'l-Mea 'arif*'in başında bu şiirlerdeki batını anlama dikkat çekme ihtiyacı duymayarak şiiri bütünüyle okuyana bırakacaktı. Örneğin aşağıdaki *müfred*, ehli için bâtinî anlamlar çıkarma ihtimalini taşıyadursun sevenin, sevgilinin ettiği zulüm ile hem sevinmesi hem de elem duyması şeklinde ortaya çıkan ve aynı anda tecrübe edilen iki zıt duygunun ifadesi konusunda sevgiliye yapılmış çok güzel bir sitem olarak da değerlendirilebilir:²²¹ [Kâmil]

وَلَقَدْ فَرِحْتُ بِظُلْمِهَا مِنْ حُبِّهَا
كَيْمَا تَكُونَ خَصِيمَتِي فِي الْمَحْشَرِ

Mahşer günü hasmım olarak [bir kez daha karşıma çıksın diye] aşkının bana ettiği zulümle hoşnut olmuşum ben.

Klasik Arap edebiyatında mananın açık ve ikna edici olması şiirin ayrılmaz bir rüknünü oluşturur. Zira eski Arap edebiyatı münekkitleri ve belagâtçıları ister nesir isterse şiir olsun edebî bir kelamın manasının sarih ve anlaşılır olmasını onun en önemli kıstaslarından birisi saymışlardır. Çünkü

²²¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 2/130.

kelamın asıl işlevi manayı muhataba ulaştırmak ve onu anlaşılır kılmaktır.²²² Bunun için de klasik şiir formatında istiâre, mecaz, kinâye gibi belagât unsurları şiire edebi değer kazandırmakla birlikte mananın izahı için başvurulmuş araçlar olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Arabî'de ise durum tamamen farklı olup söz konusu unsurlar onun üslûbunda manayı sarîh kılmanın zıddına manayı gizlemeye hizmet eder: “Şiir sözü kısa tutmanın, remiz, işaret ve tevriye yapmanın yeridir. Dolayısıyla biz remizli dil kullandığımız, bilmece gibi konuştuğumuz veya bir şey söylediğimiz hiçbir yer yoktur ki onunla başka bir şey kastetmiş olmayalım.”²²³

İbnü'l-Arabî'de şiir gaye olmayıp gayeyi ifade etmek için kullanılan bir araçtır. Bu yüzden yukarıdaki örneklerde görüldüğü üzere şiirin çift anlam barındırmasını bir şiirin güzel sayılması için şart koşturmaktadır. Ona göre şiirde mananın güzelliği geniş tevile izin vermesiyle ölçülür. Bu nedenle o kadim Arap şiiri eleştirmenlerinin iyi şiirin ahlaki olması gerektiği konusundaki görüşlerini dikkate almamış ve toplumsal kabullere riayet etmeyen Ebû Nuvâs'ı (ö. 198/813 [?]) zamanın şairi olarak takdir edebilmiştir.²²⁴

İbnü'l-Arabî bir şiirin güzel kabul edilebilmesi için hem lafzının hem de manasının güzel olması gerektiğini belirtir. Ona göre şiirin ve kelamın güzelliği ince söz ile derin anlamın ikisini de kendinde toplamasından kaynaklanmaktadır. Lafız mana arasındaki münasebeti beden ve ruh arasındaki ilişki gibi görmekte, lafızları güzel lakin manaca latif olmayan şiiri sevmeyi rengarenk boylarla süslenmiş fakat ruhsuz bir şekilde çizilmiş bir duvar resmini sevmeye

²²² Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulumi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 13-22; Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 1/111-115.

²²³ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/92.

²²⁴ Halid Belkâsım, *el-Kitâbe ve't-Tasavvuf 'İnde İbn Arabî* (Kasablanka: Dâru Tûbkâl, 2004), 143; İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/139. Ebû Nuvâs müstehecen (mücûn) şiirlerine rağmen sanatında bir zirve ve zamanının İmruülkays'ı sayılmaktadır. Câhiz, Ebû Nuvâs'ın son derece lirik ve duygulu şiirler söyleyecek güçte yaratıldığını belirtirken, İbn Reşîk el-Kayrevânî de önceki şairlerin kullandığı üslûbu aşmış bir şair olarak ondan bahseder. En güzel aşk şiirlerini terennüm eden bu şen şakrak şair, “talel” denilen eski yurt yıkıntılarında ağlama geleneğine şiirinde çok az yer vermiş, ayrıca sanatkâra realist olmayı ve hayatın gerçeklerini terennüm etmeyi tavsiye etmiştir. Nasuhi Ünal Karaarslan, “Ebû Nuvâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/205-207. İbnü'l-Arabî'nin bu noktada Ebû Nuvâs'ı zamanın şairi olarak tanımlaması oldukça ilginçtir. Üslup özelliklerinde ayrıntılı olarak işleneceği üzere klasik şiir kabullerini aşmış onlara bağlı kalmayan bir şair olarak onun da referansı gibi şiire yeni bir boyut kazandırma çabası bu takdirin ardındaki en önemli sebep olsa gerektir.

benzetmektedir. Bu açıdan şiirde lafzın önemli olduğunu düşünmekle birlikte manayı bir derece daha üstün tutmaktadır.²²⁵

İbnü'l-Arabî'de şiir bir düşüncenin ürünü değil rabbani bir nefes, ilahi bir imlâdır. Bu yaklaşımla şiiri dinin emrine vererek şiirle kutsalın arasını yaparken aynı zamanda şiirle kutsalı, kendisini şiir yazmaya yönelten saikin ilahi ilham olması itibariyle kaynaklık yönünden eşitlemektedir.²²⁶

Şiirin hem sırların izharı hem de perdelenmesi için çift taraflı bir fayda sağlaması İbnü'l-Arabî'nin şiire niçin başvurduğunu izah etmekte iken bu şiirlerin muhataplarının kimler olduğu da sorulması gereken bir sorudur. Çalışmamızda esas alınan Bulak nüshasındaki şiirlere baktığımızda çoğunun doğrudan şairin mistik doktrini ile ilgili olduğu görülmektedir. Fakat bu şiirler genel meclislerde okunarak onun düşüncesini herkese yaymayı amaçlamaktan çok seçkin mürit gruplarının üzerinde murakabe yapmalarına yönelik olarak bir araya getirilmiş olduğu izlenimi vermektedir. Sadece Bulak nüshası değil şiir külliyyatının büyük bir bölümü ilahi sırlar, rabbani ilimlerle ilgili olup hedef kitlesi sıradan insanlardan ziyade *hassu'l-havâs* denilen seçkin bir azınlıktır. Hal böyle olunca İbnü'l-Arabî'nin şiirini anlamak büsbütün güçleşmektedir. Zira şiirlerinde sözlük anlamı itibariyle son derece anlaşılır ifadeler kullanmış olmasına rağmen bu kelimelere yüklediği anlamların, ancak konu edinilen o mistik tecrübeye aşinalığı olan seçkin kimselere açık olması, şiirleri normal bir okuyucu için işin içinden çıkılmaz hale getirmektedir.

İbnü'l-Arabî şiirini anlamının önündeki engellerden biri de okuyucunun dil bilgisi anlayışına meydan okuyan söz dizimlerinin düzensizliği, muğlak zamir kullanımı ve zamirin merciinin tespitindeki güçlüktür. Diğer sufi şairler gibi İbnü'l-Arabî'nin de konunun anlaşılmasının zorluğunu ima ederek böyle bir üslûba başvurmuş olması kafa karışıklığı yaratmasının bir yolu olarak değerlendirilmiştir.²²⁷

²²⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/35.

²²⁶ Halid Belkâsım, "er-Ru'yâ fi'l-hitâbi'l-mukaddimât li teâlîfi İbn 'Arabî", *el-Beyt* 7 (Ocak 2003), 82.

²²⁷ McAuley, *Ibn 'Arabî's Mystical Poetics*, 26.

İbnü'l-Arabî'nin üslûbuna dair sert eleştiriler getiren Ebu'l Âla Affî, onun üslûbunun anlaşılmasındaki zorluğun ele aldığı konuların zorluğundan değil, o konuları anlaşılmaz hale sokmak için bilinçli bir çaba harcamasından kaynaklandığını ileri sürmektedir.²²⁸ Bu muğlaklığa bağlı olarak onun şiirinden çıkarılacak manaların kişiden kişiye farklılık arz etmesi gayet olağandır.

İbnü'l-Arabî'yi fikirlerini üstü örtülü bir şekilde remiz ve sembollerle anlatmaya sevk eden sebeplerden biri olarak, onun fikriyatının yaşadığı dönemin yaygın ve iktidarca kabul görmüş Ortodoks din anlayışına muhalif ve tehdit unsuru olarak görülmesi veya gösterilmesiyle de ilişkilendirenler olmuştur. Nitekim kendisine düşmanlık besleyen bazı fakihlerin İbnü'l-Arabî'yi sultana şikâyet ederek kellesini istedikleri, yakın dostu Ebu'l Hasan Bicâî'nin aracılık etmesiyle kovuşturmanın bitirilerek serbest bırakıldığı rivayet edilmektedir.²²⁹

Rivayetin sıhhati bir kenara bırakılacak olursa üslûbunun griftliğini bir emniyet tedbiri olmaktan ziyade kendisine has bir dil inşa etmenin gereği olarak değerlendirmek daha doğru bir yaklaşımdır. İbnü'l-Arabî tekfirci zahir ulemanın baskısına maruz kalmış, bu baskı dolayısıyla muztarip olduğunu çeşitli vesileler ile dile getirmiştir.²³⁰ Ancak onun kendisine has üslûbu kimi zaman bu eleştirileri alacağını bilmesine rağmen mistik bir dil oluşturmaya matuf bilinçli bir tercihin sonucudur. Meramı ifade sadedinde aşağıdaki şiir güzel bir örnek teşkil etmektedir:²³¹ [Vâfir]

بِذِكْرِ اللَّهِ تَزْدَادُ الذُّنُوبُ وَتَحْتَجِبُ الْبَصَائِرُ وَالْقُلُوبُ
وَتَرَكَ الذِّكْرَ أَفْضَلُ مِنْهُ حَالًا فَإِنَّ الشَّمْسَ لَيْسَ لَهَا غُرُوبُ

²²⁸ Ebu'l-Âla 'Affî, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 25.

²²⁹ Palacios, *İbn 'Arabî*, 65.

²³⁰ Şeyh Fahreddîn Râzî'ye yazmış olduğu mektupta yaşadığı bu sıkıntıyı şöyle dile getirmektedir. "Halvet ve şartlarına dair ve de onda bir bir ortaya çıkan durumlardan sana bahsetmek istiyordum. Fakat bir vakit bu konuda beni engellediler ki bununla bilmedikleri şeyi inkar eden, hakiki iman ile olmasa da teslim olarak Hakk'a boyun eğmek yerine taassubun, görünür olmanın, baş olma sevdasının kendilerini esir aldığı kötü âlimlerin bana engel olmasını kastediyorum" Muhyiddîn İbn 'Arabî, *Rasâilu İbn 'Arabî*, thk. Saîd Abdülfettah (Beyrut: el-İntişâru'l-'Arabî, 2002), 211.

²³¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 9.

Allah'ın zikriyle günahlar artar kalpler ve basiretler kapanır.

Zikri terk etmek daha iyi durumdur. Çünkü güneşin batışı yoktur.

Yukarıdaki beyitleri okuyan çoğu kimse zahir manadan yola çıkarak İbnü'l-Arabî'nin zikrin günahları arttırdığı gerekçesiyle onu terk etmeye çağrıda bulunduğunu düşünebilir. Hatta bunu yaparken onun Kur'an'ın *أَلَا بِيذِكْرِ اللَّهِ* *تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ* “Kalpler ancak Allah'ın zikri ile huzur bulur”²³² ayetini alaya alıp tekzip ettiğini ileri sürerek İbnü'l-Arabî'yi tekfir de edebilir. Ancak insaf sahibi herkesin burada başka bir şeyi kastetmiş olacağına ihtimal vermesi izahtan varestedir. Nitekim onun bu şiiri zikir konusundaki düşünceleri ışığında bütüncül değerlendirildiğinde görülecektir ki tıpkı terk-i şükür, terk-i zühd, terk-i rıza kavramlarında olduğu gibi²³³ terk-i zikir kavramı da söz konusu makamdan daha üst bir makama işaret etmekte, ifadelerin muhatabı da bu makamın talipleri olmaktadır. Aşağıdaki şiirinden de anlaşıldığı üzere burada muhatap Hak aşığı olduğu iddiasında bulunan sâliklerdir. Zira zikrin bir hatırlama eylemi olduğu düşünüldüğünde âşıklık iddiasında bulunan sâlik nasıl olur da sevdiğini unutmakta, dahası Hak onunla iken onu kendisinden uzak bir varlık olarak tasavvur etmektedir.²³⁴ [Tavîl]

دَعِ الذِّكْرَ وَالتَّسْبِيحَ إِن كُنْتَ عَاشِقًا فَلَيْسَ يُدِيمُ الذِّكْرَ إِلَّا الْمُنَافِقًا
إِذَا كَانَ مَنْ تَهَوَّاهُ فِي الْقَلْبِ حَاضِرًا وَأَنْتَ تُدِيمُ الذِّكْرَ كُنْتَ مُنَافِقًا

Eğer âşıkсан zikri ve tesbihi bırak. Zira ancak münafık zikre devam eder.

Âşık olduğun Hak kalpte hazır bulunduğu halde sen de [bundan gafil olarak] zikre devam ediyorsan sen ikiyüzlü olmuştun (demektir).

İbnü'l-Arabî şiirini anlamayı güçleştiren bir diğer sebep, naslara geniş vukufiyeti sayesinde hemen hemen her beytinde bir ayet veya hadise telmihte bulunup bir mefhuma veya olaya temas ederken onu alışılmış kalıpların dışında

²³² er-Ra'd 13/28.

²³³ *Fütûhât*'ında bir cilt (3) tamamen bu makamların alt ve üst mertebelerinin izahı ile doludur.

²³⁴ İbnü'l-Arabî, *Vesâilu's-sâil*, 25-26.

anlaması ve izah etmesidir. Çoğu zaman şiirde konu edinilen mevzudan ve şairin konuyla ilgili kendine özgü düşüncesinden habersiz bir okuyucu için şiir lafzen anlaşılır olsa da mana itibariyle meçhul kalmaktadır. Kaldı ki İbnü'l-Arabî şiirlerinde genellikle tek bir kavram veya olayı izah etmekle yetinmeyip engin hayal ve düşünce gücü sayesinde kendi anlam dünyasının pek çok hususiyetini de şiirine taşımaktadır. Örneğin insanın kan pıhtısından yaratılmasını, pıhtının rahme bitişmesinden hareketle varlık ekseninde kulun rabbine ilişmesi, ondan ayrı olmaması bağlamında ele almaktadır. Sufî düşüncesinde hâkim olan mahlûkatın sevgiden yaratılmış olduğu düşüncesini merkeze alarak hâlik-mahlûk arasındaki sevgiyi hâlik açısından aşkın kelime anlamlarından biri olan sarıp sarmalama manasından yola çıkarak yaratılmışların halik tarafından musibetlerle çepe çevre kuşatılmış olmasıyla açıklamaktadır. Bu sevginin mahlûka dönük tarafını ise asmanın sarmaşıkla kaplanıp onunla bütünleşmesinde olduğu gibi kulun rabbinde fenaya ermesi olarak izah etmektedir.²³⁵ [Basît]

مَا أَوْجَدَ اللَّهُ إِنْسَانًا مِّنَ الْعَلَقِ إِلَّا لِيَعْلَمَ مَا فِيهِ مِّنَ الْعَلَقِ
لِذَلِكَ عَشَّفَهُ بِكُلِّ نَارِلَةٍ وَالْعِشْقُ لَفِظَةٌ اشْتُقَّتْ مِّنَ الْعِشْقِ

Allah yapışmanın mahiyetinin ne olduğunu bilsin diye insanı kan pıhtısından vücuda getirmiştir.

Bu yüzden onu belalarla çepe çevre kuşattı. [Çünkü] aşk sarmaşık manasında türetilmiş bir lafızdır.

2.2.2. Edebî Çevrede İbnü'l-Arabî ile İlgili Mülâhazalar

Tasavvufî tecrübe salt nazari bir düşünce veya dini-mistik bir yaşam biçimi olmayıp aynı zamanda edebiyat boyutu da olan zengin bir disiplindir. Bu sebeple sufi tecrübeye, kendisini ifade etmek için kullandığı şiir diline eklediği

²³⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 417. “Aşk, sevginin kalbi bütünüyle kuşatması anlamıyla asma ve benzeri bitkileri çepe çevre kuşatan dikenli sarmaşık manasında kullanılmıştır ki o da aynı şekilde sevenin kalbini kuşatır ve onu sevgiliden başka bir şeye bakmaktan kör eder.” İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/381.

yeni biçimlerle şiirin sınırlarını genişletmiş yaratıcı bir hareket gözüyle de bakılabilir.²³⁶

Bu yeni edebi dilin en büyük temsilcilerinden biri de şüphesiz İbnü'l Arabî'dir. Elbette ki sufi literatür onunla başlamış ve bitmiş değildir, fakat onun bu dile en büyük katkısı tevarüs ettiği manaları yeni bir kalıba koyarak sufi ıstılahları bambaşka bir biçim ve anlamda kullanması olmuştur. Onun elinde tekil lafızlardan çıkıp artık birer ibareye dönüşen bu kullanımın üç şekilde gerçekleştiği söylenebilir. İlki izafet olup bir ismi bir isme izafe etmek suretiyle yeni bir mana meydana getirmiştir: Ruhlar denizi gibi. İkincisi, iki lafızdan oluşup birinin diğerine nispet edildiği kullanımdır: İsevi veli gibi. Üçüncüsü ise iki lafızdan oluşan birinin diğerini açıkladığı betimlemedir ki onda isim delalet ettiği anlamdan başka bir anlama taşınmaktadır. Örneğin geniş arzın arz-ı mahsus manasında kullanılması gibi.²³⁷ Dolayısıyla onun, her birisi ayrı bir araştırmaya konu olacak tabir ve ıstılahlarıyla tasavvuf diline büyük bir servet kazandırmış eşsiz bir şahsiyet olduğu apaçık ortadadır.²³⁸

Öznel bir tecrübenin ifadesi olan sufi şiirinde, açıktan söylenemeyen şeylerin ancak işaret ve remizlerle söylenmesi; kişisel tecrübenin aktarımı sadedindeki bu şiirlerde kastedilen manayı ancak şairinin bilmesine, benzer tecrübeleri yaşamış olanların sezebilmesine imkân verirken, bu tecrübeyi yaşamamış olanların ise bu şiirleri anlamaktan uzak kalması ve belki de bu sebeple bu tür şiirleri beğenmemesi sonucunu doğurmuştur. Bu sebeple İbnü'l-Arabî gibi çığır açmış büyük şahsiyetlerin zevk yoluyla edindikleri bu tecrübeleri coşkun bir haz ile paylaşmak veya saklamak arasında gidip geldikleri söylenebilir. Şiirle ifadesini bulan bu zevk elbette muhatap alınan özel kitleye bu duygu ve düşünceleri paylaşmayı, benzer duygularda müşareketi amaçlamakta ve böylece ortak bir dilin oluşumuna yardımcı da olmaktadır. Fakat öbür taraftan zevk ilminden ve onun getirdiği hazdan mahrum olanlar elinde bu ifadeler kendileri için bir tehdit unsuru oluşturmaktadır. Zira sufi için lafız değil mana önemli iken

²³⁶ Adonis, *eş- Şûfîyye ve 's-Süryâliyye* (Beyrut: Dâru's-Sâkî, 1991), 22.

²³⁷ Suad el-Hakîm, *İbn 'Arabî ve Mevlidu Lüğâ Cedîde* (Beyrut: Dâru Dendera, 1991), 79-80.

²³⁸ Zekî Mubârek, *et-Tasavvufu 'l-islâmî fi 'l-edeb ve 'l-ahlak* (Kahire: Matba'atu'r-Risâle, 1938), 1/179.

bu halin getirdiği marifetten haberi olmayan bir başkası için sufinin kullandığı bu lafızlar anlaşılmaz ve kabul edilemez bulunabilmektedir. Bu bakımdan sufi şairler sanki bu duygu ikilemiyle bir hazine bulup da bir yandan kendileri gibi olanların ondan istifadesini arzu eden, aynı zamanda kötü niyetli kimseler eliyle bu hazinenin yağmalanmasından korkan, can güvenliğinden endişe eden kimseler gibi davranmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin aşağıdaki şiiri bu durumu net bir şekilde yansıtmaktadır:²³⁹ [Vâfir]

وَعُصْنٌ فِي بَحْرِ ذَاتِ الذَّاتِ تُبْصِرُ عَجَائِبَ مَا تَبَدَّتْ لِلْعِيَانِ
 وَأَسْرَارًا تَرَاءَتْ مُبْهَمَاتٍ مُسْتَرَّةً بِأَرْوَاحِ الْمَعَانِي
 فَمَنْ فَهَمَ الْإِشَارَةَ فَلْيُصْنِهَا وَإِلَّا سَوْفَ يُقْتَلُ بِاللِّسَانِ
 كَحَلَّاحِ الْمَحَبَّةِ إِذْ تَبَدَّتْ لَهُ شَمْسُ الْحَقِيقَةِ بِالتَّدَانِي
 فَقَالَ أَنَا هُوَ الْحَقُّ الَّذِي لَا يُغَيِّرُ ذَاتَهُ مَرُّ الزَّمَانِ

*Zatın denizine dal da gör açıkça görünmeyen hayret verici şeyleri,
 bilinmez görünen, manaların hakikatleriyle örtülü sırları.*

Kim işaret edilen şeyi anlamışsa korusun onu, yoksa dilinin kurbanı olur.

Aşk [adamı] Hallâc gibi. Hani ona hakikat güneşi yaklaşıp görünmüştü de,

o da bunun üzerine şöyle demişti: “Zamanın geçip gitmesinin zatını değiştirmedeği Hakk’ım ben.”

Lafızdan ziyade mananın ön plana çıkarıldığı sufi şiirinin en büyük temsilcilerinden biri hiç şüphesiz İbnü'l-Arabî'dir. Onun şairliğinin kendi dönemi ve sonrasına ait tabakat kitaplarında nasıl değerlendirildiğine bakıldığında, hayatına dair bilgilerde olduğu gibi etraflı bir tahlilden uzak basmakalıp, yaygın kanaatlerin paylaşıldığı görülmektedir. Örneğin Zehebî onu ilmi geniş ve şiirini

²³⁹ Muhyiddîn İbn 'Arabî, *Kitâbu'l-Mi'râc*, thk. Suad el-Hakîm (Beirut: Dâru Dendera, 1988), 58-59.

anlaşılır olarak nitelerken²⁴⁰ İbn Kesir de aynı ifadeyi tekrarlayarak Ebu Şâme'nin onun şiirlerini güzel bulduğunu nakletmektedir.²⁴¹ İbn Hacer İbn Mesdî'nin, İbnü'l-Arabî'nin edebiyatta aşılabilir bir zirve olduğu görüşüne yer verirken İbn Nukta ise onun şiirini beğenmediği belirtir.²⁴²

İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinin tenkidi konusundaki detaylı mülahazalara müteahhir dönemlerde rastlanmaktadır. Şevki Dayf onun şiirinin hoş ve akıcı olduğunu ifade ederken özellikle *Tercümanûl-Eşvâk* adlı dîvânında kullandığı tabiat tasvirlerine dikkat çekmektedir.²⁴³ Onu, çağdaşı İbnü'l-Fârîd ile karşılaştıran bazı modern dönem araştırmacılar ise İbnü'l-Arabî'nin şiirinin nesrinden daha az kıymeti haiz ve İbnü'l-Fârîd'dan daha düşük seviyede olduğu kanaatinde-dir.²⁴⁴

İbnü'l-Arabî'nin edebî kişiliğine dair etraflı değerlendirmelerde bulunanlardan birisi Zekî Mubârek'tir. O İbnü'l-Arabî'nin nesirde ustalığını överken kitaplarının mukaddimesinde veya bir hatip gibi konuştuğu yerlerde bedî sanatlarının en güzelleriyle sözünü süslediğini belirterek onu belagâtın zirve şahsiyetlerinden biri olarak görmektedir.²⁴⁵ Fakat Zekî Mubârek'in İbnü'l-Arabî'nin nesrine yönelik övgüsü şiirde özellikle de dîvândaki şiirleri söz konusu olduğunda yerini yergiye bırakmaktadır. Nitekim bu eleştirilerini "Bu adamın şiir söylemek için vaktini harcamış olduğunu bildirmek bize acı veriyor. Zira onun büyük divânı düzensizce konulmuş taşlar gibidir. Onun, şiir kokusu ve izi bulunan kasideleri *Tercümânu'l-Eşvâk*'taki kasideleridir. O ancak bu dîvânıyla Sufî şiirinde kutup olanlarla rekabet edebilir."²⁴⁶ diyerek dile getirmektedir.

²⁴⁰ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, 23/49.

²⁴¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 17/253.

²⁴² el-'Askalânî, *Lisânu'l-mizân*, 7/393,395.

²⁴³ Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-arabî* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1989), 8/366.

²⁴⁴ Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-arabî* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979), 3/543. Nicholson da bu tarz şiir telifinde İbnü'l-Fârîd'ı en üst tabakaya yerleştirir ve İbnü'l-Arabî'nin kasidelerini üslubu muğlak olmasına rağmen yine de güzel bulduğunu söyler. Reynold A. Nicholson, *Fi't-Tasavvufi'l-İslâmî ve Târîhih*, çev. Ebu'l-Alâ 'Afîfî (Kahire: Lecnetu't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1946), 91. İbnü'l-Fârîd'in şiirde İbnü'l-Arabî'ye üstünlüğünü onun geleneksel şiir üslubuna daha sadık olması ve bedî sanatlarına daha fazla yer vermesine bağlayanlar da mevcuttur. Abdulmun'im Azîz Halîl en-Nasr el-Cebûrî, *İbn Arabî Şâiran* (Bağdat: Câmia'tü Bağdat Külliyyetu'l-Âdâb, Doktora Tezi, 1993), 61.

²⁴⁵ Mubârek, *et-Tasavvufu'l-islâmî fi'l-edeb ve'l-ahlak*, 1/173.

²⁴⁶ Mubârek, *et-Tasavvufu'l-islâmî fi'l-edeb ve'l-ahlak*, 1/175-176.

İbnü'l-Arabî'nin büyük dîvânındaki şiirler ile *Tercümânu'l-Eşvâk*'taki şiirler arasında edebî açıdan büyük farklar olduğunu söyleyenlerden birisi de Asin Palacios'tur. O dîvânın kelime oyunları ve çelişkilerle dolu sunî ve soğuk bir üslûba sahip olduğunu iddia ederken *Tercümânu'l-Eşvâk*'ı ise canlı, duygulu ve gerçekçi bulmaktadır.²⁴⁷

Eleştirmenlerin *Dîvân ve Tercümanu'l-Eşvâk*'taki şiirlerin üslup farklılığı konusunda haklı olduğu söylenebilir. Gerçekten de dîvândaki çoğu şiir okuyanda bir konuşmanın nazma çekilmiş duygusu uyandırmakta, bu şiirlerde sanatsal gayenin ön planda tutulmadığı görülebilmektedir. Ayrıca seçkin bir okuyucu kitlesine hitap eden ve daha da önemlisi sübjektif/özel bir tecrübeyi barındıran bu şiirlerin manalarının genel okuyucu kitlesi tarafından kapalı ve muğlak bulunması müellifin de amaçladığı gayet tabii bir durumdur. Fakat şurası da göz önünde bulundurulmalıdır ki edebî zevkten mahrum olarak niteledikleri dîvânla eleştirmenler, büyük bir ihtimalle yakın zamana kadar tahkiki yapılmamış dîvânın Bulak nüshası olarak maruf kısmını kastetmektedir. Önceden değinildiği üzere bu nüsha İbnü'l-Arabî'nin çeşitli konulardaki düşüncelerini bir araya getiren manzum derleme mesabesinde. Dolayısıyla dîvânın tamamına bakıldığında tıpkı *Tercümânu'l-Eşvâk*'taki gibi lirik, okuyucuyu kendine çeken, söz dizimlerinin ustalıklı yapıldığı gazellerin azımsanmayacak oranda dîvânda yer aldığı görülecektir. Müellif, bu türden şiirlerin batınında ilahî sırları anlattığını söylese de bu şiirler zahiri manalarıyla mecazi aşk ve onun hallerini de içerdiği için okuyucunun anlayabildiği, kendisini bulabildiği, dolayısıyla başka şiirlerle mukayesesini yapabildiği metinler haline gelmektedir.

Üzerinde durulması gereken bir başka önemli husus İbnü'l-Arabî'nin şiirlerini beğenilme saikiyle edebi açıdan telif etmediğidir. Aruz ilminin kurucusu Halil b. Ahmed (ö. 175/791) için "O benim imamım değil ben onun imamıyım"²⁴⁸ diyen İbnü'l-Arabî, şiirde alışılmış kalıpların dışına çıkmasına rağmen kendini kabul ettirmiş ve şiire yeni bir soluk getirmiş olan Ebû Nuvâs'ı (ö. 198/813 [?]) zamanın şairi olarak niteleyen bir şahsiyet olarak pek tabii ki kendine özgü bir şiir

²⁴⁷ Asin Palacios, *İbn Arabî*, s.88-89.

²⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 322.

anlayışı ortaya koymak istemiştir. Onun bu alışılmadık üslûbu benimsemesini eskiden beri tartışıl原因en ‘udûl (sapma/deviation) problemi çerçevesinde ele almak gerekir. ‘Udûl bir kavram olarak “Herhangi bir asıldan çıkmak veya kaideye muhalefet etmek suretiyle alışılmışı terk edip alışılmamış bir üslûba intikal etmek” olarak tarif edilmiştir.²⁴⁹ ‘Udûl problemine Aristo’nun şu sözleri de ışık tutmaktadır: “Bir dilsel anlatım açık olur, buna karşılık bayağı olmazsa o iyi bir dilsel anlatımdır; fakat böyle herkes için ortak olan sözcükleri kullanan açıklık, aynı zamanda sıradanlığı da meydana getirir. Alışılmamış sözcüklerin kullanılmasıyla bir dil sıradan ve bayağı olmaktan kurtulur ve yücelir”²⁵⁰

Dilin alışılmış kural ve kalıplarından farklı kullanımlarıyla Kur’an’da da karşılığını görebileceğimiz ‘udul, aynı zamanda onun icazının bir niteliği hatta gereği olarak tezahür etmiştir. İbnü’l-Arabî de dîvânında geleneksel şiir yapısına uyan ve bu yapıya uymayıp üslup olarak farklı bulunan anlatımı ile öyle anlaşılıyor ki hem gelenekten kopmamayı hem de onu aşmayı denemiştir. Onun daha çok mistik tecrübelerini anlatırken başvurduğu bu alışılmadık, kendine özgü üslûbu üzerinde tartışılması gereken bir konu olup müellif de üslûbuna yönelik yapılacak olan bu eleştirileri sanki tahmin etmişçesine dîvânın mukaddimesinde bu konuda şunları söylemektedir:²⁵¹ [Meczû Remel]

شِعْرُنَا	مَا	فِيهِ	حَشْوٌ	لَا	وَلَا	فِيهِ	فُضُولٌ
كُلُّ	لَفْظٍ	يَحْتَوِيهِ	تَحْتَهُ	مَعْنَى	جَزِيلٌ		
لَيْسَ	يَدْرِيهِ	كَثِيرٌ	وَالَّذِي	يَدْرِي	قَلِيلٌ		
وَالَّذِي	يُوحَى	إِلَيْهِ	هُوَ	يَدْرِي	مَا	أَقُولُ	
جَمَلٌ	فِيهِ	لِقَوْمٍ	وَلِأَقْوَامٍ	فُضُولٌ			

Şiirimizde ne dolgu ne de fazlalık var.

²⁴⁹ Murat Tala, *Sarf Nahiv Açısından Kur’an’da ‘Udûl* (Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 9.

²⁵⁰ Aristoteles, *Poetika*, çev. İsmail Tunalı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987), 63.

²⁵¹ İbnu’l-Arabî, *el-Me’ârifu’l-ilâhiyye*, 1/73.

Her lafzın altında ihtiva ettiği çokça mana var.

O manaları bilenler pek azdır çoğu bilmez.

Kendisine ilham olunan ancak ne dediğimi kavrar.

Ondaki cümleler [özel] bir grup içindir, diğer insanlar için fasıllara [ihtiyaç] var.

İKİNCİ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÎVÂNINDA MUHTEVA ÖZELLİKLERİ

Arap şiirini konusu itibariyle çeşitli şekillerde tasnif etmek mümkündür. Bununla birlikte dil ve belâgat âlimleri eski Arap şiirinin dört unsur üzere olduğunda hem fikirdirler. Bunlar, övülenin şerefini yükselten *medih*, yerilenin kıymetini düşüren *hiciv*, doğru *teşbih*, kendini yücelten *fahrdır*.²⁵² Bunlar içinde medih, Arap edebiyatının en meşhur ve en eski teması olarak onun alâmet-i fârikasıdır.²⁵³ Yukarıdaki bahsi geçen bu temel konularının yanında ihvâniyyât, vasf, hamriyyât, nucûm, zühd, hikmet ve Peygamber methiyesi gibi başkaca konular da Arap şiirinde tema olarak kullanılmıştır. Ayrıca klasik Arap şiirinin Cahiliye döneminden itibaren, içinde birçok temayı ihtiva eden yapısıyla söylenegeldiği göz önünde bulundurulması gereken bir husustur.²⁵⁴

İbnü'l-Arabî'nin çalışmaya konu olan dîvânı incelendiğinde bunların büyük bir bölümünün dinî ve tasavvufî içerikli olduğu görülmektedir. Şairin kendisine has üslupla işlediği bu şiirlerin merkezinde vücûd veya vahdet-i vücûd düşüncesi yer almaktadır. Dîvânda; velâyet-nübüvvet, insan-ı kâmil, ilm-i ilâhî, seyri sülûk, hurûf ilmi, ilâhî isimler, ibadetler gibi konulara ilaveten Arap şiirinin klasik temalarında yazılmış olan şiirlere de tesadüf edilmektedir. Bu şiirlerde İbnü'l-Arabî'nin kabul görmüş formata bağlı kalmadığı görülmektedir. Dolayısıyla mukaddime bölümüne gazel veya tabiat tasviriyle başlandığı, hüsnü tahallus ile ana konuya geçildiği, ana konuyla uyumlu bir şekilde hatimeye yer verildiği bir şablon bu şiirlerde kullanılmamıştır.

1. Medih

İlk dönem Arap şiirinde konusu medih olan kasideler birkaç istisnâ isim dışında, sonraki dönemlerde devlet büyüklerine yazılıp tamamen geçimlik haline gelecek amacından farklı olarak iki sebebe binaen yazılmıştır. Şair iyiliklerini

²⁵² Ebî Abdillâh Muhammed b. İmran b. Musa el-Merzûbânî, *el-Muvaşşah fî meâhizi'l-'ulemâ 'ale's -şu'ara*, thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 206.

²⁵³ Ahmed Ebû Hâka, *Fennu'l Medih* (Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Cedîd, 1962), 15.

²⁵⁴ Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu's-şi'r*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 91; Ebû Ali el-Hasen el-Çayrevânî İbn Raşîk, *el-'Umde fî mehâsini's-şi'r ve âdâbih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1981),1/120.

gördüğü kişiye onu övücü kasîde yazmakla bir nevi ona teşekkür etmiş veya ona küçük bir hediye sunmuş oluyordu.²⁵⁵

Cahiliye döneminin karakteristik özelliği olan kabile asabiyetinin topluluğun menfaatini ferdî menfaatlerin üzerinde tutması bu dönemin şiir anlayışına da yansımıştır. Bu sebeple medih konulu şiirler şahsi çıkar sağlamaktan çok mensubu bulunulan kavmin cömertliğini, yiğitliğini, misafirperverliğini övmeye yönelik olmuştur.²⁵⁶ Bu dönemde şahsi kazanç sağlama gayesiyle medih şiirleri yazarlar arasında, bu uğurda ülkeler gezip Acem kralından büyük ödüller alan Meymûn b. Kays el-A‘şa (ö. 7/629[?]) ile âlimlerin çoğunluğuna göre şiirden geçim sağlama işini ilk başlatan Nâbiga ez-Zübyânî (ö. 604[?]) zikredilebilir.²⁵⁷

İslamiyet’le birlikte şiire bakış açısı değişmiş, bu değişimden medih konulu şiirler de nasibini almıştır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) “*Meddahları gördüğünüzde yüzlerine toprak atın*” hadisi ile yüzüne karşı bir adamı öven şair için söylediği “*Yazıklar olsun onun boynunu vurdun*” mealindeki hadisinde²⁵⁸ de görüldüğü üzere yeni dinin tevazu, doğruluk, rızık şerefli ve helal yollardan kazanma gibi tesis etmeye çalıştığı ilkeler medih şiirinde köklü değişikliklere sebep olmuştur. Bu yeni dönemle birlikte şairleri medih şiiri yazmaya sevk eden faktörler arasında faziletleri yüceltme, kabile asabiyeti ve bir nevi dalkavukluk yaparak alınan hediyelerle rızık kazanma saiklerinden sadece ilki hoş karşılanmış, ikincisi yeni dini ve peygamberini övmeye dönüşmüş, üçüncüsü ise kesintiye uğramıştır.

Emevîler döneminde siyasi olayların etkisiyle kabile asabiyeti tekrar gün yüzüne çıkarak medih şiirlerine yön verir iken Abbasiler döneminde ise şairler artık sultanları öven saray bülbüllerine dönüşmüşlerdir.²⁵⁹ Halifenin bulunduğu meclislerde şiir okuyarak onları övme yarışına giren şairlerin bu konuda birbirlerine tavsiyeler verdiği de görülmektedir. Örneğin Ebu Temmâm (ö.

²⁵⁵ İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 1/80.

²⁵⁶ Ebû Hâka, *Fennu’l Medih*, 53.

²⁵⁷ İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 1/80-81.

²⁵⁸ el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2006), 1365.

²⁵⁹ Ebû Hâka, *Fennu’l Medih*, 198-200..

231/846) Buhtürî'ye (ö. 284/897) verdiği nasihatte şiiri beden ölçüsüne göre kumaştan elbise kesmeye benzetererek nüfuz sahibi birisini meth etmek üzere kaleme alınan ölçülü bir şiirin, onun erdemlerini ilan etmesi, yerinde davranışlarını açığa çıkarması, konumunu yüceltmesi, bilinmeyen hususlarını ifadeden kaçınması gerektiğini söylemektedir.²⁶⁰ Bununla birlikte Abbasiler döneminde İbnü'l-Arabî, Hallâc-ı Mansur(ö. 309/922), Ebu'l Atâhiye (ö. 210/825 [?]), İbnu'l Fârîd (ö. 632/1235) gibi devrin önemli şairlerinin sufi şiirine yön veren şiirleriyle medih şiirinin muhtevasını genişlettikleri söylenebilir.²⁶¹ Osmanlı dönemi de gerek devlet büyüklerine övgü amaçlı yazılan medih şiirleriyle gerekse başta peygamber medhiyeleri olmak üzere tasavvufi içerikli şiirlerle medih temasının varlığını sürdürdüğü bir dönem olmuştur.²⁶²

Medih şiiri, şairlerin en önemli uğraş alanlarından biri olunca medih şiirinde methe konu olacak kişilerin sahip olması gereken özelliklerin neler olması gerektiği hususu da şiir eleştirmenlerinin tartıştığı konulardan birisi olmuştur. Kudâme b. Câfer medih şiirlerinin erkeklere has yazılması gerektiğini savunurken övülen kimsede sadece akıl, cesaret, adalet ve iffet hasletlerini methe layık bulmuştur.²⁶³ Bu özelliklerden neşet eden ve onların meydana getirdiği terkiplerle hâsıl olan erdemler, örneğin adaletten neşet eden cömertlik veya akıl ve iffetin birleşimiyle ondan hâsıl olan kanaat gibi hususlar da methin konusu olabilir. Fakat kâmil bir medih şiiri övgüsü yapılan kişinin sadece bir veya birkaç özelliğini ortaya koymakla sınırlı kalmamalı, bu özelliklerin hepsine değinmelidir.²⁶⁴ Ebû Hilal el-Askerî de övülen kişide var olan ahlaki meziyetler ve faziletlerden

²⁶⁰ bn Raşîk, *el-'Umde* 12/114.

²⁶¹ Sâmi ed-Dehân, *el-Medih* (Kahire: Dâru'l Ma'ârif, 1992), 71-72.

²⁶² Bu dönemdeki medih şiiri örneklerine dair bkz. Mücahit Küçüksarı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrahim es-Sefercelâni ve Şiirleri* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 112-116; İbrahim Fidan, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Nakîb el-Huseynî ve Şiirleri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016), 86-122; Yusuf Sami Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri* (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017), 60-154; Selçuk Pekparlatır, *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esîr ve Şiiri* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 41-84.

²⁶³ Ebu'l-Ferec el-Bağdâdî Kudâme b. Ca'fer, *Naqdu's-şi'r*, thk. Muhammed Abdülmün'im Hafâcî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 96; İsmail Ekinci, *Tsavvuf Şiiri Nablusî ve Şiirleri* (Ankara: İksad Publishing House, 2020), 146; Mücahit Küçüksarı, "Arap Şiirinde Medihlere Konu Olan Değerler: Cahiliye Dönemi-İslâmî Dönem Mukayesesi", *İnsan Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?* (Konya: TİMAV Yayınları, 2022), 71-81.

²⁶⁴ Kudâme b. Ca'fer, *Naqdu's-şi'r*, 98-99.

bahsedilmeyip kişinin kendi gayret ve katkısının olmadığı örneğin cismanî özelliklerinden ve atalarından övgüyle bahsedilmesi gibi hususları medih şiirinde sapma ve kusur olarak nitelendirmiştir.²⁶⁵ Aynı şekilde hicivde de yerilen kişiler, örneğin yüz çirkinliği ile değil, cimrilik ve aç gözlülük gibi kötü ahlaklarıyla hicvedilmelidir.²⁶⁶ Ayrıca methе konu olan kişiyi sahip olmadığı özelliklerle övmek, övgüde mübalağaya kaçmak, övülen kişinin konumuna uygun bir övgüde bulunmamak, anlatıda yalana başvurmak iyi bir şiirde bulunmaması gereken özelliklerdir.²⁶⁷

İbnü'l-Arabî'nin Resulullah ve Ensar'ı methetmek için söylediği şiirler dışarıda bırakıldığında Bulak nüshasının, şairin kişileri övdüğü medih temalı şiirlerine dair oldukça az sayıda örnek barındırdığı söylenebilir. Dîvânının bütününde ise özellikle sultanlara yönelik medhiye örneklerini bulmak mümkündür.²⁶⁸

1.1. Hz. Peygamber'i Medhi

Mutasavvıflar tarafından kaleme alınan şiirler ile peygamber medihleri arasında kuvvetli bir alaka mevcuttur. Ancak mutasavvıfların yazmış olduğu peygamber medihleri sufi terminolojisine ait hususları peygamber medihleri üzerinden de konu edinmesi bakımından klasik peygamber medihlerinden ayrılmaktadır.²⁶⁹ İbnü'l-Arabî de Resulullah (s.a.v.) için yazdığı 38 beyitlik uzunca sayılabilecek kasidesinde onun risaletinden evvelki bütün zamanlara şâmil fazilet ve üstünlüğünü vurgulamakta, onun âlemlere rahmet olarak gönderilişine

²⁶⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh el-'Askerî, *Kitâbu 'ş-şinâ'ateyn*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed İbrahim Ebu'l-Faḍl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabîyye, 1952), 98.

²⁶⁶ el-'Askerî, *Kitâbu 'ş-şinâ'ateyn*, 104.

²⁶⁷ Ebu'l Hasen Muhammed b. Ahmed el-Alevî İbn Tabâtabâ, *İ'yâru 'ş-şî'r*, thk. Abbas Abdüssâtir (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005), 12.

²⁶⁸ Sultanlara yazdığı şiirler için bkz. İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 3/369-389.

²⁶⁹ Mahmûd Sâlim Muhammed, *el-Medâihu'n-nebeviyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1996), 154. Arap şiirinde Hz. Peygamber imgesine dair bkz. İbrahim Fidan, *Arap Şiirinde Hz. Peygamber*, (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021).

atıfta bulunmakta, bunu da varlıkta ilk yaratılan şey olarak ileri sürdüğü “Hakikat-i Muhammediyye” tabiri üzerinden izah etmektedir.²⁷⁰

İbnü’l-Arabî düşüncesinin en önemli köşe taşlarından biri olan hakikat-i Muhammediyye, “vücûd-ı mutlak”ın ahadiyyet mertebesinde vâhidiyyete tenezzül etmesi suretiyle taayyüne başlaması anlamına gelir. Bu mertebeye lâ taayyün mertebesinde bulunan zat-ı mutlakın ilk gerçek yaratma fiilinin başlangıcı olan taayyün-i evvel mertebesine intikali ifade edilir.²⁷¹ Bu düşünceye göre zaman ilk yaratıldığında Allah âlemi sevk ve idare edici ruh olarak Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nurunu yaratmış, sonra bütün ruhlar ondan meydana gelmiştir.²⁷² Böylelikle Hz. peygamber bütün âlemin efendisi, âlemin hakikatinin tecelligâhı olmuştur.²⁷³

Sufiler bu düşüncelerini sıhhati problemlî şu hadislere dayandırmışlardır: “*Ey Câbir! Her şeyden önce Allah’ın ilk yarattığı şey senin peygamberinin nurudur.*”²⁷⁴, “*Ben peygamber iken, Âdem ruh ile ceset arasında bulunuyordum.*”²⁷⁵ Bu bakımdan hakikat-i Muhammediyye düşüncesi; Hz. Muhammed’in, bütün peygamberlerden cismâniyeti itibariyle daha sonra gelmiş olsa bile hakikati itibariyle onlardan önce var olduğu için bütün peygamberlerin onun kandilinden bilgilerini alması, bütün evliyanın marifet ve bütün alimlerin ilimlerinin kaynağı olması şeklinde bir kabulü içermektedir.²⁷⁶

²⁷⁰ Hakikat-i Muhammediyye düşüncesinin Peygamber methiyelerindeki yerine dair ayrıca bkz. Murat Ak, *Şair ve Peygamber Na’t Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 75-119; İbrahim Fidan, “Yahya eş-Şarsârî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 267-295; Mücahit Küçüksarı - Murat Ak, “Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu’l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi’l-‘İbâd Adlı Divanındaki Hz. Peygamber Anlatımı”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 881-902.

²⁷¹ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu’cemu’t-ta’rifât*, thk. Muhammed Sıddık Mînşâvî (Kahire: Dâru’l-Fağîle, 2004), 80; Abdurrezzâk el-Kâşânî, *Mu’cemu ıstîlâhâtı-ş-şüfiyye*, thk. ‘Abdu’l-‘âl Şâhîn (Kahire: Dâru’l-Menâr, 1992), 82; Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 289.

²⁷² İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 1/220.

²⁷³ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 1/184.

²⁷⁴ İsmail b. Muhammed el-‘Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1933), 1/265-266.

²⁷⁵ ‘Aclûnî, *Keşfu’l-hafâ*, 2/129.

²⁷⁶ Mahmud Erol Kılıç, *Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2019), 295.

Varlığın zuhûr, tecellî ve taayyün noktası olan Muhammedî hakikate “kâmil insan” dendiği gibi Allah resulünün bütün müminlere örnek oluşu itibariyle cismaniyeti de insan-ı kâmindir. Aynı şekilde zât-ı kibriyâ olan kemâl, Muhammedî hakikatten, Allah’ın Rasûlü Efendimiz’den geçerek onun vârislerine intikal etmekte, bu şekilde ümmetin ve insanlığın hidayetine vesile olacak insân-ı kâmiller var olmaya devam etmektedir.²⁷⁷ Bu sebeple insan-ı kâmil, Allah’ın tecellî mahalli olarak onun isim ve sıfatlarını kendinde toplayan, onu en güzel şekilde yansıtan yeryüzündeki halifesidir.²⁷⁸ O aynı zamanda varlığı zorunlu ve mümkün olan arasında berzah, kıdem sıfatları ile oluş sıfatlarını kendinde mezceden bir ayna, hak ile halk arasında bir vasıtaadır.²⁷⁹ Tasavvuf literatürüne İbnü’l-Arabî tarafından kazandırılan²⁸⁰ insan-ı kâmilin Hakk’ın aynası olmasını şeyh bir şiirinde şu şekilde dile getirmektedir:²⁸¹ [Basît]

قَلْبُ الْمُحَقِّقِ مِرَاةٌ فَمَنْ نَظَرَ يَرِ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَرْوَاحَ وَالصُّورَ
إِذَا أَزَالَ صَدَى الْأَكْوَانِ وَتَحَدَّثَ صِفَاتُهُ بِصِفَاتِ الْحَقِّ فَاعْتَبَرَا

*Muhakkikin kalbi aynadır. Kim oraya bakarsa ruhları ve suretleri yaratana görür.*²⁸²

Varlıkların yansımalarını kaldırıp kendi sıfatları ile Hakk’ın sıfatları birleşince neyin ne olduğunu anlar.

İbnü’l-Arabî’nin hakikat-i Muhammediyye düşüncesini merkeze alarak söylediği Hz. Peygamber (s.a.v)’e dair şiirinin ilk yirmi beyti şöyledir:²⁸³ [Tavîl]

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَكْرَمَ أَحْمَدًا وَنَادَى بِهِ حَتَّى إِذَا بَلَغَ الْمَدَى

²⁷⁷ Süleyman Uludağ, *Temel Tasavvufî Kavramlar* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 236-237.

²⁷⁸ İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 5/416.

²⁷⁹ Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed Molla el-Câmî, *Şerhu’l-câmî ‘alâ Fûşûşu’l-hikem* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004), 57.

²⁸⁰ Mehmet S. Aydın, “İnsân-ı Kâmil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/330.

²⁸¹ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân* 21.

²⁸² Sufî düşüncede kalp kendisinde gaybi hakikatlerin tecelli ettiği, ilahi varidatlarına indiği Allah’ın tecelli aynası olarak Hakk’ı kendisinde barındıran mahaldir. O her şeyi kuşatan Allah’ın rahmetinden daha geniştir. Çünkü rahmeti her şeyi kuşatan Allah sadece mümin, arif kulunun kalbine sığabilmiştir. İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 2/146.

²⁸³ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân* 123.

تَلَقَّاهُ بِالْقُرْآنِ وَحَيًّا مُنَزَّلًا
وَأَعْطَاهُ مَا أَبْقَى عَلَيْهِ مَهَابَةً
وَأَعْلَى بِهِ الدِّينَ الْحَنْفِيَّ وَالْهُدَى
وَهَبِيًّا يَوْمَ الْفُضْلِ عِنْدَ وُرُودِهِ
وَعَيْنَ يَوْمِ الزَّوْرِ فِي كُلِّ حَضْرَةٍ
فِيَا خَيْرَ خَلْقِ اللَّهِ بَلْ خَيْرَ مُرْسَلٍ
تَحَلَّيْتَ لِلْأَرْسَالِ فِي كُلِّ شَرْعَةٍ
فَفِي قَوْلِكُمْ لَمَّا دُعِيتَ مُدَمَّمًا
لَقَدْ عَصَمَ الرَّحْمَنُ بِالرَّحْمَةِ اسْمَنَا
عُلُومًا وَأَسْرَارًا لِمَنْ كَانَ ذَا حِجْبِي
فِيَا خَيْرَ مَبْعُوثٍ إِلَى خَيْرِ أُمَّةٍ
وَلَمَّا دَعَوْتَ اللَّهَ غَيْرَةَ مُؤْمِنٍ
أَتَاكَ عِتَابُ اللَّهِ فِيهِ وَلَمْ تَكُنْ
بِأَنَّكَ قَدْ أُرْسِلْتَ لِلْخَلْقِ رَحْمَةً
مَدَحْتِكَ لِلْأَسْمَاعِ مَدَحٍ مُعَرَّفٍ
وَهَا أَنَا أَتْلُو فِي مَدِيحِكَ أَلْسِنًا
وَلَمْ أَغْلُ بَلْ قُلْتُ الَّذِي قَالَ رَبُّنَا
مَدَحْتِكَ بِالْأَسْمَاءِ أَسْمَاءِ رَبِّنَا
بِأَنَّكَ عَبْدُ اللَّهِ بَلْ أَنْتَ كَوْنُهُ

فَكَانَ لَهُ رُوحًا كَرِيمًا مُؤَيَّدًا
فَأَوْرَثَهُ عِلْمًا وَحِلْمًا وَشُودَدًا
وَصَبْرَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ سَيِّدًا
لَهُ فَوْقَ أَدْنَى فِي التَّقَرُّبِ مَقْعَدًا
لَهُ فِي كَثِيبِ الْمِسْكِ نُزْلًا وَ مَشْهَدًا
لَقَدْ طُبَّتْ فِي الْأَعْرَاقِ نَشْأً وَ مَحْتِدًا
لِيُظْهِرَنَّ آيَاتِ وَيَقْدَحَنَّ أَرْزَادًا
وَ قَدْ كَانَ سَمَّاكَ الْإِلَهَ مُحَمَّدًا
كَعِصْمَتِنَا مِنْ سَبِّ مَنْ كَانَ مُلْجِدًا
تَدُلُّ عَلَى خُلُقِ كَرِيمٍ مَعَ الْعِدَى
لَوْ أَنَّكَ فِي صَيْقٍ لَكُنْتَ لَكَ الْفِدَا
عَلَى مَنْ تَعَدَّى فِي الشَّرِيعَةِ وَاعْتَدَى
أَرَدْتَ بِهِ إِلَّا التَّعَصُّبَ لِلْهُدَى
وَ مَنْ كَانَ هَذَا أَصْلُهُ طَابَ مَوْلِدًا
وَ قُمْتُ بِهِ فِي مَوْفِ الْعَدْلِ مُنْشِدًا
تَعَزُّ عَلَى مَنْ كَانَ فِي الْعِلْمِ قَدْ شَدَا
وَ جِئْتُ بِهِ فَضْلًا مُبِينًا لِأَرْشِدًا
وَ لَمْ أَلْتَفِتْ عَقْلًا وَرَأْيًا مُسَدَّدًا
وَ أَنْتَ مُضَافُ الْكَافِ شَرْعًا وَمَا عَدَا

Görmedin mi Allah Ahmed'i şereflendirdi ve ona öyle nida etti de vakti gelince

o [şerefi] Kur'an ile peyderpey inen vahiy olarak aldı. Nitekim Kur'an onun destekçisi ve seçkin hakikati oldu.

Onda baki olacak bir büyüklüğü ona verdi. Böylece ilmi, hilmi, hükmü ona miras bıraktı.

Doğru yolu ve hanif dini onunla yüceltti ve onu kıyamet gününün efendisi kıldı.

Kıyamet günü vâkî olunca Allah onun için en yakınında bir makam hazırladı.²⁸⁴

Allah ziyaret gününde (Cuma) her bulunmada misk tepesindeki²⁸⁵ en şerefli yeri onun için ayırdı.

Ey yaratılmışların ve dahi peygamberlerin en hayırlısı!²⁸⁶ Sen dünyaya gelişin ve asaletinle soylar arasında da güzeldin.

²⁸⁴ Muhtemelen buradaki makamdan kasıt “Makam-ı Mahmûd’dur. İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre bu makam Hz. Peygamber’in kıyamette şefaathane olması, bir kısmına göre ise Resulullah’ın arşta Allah’ın sağ yanında oturmasını ifade eder. Muhtemeldir ki İbnü’l-Arabî ikinci görüşü esas alarak bu yakınlığın ayette belirtilen “İki yay arası veya daha yakın oldu” (en-Necm 53/8) yakınlığın da üzerinde bir yakınlık olduğuna işaret etmek istemiştir. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/210; İlyas Üzüm, “Makâm-ı Mahmûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/413-414.

²⁸⁵ Misk tepesi hadislerde etrafında peygamberler, sıddıklar, şehitler ve salihlerin nur, zebercet, yakut ve altından yapılmış minberlere oturduğu Firdevs cennetindeki bir tepenin adıdır. Her cuma günü cennet ehli köşklerinden inerek burada toplanıp Allah’ın zat tecellisine mazhar olmalarından dolayı bugüne “mezid” günü denmiştir. Ebi’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed eṭ-Ṭaberânî, *el-Mu’cemu’l-evaṣaf*, thk. Târik b. ‘Avaḍillâh b. Muhammed Ebû Mu’âz-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî Ebu’l-Faḍl (Dârü’l-Haremeyn, 1995), 7/15. Yukarıdaki hadis mezid gününün bu âleme dönük bir tarafı olduğu bilgisini de içermektedir. Şöyle ki Resulullah Cebrail’i elinde bir ayna ile görmüş, ona bunun ne olduğunu sorunca Cebrail de onun cuma günü olduğunu, üzerindeki siyah noktanın ise cuma günü duaların kabul edildiği saati simgelediği cevabını vermiştir. İbnü’l-Arabî muhtemelen bu hadisi şerife de telmihte bulunarak beyaz ayna siyah nokta metaforundan hareketle Allah’ın hakikat aynasında, ilk yaratılan Muhammedî nurun tecellisine dikkat çekerek bu noktayı bulmakla rabbî tecellisine mazhar olunabileceğini işaret etmek istemiştir. Zira Hak her ne kadar herkesin kalp aynasında tecelli etse de kişinin mizacına göre tecelli edeceği için onu en mükemmel şekilde idrak edebilmek için Hakk’ın en mükemmel zuhuru Hz. Muhammed’in aynasına bakmak gerekir. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/371. İbnü’l-Arabî’de ayna metaforuna dair bkz. Tahir Uluç, *İbn Arabî’de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 103-178.

²⁸⁶ Allah Hz. Peygamber’e verdiği altı özellikle onu bütün peygamber üzerinde efendi kılmıştır. Bu özellikler; kendisine yeryüzü hazinelerinin anahtarlarının verilmesi, “cevâmiu’l-kefîm” oluşu, bütün insanlara gönderilmesi, düşmanlarına korku salmakla desteklenmesi, önceki peygamberlere helal kılınmayan şeylerin ona helal kılınması, yeryüzünün tamamının onun için mescit yapılmış olmasıdır. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 5/211-214.

İnsanlar, her tavırda [Allah'ın] ayetlerini izhar edebilmesi ve yollarını aydınlatabilmesi için [en güzel vasıflarla] bezendin.

Seninle ilgili sözde kınanmış olarak sana hitap edilmiştir. Allah ise seni övülmüş olarak isimlendirmiştir.

Rahman rahmetiyle tıpkı yoldan çıkanın sövgüsünden bizi koruduğu gibi ismimizi korumuştur.

Akıl sahibi ve sana düşmanlık besleyenler için senin yüce ahlak üzere olduğunu gösteren ilimler ve sırlar vardır.

Ey en hayırlı ümmete gönderilmiş en hayırlı elçi! Eğer sen sıkıntadaysan canım sana feda olsun.

Dine düşman olup zulmedene karşı mümin hamiyeti ile Allah'a onlar için beddua ettiğinde

Allah'ın uyarısı gelmişti. Fakat sen doğru yolun tarafını tutmaktan başkasını dilememiştin.²⁸⁷

Çünkü sen insanlığa rahmet olarak gönderildin. Aslı böyle olanın doğumu da güzeldir.

Seni tarif edenin methiyle methettim. Hakkını vererek senin methini dinleyenlere okudum.

İşte şimdi ben senin methinle alakalı [kesbî] ilim sahibi olana zor gelen kelamı konuşuyorum.

Senin methinde mübalağa etmedim. Bilakis rabbimiz ne dediyse onu dedim. Doğru yolu tutarak senin faziletini açıklamak için bunları yazdım.

İsimlerle Rabbimizin isimleriyle seni dosdoğru övdüm. Görüşlere ve akıllara itibar etmedim.

²⁸⁷ İbnü'l-Arabî muhtemelen burada Resulullah'ın Bi'ri Maüne hadisesinden dolayı Mudar kabilesine bir müddet beddua etmesinden sonra "Bu işte senin yapacağın bir şey yoktur. Allah, ya tövbelerini kabul edip onları affeder, ya da zalim olduklarından dolayı onlara azap eder" (Âli İmrân 3/128) ayetiyle beddua etmeyi bırakması öğütlenen durumuna işaret etmiştir. Müslim b. Haccâc, *Sahîhu Müslim*, 303.

Çünkü sen onun kulusun, hatta onun kevnisin, sen dinen ve onun dışındaki her şey için kef harfinin ilişigisin.²⁸⁸

İbnü'l-Arabî ilk iki beytinde Medine'yi ve Mescid-i Nebevî'yi övdüğü bir başka şiirinde ise Hz. Peygamber'i (s.a.v.) şu şekilde methetmektedir:²⁸⁹ [Seri']

يَا حَبْدًا الْمَسْجِدُ مِنْ مَسْجِدِ وَحَبْدًا الرَّوْضَةَ مِنْ مَشْهَدِ
وَحَبْدًا طَيْبَةً مِنْ بَلَدَةٍ فِيهَا ضَرْيْحُ الْمُصْطَفَى أَحْمَدِ
صَلَّى عَلَيْهِ اللَّهُ مِنْ سَيِّدِ نَوْلَاهُ لَمْ نَعْلَمْ وَلَا نَهْتَدِ
قَدْ قَرَنَ اللَّهُ بِهِ ذِكْرَهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ فَأَعْتَبِرْ تَرَشَّدِ
عَشْرٌ خَفِيَّاتٌ وَعَشْرٌ إِذَا أُعْلِنَ بِالتَّأْدِينِ فِي الْمَسْجِدِ
فَهَذِهِ عَشْرُونَ مَقْرُونَةٌ بِأَفْضَلِ الذِّكْرِ إِلَى الْمَوْعِدِ

O mescit olarak ne güzel bir mescit, nazargâh olarak ne güzel bir bahçedir.

Taybe (Medine) belde olarak ne hoş bir beldedir. Orda Ahmed Mustafa'nın kabri vardır.

Allah o efendimizi takdis etmiştir. Eğer o olmasaydı ne bilebilir ne de doğru yolu bulabilirdik.

Allah her gün onun zikrini kendi [ismiyle] bitıştirdi. Anla ki doğru yolu bulasın.

²⁸⁸ İbnü'l-Arabî *أليس كمثل شيء* ayetini tefsir ederken şöyle demektedir: “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı ve bu yüzden aynaya bakanın aynada gördüğü ne aynısı ne de gayrısı olan iki suretin ortaya çıkması gibi varlıkta iki suret belirdi.” Böylece tek bir hakikatten neşet edip o hakikatin zuhur mahalli olan mümkünler, onun varlığına ayna oldu. Hakk'ın tecellisi ve zuhuru bakımından onu en iyi yansıtan kişinin Hz. Muhammed olması ve de Hz. Peygamber'in ruhaniyetinin Allah ile âlem arasında bir vasıta görmesi sebebiyle Ekberi düşüncede onun olmaması durumu mevcudatta hiçbir şeyin rabbini hakkıyla bilememesi anlamına da gelmektedir. Zira “Onun benzeri gibi hiçbir şey yoktur” şeklinde tercüme edilen ayette onun “benzeri” olan bu varlık Allah'ın halifesi insan-ı kâminden veya başka bir ifadeyle Hz. Peygamber'den başkası değildir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 5/161; Abdülkerim Muhammed b. İbrahim el-Cilî, *el-Kemâlâtü'l-Îlâhiyye fi's-Sıfâti'l-Muhammediyye* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 19-20.

²⁸⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 52.

On kere gizli, on kere de [ezan ve kamet] ile camilerde okunduğunda.

İşte bu yirmi kere okumak kıyamete kadar zikrin en efdaline (kelime-i tevhid) eklenmiştir.

Tasavvufi telakkide yoğun olarak kullanılan hakikat-i Muhammedî düşüncesine paralel olarak İbnü'l-Arabî de bu düşüncüyü Hz. Peygamber'in bütün nurların kaynağı (mişkâtü'l-envâr), mevcudatın varlık sebebi bağlamında şiirlerinde kullandığı görülmektedir.

1.2. Ensâr'ı Medhi

İbnü'l-Arabî dîvânında Resulullah'tan gelen bir emir doğrultusunda Ensâr'ı övmek için bir şiir yazdığını aktarmaktadır. Rivayete göre İbnü'l-Arabî'nin dostlarından biri rüyasında Resulullah'ı görmüş, Resulullah da ondan Ensâr'ı öven bir kaside yazma isteğini İbnü'l Arabî'ye iletmesini istemiştir. Yazılması istenen bu methiyede Sa'd b. Ubâde (ö. 14/635[?]) özellikle zikredilecek ve kaside, rüyada Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yanında bulunan Hasan b. Sabit'in söylediği beytin üzerine inşa edilecektir:²⁹⁰ [Kâmil]

قَالَ ابْنُ ثَابِتٍ الَّذِي فَخَرَتْ بِهِ فَمَرُّ الْكَلَامِ وَنَشْأَةُ الْأَشْعَارِ
شُغِفَ الشَّهَادُ بِمُقَلَّتِي وَمَرَارِي فَعَلَى الدُّمُوعِ مُعْوَلِي وَمَشَارِي
فَلِذَا جَعَلْتُ رَوِيَّهُ الرَّاءَ الَّتِي هِيَ مِنْ حُرُوفِ الرَّدِّ وَالتَّكْرَارِ
فَأَقُولُ مُبْتَدَأًا لِبَطَاعَةِ أَحْمَدَ فِي مَدْحِ قَوْمِ سَادَةِ أَخْيَارِ
إِنِّي امْرُؤٌ مِنْ جُمَلَةِ الْأَنْصَارِ فَإِذَا مَدَحْتَهُمْ مَدَحْتُ نِجَارِي
بِسُيُوفِهِمْ قَامَ الْهُدَى وَعَلَتْ بِهِمْ أَنْوَارُهُ فِي رَأْسِ كُلِّ مَنَارِ
قَامُوا بِنَصْرِ الْهَاشِمِيِّ مُحَمَّدٍ الْمُصْطَفَى الْمُخْتَارِ مِنْ مُخْتَارِ
صَحِبُوا النَّبِيَّ بِنَيْتِهِ وَعَزَائِمِ فَارَوا بِهِنَّ حَمِيدَةَ الْأَثَارِ

²⁹⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 316.

بَاعُوا نَفُوسَهُمْ لِنُصْرَةِ دِينِهِ وَلِذَلِكَ مَا صَحِبُوهُ بِالْإِيْتَارِ
 لَهُمْ كَنَى الْمُخْتَارُ بِالنَّفْسِ الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ يَمِينٍ مَعَ الْأَقْدَارِ
 سَعْدٌ سَلِيلٌ عِبَادَةٌ فَخَرَّتْ بِهِ يَوْمَ السَّقِيْفَةِ جُمْلَةٌ الْأَنْصَارِ
 لِلَّهِ آسَادٌ لِكُلِّ كَرِيهَةٍ نَزَلَتْ بِدِينِ اللَّهِ وَالْأَبْرَارِ
 عَزُّو بِدِينِ اللَّهِ فِي إِعْزَارِهِمْ دِينَ الْهُدَى بِالْعَسْكَرِ الْجَرَّارِ
 فِيهِمْ عَلَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَشْهَدِي وَبِهِمْ يُرَى عِنْدَ الْوُرُودِ فَخَارِي
 لَوْ أَنَّنِي صُعْتُ الْكَلَامِ فَلَائِدًا فِي مَدْحِهِمْ مَا كُنْتُ بِالْمِكْتَارِ
 كَرِشُ النَّبِيِّ وَعَيْبَةُ لِرَسُولِهِ لَحِقْتُ بِهِمْ أَعْدَاؤُهُ بِنَبَارِ
 رُهْبَانٌ لَيْلٍ يَقْرَأُونَ كَلَامَهُ آسَادُ غَابٍ فِي الْوَعَى بِنَهَارِ

Şiirlerin başlangıcının ve kelamın bölümlerinin kendisiyle övüldüğü Hasan b. Sabit şöyle dedi:

Uykusuzluk gözümün ve ziyaretgâhımın tutkunu oldu. Artık gözyaşlarımadır güvencem ve dayanağım.

Bunun için tekrar ve yanıt harflerinden olan râ harfini [şiiimde] uyak yaptım.

Ahmed'e itaat ederek iyilerin efendileri olan bir topluluğu övmek için söze başlıyorum.

Ben Ensar'ın cümlesindenim. Onları övdüğüm zaman aslımı övmüş olurum.

Onların kılıçlarıyla hidayet kaim oldu. Hidayet nurları her meşalede onlar sayesinde yükseldi.

Seçkinlerin seçkini Muhammed Mustafa el-Haşimi'nin yardımcısı oldular.

[Halis] niyet ve kararlılıkla Peygamber'e yoldaş oldular. Bu [azim ve yardımlarıyla] övgüye layık eserleri [meydana getirmeyi] başardılar.

Onun dinine yardım için canlarını sattılar. Bundan dolayıdır ki [ancak] onu tercih ederek ona yoldaş olmuşlardır.

Seçilmiş kişi ilahi bir kaderle Yemen'den gelen nefes künyesini onlara verdi.²⁹¹

Ensâr'ın cümlesi Sakîfe gününde Ubâde'nin torunu Sa'd ile gururlandı.

Allah'ın dini ve iyilerin üzerine inen her belada Allah'ın aslanı oldular.

Büyük ordularla hidayet dinini yüceltince Allah'ın diniyle birlikte onlar da yüceldiler.

Yücelir kıyamet günü onların içindeyken görünümüm. Onlarla görünür [kıyamet] zamanı övüncüm.

Eğer ben onları methederken sözü gerdanlık gibi dizseydim yine de abartmış olmazdım.

Peygamber'in dayanağı ve sırdaşları... Onlar sayesinde düşmanları helak oldu.²⁹²

Geceleyin Allah'ın kelamını okuyan zühd ehli kimseler, gündüzün savaşta ormanların aslanlarıdır onlar.

1.3. Hocalarını ve Müridlerini Medhi

İbnü'l-Arabî hayatı boyunca birçok seyahate çıkmış, bu seyahatlerde pek çok alim, meşâyih ve üstatla tanışmış, bu seyahatler süresince kendisinin de birçok müridi olmuştur. Dîvânında hırka giydiği ve ilminden istifade ettiği hocalarından

²⁹¹ İbnü'l-Arabî peygambere nispet edilen “Ben Rahman'ın nefesini Yemen'den alıyorum” sözünde geçen Yemen kelimesini yemin (sağ) taraf olarak anlamış, sağın ise güç kuvvet manasına geldiğini, bundan da muradın peygamberin yardımcıları olan Ensar olduğunu ileri sürmüştür. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/406.

²⁹² Beyitte “الْأَنْصَارُ كَرِشِي وَعَيْبَتِي” hadisine atıf yapılmış, işkembe manasına gelen kerîş kelimesiyle Ensar'ın peygambere yakınlığına dikkat çekilirken içine değerli eşya konan çanta manasına gelen عَيْبَة kelimesiyle onların emanet ehli ve sırdaş olmaları vurgulanmıştır. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, thk. Muhammed 'Avvâme (Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006), 17/268.

övgüyle bahsetmekte, onlar sayesinde bu yolda ilerleyebildiğini belirtmektedir.²⁹³[Kâmil]

إِنِّي لَبِئْتُ بِحِمَصِ أُنْدُلُسٍ وَبِأَلِ حَرَمِ الشَّرِيفِ بِمَكَّةَ وَبِفَاسِ
مِنْ سَادَةِ مِثْلِ الشُّمُوسِ أَيْمَّةِ اللَّهِ أَكْرَمَهُمْ بِخَيْرِ لِبَاسِ
بِهْدَى هُدَاتِهِمْ اهْتَدَيْتُ لِأَنَّهُمْ فِي اللَّيْلَةِ الظُّلَمَاءِ كَالنُّبْرَاسِ

Humus, (İşbiliyye/Sevilla)²⁹⁴ Mekke'de Mescid-i Haram ve Fas'ta [hırka] giydim

Allah'ın kendilerine en hayırlı libası ihsan ettiği güneş misali yol gösteren önderlerden.

Karanlık gecede fener gibi bana kılavuzluk etmeleri sayesinde yol aldım.

İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*'nda aziz ve arif bir evladı olarak kendisinden bahsettiği, yeri geldiğinde ondan bilgiler öğrendiğini itiraf ettiği,²⁹⁵ yoldaşı ve müridi İsmail b. Sevdekîn'den de övgüyle bahsetmektedir.²⁹⁶[Vâfir]

جَزَاكَ اللَّهُ خَيْرًا مِنْ وَلِيِّ عَلِيمٍ بِالْخَفِيِّ وَبِالْجَلِيِّ
رَعَاكَ اللَّهُ مِنْ شَخْصٍ تَعَالَى عَنِ الْأَمْثَالِ بِالنِّعَتِ الْعَلِيِّ
صَدُوقَ الْوَعْدِ أَنْزَلَهُ كِتَابًا فِإِسْمَاعِيلُ ذُو الْخُلُقِ الرَّضِيِّ

Zâhir bâtın ilimlerine vakıf o dostu Allah mükâfatlandırın.

Üstün vasıflarla emsallerinin üstünde olan senin gibi bir şahsiyeti Allah korusun.

²⁹³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 59.

²⁹⁴ Humus, Ümeyye oğullarının Endülüs'ü fethettiklerinde İşbiliyye'ye verdikleri bir isimdir. Onlar Endülüs'ü fethettiklerinde bu bölgelere Şam diyarının şehirlerinin isimlerini vermişlerdir. Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1993), 2/304.

²⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 4/464-465.

²⁹⁶ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 172.

Sözünün erine [İsmail a.s.] kitabını indirdi. İsmail (Sevdekîn) de kendisinden razı olunan bir ahlaka sahiptir.²⁹⁷

İbnü'l-Arabî dîvânında kendisine uzun yıllar yoldaşlık yapmış olan diğer bir müridi Bedr el-Habeşî'yi de övmektedir. Aşağıdaki şiiri, Bedr'in kendisiyle tanışmadan önce düzgün bir hayat sürmediğine temas etmekle birlikte ismine işaretle dostunun nurunun daim olduğuna, yalnız geçici bir süre zarfında karanlıkta kaldığına vurgu yapmaktadır.²⁹⁸ [Münserih]

أَلْبَسْتُ بَدْرًا خُرَيْقَةَ الْخُلُقِ لَمَّا حَكَى نُورُهُ دُجَى الْعَسَقِ
وَقُلْتُ يَا بَدْرُ لَا كُسِفَتْ وَلَا عَدَلْتُ يَوْمًا عَنْ أَحْسَنِ الطَّرِيقِ
أَلْبَسْتُكَ الرَّهْدَ وَالصِّيَانَةَ إِذْ جَرَّدْتَ تَوْبَ الْمُجُونِ وَالْعَلَقِ

Bedr el-Habeşî'ye ahlak elbisesini giydirdim nuru gecenin karanlığına benzediğinde.

Ve dedim ki ey Bedr! Bir gün bile ne ışığın karartulsın ne de yolların en güzelinden ayrılсын.

Sana zühd ve iffet elbisesini giydirdim. Öyle ki hayâsızlık ve [heva ve hevesine] bağlı kalmaktan kendini soyutladın.

İbnü'l-Arabî harflerin sırlarını anlattığı bir şiirinde bu ilmin tabiat ilimleriyle kıyaslanmayacak derecede şerefli bir ilim olduğuna dikkat çekmektedir. Hallâc dışında bu ilmin sırlarına vakıf birisini görmediğini ifade ederek onun bu ilimdeki vukûfiyetini övmektedir.²⁹⁹ [Basît]

وَمَا رَأَيْتُ قَدْ حَازَهُنَّ أَحَا إِلَّا ابْنَ مَنْصُورِ الْحَلَّاحِ فَاشْتَهَرَا

Hallâc-ı-Mansûr dışında ki o bununla meşhur olmuştur, harflerin [sırlarına] vakıf başka birini görmedim.

²⁹⁷ Şeyh burada Meryem suresinde İsmail (a.s.) ile alakalı (إِنَّهُ كَانَ صَادِقَ الْوَعْدِ) ayete telmihte bulunmakta, talebesinin güzel ahlakını İsmail'in (a.s.) doğruluğuna teşbih etmektedir.

²⁹⁸ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 55.

²⁹⁹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 299.

2. Fahr ve Hamâse

Sözlükte övünmek anlamına gelen fahr kelimesi bir edebiyat terimi olarak şairlerin sahip oldukları ve bağlı buldukları soy, nesep, kabile veya bir mezhebin üstün nitelik ve faziletlerinden övgüyle bahsettikleri şiir türünü ifade eder. Bir fahr türü olarak “hamâse” ise şairin kendisinin ve kabilesinin savaşta gösterdiği yiğitlik ve kahramanlıklarını konu edinir.³⁰⁰ İbn Raşîk’a göre fahr medihle aynı anlamda olup aralarındaki farkı fahrda şairin kendini ve kabilesini övmesi meydana getirir. Bu sebeple medihte güzel olan fahrda da güzeldir, çirkin olan fahrda da çirkindir.³⁰¹ Dolayısıyla eski Arap şiirinde şair şahsı, kabilesi veya selefleriyle övünürken arızı sıfatlarıyla değil, yaşadığı muhitte önem verilen cesaret ve cömertlik gibi değerleri öne çıkarmıştır.³⁰² Fahrin hakikati, salt övünme olmayıp asıl gaye övünen kişinin veya övülen kabilenin üstün özelliklerini tarihe not düşürme gayesidir.³⁰³ İbnü’l-Arabî’nin dîvânında fahr ve hamâse türünden şiirlere sıkça rastlanmaktadır. Kimi zaman kendisinin ve mensubu bulunduğu Tayy kabilesinin cömertliği ve yiğitliği ile övünmekte, çoğu zaman da *hâtemu’l-evliyâ* olarak Muhammedî mirasa varis olma konusunda eşsizliğini ön plana çıkarmaktadır.

İbnü’l-Arabî’nin bu şiirleri söylemesine yol açan sâikin ne olduğu konusu üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur. Salt kendini övmek için mi bu şiirleri telif ettiği yoksa kendisini anlamaktan uzak, bu sebeple cahil olarak itham ettiği muarızlarına bir cevap verme gayesiyle kendisi açısından bir durum tespiti mi yaptığı hususu izaha muhtaçtır. *Fütûhât*’ta yer alan şu satırlar bu konuya ışık tutar nitelikte olup bunların bir meydan okuma veya üstünlük iddiasından çok ona göre bir hakikatin itirafı ve ifadesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini salık vermektedir:

“Şunu iyi bil ki arifler durum neyi gerektiriyorsa o şekilde davranırlar, arif olmayanlar böyle değildir. O yüzden arif Allah’ın

³⁰⁰ İsmail Durmuş, “Fahr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/79.

³⁰¹ İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 2/143.

³⁰² Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 73-74.

³⁰³ Râfi‘î, *Târîhu âdâbi’l-‘Arab*, 2/92.

kendisine bahşetmiş olduğu marifet ve sırları insanlara gösterse bunu sadece rabbinin rızası için yapar, kendi cinslerine karşı övünme kastiyle değil.”³⁰⁴

İbnü'l-Arabî'nin fahr temalı şiirleri söylenme amacına yönelik kendine özgü bakış açısını yansıtmakla birlikte onun Arap şiirinin sahip olduğu geleneğe bir şekilde bağlı kaldığını da göstermektedir. Örneğin aşağıdaki şiirinde sahip olduğu azminin kılıcından keskin ve güçlü olduğunu vurgularken kılıcın gücünün ve keskinliğinin onu tutan bileğin kararlılığında olduğunu belirtmiştir. Cömertliği ise boyuna asılan bir muska gibi mensubu olduğu Tayy kabilesinin bir nişanesi olarak onun için bir övünç vesilesidir.³⁰⁵ [Tavîl]

إِذَا فَلَّ سَيْفِي لَمْ تَفَلَّ عَزَائِمِي فَلِي عَزَمَاتٌ شَاحِدَاتٌ صَوَارِمِي
وَأِلَّا فَسَلُّ عَنَّا الْقَنَا هَلْ وَفَّتْ لَنَا وَأَسْيَافُنَا يَوْمًا بِقَدْرِ عَزَائِمِي
لَنَا الْجُودُ إِذْ كُنَّا سُلَالَةَ حَاتِمٍ وَمَا زَالَ مُذْ قُلِدُّهُ فِي تَمَائِمِي

Kılıcım körelse de gayretim körelmez. Çünkü benim kılıcımı bileyen azmim var.

Ya da bizi mızraklardan ve kılıçlarımızdan sor bir gün bile bizim ihtiyacımız görüp azmimiz kadar olabilmiş mi?

Muskalarımın boynuma bağlandığı günden beri Hâtim'in sülalesi olarak cömertlik hala bize aittir.

İbnü'l-Arabî bir başka şiirinde yine atalarının cömertliği ile övünürken ilk beyitte imkânı olmasına rağmen aç kalanları düşünerek aç kalmayı tercih ettiğini ifade etmektedir. Nitekim hayatı boyunca fakrı kendisine esas alan İbnü'l-Arabî bu yola girdiğinde bütün malını mülkünü geride bırakmış, sonrasında kendisinin hizmetine verilen bütün dünyalıkları hibe etmiş, giyindiği elbisenin dahi maliki olmamış, ömrü boyunca zâhidane bir hayat sürmüş bir sufidir.³⁰⁶ [Tavîl]

³⁰⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/383.

³⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 48.

³⁰⁶ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 251-252.

أَجُوعٌ مَعَ الْوَجْدَانِ مِنْ أَجْلِ جَائِعٍ مَخَافَةَ أَنْ أَنْسَاهُ وَاللَّهُ سَائِلِي
 وَأَطْلُبُ قَرْضًا اقْتِدَاءً بِخَالِقِي وَأَرْهَنْ فِيهِ لِلتَّاسِي غَلَائِلِي
 وَأَحْفَظُ خَلْقَ اللَّهِ دُونِي فَإِنِّي عَلَى خُلُقِ الرَّحْمَنِ جَمُّ الْفَضَائِلِ
 وَقَالَ لَنَا مَنْ كَانَ يَعْرِفُ أَصْلَنَا عَلَى ذَا جَرَتْ أَسْلَافُكُمْ فِي الْأَوَائِلِ
 فَأَخْوَالُنَا خَوْلَانُ وَالْعَمُّ طِيءٌ بِنَاءَ الْعَلَى فِي كُلِّ عَالٍ وَسَافِلِ
 يَجُودُونَ إِنْعَامًا عَلَى كُلِّ قَابِلٍ وَمَا النَّاسُ إِلَّا بَيْنَ مُعْطٍ وَنَائِلِ
 بُحُورٌ ذُووُ بَأْسٍ صُدُورٌ أَيْمَةٌ فَلَا مَادِرٌ فِيهِمْ وَلَا عِيٌّ بِاقِلِ
 يَرُونَ لِمَنْ يُؤَلُّونَهُ يَدَ نِعْمَةٍ عَلَيْهِمْ هُمْ أَهْلُ النَّدَى وَالْوَسَائِلِ

Onu unutturum da Allah onu benden sorar korkusuyla yemeğim olmasına rağmen açlık çeken için aç kalırım.

Yaratanımı rehber edinerek borç isterim. Onun izinden gitmek için kıymetli şeyleri rehin veririm.

Allah'ın kullarını korur gözetirim. Çünkü ben bütün faziletlerin kendisinde olduğu Allah'ın ahlakı üzereyim.

Soyumuzu bilen, bizden öncekilerin de bu hal üzere olduğunu söylemiştir.

Dayılarımız Havlan kabilesi, amcalarımız Tayy; buldukları her yerde yüceliği inşa etmişlerdir.

Onlar her gelene ihsanda bulunurlar. Zaten insanlar da nimet verenle nimete nail olandan başka bir şey değildir.

Onlar ki yiğit, imam ve önderdir. Onların içinde [cimri] bir Mâdir ve kekeme Bâkil yoktur.³⁰⁷

İhsanda buldukları kimseleri nimet eli olarak görürler. Onlar ki Hakk'a vasıta, hayır ehli kimselerdir.

³⁰⁷ Bâkil ahmaklıkla birlikte kendini ifade etme güçlüğü çekmeye darb-ı mesel olmuş Kays b. Sa'lebe'dir. Mâdir de cimrilikte mesel olmuş Benî Hilal'den bir adamdır.

Bir muhasaraya katıldığı anlaşılan³⁰⁸ bir başka şiirinde İbnü'l-Arabî başkalarının aksine düşmanla savaşmaya güle oynaya gittiğini belirtmekte, Rabbi katında eriştiği yakınlığa karşılık olarak sevdiğine canını seve seve hediye ettiğini ifade etmektedir:³⁰⁹ [Tavîl]

نَزَلْتُ عَلَى حِصْنٍ مَنِيعٍ مُشِيدٍ وَقَدْ حَالَ عَمَّا أَبْتَغِي مِنْهُ حَائِلُ
لَقَدْ جُدْتُ يَوْمًا بِالْقُرُونَةِ مُنْعَمًا عَلَى السَّيْفِ وَالْأَرْمَاحِ وَالْقِرْنُ نَابِلُ
تَرَانِي إِذَا دَارَتْ رَحَى الْحَرْبِ ضَاحِكًا وَغَيْرِي إِذَا دَارَتْ رَحَى الْحَرْبِ بَاسِلُ

Korunaklı yüksek bir kaleye hücum ettim. Bir engel arzuladığım şeye [ulaşmada] bana mâni oldu.

Akranlarım ok atarken ben canı kılıç ve mızrakların üzerine atılarak bağışladım.

Savaş kızıştığında benim dışındakileri yüzünü ekşitmiş, beni ise gülerken görürsün.

İbnü'l-Arabî kılıç kullanmadaki maharetini bir başka yerde şöyle ifade etmektedir:³¹⁰ [Tavîl]

لَقَدْ قَالَتِ الْأَعْرَابُ الْحَرْبُ خُدَعَةٌ وَإِنِّي خَبِيرٌ بِالْحُرُوبِ مُتَأَقِفُ

Araplar “Harp hiledir” demişlerdir. Ben ise harbin ve kılıç tokuşturmanın ustasıyım.

İbnü'l-Arabî bir başka şiirinde kılıcını hakla batılı ayıran kıstas olarak nitelendirirken başta cömertlik sıfatı olmak üzere atalarından tevarüs ettiği

³⁰⁸ Bu muhasaranın çok sayıda Sufi'nin katıldığı 1195'teki Erek Savaşı olması muhtemeldir. Bu dönemde yapılan savaşlarda Sufilerin katılımı ve etkisine dair bkz. Ali b. Abdullah İbn Ebî Zer', *el-Enîsü'l-mu'trib bi ravdi'l-kırtâs* (Rabat: Dâru'l-Mansûr, 1972), 222; Merrâkuşî, *el-Mu'cib*, 234; Hüseyin Seyyid Abdullah Murâd, *el-Mutasavvife fi'l-Ġarbi'l-Akşâ fi 'asrayi'l-Murabûîn ve'l-Muvahhidîn* (Kahire, 1994), 58-64.

³⁰⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 251. İkinci beyitte matbu metinde geçen والقرب نائل, yerine tahkikli nüshadaki ifade tercih edildi. İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 2/292.

³¹⁰ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 370.

cesaret, kararlılık gibi sıfatları mübalağalı bir üslupla şöyle dile getirmektedir.³¹¹

[Tavîl]

لَنَا هِمَّةٌ إِنَّ الثَّرِيَّاءَ لَدُونَهَا نَعَمْ وَلَنَا فَوْقَ السَّمَاكِينِ مَنَزَلُ
تَقَدَّمْتُ سَبَقًا فِي الْمَكَارِمِ وَالْعُلَى وَفِي كُلِّ مَا يَنْكِي الْعِدَى أَنَا أَوْلُ
وَلَمْ أَلْفِ صَمْصَامًا بِقَدْرِ عَزَائِمِي وَلَوْ جَمَعُوا الْأَسْيَافَ عَزْمِي أَفْضَلُ
كَذَلِكَ جُودِي لَا يَفِي الْعَيْثُ وَالثَّرَى إِذَا كَانَ أَمْوَالًا بِهِ حِينَ أُبْدَلُ
إِذَا التَّحَمَ الْجَمْعَانِ فِي كَوْمَةِ الْوَعَى كَانَتْ نِزَالًا مَا عَلَيْهَا مُعْوَلُ
نَصَبْتُ حُسَامًا لِلرَّدَى فِي فِرْنِدِهِ شُعَاعٌ لَهُ بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ فَيَصَلُ
لَهُ عِزَّةٌ لَا تَبْتَغِي غَيْرَ كَبِشِهِمْ فَلَيْسَ لَهُ عَن قِمَّةِ الْهَامِ مَعْدِلُ
حَمَلْتُ بِهِ لَا أَرْهَبُ الْمَوْتَ وَالرَّدَى وَلَا أَبْتَغِي حَمْدًا لَهُ النَّفْسُ تَعْمَلُ
وَلَكِنْ لِيَعْلُو الدِّينُ عِزًّا وَشَرَعْنَا إِلَى مَوْضِعٍ عَنْهُ الطَّوَاغِيْتُ تَسْفُلُ
أَنَا الْعَرَبِيُّ الْحَاتِمِيُّ أَخُو النَّدَى لَنَا فِي الْعُلَى الْمَجْدُ الْقَدِيمُ الْمُؤْتَلُ
وَكَأَلَا فَمَجْدِي لَيْسَ يُعْزَى إِلَى الْعُلَى أَلَا كَيْفَ يَسْمُو وَالْعُلَى مِنْهُ أَسْفَلُ

Davamız var Süreyya yıldızından yüce. Menzilimiz var kuzey ve güney yıldızından öte.

Asalet ve yücelikte başı çektim. Düşmanlara zarar veren her şeyde en öndeydim.

Azmim kadar keskin bir kılıç bulamadım. Bütün kılıçları toplasalar azmim hepsinin üstündedir.

Aynı şekilde cömertliğim de. Yağmur ve toprak sermaye olsa harcadığıma denk olamaz.

³¹¹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 48.

İki ordu hengâmenin ortasında kendisine güvenilecek bir şeyin olmadığı cenkte karşı karşıya geldiği zaman

düşmanı yok etmek için iki grup arasında tek kıstas, kabzası ışıl ışıl parlayan kılıcımı kaldırdım.

O kılıcın öyle izzeti vardır ki düşmanların komutanından başkasını talep etmez. Onun için en tepedekine denk bir şey yoktur.

Onu kuşandım. Ölmek ve helak olmaktan korkmuyor, nefsin hesabına çalıştığı bir övgü aramıyorum.

Dinim ve şeriatım yücelsin ve tağutlar devrilsin diyedir sadece gayretim.

Ben ki Hâtim-i Arabî olarak cömertlik timsaliyim. Yücelikte köklü ve kadim şerefimiz vardır bizim.

Şerefim asla yüceliğe nispet edilemez. Doğrusu yücelik ondan daha aşağıda iken nasıl şerefimden yüce olur.

Keşfi, bilgi edinme yollarında en üst mertebeye koyan İbnü'l-Arabî, o sayede sahip olduğu ilimler konusunda bir denginin olmadığıyla övünmekte, Rabbinin ilhamı ile hakikatin ifadesi olarak dile getirdiği görüşlerine karşı çıkanların itirazlarını asılsız ve boş sözler olarak nitelendirmektedir:³¹² [Tavîl]

وَهَذَا مِنَ الْعِلْمِ الْغَرِيبِ الَّذِي أَتَى
وَكَلُّ دَلِيلٍ جَائِكُمْ مِنْ مُعَانِدٍ
إِلَيْكُمْ بِهِ الْكَشْفُ الْأَتَمُّ نِدَاءً
يُخَالِفُ قَوْلِي فَاجْعَلُوهُ هَبَاءً
لَهُ دَائِقًا حَتَّى نَكُونَ سَوَاءً
خُصِّصْتُ بِهَذَا الْعِلْمِ وَحْدِي فَلَمْ أَجِدْ

Bu [Hak'tan] bir nida olarak [gelmiş] en kâmil keşfin size getirdiği anlaşılması zor ilimdendir.

Sözüme muhalefet edip inatla karşı çıkandan gelen her delili yok sayın.

Bu ilim sadece bana has kılındı. Bu yüzden onu tadan birini bulamadım ki eşit olalım.

³¹² İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 323.

Bir başka şiiirinde Muhammedî mirasa varis oluşuyla ilimlerin en faziletlisine nail olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî Allah'ı bilmede kendisine denk birine rastlamadığını yinelemekte, bu bilgiyle insanları irşat edip onları karanlıktan aydınlığa çıkardığını vurgulamaktadır:³¹³ [Vâfir]

وَرِثْتُ مُحَمَّدًا فَوَرِثْتُ كَلًّا
وَلَوْ غَيْرًا وَرِثْتُ وَرِثْتُ جُرْءًا
حَصَلْتُ عَلَى مَعَارِفِ مُفْرَدَاتِ
وَلَمْ أَرْ لِي بِعِلْمِي اللَّهَ كُفُؤًا
لِذَلِكَ مَا اتَّخَذْتُ كَلَامَ رَبِّي
وَلَا آيَاتِهِ إِذْ جِئْتُ هُرُؤًا
فَأَقْبَلَتِ النَّفُوسُ إِلَيَّ عَدُوًّا
وَقَدْ أَنْشَأْتُهَا لِلْعَيْنِ نَشَأً
لَقَدْ أَخْرَجْتُ مِنْ فَلَكَ وَأَرْضِ
مِنَ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ لَهْنٌ خَبَأً
وَلَوْلَا نَا لَكَ الْخَلْقُ عُمِيًّا
وَبُكْمًا دَائِمًا عَوْدًا وَبَدَأً
بِنَا فَتَحَ الْإِلَهَ عِيُونَ قَوْمِ
قَرِيبَ وَمَنْ نَأَى مِنْهُنَّ يِنَأَى
وَوَرِثْنَاهُمْ بِالْعِلْمِ فَضْلًا
فَكَانُوا زِينَةً خُلِقْنَا وَمَرَأَى
وَكُنَّا فِي الْمَصِيفِ لَهُمْ نَسِيمًا
كَمَا كُنَّا لَهُمْ فِي الْبَرْدِ دِفْنًا
وَضَعْنَا عَنْ ظُهُورِ الْقَوْمِ إِصْرًا
وَمَا حَمَلَتْ ظُهُورُ الْقَوْمِ عِبْنَا
لِإِنِّي رَحْمَةٌ نَزَلْتُ عَلَيْهِمْ
كَأَنِّي بِمَاءِ الْغَيْثِ مَلَأَى
فَأَرْوِينَا نَفُوسًا عَاطِشَاتِ
فَلَمْ تَرِ بَعْدَ هَذَا الشَّرْبِ ظَمَأَى

Muhammed'e (s.a.v.) varis oldum. Böylece [ilmin] tamamına varis oldum.

Eğer başkasına varis olsaydım bir kısmına varis olmuş olurdu.

Kelimelerin bilgisini edindim. Allah'ı bilmede kendime denk birini görmedim.

Bundan dolayı Rabbimin kelamı ve ayetleri geldiğinde onları alaya almadım.

³¹³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 335.

Nefisler bana koşarak yöneldi. Onları Hak için yeniden inşa ettim.

İlahi ilmi, arz ve felekten gizli olan hakikatleri onlar için açığa çıkardım.

Eğer biz olmasaydık insanlar başlangıçta ve dönüşte daima kör ve sağır olurlardı.

Allah bize yakın olan topluluğun gözünü açtı. Onlardan her kim uzak durduysa [hakikatten de] uzak oldu.

Biz de onları o ilme varis kıldık. Böylece ahlak, zinet, görünüş bakımından [o ilmin varisçisi] oldular.

Soğukta sıcak olduğumuz gibi yazın serin bir esinti olduk onlara.

İnsanların sırtlarından külfeti kaldırdık. Onlar sırtlarında bir yük taşımadılar.

Çünkü ben bolca yağın yağmurun doldurduğu bir kap misali onlara inen bir rahmet idim.

Susamış ruhları suya kandırdık. Bu yüzden onlarda susuzluk görülmez artık.

3. Mersiye

Sözlükte birisi için acı çekmek, onun için ağlamak, onun meziyetlerini överek ardından ağıt yakmak gibi manalara gelen mersiye kelimesi³¹⁴ terim olarak ölen kişinin ardından söylenen, onun sahip olduğu erdem ve faziletleri öven vefa şiirleridir.³¹⁵ Mersiye şiirleri daha ziyade beklenmedik ve acı verici kayıplar üzerine telif edilir. Dolayısıyla savaşta öldürülenler için mersiye şiiri yazılmaz, hatta bu zemme ve hicve konu olur.³¹⁶ Arap edebiyatında mersiye türünde yazılmış şiirler ölüye ağıt yakma (*nedb*), onun iyiliklerinden ve faziletlerinden bahsetme (*te'bîn*), vefatından dolayı çekilen ızdıraba tahammül etmeyi öğütleme

³¹⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 2/97; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 14/309.

³¹⁵ Kudâme b. Ca'fer, *Nağdu's-si'r*, 118; Ahmed Matlûb, *Mu'cemu nağdi'l-'arabiyyi'l- kadîm* (Bağdat: Dâru's-Suûni's-Seķâfiyyeti'l-'Amme, 1989), 2/6.

³¹⁶ Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 2000, 3/81.

(‘azâ) gibi bölümlerden oluşur.³¹⁷ Dîvânda mersiye türüne dair iki şiir tespit edilmiştir. Bunlardan ilki kızının ölümünün ardından yazdığı mersiye olup şiir muhteva itibariyle mersiye şiirinin unsurlarını ihtiva etmekten çok uzaktır. İkinci mersiye şiiri ise Banyas meliki Aziz izin yazılmış olup şair söz konusu şiirinde emirin övgüye layık hasletlerine değinmeksizin onun yüceliğine vurgu yapmakta, ağıt ve teselli unsurlarına ise yer vermemektedir.

3.1. Kızına Yazdığı Mersiye

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında, 607/1210 yılında doğup yirmili yaşlarda vefat eden kızı için vefat yıl dönümünde söylediği belirtilen³¹⁸ duygu yüklü bir kaside bulunmaktadır. Kasidenin, *Fütûhât*'ta kendisine küçük yaşta hikmet verilmiş biri olarak bahsettiği kızı Zeynep için yazılmış olması kuvvetle muhtemeldir.³¹⁹
[Recez Meczû]

لَحَدْتُ	بِنْتِي	بِيَدِي	لِأَنَّهَا	ذُو	جَسَدِ
أَنَا	عَلَى	حُكْمِ	النَّوَى	فَلَيْسَ	شَيْءٌ
مُقَيَّدٌ	فِي	وَقْتِنَا	مَا	بَيْنَ	أَمْسٍ
جِسْمِي	لُجَيْنِ	خَالِصِ	حَقِيقَتِي	مِنْ	عَسَجَدِ
كَالْقَوْسِ	نَشْطِي	وَلِذَا	عَيْنُ	قَوَامِي	جِيدِي
يَقُولُ	رَبِّي	إِنَّهُ	خَلَقَنِي	فِي	كَبَدِ
فَكَيْفَ	أَرْجُو	رَاحَةً	مَا	دُمْتُ	فِي
لَوْلَاهُ	مَا	كُنْتُ	أَنَا	ذَا	وَالِدِ
وَلَمْ	يَكُنْ	لِي	كُفُوًّا	مِنْ	أَحَدِ
فَالنَّعْتُ	نَعْتُ	وَاحِدٌ	فِي	عَيْنِ	ذَاتِ
					الْعَدَدِ

³¹⁷ Şevki Dayf, *er-Risâ* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 5-6.

³¹⁸ Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 274.

³¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 7/173; İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 317-318.

وَ كُلُّ فَرَعٍ رَاجِعٌ لِأَصْلِهِ نَمَّ يَزِدُ

Kızımı ellerimle toprağa verdim. Çünkü onun da bir bedeni vardı.

Ne var ki ben ayrılıkların hükmüne tabiyim. Elimden bir şey gelmez.

Geçmiş olan dün ve gelecek olan yarın arasında sıkışmış şu anki vakitle kayıtlıyım.

Bedenim saf gümüş, hakikatim ise altındandır.

Yaratılışım bir yay gibi oldu. Duruşum ise bu yüzden ege kemiği gibi eğrilik...³²⁰

Rabbim beni meşakkat içinde yarattığını söylüyor.³²¹

Bu diyarda olduğum sürece nasıl rahat etmeyi umabilirim.

Eğer o olmasaydı ne baba olabilirdim ne de evlat.

Benim için hiçbir kimse beni yaratana denk olamaz.

Nitelik çokluk sahibinin özü itibariyle tek bir niteliktir.

Her fer‘(dal) artmayan aslına döner.³²²

Şiirin ilk beyitleri her ne kadar mersiyeyi andırsa da onun birçok şiirinde olduğu gibi ana tema varlık düşüncesi ekseninde şekillenmiştir. Bu nedenle şiir kızından ayrılmış olmanın hüznünü ifade etmekten çok varlığın sahibinden ayrı kalmanın hüznünü konu edinmektedir. Dolayısıyla söz konusu şiir kızına yazdığı mersiyeden çıkmış şairin kendine ağlamasına dönüşmüştür denebilir.

³²⁰ Şeyh burada muhtemelen “Mesafe iki yay arası kadar veya daha da az oldu.” ayetinde belirtilen Hz. Peygamber’in Allah’a olan yakınlık durumuna işaret etmiştir. Bu durum Allah’ın zatına çok yakın olma halini akla getirirse de zata kavuşmayı arzulayan için hala bir mesafenin ve engelin varlığını tazammun etmektedir. Başka bir açıdan ise her şeyin Allah’tan sudur edip onun varlığına ayna olmasının Havva’nın Adem’in ege kemiğinden yaratılmış olmasına teşbih edilmesi de ihtimal dahilindedir. en-Necm 53/9

³²¹ “Biz insanı meşakkat içinde yarattık” ayetine telmihte bulunmaktadır. el-Beled 90/4.

³²² İbnü’l-Arabî düşüncesinde vücûd mutlak olarak Allah’a ait olup bir bütündür, bölünemez. Nicel olarak çoğalmış gözükse de nitelik olarak birdir artmaz eksilmez. Onun varlık düşüncesini açıklarken başvurduğu tohum ağaç metaforunda izah edildiği üzere tohumdan neşet eden ağaç; gövdesi, yaprakları ve meyvesi gibi farklılıklarıyla suret itibariyle tohumdan farklılaşsa bile hakikatte tohum ağacın bütün özelliklerini içre olup ağaç da özü itibariyle tohumdan farklı bir şey değildir.

Kabaca vücûd veya varlık sıfatına haiz olmanın sadece Allah'a ait bir özellik olduğunu, onun dışındaki varlıkların vücûd özelliğini ondan alarak onun zuhuru olmalarını ifade eden doktrini bağlamında bu şiirinde İbnü'l-Arabî; varlığın veçhelerine, var edenle var olan arasındaki varlık temelli bağa rağmen söz konusu farklılıklara, bunun getirdiği hayret haline ve hakikatte varlığın birliğine temas etmiştir. Bu yüzden tüm şiir için dünyevi varoluş yani bir mahlûk olmanın varlığı ve Allah'ın zihninde ebedi bir gerçeklik olmanın varlığı ile ikisi arasındaki aradalığın ve karşıtlığın incelenmesidir denilebilir.³²³

Allah'ın ilmindeki ezeli varlık ile dünyadaki varlık münasebetini kendi varlığı ile kızının varlığı üzerinden örneklem olarak izah eden İbnü'l-Arabî çocuğun sahip olduğu varlığını kalıtımsal özellikleriyle babanın varlığından aldığı için çocuğu babanın ciğer parçası, sırrı ve sebebi olarak görmektedir.³²⁴ Ayın ve güneşin renklerinden hareket ederek “cismim saf gümüştedir” ifadesiyle kendinde bir ışık özelliği olmayan ay ile kendisini, “hakikatım altındandır” sözüyle de ışığın kaynağı güneş üzerinden Allah'ı kastetmektedir. İbnü'l-Arabî'nin sıkça başvurduğu bu metaforik yaklaşımla ayın ışığını güneşten alması kendi varlığının cismaniyet kisvesinde vücûd bulmasına teşbih edilerek hakikatte vücudun tek ve gerçek sahibinin Allah olduğuna işaret edilmiştir. Fakat Allah'ın vücudu ile vücûd özelliğini Allah'tan alarak cismâniyeti ile vücudun mahalli olan insanın vücudu bi zatihi aynı olmadığı için dünyadaki varlık tezahürü düzeltilmesi gereken bir yay eğriliğindedir. Bu da insanın yaşadığı sürece dert ve sıkıntı içerisinde olmasını gerektirmektedir. Bütün bunlardan azad olmanın tek yolu ise varlığın aslına ve gerçek sahibine dönmektir.

3.2. Hükümdar el-Melik Azîz İçin Yazdığı Mersiye

Divânda yer alan bir diğer mersiye örneği 630/1233 yılında vefat eden el-Melik el-Adil'in oğullarından Banyas meliki Aziz hakkında yazılmıştır.³²⁵

[Kâmil]

³²³ Ralph Austin, “Translation of two poems from the Dîvan of İbn ‘Arabî”, *The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 7 (1988), 3.

³²⁴ İbnü'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/116.

³²⁵ *Dîvan*, s.225.

طَلَبْتُ ذُلُولَ عَزِيرِهَا لِتُزِيلَهُ عَنْ ظَهْرِهَا كَرَمًا بِهِ فَأَجَابَا
 عَنْ إِذْنِ خَالِقِهَا دَعْتَهُ لِنَفْسِهَا فَلِذَاكَ لَبَّى طَائِعًا وَأَنَابَا
 قَدْ أَلْبَسْتَهُ مِنَ التُّرَابِ لِعَيْرَةٍ قَامَتْ بِهَا حُبًّا لَهُ جَلْبَابَا
 مِمَّا تُحِبُّ مَقَامَهُ فِي بَطْنِهَا أَلْقَتْ عَلَيْهِ جَنَادِلًا وَتُرَابَا
 حَتَّى يُقِيمَ بِهَا إِلَى الْيَوْمِ الَّذِي يُدْعَى لِيَحْضُرَ مَوْفِقًا وَحِسَابَا
 فَيُفُوزَ بِالْخَيْرِ الْأَعْمِّ وَيَعْتَلِي نَحْوَ الْكَثِيبِ لِيُبْصِرَ الْأَحْبَابَا

Uysal [yeryüzü] azizini³²⁶ yüceltmek için onu üstünden çekip almayı diledi.

O da davete icabet etti.

Yaratanından izin alarak kendisine çağırıldı. Bunun üzerine o da çağırısına uyarak ona döndü.

Kıskandığı için, ona olan sevgisinden dolayı topraktan bir elbise giydirdi.

Sinesinde ikamet etmesini arzu ettiği için üzerine büyük kayalar ve toprak attı.

Rabbin huzurunda durup hesap vermek üzere çağırılacağı güne kadar,

en büyük nimetlere erişip dostları görmek için tepeye çıkıncaya değin.³²⁷

İstiare-i temsiliyye sanatının hâkim olduğu kasidesine Mülk suresi 15. ayetten hareketle başlayan şair, yeryüzünü insanın istek ve arzularına boyun eğme ve yerine getirme konusundaki uysallığıyla binek hayvanlarına benzetmiştir. Bu teşbihte toprak ise efendisini içine alarak kıyamete kadar onu ağırlayacak bir hizmetçi şeklinde tasvir edilmiştir.

³²⁶ Şair bu beyitte aziz ifadesiyle *tevriye* yaparak ilk bakışta kıymetli, yüce, efendi manalarını kastediyormuş gibi gözükse de asıl kastettiği Melik Aziz'dir.

³²⁷ Hadiste misk tepesi olarak geçen yer başta peygamberler olmak üzere Allah'ın veli ve salih kullarının toplanacakları Firdevs cennetindeki mekânın adıdır. Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evaş*, 7/15.

4. Hiciv

Sözlükte şiirle sataşma,³²⁸ muhataba hakaret etme, onu kötüleme veya şikâyet³²⁹ gibi anlamlara gelen *hicâ* Arap edebiyatında kadim dönemlerden beri kullanılagelen bir şiir türüdür. Hicvin; tek bir kişiyi hedef alan *ferdî hicâ*, belirli bir toplumun hedef alındığı *toplumsal hicâ*, ahlaki kusurların eleştirildiği *ahlakî hicâ* ve hicvedilen kişinin fiziksel kusurlarının dile getirildiği *yaratılışsal hicâ* olmak üzere çeşitli türleri bulunmaktadır.³³⁰ Sâmî ed-Dehhân yukarıdaki tasnife benzer bir şekilde hicâ şiirini muhatabın şerefini, şahsiyetini, fiziksel kusurlarını hedef alan *şahsî hicâ*, bir kabile veya hükümdarı hedef alan *siyasi hicâ*, dini ve mezhebi saiklerle yazılan *dini hicâ*, toplumdaki genel ahlaki bozulmayı ele alan *ictimai hicâ* olmak üzere dört grupta değerlendirmektedir.³³¹ İbn Raşîk'a göre muhataba edilen beddua da hicâ şiiri kapsamına girmektedir.³³² İbnü'l-Arabî'nin dîvânına bakıldığında hicâ türünden şiirlerin oldukça az yer tuttuğu görülmektedir. Kendisine lanet okuyanların bile cenazesine katılıp onlar için af ve mağfiret dilediğini ifade eden³³³ İbnü'l-Arabî'nin hicâ şiirleri daha çok sitem ve şikâyet bağlamındadır. Fukaha, filozof ve kelamcılar gibi birtakım zümreleri eleştirdiği şiirleri de muhataplarını alaya almak ve onları küçük düşürmek maksadıyla değil daha ziyade onlara yönelttiği ilmi itirazlar olarak değerlendirilmelidir.³³⁴ Bununla birlikte onlara yönelik yer yer keskin bir dil kullandığı da görülmektedir.

4.1. Fukaha, Filozof ve Kelamcılar Eleştirisi

İbnü'l-Arabî'nin Kelam ilmi ve alimlerine dair genel geçer bir kanaat taşıdığı söylenemez. *Fütûhât*'ın başlangıcında Kelam ilmi ve kelamcılardan

³²⁸ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/296.

³²⁹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/353.

³³⁰ Sirâcuddîn Muhammed, *el-Hicâ fi'ş-ş-'ri'l-'arabî* (Beyrut: Dâru'r-Râtib el-Câmi'iyye, ts.), 7.

³³¹ Sâmî ed-Dehhân, *Funûnu'l-Edebi'l-'Arabî el-Fennu'l-Ğinâ 6 el-Hicâ* (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 10.

³³² İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/188.

³³³ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 314.

³³⁴ Ömer Dursun, *İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

bahsederken onların bu ilmi inkarcıları susturmak için vazettiklerini ve bu alanda eserler ortaya koyduklarını belirtip onlara hayır duada bulunur. Fakat aynı zamanda onların Kur'an ayetlerinin anlamlarının doğruluğuna kesin aklı delil istemelerine karşı çıkararak onları tenkit eder. Eşari kelamcılarını Allah'ın sıfatlarını zatına zaid etmeleri nedeniyle bu konuda ayakları kaymış ve başkalarını doğrudan saptırmış kimseler olarak görür.³³⁵ Bir başka yerde onların tevile sığınırken teşbihe düştüklerini ileri sürer.³³⁶ Eşarî imamlarının bazılarını Allah'ı kesin, değişmez ve artması mümkün olmayan bir bilgiyle bildiklerini ileri sürmelerinden dolayı cahillikle suçlayıp eleştirir.³³⁷

Onun kelim ilmine ve kelamcılara yönelik tenkitlerine dîvânda rastlamak mümkündür. İbnü'l-Arabî Kelam ilmini zındıklık olarak gördüğünü belirttiği bir mukata'asında şer'i delillerin sadece Kur'an ve Sünnet'ten ibaret olduğunu vurgulamakta, kıyası ise reddetmektedir. Ona göre kıyası esas alıp hüküm vermek dine yeni bir şey ilave etmek demektir.³³⁸ [Basît Meczu]

مَنْ	طَلَبَ	الدِّينَ	بِالْكَلَامِ	زَنَدَقَهُ	الشَّرْعُ	وَالسَّلَامُ
فَاعْدِلْ	إِلَى	الشَّرْعِ	لَا تَرُدَّهُ	فَإِنَّهُ	كُلُّهُ	حَرَامٌ
فَإِنَّ	عِلْمَ	الْكَلَامِ	جَهْلٌ	يُرْمِي	بِهِ	وَالْمَقَامُ
مَا	الدِّينُ	إِلَّا	مَا	قَالَ	رَبِّي	الْإِمَامُ
رَسُولُهُ	الْمُصْطَفَى	الْمُرَجَّى	عَلَيْهِ	مِنْ	رَبِّهِ	السَّلَامُ

Kim ki dini Kelam (ilmiyle) ararsa, şeriat ve (Peygamber) a.s onu zındık saymıştır.

Yüzünü şeriatla çevir, ona ilave bir şey katma. Çünkü bu büsbütün haramdır.

³³⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 6/250.

³³⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/73.

³³⁷ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/184.

³³⁸ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 252.

Şüphesiz ki Kelam ilmi, hal ve makamın [bilgisine sahip olanların] kendisini taşıdığı bir cehalettir.

Din ancak Rabbimin ve Efendimizin dediğidir.

Selam şefaati umulan Resulünün üzerine olsun.

İbnü'l-Arabî'nin zahir uleması olarak gördüğü bazı fakihlere yönelik eleştirileri mevcuttur. Eserlerinde bir taraftan meselenin batını veçheleri olarak ayet ve hadislerin manalarını alabildiğine esnetirken öbür yandan söz konusu fukaha olduğunda onların Kur'an ve Sünnet dışında başka bir delille içtihadta bulunmalarına şiddetle karşı çıkması oldukça dikkat çekicidir. Gerçi dört büyük mezhep imamının isimlerini tek tek sayarak onları Resulullah'ın ahkâmını devam ettiren ümmet imamları olarak gördüğünü ifade etmekten de çekinmemektedir. Zira onun itirazı mezhep imamlarına değil onlar adına hüküm verip Allah'ın kullarına rahmet olarak verdiği genişliği bir mezhebin görüşüne bağlı kalmakla sınırlayan avam fukahası olarak nitelendirdiği kimselerdir.³³⁹ İbnü'l-Arabî'de fakihlere karşı görülen bu katı selefi zahiri denilebilecek bu tutumun altında, Endülüs'te Murabıtlar döneminde Maliki fakihlerin despotça uygulamaları ile Maşrık'ta yaşadığı zaman diliminde zahir ulemanın kendisine yönelik ağır tenkitlerinin yattığı düşünülmektedir.

Kıyas ve istishan delili ile hareket eden fukahayı şeriat vazetmekle itham eden İbnü'l-Arabî, kıyas ve ehl-i reyden olmadığını dîvânda şu şekilde ifade etmektedir:³⁴⁰ [Basît Meczû]

إِنْ قُلْتَ فِي حِكْمَةٍ بِأَمْرٍ مُسْتَحْسِنٍ أَنْتَ قَدْ شَرَعْنَا
فَلَا تَكُنْ ذَا هَوَىٰ وَرَأْيٍ وَلَا تَقْسُ جُهْدَ مَا اسْتَطَعْنَا
وَلَا تُقَلِّدْ وَلَا تُعَلِّدْ إِنْ أَنْتَ مَنْ أُرْسِلَ اتَّبَعْنَا

Eğer hikmet hakkında istishan delili ile konuşursan sen şeriat vazetmiş olursun.

³³⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/373; İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 4/267.

³⁴⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 397-398.

Heva ve kendi görüşüne [uyanlardan] olma. Gücün yettiğince kıyastan uzak dur.

Eğer gönderilen (Peygamber'e) tabi isen taklitçi olup sebepleri açıklamaya çalışma.

İbnü'l-Arabî'nin taklitçiliği yermesi, avamın bir müçtehidin içtihadını taklit etmesinden değil, şeriat bir mezhebe bağlanmayı emretmediği halde bunu şart koşup başka bir mezhebe göre amel etmeyi yasaklayan müftünün davranışına yöneliktir.³⁴¹ Bir şiirinde kendisini Zahirî mezhebine nispet edenleri bu sebeple reddederken bir mezhep taklitçisi olmadığını vurgulamakta, şer'i hükümlerin kaynağı olarak sadece Kur'an ve Sünnet'i esas aldığını ifade etmektedir.³⁴² [Haffif]

نَسْبُونِي إِلَى ابْنِ حَزْمٍ وَ إِنِّي
لَسْتُ مِمَّنْ يَقُولُ قَالَ ابْنُ حَزْمٍ
لَا وَ لَا غَيْرُهُ فَإِنَّ مَقَالِي
أَوْ يَقُولُ الرَّسُولُ لَوْ أَجْمَعَ الْخَلْ
قُ عَلَى مَا أَقُولُ ذَلِكَ حُكْمِي
قَالَ نَصُّ الْكِتَابِ ذَلِكَ عِلْمِي

Beni İbn Hazm'a nispet ettiler. Oysaki ben "İbn Hazm şöyle dedi." diyenlerden değilim.

Ne o, ne başkası. Benim dediğim kitabın (Kur'an) dediğidir. Budur benim bildiğim.

Veya Resulün söylediğidir. Keşke söylediğim şey üzerine insanlar hemfikir olsa. Budur benim hükmüm.

İbnü'l-Arabî akla değer vermekle birlikte salt aklın kişiyi hakikatlerin bilgisine ulaştırmayacağını iddia etmektedir. Akıl ancak Hz. İbrahim'in örneğinde olduğu gibi Hakk'ın varlığını akılla keşfetmeye çalışanlarda bir delil olarak kullanılabilir. Aksi halde Hakk'ı akılla bilmeye çalışmak yanlış yolda yürümektir.³⁴³ [Basît Meczû]

يَا طَالِبَ الْحَقِّ بِالْعُقُولِ
قَدْ حِدَّتْ عَنْ مَقْصِدِ السَّبِيلِ

³⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/469-470.

³⁴² İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 48-49.

³⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 2/252.

لَمْ يَزَلِ الْحَقُّ فِي عَمَاءٍ عَنْ دَرَكِ الْعَقْلِ بِالذَّلِيلِ
لَكِنَّ لَهُ فِي الْعُقُولِ سِرٌّ عُلِقَ بِالنُّورِ فِي الْأُقُولِ
لُقِّنَهُ سَيِّدُ نَبِيِّ يُدْعَى بِإِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلِ
أَثْبَتَهَا حُجَّةً عَلَى مَنْ يَقُولُ فِي الْحَقِّ بِالْعُقُولِ

Ey Hakk'ı akılla arayan kişi! İstikametten sapmışsın sen.

Hak akıl yoluyla idrak edilmekten çok uzaktadır.

Fakat akıllarda onun bir sırrı bulunmaktadır ki sönmek üzere olan nurla ilişkilendirilmiştir.

O sır İbrahim el-Halil olarak çağrılan nebiye öğretilmiştir.

O, akılların [ürettiği fikirlerin] Hak konusunda akılla konuşana [ancak] hüccet olduğunu ispat etmiştir.³⁴⁴

İbnü'l-Arabî şeriat olmadan hakikati akılla bulmaya çalışanların bilgisini kendilerine yemyeşil bir bahçe gibi görünen fakat gerçekte kıraç topraktan başka bir şey olmayan çorak araziye benzetmektedir:³⁴⁵ [Kâmil]

لَا تَنْفَرِدْ بِالْعَقْلِ دُونَ شَرِيعَةٍ رَوْضُ النَّهْيِ عِنْدَ الشَّرِيعَةِ مَاحِلٌ

Şeriat olmadan tek akılla yetinme. Aklın bahçesi şeriat nezdinde çorak [bir arazi gibidir].

Ona göre akıl sadece izafi nitelikteki hakikatleri keşfetmeye yaramakta, mutlak hakikatler ancak mükâşefe ve sezgi ile bilinebilmektedir. Bu nedenle Fahreddin Râzî'ye (ö. 606/1209) yazdığı mektupta ona nazar ve istidlâli terk ederek tasavvuf yoluna girmesini tavsiye etmiş, zühd, riyazet ve halvetten uzak bir yaşamı labirentin içinde kalmak olarak nitelendirmiştir.³⁴⁶ Çünkü onun açısından akıl zâhire bakarak cisimler ve suretler üzerinden mülâhazalarda

³⁴⁴ İbnü'l-Arabî bu beyitlerle muhtemelen Hz. İbrahim'in akılla Allah'ın varlığına ulaşma konusunda kavmine yaptığı rehberliğe işaret etmektedir. el-En'am 6/75-79.

³⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 231.

³⁴⁶ İbn 'Arabî, *Rasâilu İbn 'Arabî*, 186.

bulunmakta, eşyanın bâtınını ve hakikatlerini bilmekten uzak kalmaktadır.³⁴⁷

[Basît]

هَذَا الْوُجُودُ الَّذِي بِالْعِلْمِ تَعْرِفُهُ لَيْسَ الْوُجُودُ الَّذِي بِالْكَشْفِ تَعْلَمُهُ
الْعَقْلُ يَجْهَلُهُ وَالْفِكْرُ يُنْكِرُهُ وَالذِّكْرُ يُظْهِرُهُ وَالسِّرُّ يَكْتُمُهُ

[Kesbî] ilimle bildiğin bu vücûd, keşifle bildiğin vücûd değildir.

Akıl onu bilmez, fikir onu inkâr eder; zikir onu zahir kılar, sır ise gizler.

4.2. Şikâyet ve Diğer Hicivleri

Şairin hiciv türünde değerlendirilebilecek şiirlerine bakıldığında bunların çoğunluğunun kendisini anlamaktan uzak cahil kimseler olarak nitelendirdiği kişilerden duyduğu derin ızdırıp ve onlardan şikâyetine dair olduğu görülmektedir. Örneğin şikâyet temalı bir kasidesinde zevk ilmi olarak tanımladığı ledün ilimlerine dair söylediği şeylerden dolayı kendisine dil uzatanların bu halden uzak oldukları için bu ilimleri anlamaktan da uzak olduklarını, bu nedenle kendisine bilgisizce düşmanlık yaptıklarını dile getirmektedir.³⁴⁸ [Remel]

مَا لِقَوْمِي عَن حَدِيثِي فِي عَمِي ثُمَّ قَالُوا نَحْنُ فِيكُمْ عُلَمَاءُ
صَدَقُوا فِي نَصْفِ مَا قَالُوا وَمَا صَدَقُوا فِي نَصْفِهِ الثَّانِي لِمَا
يَقْتَضِيهِ حُكْمُ مَا جِئْتُ بِهِ مِنْ عُلُومٍ جَهِلْتَهَا حُكْمًا
عَزَّ عِلْمُ الذَّوْقِ أَنْ يُدْرِكَه عَالِمٌ جَانِبَنَا مَا احْتَرَمَا
وَلِهَذَا يُخْطِئُ الْحُكْمَ الَّذِي يَطْلُبُ الْحَالَ إِذَا مَا حَكَمَا
تَضَحَّكَ الْأَزْهَارُ بِالْأَرْضِ إِذَا بَكَتِ الزُّهُرُ الَّتِي فَوْقَ السَّمَاءِ
وَكَذَا عِلْمُ الَّذِي أَظْهَرَهُ عِنْدَنَا تَضَحَّكَ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ

³⁴⁷ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 229.

³⁴⁸ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 95-96.

عُلَمَاءُ السُّوءِ لَا كَانُوا وَلَا كَانُوا بِالْتَّقْوَى لَدَيْهِ كُرْمًا
إِنَّ شَخْصًا جَهْلَ الْأَمْرِ الَّذِي قُلْتُ فِي نَظْمِي هَذَا فِي عَمَى

Halkıma ne oluyor da sözüme karşı kör ve sağırlar. Sonra da “Biz sizin hakkınızda bilgi sahibiyiz” diyorlar.

Sözlerinin yarısında doğru söylediler. Diğer yarısında doğru söylememiş iken.

Hikmet ehli kimselerin [bile] bilmediği ilimlerden getirdiğim hükmün gereği olarak [Onlar bile bilmez iken bunlar nasıl bilecek].

Bizi bilip de [söylediklerimize] hürmet etmeyen [malumat] alimine zevk ilmi zor gelir.

Bunun içindir ki halin gerektirdiği hükümde hata ediyor hüküm verdiği zaman.

Gökteki parlayan (yıldızlar) ağlayınca yerdeki çiçekler güler.

Aynı şekilde nezdimizdeki ilmi izhar ettiğimizde de [bâtin ilmini bilen] alimlerin yüzü güler.

Kötülüğün bilgisine sahip olanlar kendisinde takvanın olduğu şerefli kimseler hiç olmamışlardır.

Bu nazmımızda söylediğimiz şeyi bilmeyen şahıs körlük içindedir.

İbnü'l-Arabî kendisine yöneltilen eleştirilerin sebebini ona öğretilen ilahi ilimlerin başkalarına âyân olmamasıyla açıklamakta ve bu konumda eşsiz olduğunu şiirlerinde sık sık vurgulamaktadır. Ona göre kendisine husumet besleyenler bu hidayet nurundan mahrum oldukları için cehaletin karanlığında kalmış hükmî ölümler mesabesindedir. Aşağıdaki şiirde de konu edinilen bu kimseler İbnü'l-Arabî'ye göre kalpleri hidayet nuruyla aydınlanmamış, ruhlarının ölü olması nedeniyle gerçek manada diri denilmeyecek kişilerdir ve bir nevi yaşayan ölümlerdir.³⁴⁹ [Tavîl]

³⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 49-50.

خُصِّصْتُ بِعِلْمٍ لَمْ يُخَصَّ بِمِثْلِهِ
 وَأَصْبَحْتُ فِي بَيْضَاءٍ مِثْلَى نَقِيَّةٍ
 وَأُشْهِدْتُ مِنْ عِلْمِ الْغَيْبِ عَجَائِبًا
 فَيَا عَجَبًا إِنِّي أُرُوحٌ وَأَعْتَدِي
 لَقَدْ أَنْكَرَ الْأَقْوَامُ قَوْلِي وَشَنَعُوا
 فَلَاهُمْ مَعَ الْأَحْيَاءِ فِي نُورٍ مَا أَرَى
 فَسُبْحَانَ مَنْ أَحْيَا الْفُؤَادَ بِنُورِهِ
 عُلُومٌ لَنَا فِي عَالَمِ الْكُؤُونِ قَدْ سَرَتْ
 تَحَلَّى بِهَا مَنْ كَانَ عَقْلًا مُجَرَّدًا
 سِوَايَ مِنَ الرَّحْمَنِ ذِي الْعَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ
 إِمَامًا وَإِنَّ النَّاسَ مِنْهَا لَفِي لَبْسِ
 تُصَانُ عَنِ التَّذْكَارِ فِي عَالَمِ الْحِسِّ
 غَرِيبًا وَحِيدًا فِي الْوُجُودِ بِلَا جِنْسِ
 عَلَيَّ بِعِلْمٍ لَا أَلُومُ بِهِ نَفْسِي
 وَلَا هُمْ مَعَ الْأَمْوَاتِ فِي ظُلْمَةِ الرَّمْسِ
 وَ أَفْقَدَهُمْ نُورَ الْهِدَايَةِ بِالطَّمْسِ
 مِنَ الْمَغْرِبِ الْأَقْصَى إِلَى مَطْلَعِ الشَّمْسِ
 عَنِ الْفِكْرِ وَالتَّخْمِينِ وَالْوَهْمِ وَالْحَدْسِ

Benden başka kimseye benzerinin tahsis edilmediği bir ilim, arşın ve kürsünün sahibi Rahman tarafından bana has kılındı.

İnsanlar şüphe içerisinde iken beyazlar içerisinde tertemiz bir şekilde insanlara imam oldum.

Gayb ilminin, his aleminde zikri mahfuz olağanüstü hallerine şahit kılındım.

Ne tuhaftır ki varlık (aleminde) emsali olmayan tek başına bir garip olarak ötelere gidiyor uzaklaşıyorum.

[Sahip olduğum], bu yüzden de kendimi kınayamayacağım ilim sebebiyle insanlar sözüümü inkâr ettiler ve bana kara çaldılar.

Onlar gördüğüm [hidayet] nurunda ne dirilerle ne de kabrin karanlığındaki ölülerle beraberler.

Nuru ile kalpleri dirilten, örtmesi ile onların hidayet nurunu gideren o (Allah) noksan sıfatlardan münezzehtir.

Varlık aleminde sahip olduğumuz ilimler, batının en ücra köşesinden en uzak doğuya kadar yayıldı.

O ilimleri; [akıl merkezli] düşünce, tahmin ve vehimden uzak saf kalp olmuş kimse kuşandı.

İbnü'l-Arabî, Arapça'da muhatabı küçük gösterme ve acıma gayesiyle kullanılan ism-i tasgir sığısıyla başladığı yirmi sekiz beyitlik bir başka kasidesinde görüşleri dolayısıyla muhtemelen insanların içinde kendisini eleştiren bir tanıdığıнын yaptığıнын nasihat olmadığını, dostların asla böyle yapmayacağını söyleyerek onun bu davranışını eleştirmiştir.³⁵⁰ [Basît]

مَنْ كَانَ يَعْرِفُنِي بِالْحَقِّ يُنْصِفُنِي	قُلْ لِلشُّخَيْصِ الَّذِي بِالْحَقِّ يَعْرِفُنِي
أَلْفَاظُنَا فَعَلَى التَّحْقِيقِ يُوقِفُنِي	وَلَسْتُ فِيهِ بِمَعْصُومٍ وَإِنْ غَلِطْتُ
فِي كُلِّ حَالٍ مِنَ الْأَحْوَالِ يُنْصَحُنِي	فَصَاحِبِي مَنْ أَرَاهُ فِي تَقَلُّبِهِ
فَضِيحَةً وَخَلِيلِي لَيْسَ يَفْضَحُنِي	فِي خَلْوَةٍ إِنَّ نُصَحَ الشَّخْصِ فِي مَلَاءٍ
يُعْطِي إِلَّا الَّذِي فِي الْوَقْتِ يُصْلِحُنِي	فَاللَّهُ يَمْنَحُ مَا أَمَلْتُ مِنْهُ وَمَا
بِهِ عَلَى كُلِّ مَا يَرْضَى وَيَنْفَعُنِي	نَعْمَ وَيُصْلِحُ بِي فَالْنَفْسُ وَاثِقَةٌ
الْمَنْعُ مِنْهُ عَطَاءٌ حِينَ يَمْنَعُنِي	فَإِنَّهُ اللَّهُ جَلَّ اللَّهُ ذُو كَرَمٍ
لِلْعَبْدِ مِنْ حَيْثُ لَا يَدْرِي وَ يَحْجُبُنِي	الْمَنْعُ مِنْهُ عَطَاءٌ فِيهِ مَنْفَعَةٌ

(Güya) hakkıyla beni tanıyan zavallıya söyleyin kim ki beni hakkıyla tanırsa benim hakkımda adil olur.

Ben hatasız biri değilim, eğer ifadelerimiz hatalı olmuş ise tahkik ehline gereken beni doğrultmasıdır.

Benim dostum, halden hale her geçişinde bana öğüt veren olarak gördüğüm kimsedir.

İnsanlardan uzakta. Topluluk içinde nasihat onur kırıcıdır; benim dostum beni rezil etmez.

³⁵⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 302.

Allah umduğum şeyi bana bahşedendir, ancak beni doğrultacak vakitte onu bana ihsan eder.

Evet, beni doğrultan odur, canımın hoşnut olduğu ve bana fayda verecek şey hususunda ona olan güveni tamdır.

Çünkü o kerem sahibi yüce Allah'tır. O bir şeye engel olduğunda onun alıkoyması ihsandır.

Onun mahrum bırakması; kul için bilmediği, içinde fayda barındıran bir iyiliktir.

Kasidede zemmedilen kişinin gerçekte kendisini hiç tanımamış olduğu, eleştirisinde ölçüsüz davrandığı belirtilirken başka hiciv örneklerinde gördüğümüz muhatabı alaya alma, onu tahkir ve tezyif etmek gibi hususlara şiirde yer verilmemiş, daha çok muhataba duyulan sitem ve hayal kırıklığı ön plana çıkarılmıştır. Özellikle beşinci ve altıncı beyitlerde dostları birbirlerinin ancak iyiliğini isteyen ve birbirlerinin hatalarını düzelten kimseler olarak tanımlayan İbnü'l-Arabî, dost görünen kimseden böyle bir davranışa maruz kalmasını yedi ve sekizinci beyitlerde Allah'ın vermeyerek ya da mâni olmak suretiyle de kuluna iyilikte bulunmasına benzetmiş olması mümkündür. Bir başka ifadeyle İbnü'l-Arabî dostundan gördüğü vefasızlıktan gerçek dostu olan rabbine sığınarak teselli bulmaya çalışmaktadır. İlk beyitleri hiciv temalı olan kasidenin, Muhammedî velâyetin hâtemi olmasını konu edindiği beyitlerle fahr temalı olarak devam ettiği görülmektedir. Nitekim hiciv temalı şiirlerde fahr unsurlarına başvurulması hicâ konulu şiirlerin karakteristik özelliği olarak çok sık rastlanan bir durumdur.³⁵¹

İbnü'l-Arabî kendisine yapılan eleştirilerden muzdarip olarak bu rahatsızlığını şiirlerinde konu etmekle birlikte esasında o bu saldırıları çok da önemsemediğini belirtmekten geri durmaz. Aşağıdaki mukattaada görüleceği üzere nefsinin zemme layık gören İbnü'l-Arabî peygamberler ismet sıfatına sahip oldukları halde iftiraya uğramış iken böyle bir sığıya haiz olmayan ve dolayısıyla

³⁵¹ Samancı, *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri*, 238.

hatadan uzak olmayan şahsının bunu dert edinmesini beyhude bir çaba olarak görmektedir.³⁵² [Tavîl]

إِذَا سَمِعَ اللَّهُ الْعَلِيمُ مَقَالَتِي وَأَنَّ مَدَى أَمْرِي إِلَيْهِ يُؤُولُ
فَلَسْتُ أَبَالِي مَنْ يَخُوضُ بِفِكْرِهِ وَيَزْعُمُ أَنِّي بِالْأُمُورِ جَهُولُ
فَيْرْجِي عِنَانَ الْقَوْلِ فِيَّ وَيَفْتَرِي عَلَيَّ بِشَيْءٍ مَا عَلَيْهِ دَلِيلُ
وَيُطْنِبُ فِي الدَّمِ الَّذِي أَنَا أَهْلُهُ وَيُوسِعُ فِيْنَا بِالْهَوَى وَيَقُولُ
وَإِنْ كُنْتُ مَعْصُومًا فَعِصْمَةٌ عَرَضْنَا مُحَالَ وَعَرَضْتُ مَا إِلَيْهِ سَبِيلُ

Alim olan Allah sözümü işitip işim de ona döndüğü müddetçe

fikir yürütmeye kalkışan ve benim meseleleri bilmediğimi iddia eden birini umursayacak değilim.

Ağzına geleni söyler ve delilsiz şeylerle bana iftira eder.

Layık olduğum eleştiride mübalağa eder ve yağdırır üzerimize [küfürlerini] büyük bir hevesle.

Eğer ben hatasız olsam bile onurumuzun dokunulmazlığı imkânsız, gerçekleşmesi mümkün olmayan bir şeydir.

İbnü'l-Arabî münafık karakterli insanları hicvettiği bir başka şiirinde onları girdiği ve çıktığı delik farklı olan farelere benzetmektedir. Onların mayalarında olan iki yüzlülüğünü ifade etmenin aşağılama kastı olan bir hiciv olmayıp aksine varlıklarının hakikatini ifade noktasında bunu bir medih gibi görmek gerektiğini vurgulamaktadır.³⁵³ [Tavîl]

تَظُنُّ تَرَى نَاسًا وَمَاهُمْ كَمَا تَرَى وَمَا لَهُمْ غَيْرَ الْيَرَابِيعِ مِنْ مِثْلِ
قُلُوبُهُمْ كَالْتَّافِقَاءِ لِحِكْمَةٍ وَإِنْ فَارَقُوا الْيَرْبُوعَ فِي الْخَلْقِ وَالشَّكْلِ
لَإِنَّ لَهُمْ وَجْهَيْنِ فِي أَصْلِ خَلْقِهِمْ فَوَجْهٌ إِلَى فَضْلِ وَوَجْهٌ إِلَى وَصْلِ

³⁵² İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 152.

³⁵³ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 154.

وَهَذَا مَدِيحٌ مُنْبِئٌ بِحَقِيقَةٍ وَمَا هُوَ هَجْوٌ جَلٌّ عَنِ هَجْوِهِمْ مِثْلِي
وَمَا أَنَا عَمَّا قَدْ ذَكَرْتُ بِعَائِبٍ وَلَكِنَّ ذَا الْأَفْضَالِ يَمْتَأَزُ بِالْفُضْلِ
وَمَا قُلْتُ إِلَّا مَا تَحَقَّقْتُ كَوْنَهُ فَإِنَّ مِثَالَ الشَّخْصِ يَظْهَرُ بِالظِّلِّ

(Bazı) İnsanları tanıdığını sanırsın. Ama onlar gördüğün gibi olmayan fare misali kimselerdir.

Şekil ve yaradılışça fareden ayrılırsalar da bir hikmet gereğince kalpleri fare deliği gibidir.

Çünkü onlar yaratılışlarının asıllarında ikiyüzlüdür. Bir yüz fasla (ayrılık) bir yüz vasla (vuslat) bakar.³⁵⁴

Bu bir hakikatin ifadesi olan medihdir (aslında). O hiciv değildir; benim yaptığım şey onları hicvetmekten çok uzaktır.

Bunu söylerken ayıplayan biri olarak konuşuyor değilim. Fakat fazilet sahipleri fasl ile temayüz eder.

Onun hakkında varlığında öğrendiğim şeyin dışında bir şey söylemedim. Zira kişinin misali gölge ile zahir olur.

Şairin hiciv konulu şiirleri arasında en sert ifadelere rastladığımız aşığıdaki şiirinin muhatabı bilinmemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu hicvinde el üstünde tutulan zalim ve ahmak birinin menfaati uğruna ahiretini satanlara veryansın ettiği görülmektedir:³⁵⁵ [Tavîl]

إِذَا كُنْتُ مِحْسَانًا فَلَيْتَكَ تَسَلَّمَ فَكَيْفَ إِذَا مَا كُنْتُ بِالضِّدِّ تُعَلَّمُ
لَحَى اللَّهُ دَهْرًا كُنْتُ فِيهِ مُقَدَّمًا فَوَيْلٌ لِدَهْرٍ أَنْتَ فِيهِ الْمُقَدَّمُ

³⁵⁴ Fasl, İbnü'l-Arabî terminolojisinde birliğin ardından meydana gelen ayrışma olup arifler nezdinde hakikatleri ayırıştırıcı niteliği tahkik etmek demektir. Vasl ise geçip giden şeye vasıl olmaktır. Vasl Hakk'ın alemle sürekli irtibat halini ifade eder ki ariflerin müşahede ettiği şeydir. Vasl doğru olduğunda ondan sonra fasıl (ayrılık) da bir daha meydana gelmez. İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtı-s-sûfiyye*, 63,67; İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/163-164.

³⁵⁵ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 118.

فَأَخْسَرُ خَلْقِ اللَّهِ مَنْ بَاعَ دِينَهُ بِدُنْيَا جَهُولٍ غَيْرِهِ وَهُوَ يَظْلِمُ

İyiliksever olduğunda keşke kurtulsan...Tersi bir durumla bilinince halin nice olur.

Senin öncelendiğin zamana Allah lanet etsin! Lanet olsun o çağa ki sen onda baş tacısın.

Allah'ın kulları arasında en ziyanda olanı, dinini ahmak birinin dünyası uğruna satan kimsedir.

Şair dîvânında zamanın her şeyi ters yüz etmesinden de şikâyet etmektedir. Arap Dili ve Edebiyatı münekkitleri tarafından Arap şiirinin temel konularından biri olarak sayılmamasına rağmen şikâyet teması özellikle de zamandan şikâyet Cahiliye döneminden itibaren şairlerin şiirlerinde işledikleri temalardan biri olmuştur.³⁵⁶ Hatta Cahiliye Araplarının başlarına gelen felaketlerden dolayı dehre sövmeyi alışkanlık haline getirdiği, içlerinde “şatîmu'd-dehr” şeklinde isimlendirilen dehre söven şairler bulunduğu ifade edilmektedir.³⁵⁷ Onun aşağıdaki dizeleri şüphesiz ki dehre ve onun mazmununun ihtiva ettiği, kaderin başa getirdiği musibetlere bir isyan olmayıp dünyanın adaletsiz ve hilelerle dolu bir yer olduğu düşüncesine yöneliktir:³⁵⁸ [Basît]

مَنْ عَزَّ ذَلَّ إِذَا طَالَ الزَّمَانُ بِهِ وَآيَةُ الدَّهْرِ تَقْلِيْبٌ وَتَصْرِيفٌ
مِيزَانُهُ مَا لَهُ عَدْلٌ يُشَاهِدُهُ وَ إِنَّمَا هُوَ نُقْصَانٌ وَتَطْفِيفٌ
فَلَيْسَ يَفْرَحُ شَخْصٌ بِاسْتِقَامَتِهِ إِلَّا وَمِنْ جِيبِهِ يَأْتِيهِ تَحْرِيفٌ

Üzerinden uzunca bir süre geçince zelil olur aziz olan. Zamanın nişanesi değişim ve dönüşümdür.

³⁵⁶ Zâfir Abdullah Ali eş-Şehrî, eş-Şekvâ fi 'ş-şi'ri'l-'arabî (Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1990), 7.

³⁵⁷ Taha Çelik, “‘Dehre Sövmeyiniz...’ Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu* (Konya, 2015), 1/71. Ayrıca bkz. Murat Tala, “Şiirsel Derkenarlarda Zamânedeki Şikâyet: Şâfîî, Edib Ahmed Yüknêkî ve 20. Yüzyıl Şiiri Örneğinde Zamanın Ahlâkiliği ve Zamânenin Ahlâkı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*, 2 Cilt (İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016), 227-238.

³⁵⁸ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 146-147.

(İnsanın) onda görebileceği adil bir terazi yoktur. O ancak azaltır ve verdiğiinden daha fazlasını alır.

Bu yüzden hiç kimse işlerin sürekli rayında olmasıyla mutlu olamaz. Öyle ki hemen bir aksilik gelir onu bulur.

5. Dinî ve Tasavvufî Şiir

İbnü'l-Arabî şiirlerinin muhtevası incelendiğinde onun şiirlerinin varlık düşüncesi eksenini etrafında şekillendiği görülmektedir. Varlık niteliğinin kime ait olduğu, mümkünlerin varlıkta hükümleri, varlığın bir bütün olarak bir oluş ve tekâmül sürecini içermesi şeklinde zikredilebilecek hususlar şiirin nirengi noktasıdır. Bütün zihni çabasını mebd ve mead itibarıyla varlığı anlamaya teksif eden İbnü'l-Arabî varlığın tek ve mutlak sahibi Allah'ı tanımayı kulluğun en temel ve yüce görevi olarak görmüştür. Allah'ı tanımak kulluğun en büyük gayesi ise kişiyi bu hedefe ulaştıracak olan şey de kuldaki istidat, keşf ve ilhamdır.³⁵⁹ Bu ise kişisel bir çabanın ürünü değil tamamen Allah'ın ihsanı ve keremi ile mümkün olur.

5. 1. Tasavvufî Meseleler

Bu başlık altında divanda yer alan tasavvuf ilminin bazı konuları ile İbnü'l-Arabî düşüncesinin özünü oluşturan vücûd, velâyet, ilahî aşk konuları işlenecektir.

5.1.1. Zât-ı İlâhî

Kişi kendisine bahşedilen ilahi bilgi ile varlığı anlamlandırabilirse de söz konusu Allah'ın zâtı olunca onu idrak etmeye güç yetiremez. Bu nedenle keşf ve müşahede ürünü olmayan ve varlığı birlemeye sevk etmeyen sözler onun

³⁵⁹ İbnü'l-Arabî ilimleri; aklın, halin ve sırların ilmi olmak üzere üçe ayırır. Aklın ilmi nazariyeye dayanır. Haller ilmi tecrübe sonucu elde edilir. Sırlar ilmi ise bir kısmı akılla algılanıp ama aklın üstünde olan, teorik düşünceyle elde edilmemiş, bi zâtihi o ilmin mertebesinin kendisine o bilgiyi verdiği ilimdir. Sır ilminin ikinci kısmı ise rivayetle bildirilen ilimlerdir ki bunlar hal ilmini kapsar. Peygamberlerin ve velilerin ilmi olan sırlar ilmi, ilimler basamağının en üst seviyesinde yer alıp bütün ilimleri kuşatıcı mahiyettedir. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/54-55.

açısından salt aklın yetersizliğinden kaynaklanan batıl görüşler konumundadır.³⁶⁰

[Basît Meczu]

العِلْمُ بِاللَّهِ لَا يُنَالُ لَكِنْ بِتَوْحِيدِهِ يُنَالُ
فَمَا تَرَى فِيهِ مِنْ كَلَامٍ مُبْرَهِنٍ كُلُّهُ مَقَالُ
فَلَيْسَ لِلْعَقْلِ يَا خَلِيلِي بِالْفِكْرِ فِي ذَاتِهِ مَجَالُ
لِأَنَّهُ وَاحِدٌ تَعَالَى لَيْسَ لَهُ فِي النُّهَى مِثَالُ
قَدْ حَرَّمَ الْفِكْرُ فِيهِ شَرَعًا فَالْفِكْرُ فِي ذَاتِهِ مُحَالُ
غَايَتُهُ الْعَجْزُ إِنْ تَنَاهَى فَعَجْزُهُ ذَلِكَ الْكَمَالُ
فَمَا تَرَى فِيهِ مِنْ جِدَالٍ فَإِنَّهُ كُلُّهُ ضَلَالُ

Allah'ın zâtının bilgisine ulaşamaz. Lakin tevhidinin bilgisine ulaşılabilir.

Delil getirilerek söylenmiş söze dair her ne görürsen onların tamamı [boş] sözdür.

A dostum! Aklın onun zatı hakkında düşünmeye mecali yoktur.

Çünkü o yüce birdir. Onun akılda bir benzeri yoktur.

Şeran onun zâtı hakkında düşünmek haram kılınmıştır. Çünkü onun zâtını tefekkür, olacak şey değildir.

Eğer sonuna varırsan, onun hakkında [düşünmenin] gayesinin acziyet olduğunu görürsün. Onun acziyeti de kemâldir.³⁶¹

Onun zâtını düşünme hakkında her ne tartışma görürsen onların tamamı sapkınlıktır.

Yukarıdaki dizeler Allah'ın zâtı üzerinde düşünmenin yanlışlığını öne çıkarmanın ötesinde Allah'ı bilmenin zihni bir çabanın ürünü ve akıl yürütme ile

³⁶⁰ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 402.

³⁶¹ Nitekim onun bu konuyu işlediği bir başka şiirine şöyle başlamaktadır “Yaratanını idrak etmek isteyene ‘İdrakın aczini idrak, idrakın ta kendisidir.’ de.” İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 14.

değil, bir idrak ve keşf halinin getirdiği birleme ile olduğunu vurgulamaktadır. Zira Allah'ı birlemek (tevhid) onun bir olduğunu bilmektir yoksa onu bir olduğunu ispata çalışmak değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre o kendisi bakımından, kendisi nedeniyle birdir. O bu konuya ışık tutan görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir:

*“Allah dostları şunu görmüşlerdir ki tevhid ispat edildiğinde şirke döner. Çünkü kendisi nedeniyle bir olan senin birlemenle bir olmaz. Sen onu ispat etmedin, bilakis o kendisiyle sabittir. Sen sadece onun bir olduğunu öğrendin, bir olduğunu ispatlamadın.”*³⁶²

Allah'ın zâtını ve mahiyetini kavramak insan için mümkün değilse de zatını gösteren isim ve sıfatları itibariyle onu tanımak imkân dâhilindedir ve bu isim ile sıfatlar kendisini varlık aynasında göstermektedir.³⁶³ [Basît]

الذَّاتُ تُشْهَدُ فِي الْمَجْلَى وَلَيْسَ لَنَا حُكْمٌ عَلَيْهَا بِنَعْتِ لَمْ يَزَلْ فِيهِ
إِلَّا تَحَوُّلُهَا إِلَّا تَبَدُّلُهَا فِي كُلِّ مَجْلَى وَهَذَا فِيهِ مَا فِيهِ

Zât aynada müşahede edilir. Bizim o zatın süregelen niteliğine dair hüküm verecek halimiz yoktur.

Her tecelligâhındaki dönüşümü ve başkalaşımı ise bu durumun dışındadır. Bu, “ne varsa onun içinde var” durumudur.

5.1.2. Vücûd

İbnü'l-Arabî düşüncesinin özünü oluşturan vücûd kavramı bir şeyin hakikatini idrak etmek manasına gelen şuhûd mertebelerinin en yalın halini ifade eder.³⁶⁴ Onun tarifinde vücûd, sufilerin vecd halinde Hakk'ı bulmaları demektir. Fakat bu bulma, vecd ile nitelenen kişinin istidadına göre olduğu için salıkların vecd hallerinde Hakk'ın bulunuşu (vücûd) değişkenlik arz eder.³⁶⁵

³⁶² İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/436.

³⁶³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 264.

³⁶⁴ Kâşânî, *Mu'cem*, 371.

³⁶⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/249.

Zâtı ile kâim olup tek bir hakikati ifade eden ve bu yönüyle ikiliği imkânsız olan vücûd ile Allah'ın varlığı kastedilmektedir. Onun dışındaki bütün varlıklar ise vücudlarını ondan alarak varlığı zorunlu olanın zuhur mahalli olmuşlardır.³⁶⁶ Hak bilinmeyi murad edip de kendi vücûdunda mündemiç varlığa vücûd elbisesini giydirip onları ayan kılınca hakikatte onlar vasıtasıyla kendini zâhir kılmıştır. Dolayısıyla onun dışındakilerin varlık kazanmadan önceki yokluğu izafi bir yokluk olduğu gibi onların varlıkları da izafidir. Çünkü var eden o olduğu gibi var olan da ondan başkası değildir. İşte Allah'ın dışındaki şeyler vücûdlarının Allah'a nispetiyle var iken zâtları itibariyle yokluk hükmüne tabidirler. Böylece âlemdeki her şey Hakk'ın sûreti olarak var olur iken Hakk'ın sûreti olmayan bir şeyin varlığı da düşünülemez.³⁶⁷

Âlemdeki mevcûdâtın değişik mertebelerinde kendisini zâhir kılan vücûd Allah'a hastır ve bütün âyânlardaki³⁶⁸ vücûd da onundur. *Ayn* ise mevcudât var olmadan önce bir tasavvur olarak onun ezeli ilmindeki varlığını ifade eder. Diğer bir ifade ile kendisine vücûd bahşedilen mevcudlardan vücûd alınınca geriye kalan şeydir. Bundan dolayı her mevcudun aynî ciheti ile vücudî ciheti olmak üzere varlığa dair iki yönü bulunmaktadır.³⁶⁹ [Basît]

فَكُلُّ شَيْءٍ تَرَاهُ فَهَوَ يَحْوِيهِ	إِنِّي رَأَيْتُ وُجُودًا لَا أُسَمِّيهِ
فَكُلُّ عَيْنٍ تَرَاهَا أَنَّهَا فِيهِ	لَهُ الْإِحَاطَةُ بِالْأَشْيَاءِ أَجْمَعِهَا
إِنْ زُلْتُ زَالَ بِهَذَا النَّعْتِ أَدْرِيهِ	إِنِّي أَنَا وَصْفُهُ النَّفْسِيُّ فَاعْتَبِرُوا
فِي نَشَاتِي وَهِيَ مَجْلَى مِنْ مَجَالِيهِ	كَظِلِّ جَسِي مَعِي إِنْ كُنْتَ ذَا نَظَرٍ

Öyle bir varlık gördüm ki adını koyamadığım, gördüğün her şeyi kapsamakta.

³⁶⁶ İbnu'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/439.

³⁶⁷ İbnu'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 6/169.

³⁶⁸ *Ayn* çoğulu *a'yân* ile varlığın hakikati, zatı ve mahiyeti kastedilmektedir ki bu kavramla varlıkların mevcudiyetlerinin bulunduğu duyulur ve haricî âlemin yanında eşyanın hakikatlerinin veya akıl edilebilir mahiyetlerinin bulunduğu âlem ifade edilir. Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 70.

³⁶⁹ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 358.

Her şeyi ihata etmekte, gördüğün her aynda o yer almakta.

Ben onun kendi [vücûdî] sıfatıyım bunun farkına varın. Eğer ben zâil olsam bu sıfatla beraber bildiğim şey de zâil olur,

benle beraber olan gölgem gibi. Eğer varoluşuma nazar edersen onun tecelli mahallerinden bir mahal [olduğunu görürsün].

Hakk'ın önce ilminde sonra dışta varlık bahşettiği yaratılmışların var olma durumları ve varlığın bir bütün olarak aşama aşama meydana gelişi İbnü'l-Arabî'nin üzerinde durduğu en temel konulardan biri olarak dîvânındaki şiirlerine de yansımıştır. Vücûd konulu bir başka şiirde temel vurgusu yine varlığın Allah'a ait olması üzerinedir. Varlık katmanlarının izahı noktasında varlık başa, kâinat da o başı saran sarığa teşbih edilmiş, şiir boyunca Allah'ın dışındaki bütün varlıkların ondan ayrı bir varlıklarının olmadığı, varlığın bir bütün olduğu hususu üzerinde durmuştur. Şiirde, Hakk'ı kendinde tasdik etmesiyle doğru bilgiye ulaşan kulun tıpkı Âdem'in (a.s.) Allah'ın kendisine kendi ruhundan üflemesiyle bilgilere malik olduğu gibi doğru bilgiye ulaştığı da ifade edilmektedir. Âdemoğlunun en hayırlısı da bu taksimi en doğru şekilde yapan Hz. Peygamber (s.a.v.) olduğu için onun ümmetine ait olmak bir övünç vesilesi olarak zikredilmektedir.³⁷⁰ [Kâmil]

إِنَّ الْوُجُودَ وَوُجُودَ رَبِّكَ لَا تَقْلُ
خَلْقًا فَذَاكَ الْخَلْقُ فِي أَعْيَانِنَا
هَبَّتْ عَلَيْكَ إِذَا قَسَمْتَ وُجُودَهُ
إِنَّا لَأَفْضَلُ أُمَّةٍ خَرَجَتْ لَنَا
لَمَّا تَقَسَّمَتِ الْمَرَاتِبُ كُلُّهَا
الْكُونُ كَوْرُ عِمَامَةٍ عَمَّتْ بِهِ
فِيمَا تَرَاهُ مِنْ الْوُجُودِ بِرُمَّتِهِ
وَأَقْسَمُهُ فَالْعِلْمُ الصَّحِيحُ بِقِسْمَتِهِ
قِسْمًا صَحِيحًا نَفْحَةٌ مِنْ نَسْمَتِهِ
مِنْ أَجْلِ شَخْصِ إِنْبِيٍّ مِنْ أُمَّتِهِ
أَبْدَى لَكَ التَّحْقِيقُ صِحَّةَ قِسْمَتِهِ
رَأْسَ الْوُجُودِ وَنَحْنُ دَاخِلُ عِمَّتِهِ

Şüphesiz vücûd Rabbinin vücûdudur. Yaratılmış mevcûdâtın tamamında gördüğün vücûda vücûd deme.

³⁷⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 267-268.

Şu gördüğün mahlûkât âyanımızdadır, onu taksim et. Doğru ilim onun taksimindedir.

Onun varlığını doğru bir taksimle taksim edersen o esintiden sana bir nefes eser.

Biz [onun soyundan] bir şahıs için çıkmış bir ümmetiz ki ben de onun ümmetindenim.

[Varlık] mertebelerinin tamamı taksim edilince tahkik o taksimin doğruluğunu sana göstermiştir.

Kâinat, vücûd başını sarmış bir sarığın katmanları olup biz de onun içindeyiz.

İbnü'l-Arabî vücûd meselesinde doğru bilgiye ulaştıracak şeyin keşf ve ilham olduğunu söyler. Salt akıl ve başka bilgi edinme vasıtalarıyla kesben varılacak vücûd bilgisinin bundan çok farklı olacağını vurgular:³⁷¹ [Basît]

هَذَا الوجودُ الَّذِي بِالْعِلْمِ تَعْرِفُهُ	لَيْسَ الوجودُ الَّذِي بِالْكَشْفِ تَعَلَّمُهُ
العقلُ يَجْهَلُهُ وَالْفِكْرُ يُنْكِرُهُ	وَالذِّكْرُ يُظْهِرُهُ وَالسِّرُّ يَكْتُمُهُ
هُوَ الإلهُ وَلَا تَدْرِي مَظَاهِرُهُ	بِأَنَّهُ عَيْنُهَا وَالْحَقُّ يُبْهِمُهُ
عَلَى الْعُقُولِ الَّتِي الْعَادَاتُ تَحْجُبُهَا	لِذَا تُنْكِرُ مَا الْأَسْرَارُ تُفْهِمُهُ
إِلَّا عَلَى وَاحِدٍ مِنْ كُلِّ طَائِفَةٍ	فَإِنَّ رَبَّكَ بِالتَّعْرِيفِ يُكْرِمُهُ
يَا رَبِّ غَفْرًا وَعَفْوًا إِنَّنِي رَجُلٌ	مَنْ يَطْلُبُ الْأَمْرَ مِنِّي لَسْتُ أَعْلَمُهُ
إِلَّا بِأَمْرِكَ إِنَّ الْعَبْدَ لَيْسَ لَهُ	تَصَرُّفٌ دُونَ أَمْرٍ مِنْكَ يَعْلَمُهُ

[Kesbî] ilimle bildiğin bu vücûd, keşifle bildiğin vücûd değildir.

Akıl onu bilmez, fikir onu inkâr eder; zikir onu zâhir kılar, sır ise gizler.

O öyle bir ilahtır ki mazharları, onların aynının o olduğunu bilmez. Hak onu gizler

³⁷¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 229.

geleneksel [kabullerin] örttüğü akıllarda. Akıllar bundan dolayı inkâr eder sırlar [ilminin] anlaşılır kıldığı şeyleri.

Ancak her taifede bir kişi bunun dışındadır. Çünkü Rabbin [o bilgileri] bildirerek ona ikramda bulunmaktadır.

Ey Rabbim! Bağışlamamı ve affını diliyorum. Ben, hakkımda bilgin olmadığı şeyi talep eden biriyim.

Bu ancak senin emrin ile olur. Nitekim senin emrin olmaksızın bilmediği şeyde kulun tasarrufu yoktur.

İbnü'l-Arabî şiirin sonraki beyitlerinde Allah'ın kerem ve inayetine sığınarak nail olduğu ilahi sırları söylenmemesi gereken kişilere faş ettiği için Hak tarafından uyarıldığını ifade etmektedir. Sevgisi ve merhameti sayesinde affına mazhar olduktan sonra bu kişilerin kalbinden faş edilen bilgilerin silindiğini müşahade etmiştir. Bu hadiseden sonra ilahi sırları doğru zamanda doğru kişilere aktarmış, bunları paylaşırken de sözü gevelemeden maksadını muhatabına doğrudan iletme yolunu seçmiştir.

İbnü'l-Arabî, felsefesinin merkezine yerleştirdiği vücûd meselesine dîvânında o kadar çok değinmiştir ki dîvânının büyük bir bölümü doğrudan veya dolaylı olarak bu konunun çeşitli veçhelerine temas eden şiirlerden meydana gelmektedir. Vücûd bahsini ele aldığı bir başka şiirinde malumları üçe taksim eden şeyh göre ilk malum, mutlak vücûd olan, kendi zâtıyla kaim Hakk'ın vücûdudur. Bu vücûd takyîd edilemez. İkinci malum ise kendi zâtında yok olan mutlak ademdir. Berzah denilen bu ikisi arasında üçüncü bir malum bulunur ki bu da mümkünlerin vücûdudur. Bu berzahın bir yüzü mutlak vücûda bakarken diğer yüzü de ademe bakar. Mümkünler de mutlak vücûdun kendilerine bakması itibariyle bu berzahta sabit aynlara sahip olurlarken mutlak yokluğun berzaha bakması yönünden o berzahın mevcut aynları da yoktur.³⁷² İbnü'l-Arabî bu düşüncelerini dizelerinde şöyle dile getirmektedir:³⁷³ [Basît]

³⁷² İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 5/68.

³⁷³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 99.

فَالصُّورُ مُخْتَلِفٌ وَالْعَيْنُ وَاحِدَةٌ وَإِنَّ فِيهِ لِمَا يَدْرِي لآيَاتٍ
وَهُوَ الَّذِي يَنْبَغِي إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُهُ وَحُكْمُ أَعْيَانِنَا عَيْنٌ دَلَالَاتٍ
فَمَا تَرَى صُورًا فِي الْعَيْنِ قَائِمَةً إِلَّا بِوَجْهَيْنِ مِنْ نَفْيٍ وَإِثْبَاتٍ

Suretler farklı ayn ise birdir. (Ayn) delilleri bilen için o suretlerde gizlidir.

Eğer akledersen odur (varlığı) lüzumlu olan. Âyânımızın hükmü işaretlerin aynıdır.

Bu yüzden âyânda suretleri ancak nefy ve ispatla (varlıkla veya yoklukla niteleyerek) kâim olduğunu görürsün.

Şiirin devamında mümkünlerin varlığa ve yokluğa bakan durumlarıyla varlıkta bir ara form konumunda olmalarını hayal kavramı üzerinden izah eder. Bu noktada Chittick'in İbnü'l-Arabî düşüncesindeki hayal kavramının izahı hususundaki görüşleri oldukça önemlidir:

“Tanrı dışındaki her şey hayaldir, çünkü evren veya yaygın olarak “varoluş” dediğimiz şey, Tanrı’nın mutlak varlığı ile mutlak hiçlik arasında duran şeydir. Tanrı’nın “var” olduğunu söylersek, aynı şeyi evren için söyleyemeyiz. Bu nedenle evren “yok” olarak kabul edilmelidir; yine de onun bir bakıma var olduğunu biliyoruz, yoksa onun hakkında konuşmak için burada olmazdık. Sonuç olarak evren ne vardır ne de yoktur; ya da hem vardır hem de yoktur. Ayrıca evrenin, Tanrı’dan başkası olmakla birlikte, Tanrı’nın isimlerini ve sıfatlarını yansıtan “ayetleri” içinde teşhir ettiği için, Tanrı hakkında bir şeyler söylediği kesin olarak bilinmektedir. Başka bir deyişle, evren bir anlamda Tanrı’nın kendini tecelli etmesi veya kendini ifşa etmesidir Dolayısıyla İbnü'l-Arabî evreni “hayal” olarak adlandırdığında, Tanrı’dan ayrı olarak var olan her şeyin muğlak statüsünü ve evrenin Tanrı’yı gösterdiği gerçeğini, tıpkı aynadaki bir

görüntünün, insanın gerçekliğini göstermesi gibi göz önünde bulundurur."³⁷⁴

Öyleyse âlemin Hakk'tan ayrı gerçek bir varlığı olmamasına rağmen biz hayalimizde âlemin kendi başına oluşmuş bir varlık olduğu düşüncesine kapılırız ki kendimizin varlığı da mutlak vücudun zuhur mahalli olarak izâfî bir varlık olup bizâtihi kendimiz de bir hayalimizdir.³⁷⁵

إِنَّ الْوُجُودَ لَدَارٌ أَنْتَ سَاكِنُهَا بِالْوَهْمِ فِي عَيْنِ مَا يَحْوِي مِنَ ابْتِيَاتِ
وَمَا هُنَالِكَ أَبْيَاتٌ لِيَذِي نَظْرٍ وَإِنَّهَا صُورٌ أَوْلَادٌ عَالَاتِ

Varlık, vehimle kendisinde evleri barındırdığı düşünüp de içinde oturduğun evdir.

Bakıp görene ise orada evler olmayıp [bir babanın] çocuklarının suretleridir onlar.

İbnü'l-Arabi Allah ile onun dışındaki mevcûdât arasındaki varlık ilişkisini, Hak olmadan mevcûdâtın varlığı düşünülemezken kendinde bir değeri olmadığı şeklinde değerlendirmektedir. Ama mevcûdâtın var kılınması ile Hak bilindiği için mevcûdâtın varlığı da anlamlı ve değerli hale gelmiştir. Zira rab (efendi), rablığını gösterecek bir merbuba (köle) ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla onun düşüncesinde mâsivâ biteviye değersizleştirilen bir konumda olmayıp aksine sahip olduğu bu niteliği ile aziz ve kıymetlidir: ³⁷⁶ [Tavîl]

وَلَوْ لَا وُجُودُ الرَّبِّ لَمْ تَكُ عَيْنِنَا وَلَوْ لَا وُجُودُ الْعَبْدِ مَا عُرِفَ الرَّبُّ
فَوَقْتًا يَكُونُ الْجِسْمُ وَالْقَلْبُ أَنْتُمْ وَوَقْتًا نَكُونُ الْجِسْمَ وَالسَّيِّدُ الْقَلْبُ

Eğer Rabbin varlığı olmasaydı aynımız olmazdı. Kulun varlığı olmasaydı Rab bilinmezdi.

³⁷⁴ Chittick, "The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-Arabi", 105.

³⁷⁵ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 100.

³⁷⁶ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 376.

*Kâh siz değişen olurken o beden [ayna] olur kâh hüküm süren dönüşürken biz beden [ayna] oluruz.*³⁷⁷

İbnü'l-Arabî vücûd düşüncesini açıklarken birçok metafor kullanır. Bunlardan biri de ışık metaforu olup bu metaforda Güneş Allah'a, mahlûkatın vücûd yönünden durumu ise Ay'a benzetilir. Ay'ın zât yönünden bir ışığı olmayıp ışığını tamamen Güneş'e borçludur. Güneş görünmediğinde Ay'dan yeryüzüne yayılan ışık ancak Güneş'in ışığıdır. Bunun içindir ki mümkünlerin vücûdu da aynada yansıyan sûret misali Hakk'ın vücûdudur.³⁷⁸ Vücûda dair bu düşünceler dîvânda şu şekilde dile getirilmektedir:³⁷⁹ [Tavîl]

إِذَا طَلَعَ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ عَشَاءً رَأَيْتَ لَهُ فِي الْمُحَدَّثَاتِ ضِيَاءً
وَلَيْسَ لَهُ نُورٌ إِذَا الشَّمْسُ أَشْرَقَتْ وَقَدْ كَانَ ذَاكَ النُّورُ مِنْهُ عَشَاءً
فَمَا النُّورُ إِلَّا مِنْ ذُكَاةٍ لِذَاكَ لَمْ نَرَ يَغْلِبُ الْبَدْرُ الْمُنِيرُ ذُكَاةً
فَإِنَّ لَهَا مَحَلِّينَ فِي ذَاتِهَا وَفِي صِقَالَةِ جِسْمِ غَدْوَةٍ وَمَسَاءً
أَلَمْ تَرَ أَنَّ الْبَدْرَ يَكْسِفُ ذَاتَهَا إِذَا كَانَ مَحَقًّا غَيْرَةً وَوَفَاءً

*Dolunay geceleyn ortaya çıkınca sonradan ortaya çıkanlarda onun ışığını görürsün.*³⁸⁰

Güneş doğduğu zaman onun (Ay'ın) ışığı olmaz. Ondan yansıyan ışık geceleyn meydana gelmiştir.

³⁷⁷ İbnü'l-Arabî'nin genel varlık düşüncesinde Tanrı ve mümkünler Tanrı'nın zahir ve bâtın yönlerini dönüşümlü olarak yansıtır. Tanrı'yı 'Bâtın' sıfatında düşündüğümüzde Tanrı ayna, mümkünler suretler olmakta; Tanrı'yı 'Zahir' sıfatında düşündüğümüzde, bu kez mümkünler ayna, Tanrı ise ayna üzerinde tecellî eden suretler olmaktadır. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 129.

³⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/201; 4/431.

³⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 323.

³⁸⁰ Burada 'Dolunay' ifadesiyle insan-ı kâmil kastedilmektedir. Nasıl ki Ay'ın tastamam hali Dolunay olarak bilinir, aynı şekilde insan-ı kâmil de Allah'ın halifesi olarak insanlar arasında Allah'ı bütün isim ve sıfatları ile kamilen yansıtmaya özelliğine sahip kişidir. O, insanı-kâmil ile Dolunay arasında kurduğu teşbihe dair şunları söylemektedir: "Dolunay'a gelince Allah onu alemde hükümüyle tecellisi için bir misal kılmıştır. O, Güneş'in Ay'ın zatında zahir olup onu aydınlattıktan sonra 'Bedr' olarak isimlendirilmesinde olduğu gibi Allah'ın isimleri ve hükümleriyle âlemde zuhur etmiş Allah'ın halifesidir." İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/277.

Güneş'ten başka ışık yoktur. Bundan dolayı geceyi aydınlatan Dolunay'ın [ışık verme bakımından] Güneş'ten baskın olduğunu hiç görmedik.

Güneş'in sabah akşam olmak üzere kendi zâtında ve cisim (sûret) aynasında var olan iki boyutu vardır.

*Ay'ın kendini yok ederek, şevkle onun zâtında karardığını görmedin mi?*³⁸¹

5.1.3. Vahdet-i Vücûd

İbnü'l-Arabî düşüncesinde varlık bir bütündür ve tümüyle Allah'a aittir. Allah'ın dışındaki tüm mevcudat varlıklarını ondan aldığı gibi varlıklarının ondan ayrı olması da düşünülemez. Çünkü ondan ayrı olsalar var olmaları mümkün olmaz. Şu farkla ki o zâtıyla mevcut iken onun dışındakiler onunla mevcuttur.³⁸² İbnü'l-Arabî'nin tanrı-âlem tasavvurunun da özünü oluşturan bu düşüncede akılcıların tenzihçe yaklaşımıyla ne Tanrı'nın âlemlerle irtibatı ortadan kaldırılır ne de pagan inançlarında görülen teşbihçi yaklaşımla Tanrı her şeye benzetilir. Bu durumda vahdet-i vücûdun tanrı-âlem yaklaşımı "O'dur ve O değildir" şeklinde paradoksal bir zemine oturur. Böyle bir düşünce zemini Tanrı'nın âleme her an müdahalesine imkân verirken aynı zamanda insanın Tanrı ile sürekli ilişki kurmasını da mümkün kılar.³⁸³

Yegâne vücûd sahibi Allah kendisinden vücud bulmuş mevcûdât ile farklı farklı mertebelerde tezahür eder. Mutlak vücûd sahibi Allah'tan ilk taayyün eden şey mahlûkatın kendisinden yaratılacağı *Hakikat-ı Muhammediyye* veya *İnsan-ı kâmil* olmuştur.³⁸⁴ İbnü'l-Arabî'nin çekirdek-ağaç, ışık-gölge, ayna-akıs, nokta-daire gibi birtakım semboller üzerinden anlattığı vahdet-i vücûd aslında

³⁸¹ Şeyhin bu beyti Allah'ın varlığında yok olmayı ifade eden fenafillah kavramını akla getirmektedir. Şeyh, Ay'ın Güneş'ten aldığı ışığın görünmez olup karanlıkta kalması ile fena arasında bir benzetme yaparak, Ay'ın dolunay evresinde ve güneş ona en yakın konumda iken yaşanan tam ay tutulmasını, insan-ı kamilin Allah'ta yok olma haline teşbih etmiştir.

³⁸² Kâşânî, *Mu'cem*, 74.

³⁸³ Ekrem Demirli, "Vahdet-i Vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/431.

³⁸⁴ Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 289.

görüntüdeki çeşitlilik ve farklılıklara rağmen hakikatte varlığın birliği düşüncesini tazammun eder.³⁸⁵

Yukarıda kısaca ifade edilen vahdet-i vücûd düşüncesine bir kasidesinde genel hatlarıyla yer veren İbnü'l-Arabî beyit sonlarında Allah lafzını yineleyerek varlıkta Allah'tan başka bir şey olmadığına vurgu yapar:³⁸⁶ [Basît]

اللَّهُ أَنْزَلَ نُورًا يُسْتَضَاءُ بِهِ عَلَى فُؤَادِ نَبِيِّ سِرُّهُ اللَّهُ
أَتَى بِهِ رُوحَهُ مِنْ فَوْقِ أَرْفَعَةٍ سَبَّحَ إِلَى قَلْبِهِ وَالسَّمِيعُ اللَّهُ
مِنْهُ إِلَيْهِ بِهِ كَانَ التُّزُولُ لَهُ فَلَيْسَ فِي الْكَوْنِ إِلَّا الْوَاحِدُ اللَّهُ
وَالْجِسْمُ وَالْعَرَضُ الْمَشْهُودُ فِيهِ وَمَا فِي الْغَيْبِ مَا إِنْ تَرَاهُ ذَلِكَ اللَّهُ
وَلَا تَنَاقُضَ فِيمَا قُلْتُهُ فَأَنَا عَيْنُ الْكَثِيرِ وَعَيْنِي الْوَاحِدُ اللَّهُ
مِنْ أَعْجَبِ الْأَمْرِ أَنَّ الْحُكْمَ مِنْ عَدَمٍ فِي عَيْنِ كَوْنٍ فَأَيْنَ الْعَبْدُ وَاللَّهُ
فَالْعَيْنُ تَشْهَدُ خَلْقًا جَاءَ مِنْ عَدَمٍ وَالْأَمْرُ حَقًّا وَعَيْنُ الْمُبْصِرِ اللَّهُ
لَهُ الْيَمِينُ لَهُ الْعَيْنَانِ فِي خَبْرٍ أَتَى بِهِ مِنْهُ وَالْآتِي هُوَ اللَّهُ
فَالْحُكْمُ لِي وَلَهُ عَيْنُ الْوُجُودِ وَمَا لِلْعَيْنِ مِنِّي وَوُجُودٌ بَلْ هُوَ اللَّهُ
فَانظُرُهُ فِي شَجَرٍ وَاَنْظُرُهُ فِي حَجَرٍ وَاَنْظُرُهُ فِي كُلِّ شَيْءٍ ذَلِكَ اللَّهُ
كُلُّ الْأَسْمَاءِ لَهُ إِنْ كُنْتَ تَعْقِلُهُ هُوَ الْمُسَمَّى بِهَا فَكُلُّهَا اللَّهُ
فَلَوْ يَقُولُ جَهْلٌ قَدْ جَهِلْتُ وَمَا بِاللَّهِ جَهْلٌ فَمَا كَوْنِي هُوَ اللَّهُ
فَقُلْ لَهُ ذَاكَ حُكْمُ الْعَيْنِ فِيهِ وَمَنْ يَدْرِي الَّذِي قُلْتُهُ بِأَنَّهُ اللَّهُ
مَا تَمَّ وَاللَّهِ إِلَّا حَيْرَةٌ ظَهَرَتْ وَبِي حَلَفْتُ وَإِنَّ الْمُقْسِمَ اللَّهُ
لَوْ كَانَ تَمَّ وَوُجُودٌ مَا هُوَ اللَّهُ لَمْ يَنْفَرِدْ بِالْوُجُودِ الْوَاحِدِ اللَّهُ

³⁸⁵ Vücûdun varlık mertebelerinde tecelli edişini izah etmek için İbnü'l-Arabî'nin kullandığı sembollere dair bkz. Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 103-303; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 263-287.

³⁸⁶ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 203.

بَلِ الْحُدُوثُ لَنَا وَمَا يُتَابِعُهُ
وَهَذِهِ نَسَبٌ وَالثَّابِتُ اللَّهُ
يَنْوُبُ عَنَّا وَأَنَا مِنْهُ فِي عَدَمٍ
وَنَحْنُ نَشْهَدُ وَالشَّاهِدُ اللَّهُ

*Allah, Peygamber'inin gönlüne kendisi ile aydınlanmanın arzulandığı bir nur indirmiştir ki onun sırrı Allah'tır.*³⁸⁷

Onu Ruh (Cebrail) yedi kat semadan onun kalbine indirdi. İşiten Allah'tır.

*İniş ona, onunla ve onun içindir. Varlıkta var olan ancak Allah'tır.*³⁸⁸

*Eğer görürsen cisim, onda şahit olunan ârâz ve gaybta ne varsa o Allah'tır.*³⁸⁹

*Söylediğimde bir zıtlık yok. Zira ben çoğun ayniyim. Benim biricik aynım da Allah'tır.*³⁹⁰

³⁸⁷ Allah'ın indirdiği bu nur; bütün peygamberlerin, evliyaların ve alimlerin marifet ve himmetlerini aldığı Hz. Muhammed'in "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nurumdur." dediği "Sen olmasaydım kâinatı yaratmazdım" sözünde ifadesini bulan her şeyin ondan ve onun için yaratıldığı hakikat-i Muhammediyye nurudur. Her şeyde hakikat-ı Muhammediyye'nin Muhammedî ve Ahmedî olmak üzere iki veçhesi vardır. Muhammedî veçhe, ilm-i Cebrail iken; Ahmedî yön, imanî ruhî ve ümmîdir. Tenzil Muhammedî veçheye, tecelli ise Ahmedî veçheye aittir. Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Bulğatu'l-ğavvâş fi'l-ekvân ilâ ma'dini'l-ihlâş fi ma'rifeti'l-insân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010), 233; Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 292; Mehmet Demirci, "Hakikat-ı Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1997), 15/179-180.

³⁸⁸ Beytin ilk kısmı mutlak vücüt sahibi Allah'ın varlık mertebelerindeki aşama aşama zuhuru işaret ederken ikinci kısım "Nereye dönerseniz dönün Allah'ın zâtı oradadır." (el-Bakara 2/115) ayetinin tefsiri mahiyetindedir.

³⁸⁹ İbnü'l-Arabî sudûrun keyfiyetine dair "Bil ki âlem cevher itibariyle bir, suretler itibariyle çoktur. Cevheri yönünden bir olduğunda başkalaşması söz konusu değildir. Suret de hakikatin değişmesine yol açacağı için başkalaşmaz. Sıcak soğuk olmaz. Sıcaklıkta da, ancak onun sıcak olma hali dışında bir soğukluk bulunabilir." ifadesiyle yoklukla nitelenen mümkünlerin ancak mükâşefe ehli tarafından Allah'tan gelen bir nurla varlıkta sübutunun görülebileceğini söylemekte, salt akılla bu konuları incelemenin kişiyi gerçeğe ulaştırmayacağını belirtmektedir. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/124-125.

³⁹⁰ İbnü'l-Arabî bu beyitte yine Allah'ın dışında bağımsız bir varlık alanını nefy ederek her ne var ise birin tezahürü olduğunu *a'yn-ı sâbite* kavramı üzerinden anlatmaktadır. *Ayn-ı sâbite* çoğulu *â'yân-sâbite* Tasavvufa İbnü'l-Arabî tarafından dâhil edilen bir kavram olarak eşyanın görünür hale gelmeden önceki Allah'ın ilminde bilgi olarak mevcudiyetini ifade eder. *Â'yân-ı sâbitenin* dış âleme nazaran bir varlığı olmadığı için onlar Allah'ın ilminde sabit olan "yoklar" olarak kabul edilir. *A'yan-ı sâbitenin* âlemdeki tecellisi olan dış varlıklar, hakikatte Hakk'ın oluş vasfıyla zuhur etmesinden, yani varlığının dışa taşmasından (feyezan) ibaret olduğundan aslında "yok" hükmündedir. Kendilerine aitmiş gibi görünen varlıkları aslında Hakk'ın zuhur etmiş varlığıdır; gerçek değil gölge varlıktır. Süleyman Uludağ, "A'yan-ı Sâbite", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 1991), 4/198-199.

En şaşkırtıcı işlerden biri varlığın aynına dair hükmün yokluktan ileri gelmesidir. Öyleyse kul nerede Allah nerede? ³⁹¹

Göz [harici varlığı] yokluktan meydana getirilmiş “halk” olarak görür durum Hak iken. Gerçekte gören Allah’tır. ³⁹²

Haberdeki gibi el onun, gözü onundur. Onunla ondan gelen, Allah’tır. ³⁹³

Onun hükmü benim için, vücûdun aynı olmak onun içindir. Aynın benden kaynaklanan bir vücûdu yoktur. Bilakis o (vücûd) Allah’tır.

Onu ağaçta gör, onu taşta gör, onu her şeyde gör. O [gördüğün] Allah’tır.

Bütün isimler onundur. Eğer akledersen [görürsün]. O, isimlerle isimlenmiştir. Bütün isimler Allah’ındır. ³⁹⁴

Eğer bir cahil derse ki “Ben cahilim, Allah’ta cehalet yoktur, o zaman benim varlığımın Allah’la bir ilgisi yoktur.”

Ona de ki, bu ondaki aynın hükmüdür. Onun Allah olduğunu savunmamı kim bilebilir. ³⁹⁵

³⁹¹ A’yân-ı sâbite varlıkların modelleri ve kalıplarıdır. Kalıplar, hiçbir zaman elbiselerde var olmadıkları halde onlara şekil verirler. Dış âlemde görünen a’yân-ı sabite değil onun şekilleri, halleri, hükümleri, ayırıcı nitelikleri, belli özellikleri, fiilleri ve eserleridir. A’yân-ı sabitenin kendisi bâtın, sureti zahirdir. İbnü’l-Arabî, “A’yân-ı sabite asla varlık kokusunu koklamamıştır” yani hiçbir zaman var olmamıştır derken bunu anlatmak istemektedir. Uludağ, “A’yân-ı Sâbite”, 4/199.

³⁹² Şair burada ilk olarak varlıkta zahiren gözüken paradoksal duruma temas etmesinin ardından yegâne vücud sahibi Allah’ın varlıkta çeşitli veçhelerle zuhuruna işaret etmek suretiyle bu çelişkiyi ortadan kaldırmaktadır.

³⁹³ İbnü’l-Arabî burada kutsi hadiste geçtiği üzere Allah’ın, farzlardan sonra nafilerle ona yaklaşıp sevgisini kazanan kulunun işiten kulağı, gören gözü olma durumuna işaret etmekte, hadiste zikredilen hususu kendi varlık anlayışı zeminine oturtmaktadır: “Farzların edasında mecburi bir kulluk vardır ki o asıldır. Nafilde ise ihtiyari kulluk söz konusudur. Bundan dolayı Hak senin işiten kulağın gören gözün olmuştur. Ziyade olduğu için o nafilerle isimlendirildi tıpkı senin aslında varlıkta zait oluşun gibi. Öyle ki Allah vardı sen ise yoktun sonra sen oldun böylece hadis vücud da artmış oldu. Sen Hakk’ın vücudunda zait olan (ondan taşan) şeysin.” İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 8/241.

³⁹⁴ Hakk’ın zatına ait vücudun mertebe mertebe tenezzülü ile mümkünlerin Allah’ın ezeli ilminde bil kuvve halinde bulunan mevcudiyetlerini bilfiil kazanmasında olduğu gibi onların isimlerinin de kaynağının Hak olduğuna işaret edilmektedir. Nitekim müellif “Âyânımız onun isimleridir. Mümkünlerin, hakkın vücudunda zahir olan suretler olmaktan başka hükümleri yoktur” derken a’yân-ı sabitenin ilâhî isimlerin suretleri ve dış âlemdeki varlıkların hakikatleri olmak üzere iki yönüne dikkat çekmektedir. İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 7/288.

³⁹⁵ İbnü’l-Arabî bu beyitlerle kâinata var olan her şey, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecelli mahalli ise örneğin cehaleti nasıl açıklayabiliriz şeklindeki itirazı yine *ayn-ı sâbite* kavramı

Vallahi ortaya çıkan şaşkınlıktan başka bir şey yok. Kendi üzerime yemin ederim. Yemin eden Allah'tır.

Allah'ın olmadığı bir varlık olsaydı, o zaman Allah tek vücûda sahip olma konusunda benzersiz olmazdı.

Buna karşılık oluş ve onu takip eden şeyler bize aittir. Bunlar nispetlerdir. Değişmez olan Allah'tır.

Biz yokluktan çıkarılmış olduğumuz halde o bizi temsil eder, biz onu seyrederez. Seyreden Allah'tır.³⁹⁶

Yukarıdaki şiirde önemle belirtildiği üzere vahdet-i vücûd düşüncesinde Allah'ın dışındaki her şey bir olan Allah'ın tecellisidir. Görüntüdeki çokluk izafî olup hakikatte her şey birin tezahürüdür. Nasıl ki ağacı meydana getiren bir çekirdektir, çekirdek de bil kuvve olarak ağacın bütün özelliklerini içinde barındır; aynı şekilde bütün mevcudat da çekirdeğin sürgün vermesi ve sonrasında ağaç suretinde görünmesi gibi Allah'tan neşet etmiştir. Özetle vahdet-i vücûd ağaçta çekirdeği görmektir denebilir. Görüntüdeki çokluk ve farklılıklar bir yanılısamadan ibarettir:³⁹⁷ [Basît]

إِنْ قِيلَ مَا سَبَبُ التَّكْثِيرِ وَالْغَيْرِ فَعَلَّ لَهُ ذَاكَ مَجْلَى الْحَقِّ فِي الصُّورِ
فَمَا تَرَى الْعَيْنُ إِلَّا وَاحِدًا أَبَدًا وَالْكَثْرُ جَاءَ مِنَ الْأَحْكَامِ فِي النَّظَرِ
إِنَّ الْوُجُودَ عَلَى الْإِبْهَامِ نَشَأَتُهُ مِثْلُ الشَّهَادَةِ حَالِ الدَّرِّ فِي الْفِطْرِ

üzerinden cevaplar. Ayn-ı sabite adından da anlaşılacağı üzere varlıkların Allah'ın ilmindeki ezeli değişmez mahiyetleridir. O, bir şeyi, o şey nasılsa öyle bildiği ve aynen bildiği şekliyle var ettiği için bir şeyin nasıl olacağını belirleyen o şeyin ayn-ı sabitesi olur. Bu açıdan tecelli ettiğinde Hakk'ın varlığı mümkünlerin hakikatlerinin her birinin özellikleriyle sınırlı olarak zuhur eder. Ahmed Avni Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/20-21; Sadreddin Konevî, *Tasavvuf Metafizigi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 35. Bu durumda cehalet; Allah'ın fiilinin bir işlevi değil, Allah'ın ilmindeki şeyin içkin doğasının bir işlevi olduğu anlamına gelir.

³⁹⁶ İbnü'l-Arabî bütün şiir boyunca işlediği varlığın Allah'tan bağımsız olamayacağı düşüncesini en nihayetinde varlık niçin var? sorusuna cevap oluşturacak şekilde var edenin var ettiklerinde kendi varlığını izlemesi için var yanıtıyla bitirdiği görülmektedir.

³⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 80.

Eğer sorulursa “Bu çokluğun ve başkalaşmanın sebebi nedir?”³⁹⁸ diye de ki o Hakk’ın suretlerde yansıyan görüntüsüdür.

[Gören] göz asla tekten başkasını görmez. Çokluk bakıştaki hükümlerden kaynaklanır.

Varlık [bir süreç içinde] meydana gelişiyle bir yanılısama üzerine kuruludur, (toprağı) yarıp çıkan tohumun halini izlemek gibi.

Şiirin devamında Hz. Peygamber’in (s.a.v.) şairlerin en doğru sözü olarak övdüğü Lebîd’in (ö. 40/660) aşağıdaki sözünü, içinde derin anlamlar barındırmış olmasına rağmen, şairinin bunun hakikatinden habersiz bir şekilde söylediğini ileri sürmektedir:³⁹⁹ [Tavîl]

أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ وَكُلُّ نَعِيمٍ لَا مَحَالَةَ زَائِلٌ

Doğrusu Allah’ın dışında her şey batıldır ve her nimet kaçınılmaz olarak son bulacaktır.

İbnü’l-Arabî Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bu söze dikkat çekmiş olmasındaki hikmeti “Allah’ın ortağı yoktur.” şeklindeki temel İslami kabulü “Allah’ın varlıkta ortağı yoktur.” şeklinde varlık düzleminde yeniden formalize ederek açıklamaktadır. İleri sürdüğü varlık görüşünü ancak Allah’ın ahlakı ile ahlaklanmış, feraset sahibi kimselerin anlayabileceğini iddia etmekte, idrakinde olduğu vahdet halini Hakk’ın şuhûdu olarak nitelendirerek yine sahip olduğu bu idrak seviyesinde bir benzerinin olmadığını vurgulamaktadır:

إِنَّ الْوُجُودَ وَوُجُودَ الْحَقِّ لَيْسَ لَهُ فِيهِ شَرِيكَ كَمَا قَدْ جَاءَ فِي الْأَثَرِ
وَأَيْنَ مِثْلُ رَسُولِ اللَّهِ سَيِّدِنَا فِيمَا يُقَالُ فَفَكَّرَ فِيهِ وَاعْتَبِرَ
فِيمَا يَقُولُ لَبِيدٌ فِي جَهَالَتِهِ وَلَيْسَ يَدْرِي الَّذِي قَدْ قَالَ فَادَّكِرَ
إِنْ كُنْتَ ذَا فِطْنَةٍ مِثْلِي مُخْلَقَةٍ تَرَى الْحَقَائِقَ تَأْتِيهَا عَلَى قَدَرِ

³⁹⁸ Bulak nüshasında bu kelimenin yerine الكبير kelimesi yer almakta, bu şekildeki yazım anlamı bozmaktadır.

³⁹⁹ Lebîd b. Rebîa, “www.aldiwan.net” (Erişim 11 Nisan 2023).

وَلَا تَقُلْ إِنَّ ذَا وَهْمٍ وَسَفْسَاطَةً
وَاللَّهِ لَوْلَا شُهُودُ الْحَقِّ مَا نَظَرْتُ
إِنِّي يَتِيمَةٌ دَهْرِي مَا لَنَا شَبَّةٌ
الْقَوْلُ مَا قُلْتُهُ فَانْهَضْ عَلَيَّ أَثْرِي
عَيْنِي إِلَى أَحَدٍ مِنْ عَالَمِ الْغَيْرِ
مِنَ الْفَرَائِدِ فِي بَرٍّ وَلَا بَحْرِ

Vücûd, haberde (hadiste) geldiği üzere onda ortağı olmayan Allah'ın vücûdudur.

*Söylenen sözlerde Allah'ın elçisi Efendimizin sözüne benzer söz nerde!
Bunu iyi düşün ve aklet*

*Lebîd'in hakikatinden habersiz bir şekilde ne söylediğini bilmediği sözünü.
[Bu sözü] aklından çıkarma!*

Eğer sen basiret sahibi, Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmış örnek bir ahlaka sahip isen takdiri ilahî ile gelen o hakikatleri görürsün.

*Bunun vehim ve safsata olduğunu sakın söyleme! Söz benim sözümdür.
Yürü ardımdan!*

*Yemin olsun ki eğer Hakk'ın şuhûdu olmasaydı bu başkalıklar dünyasında
gözüm kimseyi görmezdi.*

*Yaşadığım dönemde emsalsizim. Mücevherattan yoktur bizim benzerimiz
ne karada ne de denizde.*

İbnü'l-Arabî her ne kadar vahdet-i vücûdu kavram olarak tarif edip onu bir ıstılah olarak kullanmasa da vahdet-i vücûd düşüncesinin *hulûl* ve *ittihad* inançlarıyla karıştırıp kendisini bu konuda itham edenlere böyle bir inancın İslam'da yeri olmayan şirk ifadeleri olduğunu, bu tür sözler sarf edenlerin de cahil kimseler olduğunu şiirlerinde açıkça dile getirmektedir. Ona göre ittihad iki zâtı birleştirmektir ki bu imkânsız bir şeydir.⁴⁰⁰ Zira vahdet-i vücûd düşüncesi iki ayrı varlık kabulünü temelde reddeden bir anlayışa sahiptir.⁴⁰¹ [Basît]

مَا لِي وَإِيَّاكَ غَيْرُ اللَّهِ مِنْ سَنَدٍ
وَفَازَ مَنْ يَتَّخِذُ رَبَّ الْوَرَى سَنَدًا

⁴⁰⁰ İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtü-s-sûfiyye*, 70.

⁴⁰¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 411.

هُوَ الْمُهَيَّمُنُ فَوْقَ الْعَرْشِ مَسْكَنُهُ
يَأْتِي وَيَنْزِلُ وَالْأَلْبَابُ تَطْلُبُهُ
وَمَنْ يَكُونُ عَلَى مَا قُلْتُ فِيهِ فَقَدْ
وَدَعَ مَقَالََةَ قَوْمٍ قَالَ عَالِمُهُمْ
الْإِتِّحَادُ مُحَالٌ لَا يَقُولُ بِهِ
وَ عَنِ حَقِيقَتِهِ وَ عَنِ شَرِيعَتِهِ
وَأَنْهَضَ إِلَى وَاهِبِ الْأَسْرَارِ تَحَظَّ بِهِ
عَلَيْهِ مِنْ دَارِكَ الدُّنْيَا وَمِنْ فِكْرِ
وَ كُنْ إِمَامًا وَلَا تَسْعَى لِمَفْسَدَةٍ
وَلَا تُغَالِطْ بِتَغْلِيلٍ وَأَقْبِسَةَ
إِنِّي نَصَحْتُكَ وَالرَّحْمَنُ يَشْهَدُ لِي
كَمَا يَلِيْقُ بِهِ دِينًا وَمُعْتَقَدًا
كَمَا رَوَيْنَا عَلَى الْمَعْنَى الَّذِي قَصَدْنَا
وَفِي بِمَا كَلِّفَ الْإِنْسَانُ وَاقْتَصَدَا
بِأَنَّهُ بِالْإِلَهِ الْوَاحِدِ اتَّحَدَا
إِلَّا جَهْلٌ بِهِ عَنِ عَقْلِهِ شَرَدَا
فَاعْبُدْ إِلَهَكَ لَا تُشْرِكْ بِهِ أَحَدًا
وَلْتَتَّخِذْ عِنْدَهُ قَبْلَ الْقُدُومِ يَدَا
تَظَلُّ مِنْ أَجْلِهَا فِي حَيْرَةٍ أَبَدًا
بِكُلِّ وَجْهِ وَ كُنْ فِي الْحُكْمِ مُجْتَهِدًا
وَ كُنْ عَنِ الرَّأْيِ وَالتَّقْلِيدِ مُنْفَرِدًا
كَمَا أَمَرْتُ وَهَذَا كُتُبُهُ وَرَدَا

Ne diye Allah'tan başkasına dayanasın. Mahlûkâtın Rabbine dayanan kazanmıştır.

O dinen ve itikaden layıkı vechiyle arşın üstünü mesken tutmuş tek hükümrandır.

Akıl sahipleri onu talep ederken mananın kastettiği şey haber verdiğimiz şekliyle gelir ve iner.⁴⁰²

⁴⁰² İbnü'l-Arabî burada Ebû Hüreyre'den rivayetle aktarılan şu hadis-i şerife telmihte bulunmaktadır: “Gecenin son üçte biri kaldığı zaman Rabbimiz her gece dünya semasına iner ve ‘Bana kim dua eder ki onun duasına icabet edeyim! Benden kim bir hacet ister ki ona dileğini vereyim! Benden kim mağfiret diler ki onun için mağfiret edeyim! buyurur” Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şaḥîhu 'l-Buhârî* (Dımaşq: Dâru İbn Kesîr, 2003), 277. Bir sonraki beyitte de fark edileceği üzere İbnü'l-Arabî Allah'ın arşa istivâsı, Allah'ın eli gibi müteşâbihâtın yorumlanması hususunda selevin tutumunu benimsemiş, müteşâbihâtın yorumundan ve tevilinden şiddetle kaçınmıştır. Zira bu düşüncenin altında Allah'ın yeryüzü semasına inişini tefsir ve tevil etmenin onun bir mekândan başka bir mekâna geçişini ve yönelişini çağrıştıracacağı, bunun da hulûl ve ittihadı yol açacağı düşüncesi hâkimdir. O bir yandan müteşâbih ayetlerin tevil edilmesine karşı çıkarken diğer yandan Allah'ın eli, gözü gibi zatıyla ilgili müteşâbihâta dair hususlarının; sevinmesi, şaşırması gibi kendisine nispet ettiği fiillerinin hakikatinin bilinmesinin keşif sahiplerine açık olduğunu da ileri sürmektedir.

Kim söylediğimiz hal üzere olursa insanın sorumlu kılındığı şeyin hakkını vermiş ve orta yolu bulmuştur.

Bilginlerine nispetle birtakım insanların bir olan ilahla birleştiğini söylediği lafları bir kenara bırak!

İttihad; aklın, hakikatin, şeriatın yolundan çıkmış cahil kimselerin söylediği saçma bir şeydir.

O yüzden Rabbine kul ol. Ona hiçbir şeyi ortak koşma!

Sırları bahşedene doğruca yüzünü çevir ki erişebilesin ona. Ona gitmeden önce onun katında bir dayanağın olsun.

Dünya evinden edindiğin ve de kendisiyle ebediyen hayrette kalacağın düşünceler...⁴⁰³

Önder ol, fesadın hiçbir türüne yönelme, [Allah'ın rızasına uygun] hüküm için cehd et!

Kıyasa başvurup (insanları) yanıltmaya çalışma. Rey ve taklitten uzak kendi başına ol!

Rahman benim şahidim olarak hepsi[nasta] geçtiği üzere emr olunduğum gibi sana nasihat ettim.

İbnü'l-Arabî'de vahdet-i vücûd düşüncesi, Hakk'ta fâni olmanın getirdiği bir hal olarak da anlaşılabilir. Kul Allah'ta fâni olup kendi varlığını nefyedince varlığı Allah'tan başka varlık olmadığını müşahede etmektedir. Fakat Hakk'ın varlığının tecellisi olarak zuhur eden varlığı, varlığın zâtını talep edince nispetler ve ayrışmalar dünyasında bunun mümkün olmadığı kendisine söylenmektedir. Bu

Ona göre sırf akıl bunları imkânsız saymış, mümin akli tevil etmiş, sırf mümin olan ise onu Allah'a bırakmıştır. Böylece keşif nurları, hakkında düşünmenin yasak olduğu zatı bildirmiş; müşahede sahipleri hakkın kendisiyle ilişkilendirdiği nitelikleri öğrenmiştir. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/27-28.

⁴⁰³ Muhtemeldir ki İbnü'l-Arabî burada kendisi gibi Allah âşıklarından biri olan çağdaşı İbnü'l Fârid'in kaside-i râiyyesinin matla beytinde: [Kâmil]

زُدْنِي بِفَرْطِ الْحُبِّ فِيكَ تَحِيْرًا وَأَرْحَمِ حَشًا بَلَطَى هَوَاكَ تَسْعَرًا

“Sana olan hayretimi arttır aşkıma ifrat derecesine vardırıp, merhamet et aşkınun ateşiyle yanan şu kalbe” şeklinde ifade edilen hayret ve fena haline işaret etmektedir.

nedenle şair şiirlerinde sürekli olarak bu ayrılık halinden şikâyet edip sızlanmakta, varlığın sahibine dönmenin özlemiyle yanıp tutuşmaktadır:⁴⁰⁴ [Remel]

كَمْ رَأَيْتَكَ وَلَمْ تَشْعُرْ بِنَا إِذْ أَنَا أَنْتَ وَمَا أَنْتَ أَنَا
يَعْلَمُ اللَّهُ بِأَنِّي عَبْدٌ مَنْ كَلَّمَا قَالَ أَنَا كَانَ أَنَا
تَاهَ فِيهِ الْفِكْرُ مِنْ عِزَّتِهِ لِيَرَى مَا لَا يُرَى إِلَّا بِنَا
فَإِذَا مَا قُلْتُ هَبْ لِي نَظْرَةً قَالَ لَا أَفْعَلُ مَا دُمْتَ هُنَا
زُلْ تَرَى ذَاكَ الَّذِي تَطْلُبُهُ مِنْ وُجُودِي بِكَ مَرَأَى حَسَنًا

*Biz seni ne kadar da çok gördük ama sen bizi hissetmedin ki ben sendim sen ben değildin.*⁴⁰⁵

*Allah benim, her ne zaman ben dese ben olmuş kişinin kulu olduğumu bilir.*⁴⁰⁶

Düşünce onun izzetinden ancak bizimle [ona ayna olan mümkünlerle] görülebileni görmek için ne yapacağını şaşırdı.

Bana bir nazar bahşet dediğimde “sen burada olduğun sürece yapmam” dedi.

*(Varlıktan) kendini nefyet ki benim varlığımdan talep ettiğin şeyi güzel bir görüntüyle sen de görebilesin.*⁴⁰⁷

5.1.4. Velâyet ve Nübüvvet

Sözlükte yakınlık kurma, dost ve müttefik olma, himâye etme gibi anlamlara gelen⁴⁰⁸ “veliye” fiili; yardım anlamı kastedildiğinde velâyet mastarıyla

⁴⁰⁴ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 390-391.

⁴⁰⁵ Beyitte Niyazi Mısri'nin “Hak'tan âyân bir nesne yok, gözsüzlere pinhân imiş.” sözünde ifade edilen varlıkta Hakk'ın dışında bir varlık olmadığına, fakat kalp gözü kapalı olanların bunun sırrına vakıf olmadıklarına işaret edilmektedir.

⁴⁰⁶ Şair varlığının Hak'tan ayrı olmadığını bilmekte, Hakk'ı, ben olarak tanımladığı varlık âlemindeki bütün varlıkların onun “ben”ine içre olduğunu ifade etmektedir.

⁴⁰⁷ Beyitte, Aziz Mahmud Hüdaî'ye nispet edilen “Sen çıkarsan aradan, kalır seni yaradan” sözünde ifade edilen varlıkta izafî ikiliğin kaldırılıp Hakk'ı mevcudat aynasında yegâne varlık olarak müşahede etmeye çağrıda bulunmaktadır.

⁴⁰⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 4/400-401; İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l- Luğa*, 6/141.

ifade edilmekte, bir kimsenin işini üstlenme manası söz konusu edildiğinde vilayet olarak kullanılmaktadır.⁴⁰⁹ Bir tasavvuf ıstılahı olarak kulun kendi nefsinde fenâyâ erip Hak ile kaim oluşunu ifade eden velâyet, yetkinlik ve kurbiyet makamına ulaştırmaya dönük olarak Hakk'ın, velisi olduğu kişinin işlerini üstlenmesi manasına gelmektedir. Veli de bu anlamda Hakk'tan niyazın en üst noktası olan, Hakk'ın onu kemâle ulaştırmasına matuf olarak Hakk'ın işini üzerine aldığı, isyandan muhafaza ettiği, ümidini boşa çıkarmak suretiyle onu kendi nefesine terk etmediği kişidir.⁴¹⁰ İbnü'l-Arabî de evliyai dört düşman heva, nefis, dünya ve şeytana karşı mücadelesinde Allah'ın, yardımıyla onların işini üzerine aldığı kimseler olarak tanımlamaktadır.⁴¹¹

Tasavvufta ilk olarak Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 295/898) *Hatmu'l-Velâye* isimli eseriyle ortaya konulan velâyet-nübüvvet meselesi, daha sonraları İbnü'l-Arabî ve halefleri tarafından çerçevesi genişletilerek farklı boyutlara taşınmış, tasavvufî düşüncenin en tartışmalı konularından biri haline gelmiştir. Söz konusu düşüncede Allah'ın peygamber göndermesinin nihayet bulmasıyla “vahiy” gönderimi kesilmeyip veliler aracılığı ile devam ettirildiği ileri sürülmektedir. Fikriyatı ve terminolojisi ile İbnü'l Arabî'ye ilham kaynağı olan bu düşüncede veliler, Allah'ın şeriatının dünya üzerinde tatbikinin teminatı olarak görülmekte, dünyanın bu şekliyle onlar sayesinde varlığını sürdürdüğü ileri sürülmektedir.⁴¹²

Velâyet düşüncesini, İbnü'l-Arabî fikriyatının üzerinde temellendiği sacayaklarından biri olarak görmek mümkündür. Nitekim İbnü'l-Arabî üzerine yaptığı araştırmalarla maruf ve meşhur Michel Chodkiewicz, “İbnü'l-Arabî, eserlerinin birinci satırından son satırına kadar velâyet, velâyetin yolları ve hedeflerinden başka bir şeyden bahsetmemiştir demek yanlış olmaz.” tespitinde bulunmaktadır.⁴¹³

⁴⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfradât*, 885.

⁴¹⁰ Kâşânî, *Mu'cem*, 79.

⁴¹¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/80-81.

⁴¹² Bernd Radtke, “İbnü'l-Arabî'nin öncülerinden biri Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”, çev. Salih Çift, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 507.

⁴¹³ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saint*, çev. Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Text Society, 1993), 15.

İbnü'l-Arabî'de velâyet, nübüvvet ve risaleti de içine alan kuşatıcı bir makamdır.⁴¹⁴ Velâyetin nübüvvetten daha kuşatıcı ve üstün oluşunun delili Allah'ın kendisini “Nebî” olarak isimlendirmemiş olmasına mukabil “el-Velî” olarak isimlendirmesidir.⁴¹⁵ Velâyetin nübüvvetten üstün oluşu şeklindeki söz ona göre şu şekilde anlaşılmalıdır:

“Eğer bir peygamberi şeriatın dışında bir kelam konuştuğunu görürsen bil ki o aynı zamanda veli ve arif olması itibariyle böyle konuşmuştur. Zira onun âlim olduğu makam, şeriat sahibi bir resul oluşundan daha kâmil ve noksansızdır. Bunun manası ona tabi olan velinin ondan üstün olduğu manasına gelmeyip aynı zamanda hem veli hem nebi hem de resul olan tek bir kişinin veli olma özelliğinin onun resul ve nebi olmasından daha kâmil olmasıdır.”⁴¹⁶

İbnü'l-Arabî'ye göre velâyet ve nübüvvet kavramlarının umumî ve hususi olmak üzere iki boyutu vardır. O veliliği Allah'tan yardım görme olarak değerlendirirken Allah'ın kulların âyanında vücud verme işini üstlenerek vücud özelliğini onlarda mahfuz kılması da genel velâyetinin özelliklerindedir.⁴¹⁷ Nübüvvetin hususi yönünün Hz. Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla son bulunduğunu belirten İbnü'l-Arabî nübüvvetin umumi veçhesini velâyet kavramıyla ifade etmiş, peygamberlerde söz konusu olan teşri özelliği bulunmaksızın “Âlimler peygamberlerin varisleridir” hadis-i şerifinin hükmü fehvasınca icihad olarak ortaya çıkan hüküm koyma, şer'î nasların tefsiri ve onlardan hüküm çıkarma şeklinde beliren durumlarla umumi nübüvvet veya velâyetin devam ettiğini savunmuştur.⁴¹⁸

İbnü'l-Arabî düşüncesinde teşrîlik vasfına sahip peygamberlerin kesilmesiyle nübüvvetin hususi yönü son bulmuş olsa bile genel anlamda nübüvvet veya velâyetin devamı âlemin bekasının gerektirdiği bir durumdur. Nitekim bu konuda şöyle demektedir: “Nübüvvet kıyamete kadar mahlukatta

⁴¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/37,386-387.

⁴¹⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/380.

⁴¹⁶ İbn Arabî, *Füûşu'l-hikem*, 135.

⁴¹⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/372.

⁴¹⁸ Chodkiewicz, *Seal of the Saint*, 51.

geçerli olan bir durumdur ki onun bir cüzü olan teşrilik özelliği ondan kesilmiş olsa bile Allah'ın haber vermesi ve ondan haber getirmenin âlemden son bulması imkansızdır. Zira o son bulsa âleme varlığının bekası için kendisi ile gıdalandığı bir şey kalmaz. Allah'ın “kün” emri ile kâinata meydana gelen sonsuz kelimeleri bütün mevcudatının temel gıdası olarak nübüvvetin nihayetsiz cüzlerinden bir cüzünü oluşturur.”⁴¹⁹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere İbnü'l-Arabî vahyi sadece peygamberlere inen bir mesaj olarak algılamayıp onu bütün mahlûkatın varlığını sürdürebilmesi için ihtiyaç duyduğu bilgi, bir manevî gıda olarak değerlendirmekte, bu yönüyle vahyi bütün mahlûkata teşmil ettiği görülmektedir. Vahiy konusundaki bu düşüncesini “Rabbin bal arısına vahiy etti.” (en-Nahl 16/68) ayetinin mefhumu üzerine oturtmakta, bu minvalde vahyin umumiliğini şiirlerinde de vurgulamaktadır:⁴²⁰ [Tavîl]

أَلَا إِنَّ وَحْيَ اللَّهِ فِي كُلِّ كَائِنٍ مِنْ الصَّخْرِ وَالْأَشْجَارِ وَالْحَيَوَانِ
 وَفِي عَالَمِ الْأَرْكَانِ فِي كُلِّ حَالَةٍ وَفِي أَنْفُسِ الْأَفْلاكِ وَالْمَلَوَانِ
 وَقَدْ نَزَلَتْ أَمْلَاكُهُ مِنْ مَقَامِهَا لِيَلْقَاهُ مِنْهَا بِالتَّقَى الثَّقَلَانِ

Bakınız! Allah'ın vahyi ister kaya ister ağaç isterse hayvan olsun, her varlıkta söz konusudur.

Esaslar âleminde, her durumda, feleklerin ve gece gündüzün doğasında...

Onun melekleri ins ve cin sakınarak o [vahyi] alsın diye makamlarından inmiştir.

İbnü'l-Arabî Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sadık rüyalar ve müçtehit imamların içtihatlarını nebilikten arta kalan şeyler olarak ifade etmesini, resulluk ve nebilğin bi zâtihi ve hükümleri itibariyle devam etmesi olarak yorumlar. Ancak yanlış anlamaya meydan vermemek için müçtehitlerin mertebelerinin

⁴¹⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/135.

⁴²⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 51.

Allah nezdinde resullerden düşük olduğunu da özellikle vurgular.⁴²¹ Zira tâbi metbuunu idrak edemez idrak etse tabi olmaz.⁴²²

Allah'ın kullarına rahmetinin bir gereği olarak her peygamberin kademi üzerine bir varis veli yarattığını söyleyen İbnü'l-Arabî her asırda her millet için yüz yirmi dört bin velinin bulunması gerektiği görüşündedir. Velilerin peygamberlere uymaksızın Allah'tan veya ruh-u mukaddesten saf bilgiyi almalarının mümkün olmadığına inanarak aldıkları rabbani bilginin kaynağının, bütün peygamberlerin nurlarını aldıkları Hakikat-ı Muhammediyye kandili olduğu fikrindedir.⁴²³ Velâyet ve nübüvvet ona göre şu noktada ayrışmaktadır: Her nebi rabbın bilgisini kendi fikri düşüncesini karıştırmadığı imanla doğrudan rabbinden alırken rabbine imanında peygamberine tabi olan veli ise rabbini peygamberinin aynasıyla görmektedir.⁴²⁴ Peygamberlerin evliyadan üstünlüğü ve farkına dair diğer bir husus ise onların vahyin nüzulünde şeytanın vesvesesinden korundukları gibi şeytanın kalplerine muttali olamaması dolayısıyla kalbe gelen varidat ve ilhamlar konusunda da korunmuş olmalarıdır. Hâlbuki bu durum velilerde böyle olmayıp şeytan doğru bir bilgiyle bile velinin kalbine sızabilmekte, veli ise o bilginin Allah'tan geldiği yanılığına düşebilmektedir.⁴²⁵

Nübüvvet ile velayet arasındaki ortak noktalar ise kişinin kendi gayreti ve başkasının öğretimi olmaksızın gerçekleşen (ledünnî) bir ilim olması, Allah'ın himmetiyle bir bedenin güç yetiremediği işler yapmaya imkan vermesi, hayal âlemini uyanık iken de görebilme yetisini barındırmasıdır."⁴²⁶ İbnü'l-Arabî'nin yukarıda zikredilen hususları bir kasidesinde şöyle dile getirdiği görülmektedir.⁴²⁷

[Basît]

الْوَحْيُ بِالشَّرْعِ قَدْ سُدَّتْ مَعَالِقُهُ وَلَيْسَ يُنْكِرُ دَا إِلَّا الَّذِي كَفَرَا
لَمْ يَبْقَ مِنْهُ سِوَى مَا الشَّخْصُ يُدْرِكُهُ فِي نَوْمِهِ أَوْ بِكَشْفٍ هَكَذَا ظَهَرَا

⁴²¹ İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/380.

⁴²² İbn Arabî, *Füşûşu'l-hikem*, 135.

⁴²³ İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 5/309.

⁴²⁴ İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/127.

⁴²⁵ İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/378.

⁴²⁶ Cîlî, *el-İsfâr 'an-Risâleti'l-envâr*, 200.

⁴²⁷ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 178.

وَلَيْسَ يُدْرِكُهُ مِنْ غَيْرِ صُورَتِهِ
 عَلِمًا صَحِيحًا مِنَ الرَّحْمَنِ بِشَرِّهِ
 وَفِيهِ مَزْجٌ رَقِيقٌ لَيْسَ يَعْرِفُهُ
 فَيَنْزِلُ الشَّيْءَ فِي رُؤْيَاهُ مَنْزِلَةً
 فِي جَمْعِهَا وَالَّذِي تَحْوِيهِ مِنْ عَيْرٍ
 فَاسْلُكْ طَرِيقَتَنَا إِنْ كُنْتَ ذَا نَظَرٍ
 قَدْ يُخْطِئُ الْعَابِرُ الرُّؤْيَا يُعْبِرُهَا
 عَنِ النَّبِيِّ رَسُولِ اللَّهِ سَيِّدِنَا
 أَصَابَ بَعْضًا وَأَخْطَأَ بَعْضَهَا وَبَدَأَ
 إِلَّا هُنَا وَلِهَذَا جازَ مَنْ عَبَّرَا
 بِهِ الْمُهَيِّمِينَ فِي رُؤْيَاهُ إِنْ شَكَرَا
 إِلَّا الَّذِي يَعْرِفُ الْآيَاتِ وَالسُّورَا
 بِآيَةٍ فَهِيَ قُرْآنٌ لِمَنْ نَظَرَا
 وَحَيًّا صَحِيحًا لَنَا بِهِ الْقَضَاءُ جَرَى
 وَلَا تُعْرَجُ بِنَا إِنْ كُنْتَ مُعْتَبِرَا
 وَقَدْ يُصِيبُ كَمَا رُوِيَتْهُ خَبْرَا
 فِيمَا تَأْوَلَهُ الصِّدِّيقُ إِذْ عَبَّرَا
 أَتَى الْحَدِيثُ الَّذِي رُوِيَتْهُ أَثْرَا

Şeriat [getiren] vahyin kilitleri kapatılmıştır. Bunu ancak kâfir olan inkâr eder.

Kişiye, uykusunda idrak ettiği ve mükâşefesiyle bu şekilde zahir olmuş vahyin dışında o [vahiy] den bir şey [pay] kalmamıştır.

*Burada [istisna edilen durumlar] hariç hiç kimse onun suretinden başka bir şeyi idrak edemez. O [bilgi] bunu açıklayabilen için geçerli olmuştur.*⁴²⁸

Rahman'ın katından sahih bir bilgiyle her şeyin hükümranının rüyasında ona bildirdiğini.

*Onda ayetleri ve sureleri (manalarını) bilenlerin ancak idrak edebileceği ince bir iç içe geçmişlik vardır.*⁴²⁹

⁴²⁸ İbnü'l-Arabî rüyada görülen şeyleri idrak edebilmenin ancak peygamberlere ve Allah dostlarına has bir durum olduğunu söylemekte, “kullarının” kalplerine vasıtasız olarak ilham edilen ilahî bilginin o kullar tarafından idrakinin mümkün olduğunu ileri sürmektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/7.

⁴²⁹ İbnü'l-Arabî rüya tabirinde duyu organlarının algıladıklarının değil de onun ardındaki manaların keşfedilmeye çalışılmasından hareketle marifet derecelerinde yükselen arifler için yakaza halinin de tıpkı rüyadaki gibi görünenin ardında batın manalar sakladığını ileri sürmektedir. Şeyh aynı zamanda onların yakaza haliyle gerçekte uyuduklarının farkında olduklarını ve bu farkındalıkla mazharlarda zuhur edenin ayanları itibarıyla Hakk'ın varlığı olduğunu idrak ettikleri düşüncesindedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/12-13.

Ve böylece (o kişiye) rüyasında ayet mesabesinde (ilham) inzal eder ki Kuran'dır o görenlere.

Onun ihtiva ettiği öğütleri bir araya getirmek hükmün meydana getirdiği sahih bir vahiydir bizim için.

Anlayış sahibi isen yolumuzu tut. Eğer ibret alan bir kimse isen yolumuza engel olma.

Rüyayı tabir eden tabirinde hatalı da olabilir isabetli de bana aktarılan (hadise) göre⁴³⁰

Allah'ın Nebisi ve Resulü Efendimizden. es-Siddik tevil edince (rüyayı) bir kısmında isabet etmiştir bir kısmında ise hata. Bana aktarılan hadis bu münasebetle geldi.

Nübüvvetin hususi yönü yeni bir peygamber ve şeriatla nihayete ermiştir. Velâyet kavramıyla ifade edilen umumi yönü ise Allah'ın veli kulları aracılığı ile devam etmektedir. İbnü'l-Arabî de bu veli kullar arasında kendisini "hatmu'l velâye" olarak görmektedir. Sözlükte mühür, bir şeyin nihaî noktası anlamlarına gelen "hâtem" kelimesi tasavvufi bir terim olarak makamların hepsini kateden ve kemâlin zirvesine ulaşan kimseyi ifade etmektedir. Bu bağlamda "hâtemu'l evliyâ"; dünya ve ahiret selametinin kendisi ile kemale ulaştığı, ölümüyle dünya nizamının bozulduğu ahir zaman mehdisi anlamına gelmektedir.⁴³¹

İbnü'l-Arabî'de bu kavramın genel ve hususi olmak üzere iki veçhesi vardır. Allah'ın velâyeti kendisi ile sonlandırdığı Hz. İsa (a.s.) genel anlamda *hâtemu'l evliyadır*. Arapların arasında güç ve asalet bakımından en şereflilerinden biri olan ve kendisinin bizzat tanıyıp bildiği kimse ile de özel anlamda Muhammedî velâyet bitirilmiştir. Ondan sonra gelecek veliler diğer peygamberlerin izinde velâyete varis olacaklardır.⁴³²

⁴³⁰ İbnü'l-Arabî burada bir hadise işaret etmektedir. Söz konusu hadiste bir adam Hz. Peygamber'e gelip rüyasını anlatmış, Hz. Peygamber'den aldığı izinle rüyayı tabir eden Hz. Ebubekir'in tabiri Resulullah tarafından bir kısmı doğru bir kısmı ise hatalı bulunmuştur. Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, 1745.

⁴³¹ Kâşânî, *Mu'cem*, 178.

⁴³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/75.

İbnü'l-Arabî Fütûhat'ta kimliği örtük bir şekilde bahsettiği Muhammedî velâyetin temsilcisinin bizzat kendisi olduğunu dîvânında şu şekilde aşikâr kılmakta, bu şerefin kıyamette kendisi için övünç vesilesi olacağını ifade etmektedir:⁴³³ [Tavîl]

أَنَا خَاتَمٌ لِأَوْلِيَاءِ كَمَا أَتَى بَانَ خِتَامُ الْأَنْبِيَاءِ مُحَمَّدًا
خِتَامَ خُصُوصٍ لَا خِتَامَ وَلَايَةٍ تَعْمُ فَإِنَّ الْخَتَمَ عَيْسَى الْمُؤَيَّدَا
لَقَدْ مَنَحَ اللَّهُ الْعَبِيدَ قَصِيدَةً يَفُومُ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُنْشِدَا
عَلَى رَأْسِ مَبْعُوثٍ إِلَى خَيْرِ أُمَّةٍ لَقَدْ طَابَ أَصْلًا هَاشِمِيًّا وَمَوْلِدَا

Hz. Muhammed (s.a.v.) peygamberlerin sonuncusu olduğu gibi ben de evliyanın sonuncusuyum.

Umumî velâyetin değil hususi velâyetin hâtemiyim. Zira umumî velâyet desteklenmiş olan Hz. İsa'dır.

Allah şu naçiz kula kıyamet günü söyleyeceği bir şiir ikram etmiştir.

Haşimoğullarından olarak soyunun ve doğumunun pek güzel olduğu, hayırlı ümmete gönderilmiş elçinin başında bulunduğu (toplulukta).

5.1.5. Seyr-ü Sülûk

Sözlükte bir yola girmek, bir yolda yürümek, bir şeyin içine katılmak gibi anlamlara gelen⁴³⁴ sülûk kelimesi ıstılahta insanı Hakk'a ulaştıran tavır, ibadet ve yaşam tarzı olarak tarif edilmiştir.⁴³⁵ Bu yaşam tarzının ilmi karşılığı olarak kullanılan tasavvuf kelimesi de Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak olarak anlaşılmıştır.⁴³⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre sâlik, ilmi aynı olduğu halde makamların hepsinde ilmiyle değil haliyle yürüyen kişidir. Yol ise Allah'ın koyduğu, hafife alınmayacak ilkelerdir.⁴³⁷ İbnü'l-Arabî tarifte geçen makam kavramını kuralların

⁴³³ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 275.

⁴³⁴ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/267; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/442-443.

⁴³⁵ Süleyman Uludağ, "Sülûk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

⁴³⁶ Kâşânî, *Mu'cem*, 174.

⁴³⁷ İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtı-s-süfîyye*, 54.

hakkını bütünüyle ifa etmek olarak açıklarken hali ise kalpte zorlama ve edinim olmaksızın kendiliğinden gerçekleşen şey olarak tarif etmektedir. Sonrasında benzerinin gelmesinin bilinmemesi, zeval bulması, safiyane olması halin özellikleri olarak zikredilmiştir.⁴³⁸

Tasavvuf İbnü'l-Arabî'ye göre de Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak olup bu ahlak şeriatın kurallarına zahir ve batın olarak vakıf olmayı gerektirmektedir.⁴³⁹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin sülûku, kelimenin sözlük manası geçme, katetme anlamlarından hareketle mana, suret ve bilgide bir menzilden bir başka menzile geçme olarak açıkladığı görülmektedir. Ona göre bir ibadet menzilinden diğerine geçmek mana ile sülûktür. Allah'a yaklaşma gayesiyle bir fiilde başka bir fiile veya bir terkten başka bir terke veya bir fiilden bir terke veya bir terkten başka bir fiile intikal sûret ile sülûktür. Bir makamdan başka bir makama, bir isimden başka bir isme bir tecellîden başka bir tecellîye geçmek ise bilgi ile sülûktür.⁴⁴⁰

İbnü'l-Arabî seyr-ü sülûk ile ilgili düşüncelerini şiirinde şu şekilde ifade etmektedir:⁴⁴¹ [Kâmil]

قَوْلٌ فَجْهْلٌ حَائِلٌ وَتَعَذُّرٌ	مَنْ ظَنَّ أَنَّ طَرِيقَ أَرْبَابِ الْعُلَى
مِنْهُ بِمَنْ قَدْ شَاءَهُ وَتَعَذُّرٌ	إِنَّ السَّبِيلَ إِلَى الْإِلَهِ عِنَايَةٌ
إِلَّا إِذَا ضَمَّ السَّنَابِلَ بَيِّنَةٌ	لَا يَرْتَضِي لِحَقِيقَةِ ذُو عِزَّةٍ
فَمَنْ أَدَّعَاهُ فَحَالُهُ لَكَ تُشْهَرُ	الْحَالُ يَطْلُبُهُ بِسِرِّ مَقَامِهِ
مَا بَيْنَ أَوْرَاقِ الْكِتَابِ تُسَطَّرُ	يَتَخَيَّلُ الْمَسْكِينُ أَنَّ عُلُومَهَا
إِلَّا يَسِيرًا مِنْ أُمُورٍ تَعْسُرُ	هَيْهَاتَ بَلْ مَا أَوْدَعُوا فِي كُتُبِهِمْ
فِي حَالِهِمْ مَعَ رَبِّهِمْ هَلْ تَحْضُرُ	لَا يَقْرَأُ الْأَقْوَامُ غَيْرَ نَفْسِهِمْ

⁴³⁸ İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtü-s-sûfiyye*, 55.

⁴³⁹ İbn 'Arabî, *Mu'cemu Istilâhâtü-s-sûfiyye*, 74-75.

⁴⁴⁰ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 4/15.

⁴⁴¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 27-28. Sözkonusu şiirde Bulak nüshasının tahkikli nüshaya oranla çok sayıda hata ve farklılık barındırması dolayısıyla şiirin tamamında tahkikli nüsha tercih edildi. İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 2/32-33.

فَتَرَى الدَّخِيلَ يَقِيسُ فِيهِ بِرَأْيِهِ لِيُقَالَ هَذَا مِنْهُمْ فَيَكْبُرُ
 وَتَنَاقَضَتْ أَقْوَالُهُ إِذْ لَمْ تَكُنْ عَنْ حَالِهِ فِيمَا تَقَدَّمَ تُخْبِرُ
 عِلْمُ الطَّرِيقَةِ لَا يُنَالُ بِرَاحَةٍ وَمَقَاسٍ فَاجْهَدُ لَعَلَّكَ تَظْفَرُ
 عَزَّتْ عُلُومُ الْقَوْمِ عَنْ إِدْرَاكِ مَنْ لَا تَعْتَرِيهِ صَبَابَةٌ وَ تَحِيرُ
 وَتَنْفُسٌ مِمَّا يُحِنُّ وَ أَنَّهُ وَ جَوَى يَرِيدُ وَعَبْرَةٌ لَا تَفْتُرُ
 وَ تَدُلُّهُ وَتَوَلُّهُ فِي غَيْبَةٍ وَ تَلْدُدُ بِمُشَاهِدٍ لَا يَظْهَرُ
 وَ تَقْبُضُ عِنْدَ الشُّهُودِ وَ غَيْرَةٍ إِنْ قَامَ شَخْصٌ بِالشَّرِيعَةِ يَسْخَرُ
 وَ تَحْشَعُ وَ تَفْجَعُ وَ تَسْرَعُ بِتَشْرِعٍ لِلَّهِ لَا يَتَغَيَّرُ
 هَذَا مُقَامُ الْقَوْمِ أَوْ حَالَاتِهِمْ لَيْسُوا كَمَنْ قَالَ الشَّرِيعَةُ مَرْجَرُ
 ثُمَّ ادَّعَى أَنَّ الْحَقِيقَةَ خَالَفَتْ مَا الشَّرْعُ جَاءَ بِهِ وَ لَكِنْ تُسْتَرُ
 تَبًّا لَهَا مِنْ قَالَةٍ مِنْ جَاحِدٍ وَيَلُّ لَهُ يَوْمَ الْجَحِيمِ تُسَعَّرُ
 أَوْ مَنْ يُشَاهِدُ فِي الْمَسَاجِدِ مُطْرَقًا لِيُقَالَ: هَذَا عَابِدٌ يَتَفَكَّرُ
 هَذَا مُرَاءٍ لَا يَلْدُ بِرَاحَةٍ فِي نَفْسِهِ إِلَّا سُوءِيَعَةً يُنْظَرُ
 لَكِنَّهُ مِنْ ذَاكَ أَسْعَدُ حَالَةً وَ لَهُ النَّعِيمُ إِذَا الْجَهْلُ يُفْطَرُ

Kim ki yücelik sahiplerinin yolunu sözden ibaret sanır, bu sanrı [yolunda] engel bir cehalet ve güçlük demektir.

Şüphesiz Allah'a giden yol; onun dilediğine ihsan ettiği, ondan gelen bir lütuf ve şereftir.

*Yücelik sahibi harman başakları toplamadıkça tek bir hakikatle tatmin olmaz.*⁴⁴²

⁴⁴² İbnü'l-Arabî bu beyitte Allah'a ulaştıran yolda yol işaretleri mesabesinde gördüğü sözleri başaklara benzetmiş, her birinin bir hakikati gösteren bu başakların harmanda bir araya getirilip danelerinden ayrıldıktan sonra sâlike fayda vereceğine dikkat çekmiştir. Başakların toplandığı harman yeri ise salihlerin zikir ve sohbet meclisleri olarak anlaşılabilir.

Hal onu makamının sırrıyla talep eder. Kim ki [bir makamın] iddiasında bulunur haliyle sana bildirilir.⁴⁴³

Zavallılar, o (yolun) ilimlerinin kitapların sayfalarına yazılmış şeyler olduğu zehabına kapılır.

Heyhat! Bilakis onlar çetin meselelerin ancak kolay (yönlerini) kitaplarına koymuşlardır.

O topluluk hallerinde Rableriyle beraber olan varlıklarını okurlar. Sen de [onlar gibi Rabbinin] huzurunda mısın?

[Bu konuların] yabancısını “o da onlardan” densin diye kendi görüşüyle kıyas yaptığını görürsün ki o da şişirilip durur zaten.

Sözleri halini anlatmadığında, ortaya koyduğu düşüncelerinin de çelişkili olduğunu (görürsün).

Tarikat ilmi kolayca ve başkalarına kıyas edilerek elde edilmez. Gayret et belki elde edersin.

O topluluğun sahip olduğu ilimler aşk ve hayret halinin başına gelmediği kimselerin idrakinin çok üstündedir.

Kendisini gizleyen şeyden dolayı nefessiz kalmanın, ah edip inlemenin, sürekli artan sevdanın, dinmek bilmeyen gözyaşının...

Aştan dolayı çılgına dönmenin, gayb (hallerinde) kendini kaybetmenin, (gözle) görünür olmayan [Allah'ı bilmek] ile zevklenmenin...

Şuhûd anında kasılmanın, şayet birisi şeriatla alay ederse ondan dolayı gayrete gelmenin...

Alçak gönüllü olmanın, dertli olmanın, Allah'ın değişmez yasalarıyla hükmetmek konusunda tez canlı olmanın...

⁴⁴³ Sâlikin bulunduğu makam, bu makama münasip hali gerektirmekte; salikin hali de makamını göstermektedir. Öyleyse sülûk bir iddia sahibi olmanın ötesinde salikin halinin makamına delalet ettiği bir yoldur. Nitekim tasavvuf da bir hal ilmi olup bir sonraki beyitte bu duruma işaret edilmiştir.

İşte bu grubun ve hallerinin durduğu yerdir. Onlar “şeriat engeldir” diyen kimseler gibi değildir.⁴⁴⁴

Sonra hakikatin şeriatın getirdiğiyle uyuşmadığını iddia etti. Fakat o onun içinde gizlidir.⁴⁴⁵

Bu münkirin sözüne yuh olsun! Cehennem ateşinin tutuşturulduğu gün vay onun haline.

Veya mescitlerde tefekkür edip abid desinler diye başı önde görünen kimseler...

Bu (kimse) kendisine bakılan o kısa süre dışında kendinde rahatın tadını bulamayan ikiyüzlüdür.

Fakat onun bu durumdan daha mutlu olduğu bir an vardır ki cahil onu doyurduğunda en büyük saadet onun olur.

Yukarıdaki şiirinde İbnü'l-Arabî bu yolun meşakkatli bir yol olduğunu belirtmektedir. Bu kutlu yolun yolcusu sâlike aşk, hayret, ürperti, kendini kaybetme, gözyaşı dökme, gayret gibi haller ârâz olmaktadır. Her sâlikin yolculuğu kendine has olduğu için her yolcuya yapılan irşad ve her sâlikin varacağı menzil de aynı olmamaktadır. Zira menzilleri geçip zirvelere ulaşmak cehd ve çabadan daha çok nasip işidir. Kendi hayatında tatbik ettiği ve sâliklere de tavsiye ettiği bu yol insanlardan uzaklaşıp tümüyle inziva hayatının yaşandığı pasif bir tasavvufi hayatı ifade etmemektedir. Bu yol aksine salıkların şeriatın hükümlerinin tatbik edilmesi konusunda gayret ehli olmalarını gerekli kılmaktadır. Nitekim şiirin son beyitlerinde görüldüğü üzere sufî maskesi altında

⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî düşüncesinde şeriat-hakikat bir derece ve üstünlüğü ihtiva etmemekte, aksine bunlar bir madalyonun ön ve arka yüzlerini oluşturan yüzleri gibi zahir-batın olarak tek bir bütünün görece vecihlerini meydana getirmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bir sonraki beyitte bu duruma vurgu yaptığı görülmektedir. Dolayısıyla bu beyitte de üzerinde durduğu şeriat vurgusu onu doğru anlama konusunda oldukça önemlidir.

⁴⁴⁵ İbnü'l-Arabî şeriat-hakikat farklılığını vücüd düşüncesi bağlamında da ele almaktadır. Ona göre şeriat ve hakikat arasında bir aykırılık olmamasına rağmen idrakinde perde olanlar şeriatla sadece birliğin birliğini anlayabilirken basiret gözünden bilgisizlik perdesi kalkmış olanlar için çokluğun birliği âyân olur. Fakat bu herkesin güç yetiremeyeceği bir mesele olduğu için ancak seçkin kullar zahirdeki mevcutların yanında batın kalanın Hak olduğunu bilirler. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/287-288.

“ekmeğinin peşinde” olan miskinlerin eleştirisi oklarının hedefi olması da boşuna değildir.

İbnü'l-Arabî hakikat yolcusuna sehl-i mümteni tarzda gayet sade bir şekilde yolun âdâb ve erkânını anlattığı bir başka kasidesinde bu yola keramet göstermek için çıkılmayacağını vurgulamaktadır. Hz. Musa'nın Tur dağında peygamberlik şerefine nail olmadan önce kendisine söylenen “Ayakkabılarını çıkart” ayetine telmihte bulunarak bu ayetin tefsirinde mündemiç bulunan beşeriyetinden sıyrılıp dünyevi meşgaleleri bir kenara bırakmayı, safiyane kalple Allah'a yönelmeyi salık vermektedir. Ayrıca sâliki hayırsız insanlardan uzak durup namaz, oruç ve tefekkürle rabbin katındaki hazinelere nail olmaya; miracını tamamlamaya davet etmektedir:⁴⁴⁶ [Basît]

وَأَنْيِدُ عَنِ الْقَلْبِ أَطْوَارَ الْكَرَامَاتِ	أَنْضِ الرِّكَابَ إِلَى رَبِّ السَّمَاوَاتِ
وَإِخْلَعْ نِعَالَكَ تَحْظَى بِالمُنَاجَاتِ	وَاعْكُفْ بِشَاطِئِ وَادِ الْقُدْسِ مُرْتَقِبًا
حَتَّى تَغِيبَ عَنِ الْأَسْمَاءِ بِالذَّاتِ	وَعَبْ عَنِ الْكَوْنِ بِالأَسْمَاءِ يَا سَنَدِي
وَلَا تُعْرِجْ عَلَى أَهْلِ الْبِطَالَاتِ	وَلَذْ بِجَانِبِ فَرْدٍ لَا شَبِيهَ لَهُ
تَنْلُ مَعَالِمَ مِنْ عِلْمِ الْخَفِيَّاتِ	بَلْ صُمْ وَصَلِّ وَفَكِّرْ وَافْتَقِرْ أَبَدًا
لِكُلِّ عَبْدٍ صَدُوقِ ذِي تَقِيَّاتِ	فَقَدْ قَضَى اللَّهُ بِالمِيرَاثِ سَيِّدَنَا

[Nefis] bineğini göklerin rabbi olanın yolunda koştur. Keramet hallerini kalpten uzaklaştır.

Vadi-i Kudüs'ün kıyısını gözeterek mesken tut. Ayakkabılarını çıkartıp ona münacatta bulun ki elde edesin (istediğini).

A benim dayanağım! (Allah'ın) isimleri ile varlıktan kendini fânî kıl ki böylelikle zâtta isimlerden de kendini fani kılasın.

Eşi benzeri olmayan teke sığın. Hayırsız kimselerin yanında durma.

⁴⁴⁶ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 9.

Bir de oruç tut, namaz kıl, tefekkür et, ilelebet (Allah'a) muhtaç ol ki gizli ilimleri (gösteren) o işaretlere erişesin.

Allah Efendimizi [Hz. Muhammed'in bilgisini] her muttaki ve doğru kuluna miras olarak vermeyi takdir etmiştir.

5.1.6. İlâhî Aşk

Mutasavvıflar açısından ilahi sıfatların en önemlileri Allah'ın mutlak irade ve kudretine delalet etmeleri yönüyle değil mutlak sevgi ve mutlak güzelin sıfatları olması itibariyle nazarı itibara alınır. Bütün âlemin ilahi sevginin ve mutlak güzelliğin kendisinde yansıdığı bir ayna ve suret mesabesinde olması da bu yüzdendir. Sufilerin bu konudaki düşüncesi “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi murad ettim, bundan dolayı mahlukatı yarattım.” kutsi hadisine dayanmakta; Allah'ın âlemi yaratmasındaki sır, sevgi olarak izah edilmektedir.⁴⁴⁷

İbnü'l-Arabî'ye göre cemil ve nur isminden meydana gelen ilahi sevgi, mümkünlerin aynına sirayet etmek suretiyle tecelli ederek onları ilm-i hariçteki yokluk karanlığından çıkartmakta ve böylece onun mazharı kılınan mümkünlerin baktıkları, gördükleri, aşık oldukları şey o olmaktadır.⁴⁴⁸ İşte bu noktadan sonra hakkın mazharı konumundaki mümkünler mevcudiyetini kendisinden aldıkları, kendilerinde tecelli eden ilahi aşkı sürekli talep edip durmaktadırlar.⁴⁴⁹ Zahirde karşılıklı bir sevgi söz konusu ise de hakikatte seven ve sevilen bir olmakta, hakikat ehlinin payına da nihai aşamada buna şahitlik etmek düşmektedir. İbnü'l-Arabî ilahi aşk temasını vücûd-sevgi bağlamında işlediği bir şiirinde Allah'ın kullarına olan aşkını onlara olan tecellisi şeklinde açıklamakta, mutlak vücûd sahibi Allah'ın kendilerine vücûd bahşetmesiyle mesrur olmuş gönüller de varlık pınarından kana kana içme arzusunundaki âşıklar olarak tavsif edilmektedir.⁴⁵⁰

[Basît]

⁴⁴⁷ Ebu'l 'Alâ 'Afifi, *et-Tasavvuf es-sevratu'r-rûhiyye fi'l-İslam* (Beyrut: Dâru'ş-Şa'b, ts.), 191-192.

⁴⁴⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/168.

⁴⁴⁹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 16.

⁴⁵⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 16.

شَمْسُ الْهَوَى فِي النَّفُوسِ لَاحَتْ فَأَشْرَقَتْ عِنْدَهَا الْقُلُوبُ
الْحُبُّ أَشْهَى إِلَيَّ مِمَّا يَقُولُهُ الْعَارِفُ اللَّيْبُ
يَا حُبِّ مَوْلَايَ لَا تُولِّ عَنِّي فَالْعَيْشُ لَا يَطِيبُ
لَا أَنْسَ بَصْفُو لِقَلْبٍ إِلَّا إِذَا تَجَلَّى لَهُ الْحَبِيبُ

Aşk güneşi özlere doğdu da o vakit kalpler aydınlandı.

Aşk bana akli başında arifin söylediklerinden daha tatlı gelir.

Ey benim Mevla'mın aşkı! Çevirme yüzünü benden, yaşamın tadı olmaz yoksa.

[Zira] sevgilinin tecellisinden başka kalbin safa bulacağı bir ünsiyet yoktur.

Tasavvuf edebiyatında ilahi aşk teması genellikle kadın ve şarap sembolü üzerinden anlatılagelmiştir. Güzel bir kadın suretinde remz olunan zât-ı ilâhî, aşğın onda ölüp onunla dirilmeyi arzuladığı biricik mahbubudur. Bu nedenle gazellerde görülen aşğın ayrılık acısından ah etmesi, sevgiliye sitem veya sevgilinin gülüşüne mazhar olmanın meydana getirdiği mutluluk vb. durumların, tasavvuf edebiyatında kullanılan remizler olarak başkaca manaların kastedildiği karşılıkları vardır. Nitekim İbnü'l-Arabî dîvânının başında bu konuyla ilgili olarak okuyucuyu uyarmakta; hamriyyat, kadınlarla ve cariyelerle yapılan işret meclislerine dair zikredilen şeylerden kastının şairlerin bunlarla amaçladığı şeyler olmadığını; gayesinin ancak ilahi ilimler ve rabbani sırlara işaret etmek olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁵¹ Kaldı ki İbnü'l-Arabî'ye göre bütün sevilenlerin isimleri zahirde Leyla, Zeynep, Suad vb. farklı farklı olsa da hakikatte sevilen Hak'tır ve Hak bu sevilen bu isimler suretiyle kendini sevenden gizlemiştir.⁴⁵² Dolayısıyla her seven farkında olsun veya olmasın aslında onu sevmekte iken aynı zamanda mecazi aşkı nedeniyle gerçek aşktan da perdelenmektedir.⁴⁵³ [Tavîl]

⁴⁵¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 1/70-71.

⁴⁵² İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/489.

⁴⁵³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 180.

وَمَا أَنَا مِمَّنْ قَيَّدَ الْحُبِّ قَلْبَهُ بَلِيلِي وَلُبْنَى أَوْ دَحُولٍ وَمَأْسَلٍ
أَلَا إِنَّ حُبِّي مُطْلَقُ الْكَوْنِ ظَاهِرٌ بِصُورَةٍ مَن يَهْوَى مِنْهُ تَخَيُّلِي

*Aşkın; kalbini Leyla, Lübna veya Dehûl ve Me'sel ile sınırlayanlardan biri değilim.*⁴⁵⁴

Doğrusu benim aşkım, muhayyilem kimi seviyorsa onun suretinde görünen mutlak varlıktır.

İbnü'l-Arabî'nin aşağıdaki dizelerine bakıldığında anlamın zahirinde rüyasında gördüğü bir hurinin güzelliğinin tasviri ve ona duyulan arzu ifade ediliyormuş gibi gözükse de şair bu ifadelerle Allah'ın güzelliğini anlatmaktadır. Var olan o olduğu gibi güzel olan da odur. Varlığı gibi güzelliği de ne onun aynısı ne de ondan gayrıdır. Dolayısıyla bu ifadeleri şairin Hak'tan gelen tecelliler ile kendinden geçme ve “fena” haliyle Hakk'ın güzelliğini suretlerde görmesi olarak anlamak gerekmektedir. Nitekim şiirin son iki beyti bu durumu açık bir şekilde ortaya koymaktadır:⁴⁵⁵ [Basît]

رَأَيْتُ جَارِيَةً فِي التَّوَمِ عَاطِلَةً حَسَنَاءَ لَيْسَ لَهَا أُخْتُ مِنَ الْبَشَرِ
تَرْنُو إِلَيَّ بِعَيْنٍ كُلُّهَا حَوْرٌ فَمَتُّ وَجَدًا بِهَا مِنْ ذَلِكَ الْحَوْرِ
لَمَّا نَظَرْتُ إِلَيْهَا وَهِيَ تَنْظُرُنِي فَنَيْتُ حُبًّا لَهَا مِنْ لَذَّةِ النَّظْرِ
هَذَا الْخَيَالُ فَكَيْفَ الْحَسِّ بِالْبَصْرِ هَذَا الْخَيَالُ فَكَيْفَ الْحَسِّ بِالْبَصْرِ

⁴⁵⁴ Leyla ve Lübna Arap edebiyatında iki sevgiliyi ifade ederken Dehûl ve Me'sel ise yer isimleridir. Özellikle cahiliye dönemi Arap şairleri sevgililerinin bir zamanlar yaşadıkları yerlerde geriye kalan kalıntıları “*atıl*” ziyaret etmek suretiyle sevgiliye duyulan özlemlerini harlamışlar, bu duygularını dile getirdikleri kasidelerine sevgilinin diyarından geriye kalanları vasfederek başlamayı adet haline getirmişlerdir. Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, 1/183. Varlıktaki güzelliğin varlığın mutlak sahibi mutlak güzel olan Allah'a ait olduğu hususu Sufilerin sıklıkla dile getirdiği bir hakikat olup İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı İbnü'l-Fârîd'ın dizelerinde de aynı vurguyu görmek mümkündür:[Tavîl]

وَصَرَخَ بِإِطْلَاقِ الْجَمَالِ وَلَا تَقُلْ بِتَقْيِيدِهِ مَيْلًا لِخُرُوفِ زَيْنَةٍ
فَكُلُّ مَلِيحٍ حُسْنُهُ مِنْ جَمَالِهَا مُعَارُ لَهْ بَلْ كُلُّ حُسْنٍ مَلِيحَةٍ

Mutlak güzeli dile getir, bir güzelin albenisine meylederek güzelliği sınırlayıp (güzel budur) deme

Çünkü her güzelin güzelliği ondan ödünçtür, hatta her güzel kadının. Muhammed Mustafa Hilmî, İbnü'l-Fârîd el-ḥubbu'l-ilâhî (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 65.

⁴⁵⁵ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 291.

انظُرْ إِلَى لُطْفِهِ وَحُسْنِ صُورَتِهِ بِالْفَاءِ لَا بَ إِلَى مِنْ حَضْرَةِ الْفِكْرِ
وَلتَعْتَبِرْهُ وُجُودًا لَمْ يَقُمْ عَدَمٌ بِهِ وَلَا قَدَمٌ مِنْ صُورَةِ الْبَشَرِ
هَدِي الْمَعَانِي الَّتِي الْأَفْكَارُ تَطْلُبُهَا وَهِيَ الَّتِي نَالَ أَهْلُ الْكَشْفِ بِالْفِطْرِ
فَأَيْنَ غَايَتُهُمْ فِيمَا ذَكَرْتُ لَكُمْ هَدِي الرِّوَائِحُ مِنْ مِسْكِ لَهُمْ عَطْرِ

Rüyamda sâfi ve zinetsiz, beşerde bir dengi olmayan güzel bir cariye gördüm.

Büsbütün ceylan gözleriyle bana bakıyordu. Bu ceylan gözlerin aşkından öldüm.

Ben ona baktığımda o da bana bakarken, ona duyduğum aşkla bakmanın lezzetinden eridim bittim.

Canıma dedim ki ey can! Baksana bu hayal ne kadar muhteşem. Gözle görülünce bu his nasıl olur acep.

Onun lütfuna, suretinin güzelliğine “ila” ile değil “fe” ile bak.⁴⁵⁶

Onu kıdemi olmayan bir beşer sureti, onunla yokluğu olmayan bir varlık gibi düşün.

Keşf ehli yaratılışlarda onlara nail olmuş iken. Bu manalar akılların arayıp durduğu şeylerdir.

Onların varacağı yer nerede benim size söylediklerim nerede... Bu miski amber gibi güzel kokular onlar (keşf ehli) için vardır.

Tasavvuf edebiyatında kadının ilahi aşkın simgesi olarak kullanıldığına yukarıda temas edilmişti. İbnü'l-Arabî özelinde bu durumun nasıl gerçekleştiği veya kadının ilahi aşka ulaşmada oynadığı rol, üzerinde durulması gereken hususlardır. Onun hayatında kadınlar sadece konuyu zihinlere yaklaştırmak ve daha anlaşılır hale getirmek için başvurulan, gerçeklikle ilgisi olmayan hayali

⁴⁵⁶ Şair burada muhtemelen *نفخت فيه من روحي* “Ona ruhumdan üfledim” (el-Hicr 15/29) ayetindeki fe harfine işaret etmekte, fe harf-i cerinin kattığı “içinde” anlamına dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında her güzel surette gizlenen hakiki güzel Hak’tan başkası değildir.

karakterler midir yoksa gerçeklikle bir ilişkisi olup onun üzerinden Hakk'ın güzelliğinin anlatıldığı kişiler midir? Kanaatimize göre İbnü'l-Arabî'nin şiirleri her iki duruma da örnek teşkil edebilecek öğeleri barındırmaktadır. Onun ilk zamanlar kadınlara karşı olumsuz kanaatler beslediği, bilahare Hz. Peygamber'in irşadı ile bu düşüncesinden vazgeçtiği bizzat kendi ifalерinden anlaşılmaktadır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in yoluna uyararak Peygamber'e sevdirilen kadınları o da sevmiş, ne var ki bu konuda yüzü pek gülmemiştir.⁴⁵⁷ [Kâmil]

مَا كُلُّ مَا أَرْجُوهُ مِنْهُ عِنَايَةً غَيْرِ النَّسَاءِ الرَّبُّ قَدْ أَعْطَانِي
حُبِّ النَّسَاءِ شَرِيعَةً مَسْنُونَةً وَسَأَلْتُهُ فِيهِ فَإِنْ أَنْطَانِي
نَلْتُ الَّذِي قَدْ نَالَهُ مَنْ يُقْتَدَى بِطَرِيقِهِ فِي التَّوْحِ وَالْكِتْمَانِ

Onun inayetinden ne umduysam kadınlar hariç hepsini rabbim bana verdi.

Kadınları sevmek sünnet olarak gelmiş bir kuraldır. Ben de istedim onu, o da bana verdi.

*Nail oldum gizli ve aşikâr yolu örnek alınanın (Resulullah) nail olduğu şeye.*⁴⁵⁸

Sadece yukarıdaki ifadelerinden yola çıkarak İbnü'l-Arabî'nin kadınlara yönelik düşüncesi hakkında olumsuz bir genelleme yapmak son derece yanlış bir çıkarım olur. Zira ona göre Hakk'ın kadınlarda şuhûduna varmak en büyük ve en mükemmel şuhuddur.⁴⁵⁹ İnsanın kendisini bilmesini Rabbini bilmesinin ön koşulu olarak gören İbnü'l-Arabî erkeğin, kendinden bir parça olan kadına özlemine, kemali için zorunlu bir şart saymaktadır. Çünkü kadın; kendinden yaratıldığı, arayıp durduğu eksik parçasıdır. Nitekim ilahi nefhanın Âdem'e üfürülmesini erkeğin kadınla nikâhına, kendi ruhundan üfürdüğü kuluyla mülaki olmayı kendisi için arzu etmesini de erkeğin kadına özlemine teşbih etmektedir. Kadının erkeğe

⁴⁵⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 2/411.

⁴⁵⁸ Beyitte, Tahrir suresinde konu edinilen Hz. Peygamber'in eşlerinden dolayı yaşadığı sıkıntılarının benzerlerine kendisinin de maruz kaldığına işaret etmektedir.

⁴⁵⁹ İbn Arabî, *Füşûşu'l-hikem*, 217.

özlemi de kulun rabbine olan özleminde olduğu gibi vatan özleminden başka bir şey değildir.⁴⁶⁰

Tasavvufta aşk, yakıcı özelliği itibariyle ateşe (âteş-i aşk), sarhoş edici vasfı nedeniyle şaraba (mey-i aşk, bâde-i aşk), çıldırtıcı özelliği ile delillğe (cinnet-i aşk) benzetilmektedir.⁴⁶¹ Tutkulu bir kalp ile sevgiliye daimi olarak yönelme halini ifade eden aşk, başında azaların sevgili ile meşgul olmasını, ortasında kara sevdaya tutulup kendinden geçme halini, son safhada ise irfan makamında sükûn bulup uyanma halini ihtiva etmektedir.⁴⁶² İbnü'l-Arabî'nin aşağıdaki dizelerinde aşkın bu hallerini gözlemlemek mümkündür:⁴⁶³ [Basît]

النَّارُ تَصْرَمُ فِي قَلْبِي وَفِي كَيْدِي شَوْقًا إِلَى نُورِ ذَاتِ الْوَاحِدِ الصَّمَدِ
فَجَدُّ عَلَيَّ بِنُورِ الذَّاتِ مُنْفَرِدًا حَتَّى أَعْيَبَ عَنِ التَّوْحِيدِ بِالْأَحَدِ
جَادَ الْإِلَهِ بِهِ فِي الْحَالِ فَارْتَسَمَتْ حَقِيقَةً غَيَّبَتْ قَلْبِي عَنِ الْجَسَدِ
فَصَرْتُ أَشْهَدُهُ فِي كُلِّ نَازِلَةٍ عِنَايَةً مِنْهُ فِي الْأَدْنَى وَفِي الْبُعْدِ

Ateş kalbimde ve ciğerimde alev alev yanmakta bekanın ve teklğin sahibinin nuruna duyduğu özlemle.

*Yalnızca zâtının nurunu bahşet bana. Öyle ki “bir” ile tevhitte fenaya ereyim.*⁴⁶⁴

Tanrı bir lahza onu bolca ihsan etti (bana). Böylece kalbimi bedenden uzağa götüren bir hakikat belirdi.

Bundan sonra her hadisede yakınlık ve uzaklıkta ondan gelen bir inayetle onu görür oldum.

İbnü'l-Arabî'de görülen aşkın bu halleri hayatının hangi döneminde görülmeye başlanmıştır sorusu, üzerinde durulması gereken bir diğer husustur.

⁴⁶⁰ İbn Arabî, *Füûşu'l-hikem*, 214-218.

⁴⁶¹ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016), 49.

⁴⁶² Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî İbn 'Acîbe, *Mi'râcu't-teşevvuf ilâ hakâiki't-tasavvuf*, thk. Abdülmecîd Hayyâlî (Beyrut: ed-Dâru'l-Beydâ, ts.), 32.

⁴⁶³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 17.

⁴⁶⁴ Çokluğun birliğinden mutlak bir “ehad” ile fena bulma hali kastedilmektedir

İbnü'l-Arabî Suriye'ye ilk geldiği hicri yedinci asır başlarında, ilk defa yaşadığı ve daha sonrasında etkisinden hiç kurtulamadığı bir halden bahsetmektedir. Bu hali, cismani bir surete bürünmüş ilahi ve hayali bir düşün içinde mahiyetini bilemediği bilinmez bir arzunun onu büsbütün kuşatması olarak tarif etmektedir:⁴⁶⁵ [Tavîl]

وَلَمَّا دَخَلْتُ الشَّامَ خُولِطْتُ فِي عَقْلِي فَلَمْ أَرَ قَبْلِي فِي الْهَوَىٰ عَاشِقًا مِثْلِي
عَشِقْتُ وَمَا أَدْرِي الَّذِي قَدْ عَشِقْتُهُ أَخَالِقِي الْمَحْبُوبَ أَمْ هُوَ مِنْ شَكْلِي

Şam'a girdiğimde karıştı aklım. Görmedim benden önce aşk konusunda bana benzeyen bir âşık.

Âşık oldum neye âşık olduğumu bilmeden. Sevdiğim yaratanım mı yoksa benim cinsimden biri mi?

İbnü'l-Arabî düşüncesinde kadının mutlak cemalin tecelli mahalli olması, suret güzelliğinden mutlak güzelliğe, yani suretten hakikate, maddeden manaya geçmeyi ifade eder. Hatta kimi zaman suretin zahiri yönü böyle bir düşünceyi anlamsız kılsa da asıl olan bakış olup suret olarak çirkin olanlar dahi onun düşüncesinde çirkinlikle güzelliğin örtüldüğü ilahi letafetin yansıması olarak belirir:⁴⁶⁶ [Basît]

إِذَا تَجَلَّيْتَ لِي أَنْتَىٰ أَهَيْمُ بِهَا وَلَوْ تَجَلَّيْتَ لِي فِي أَقْبَحِ الصُّورِ
لَعَادَ قُبْحُ الَّذِي جَعَلْتَ مَظْهَرَكُمْ عِنْدِي وَفِي نَظْرِي مِنْ أَحْسَنِ الصُّورِ
تَبَارَكَ اللَّهُ فِي مَجْلَاهُ نَعْرِفُهُ وَلَوْ جَهَلْنَاهُ كُنَّا مِنْهُ فِي ضَرَرِ
هُوَ الْمَشَاهِدُ فِي ذَاتِ وَفِي صِفَةٍ فِي عَالَمِ الْأَمْرِ وَالْأَفْلَاكِ وَالْبَشَرِ

Bir kadında tecelli ettiğinde benim için, ona âşık olurum ben. En çirkin surette tecelli etmiş olsan da.

⁴⁶⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/486.

⁴⁶⁶ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 226.

Mazharını kaldığın çirkinlik benim nazarımda en güzel suretlerden birine dönüşür.

Onun aynasında yansıyanı bildiğimiz Allah'ın şanı ne yücedir. Eğer bilmeseydik ziyanda olanlardan olurduk.

*Odur müşâhede edilen zâтта ve sıfatta, beşeriyet, felekler âlemi ve âlem-i emirde.*⁴⁶⁷

Aşık, seven olması itibariyle belaya uğratılıp eza ve cefaya maruz bırakılırken sevilen olması yönüyle nimete erişir. Bu nedenle cennet ehlinin oradaki nimetlerle keyif sürüp mutlu olması sevilen olmalarından ileri gelmektedir.⁴⁶⁸ Dolayısıyla mümkünler aynasında tecelli eden Hakk'a âşık olanın payına, daimî bir acı ve bu acıdan dolayı inlemek ve şikâyet etmek düşmektedir. Çünkü neye baksa onda mahbubunu görmekte, suret ve ayna tek bir hakikatin farklı tezahürleri olsalar bile bu görece farklılık aşığa mahbubu ezeli olan Hakk'tan ayrılığını düşündürmekte, bu da aşığın maşukuna kavuşma ateşini körüklemektedir.⁴⁶⁹ [Tavîl]

أَذُوبٌ وَأَفْنَى رِقَّةً وَصَبَابَةً إِذَا مَا ذَكَرْتُ اللَّهَ فِي السِّرِّ وَالْجَهْرِ
وَفِي صُورَةِ الْأَكْوَانِ أَبْصَرْتُ صَاحِبِي لَذَا كَثُرَتْ أَسْمَاءُ حُبِّي فِي شِعْرِي
فَإِنْ قُلْتُ شِعْرًا فِي شَخِيصٍ مُعَيَّنٍ فَمَا هُوَ إِلَّا مَا تَضَمَّنَهُ صَدْرِي
هُوَ الْحَقُّ لَكِنْ قَيْدَتُهُ حَفَائِقُ تَقُومُ بِهِ مِنْ عَقْلِ أَوْ حِسِّ أَوْ فِكْرٍ

Allah'ı andığımda gizli ve aşikâr takatsizlik ve aşktan dolayı eriyip bitiyorum.

⁴⁶⁷ Varlığın ayna ve suret sembolü üzerinden açıklandığı beyitte Hak ayna, mümkünler aynaya yansıyan suretler veya Hak suret, mümkünler de o suretin yansıdığı ayna olarak vucud-u ezelinin bölünemez tek bir hakikatinin zuhurudur. Bununla birlikte şahısla aynadaki sureti özdeş olmadığı için mümkünler aynasındaki farklılıklar o aynada tecelli eden surete de yansımaktadır. Fakat hakikatte suret tek olup görece farklılık onu gösteren aynanın farklılığından kaynaklanmaktadır. İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 5/161; Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 117-132.

⁴⁶⁸ İbnu'l-'Arabî, *Vesâilu's-sâil*, 17.

⁴⁶⁹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 224.

Sahibimi varlıklar âleminde gördüm. Bundan dolayı şiirimde sevdiğimin isimleri çok oldu.

Bir şiir söylesem belli bir kişi hakkında, o kalbimin taşıdığından başkası değildir.

O Hak'tır. Fakat akıldan histen ve düşünceden sadır olan hakikatler onu sınırlamıştır.

Âşık her ne kadar aşkından dolayı acı çekip ağlasa da sevgilisine kavuşma ümidi onu her daim canlı tutmakta, bu umut sayesinde uğradığı sıkıntılara tahammül gücünü kendinde bulabilmektedir. Zira o bilmektedir ki ayrılıklar dünyasında sevgiliden uzak kalmış da olsa bu ayrılık ilelebet sürmeyecek, bir gün varlığın sahibine dönerek hicranı vuslatla son bulacaktır:⁴⁷⁰ [Basît]

مَنْ صَحِبَ الْحَقَّ لَا يُبَالِي مَنْ ذُلِّهِ الْمَنَعِ وَالسُّوَالِ
مَنْ طَعِمَ الْهَجْرَ فِي هَوَاهُ أَذَافَهُ لَذَّةَ الْوِصَالِ

Hakk'a dost olan umursamaz alıkonmanın ve istemenin zilletini.

Aşkında ayrılığın acısını tatmış olana tattırır kavuşmanın lezzetini.

5.1.7. Zikir

Sözlükte bir şeyi dille anmak, hatırlamak, anılan şeyi muhafaza etmek anlamlarına gelen zikir⁴⁷¹ insanın; dili, kalbi veya her ikisiyle sahip olduğu bir bilgiyi hatırlaması veya hatırdaki olanın muhafazasını idame ettirmesi şeklinde tarif edilmiştir.⁴⁷² Hakikatte zikredilen Allah'tan başkasını unutmak demek olan zikir; lisan, kalp, sır olmak üzere üç kısımdır. İlki avamın zikri olup seven sevdiğini anmaktan lezzet alır. İkincisi havasın zikridir ve sevilenin hakikatinin kalpte tasavvuru ve bunun üzerinde yoğunlaşmaktır. Havâssu'l-havasa ait üçüncü türde ise seven sevilen ayrımı kalmamış, zikreden zikredilende eriyerek ortadan

⁴⁷⁰ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 27.

⁴⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4/308.

⁴⁷² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 328.

kalkmıştır.⁴⁷³ İbnü'l-Arabî zikrin en efdali olan bu üçüncü aşamaya işaretle şöyle demektedir:⁴⁷⁴ [Tavîl]

إِذَا مَا ذَكَرْتُ اللَّهَ بِالذِّكْرِ نَفْسِهِ فَمَا هُوَ مَذْكُورٌ وَلَا أَنَا ذَاكِرٌ
وَذَاكَ أَتَمُّ الذِّكْرِ فِي كُلِّ ذَاكِرٍ إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعْلَمْهُ مَا أَنْتَ خَائِرٌ

Bizatihi zikirle [zikrin hakikatiyle] Allah'ı zikrettiğim zaman ne o zikredilendir ne de ben zikreden.

Bu zikrin en kâmilidir her zikreden için. Eğer bunu bilmiyorsan senin zikirden haberin yok demektir.

İbnü'l-Arabî'ye göre zikir kulun Rabbini hatıra getirmesidir. Dolayısıyla kulun Rabbini hatıra getirmeyip lafzen yaptığı zikir muteber değildir. Zikir, zikredilene (Allah) müşâhedeye götürür, onu müşâhede eden artık onu zikretmeyi terk eder.⁴⁷⁵ İbnü'l-Arabî seyr-ü sülûk içinde olan hakikat yolcusuna zikrettiği şey onda tecelli edene dek zikirle meşgul olmasını tavsiye etmekte; zikrin sonunda müşâhede veya uyuklama halinin meydana geleceğini haber vermektedir. İkisini ayırt etmenin yolu müşâhede, yerinde şahidini bırakıp peşin sıra lezzet meydana getirirken uyku hali ardından hiçbir şey bırakmaz, sonrasında ise ardından gelen istiğfar ve pişmanlıkla beraber bir uyanma vaki olur.⁴⁷⁶ Bu bakımdan İbnü'l-Arabî her zikreden zikirden elde ettiği şeyin aynı olmadığını, kiminde müşâhede kiminde pişmanlığa yol açtığını söylemektedir:⁴⁷⁷ [Vâfir]

بِذِكْرِ اللَّهِ تَزْدَادُ الذُّنُوبَ وَتَحْتَجِبُ الْبَصَائِرُ وَالْقُلُوبُ
وَتَرَكُ الذِّكْرَ أَفْضَلُ مِنْهُ حَالًا فَإِنَّ الشَّمْسَ لَيْسَ لَهَا غُرُوبٌ

Allah'ın zikriyle günahlar artar. Kalpler ve basiretler kapanır.

⁴⁷³ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Anka Yayınları, 2005), 728.

⁴⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 355.

⁴⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/345.

⁴⁷⁶ İbn 'Arabî, *Rasâilu İbn 'Arabî*, 126.

⁴⁷⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 9.

*Zikri terk etmek daha iyi durumdur. Çünkü güneşin batışı yoktur.*⁴⁷⁸

İbnü'l-Arabî düşüncesine vakıf olmayan bir okuyucunun anlam vermekte güçlük çekeceği bu dizeler, onun bu kavramlara hangi manaları verdiğini bilmeden onu anlamının zorluğunu göstermektedir. Beyitlerde söz konusu edilen zikrin terki ile mutlak manada zikrin terki kastedilmemekte, bu ifadelerle Hak aşığı arifler muhatap alınmaktadır. Nitekim onun en yakın talebelerinden İbn Sevdakîn'in "Varlıkta zikir şuhutta susmak" başlığı altında hocasından aktardığı izahlar bu beyitleri anlamlandırma konusunda oldukça önemlidir. Söz konusu açıklamalarda İbnü'l-Arabî zikrin delil olması itibariyle medlulle arada perde olduğunu, delil medlulü verdiğinde delilin hükmünün düştüğünü, çünkü artık medlulden emin olunduğunu söylemektedir. Zira mezkûr ile birlikte iken zikre gerek yoktur. Salik ne zaman ondan döndürülür, o zaman zikir ona vacip olur.⁴⁷⁹

Yukarıdaki beyitlerde vurgulanan husus Hak aşığı olma iddiasındaki arifin eğer zikirle şuhuda varamamışsa bu zikrin onun için perde olmasıdır. "Ebrârın hasenatı mukarrabûnun seyyiâtıdır." sözünde de işaret edildiği gibi burada yerilen husus arifin delilde kalıp medlule ulaşamaması yani şuhuda erememesidir. Yoksa mutlak manada zikir değildir. Nitekim İbnü'l-Arabî: "Zikir onun terkinden evladır. Onun terki ancak şuhûdla olur. Şuhûdun da mutlak manada olması söz konusu değildir."⁴⁸⁰ diyerek zikir, müşahede, müşahededen ayrılış ve müşahede için tekrar zikre dönüş olarak gerçekleşen zikir-müşâhede arasındaki döngüye işaret etmektedir.

İbnü'l-Arabî zikrin hem perde hem de şuhûda erme konusundaki rolüne ve müşahedeye götüren faydalarına dair şunları söylemektedir:⁴⁸¹ [Basît]

إِنِّي لِأَذْكُرُ مَنْ يَأْتِي فَيَذْكُرُنِي بِأَفْضَلِ الذِّكْرِ فِي نَفْسِي وَفِي مَلَا
ذَاكَ إِلَهُ الَّذِي عَمَّتْ عَوَارِفُهُ أَتَى بِهِ السَّيِّدُ الْمَعْصُومُ فِي النَّبَا

⁴⁷⁸ İbnü'l-Arabî güneşle muhtemelen Allah'ın zâtını kastetmekte, nasıl ki güneş dünya üzerinde bir tarafta batarken başka bir yerde doğarak varlığını idame ettiriyorsa onun varlığının da güneş gibi bütün varlığı kuşattığını ve bir an olsun onlardan ayrı olmadığını vurgulamaktadır.

⁴⁷⁹ İbnü'l-Arabî, *Vesâilu's-sâil*, 101.

⁴⁸⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/346.

⁴⁸¹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 125-126.

كَمَا أَتَى نَبَأٌ مِنْ هُدْهِدٍ صَدَقَتْ
 فَالذِّكْرُ يَحْبُبُنِي وَالذِّكْرُ يَكْشِفُ لِي
 صِدْقٌ وَيَعْضُدُهُ مَا لَا أَفُوهُ بِهِ
 أَشَاهِدُ الْعَيْنَ فِي ضَيْقٍ وَفِي سَعَةٍ
 وَكُلَّمَا وَطِئْتُ رِجْلِي مَجَالِسَهُ
 غَيْرَ أَنَّ مَا مَنَعَ السُّؤَالَ مِنْ بُحْلِ
 أَخْبَارُهُ لِنَبِيِّ الرِّيحِ مِنْ سَبَائِ
 خَبَاءِ السَّمَاءِ وَخَبَاءِ الْأَرْضِ فِي نَبَأِ
 فِيهِ وَ إِنِّي فِي خِصْبٍ مِنَ الْكَوَالِ
 لَمَّا جَلَوْتُ مِرَاةَ الْقَلْبِ مِنْ صَدَأِ
 مَجَالِسِ الذِّكْرِ بِالْأَغْيَارِ لَمْ تَطَأِ
 لَكِنَّهُ لِاقْتِصَاءِ الْعِلْمِ لَمْ يَشَأِ

*Şüphesiz ben, gelip de beni kendinde ve toplulukta daha güzel zikredeni zikretmekteyim.*⁴⁸²

O, masum Efendimizin haberini getirdiği, onu bilenlerin hakim olduğu ilahtır o.

Rüzgârın Peygamber'ine (Süleyman a.s.) haberlerinin gerçeği ispatlanan Hüdühülle Sebe'den gelen haber gibi.

Zikirdir beni perdeleyen. Zikirdir bana gösteren yerin ve göğün sakladığı haberi.

Bir hakikat ki dile getiremediğim şey onu desteklemektedir. Ve ben bereketli bir yeşilliğin içindeyim.

Kalp aynasını cilaladığım zaman darlıkta ve rahatta aynı müşâhede etmekteyim.

Zikir meclislerine her ayak bastığımda onun dışında hiçbir şey oraya adımını atmamıştır.

Şu kadar var ki istenileni cimrilikten dolayı vermemezlik yapmadı. Ancak ilmi ilahi gereğince [onu şu an için] dilemedi.

⁴⁸² Müellif bu beyitte “Ben kulumun zannı üzereyim, O beni andığında ben onunla beraberim. O beni içinden anarsa ben de onu içimden anarım, o beni bir topluluk içinde anarsa ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde anarım...” hadisine telmihte bulunmaktadır. Müslim b. Haccâc, *Saḥîhu Müslim*, 1234.

İbnü'l-Arabî yukarıdaki şiirde geçen zikrin kendisine perde olması durumunu bir başka şiirinde bütün sınırların kalktığı tam bir yakınlık halinin imkânsızlığı olarak açıklamaktadır. Bir başka deyişle zikir onu Hakk'a yakınlaştırıp onda fenaya erdirmekte, onda eriyip adeta o olduğunu düşündüğünde kendisine kul olduğunu hatırlatarak sınırının farkına vardırılmaktadır. Varlık görüşünü de yansıtan bu dizeler kul-rab ayrımını kesin bir şekilde ortaya koyarak vahdet-i vücûd düşüncesini hulûl olarak görenlere ayrıca bir reddiye mahiyetindedir:⁴⁸³ [Basît]

إِلَّا وَذَكَرَكَ يُسَلِّبُنِي وَيُطْرِبُنِي	مَا إِنَّ ذَكَرْتُكَ فِي سِرِّ وَفِي عَلَنِ
الْقُرْبُ مِنْهُ عَلَى التَّحْقِيقِ يَحْجُبُنِي	وَلَيْسَ يَحْجُبُنِي بِالْبُعْدِ عَنْهُ بَلَى
مَا كُنْتُهُ فَهُوَ بِالتَّكْلِيفِ يُكْذِبُنِي	الْقُرْبُ مِنْهُ بِكَوْنِي عَيْنَهُ فَإِذَا
بِنَا وَمِنْ بَعْدِ ذَا بِالذِّكْرِ يَطْلُبُنِي	ذَكَرِي بِهِ لَيْسَ ذَكَرِي فَهُوَ ذَاكَرُهُ
أُعَاتِبُ النَّفْسَ إِلَّا ظَلَّ يَعْتَبُنِي	قَدْ حَرْتُ فِيهِ كَمَا حَرْتُ فِيَّ فَمَا
رَبِّي وَمَنْ لِي بِهَا وَالْعَجْزُ يَصْحَبُنِي	فَمَا عَرَفْتُ سِوَى نَفْسِي إِذَا عَرَفْتُ

Gizli ve aşikâr seni ne zaman zikretsem senin zikrin beni teselli eder ve sevindirir.

Ondan uzak olmak beni perdeleyen şey değildir. Aksine tahkik üzere ona yakın olmak beni perdelemektedir.

Ona yakın olmak varlığımın onun aynından oluşuydur. Ben ondan olduğum anda o bir de bakarsın beni yükümlülükle tekzip etmektedir.

Onu zikretmem benim zikrim değildir. O dur bizde onu zikreden, o zikirden sonra beni isteyen.

Onun hakkında şaşırdım kaldım tıpkı kendimde şaşıyıp kaldığım gibi. Bu yüzden o beni kınar olmadıkça ben nefsi kınamam.

⁴⁸³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 251.

Çünkü ben Rabbimi tanıyınca kendimden başkasını tanımadım. Acziyet peşimi bırakmaz iken ondan başka kimim var.

5.2. Dinî Konular

5.2.1. İbadetler

Tasavvufî düşüncede hâkim olan zâhir-bâtın ayrımı İbnü'l-Arabî düşüncesinde merkezi bir konum işgal eder. İlimleri zâhir-bâtın olarak ayıran mutasavvıflar ibadetlerde de bu ayrımı gözeterek eserlerinde ibadetlerin batınî yönlerini öne çıkarmaya özel önem atfetmişlerdir. Nitekim Gazzâlî'nin *İhyâ'u 'ulûmi'd-dîn* adlı eserinde; amelde, hükümde, edepte, temizlikte vb. sıkça işlenen zâhir-bâtın ayrımını, İbnü'l-Arabî'nin en kapsamlı eseri olan Fütûhat'ta ve bunun şiire dökülmüş hali mesabesindeki dîvânda da işlendiğini görmek mümkündür.

Tasavvufî düşüncede yaygın bir kanaat olarak sıkça dile getirilen dinin zahir yönünü şeriatın, batın yönünü ise hakikatin oluşturduğu; şeriatın avamın payına, hakikatin ise havasın payına düştüğü düşüncesi İbnü'l-Arabî de çok keskin olarak tebarüz etmiştir. Ancak onun nezdinde bunlar birbirinden ayrı şeyler olarak değerlendirilmemiş, aksine birbiriyle ilişkili, birbirini destekleyen, adeta bir madalyonun iki yüzü gibi görülmüştür. Dolayısıyla onun şeriata yönelik mütalaaları hakikatin şerhine yönelik birer hazırlık mesabesinde olup⁴⁸⁴ batınî akımlarda görülen, zâhirî manaların ve bunlara dayalı olarak ortaya konan şer'î hükümlerle yükümlü olmayı avama hasredip kendilerini onlardan soyutlamaya yönelik bir tutumun benzerine İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısı ve yaşantısında rastlamak kesinlikle mümkün değildir. Dahası onun hayatı ve fikriyatı derinlemesine araştırıldığı zaman şeriatın ahkâmının uygulanması konusunda son derece sert ve tavizsiz bir tutum sergilediği görülür. Onun bu konudaki düşüncelerini dile getiren bazı ifadeleri şu şekildedir:

“Saadete ermiş kimse Allah'ın koymuş olduğu sınırlarda durup o sınırları aşmayan kimsedir Allah'a yemin olsun ki onun sınırlarından

⁴⁸⁴ Mubârek, *et-Tasavvufü'l-islâmî fi'l-edeb ve'l-ahlak*, 1/169.

birini bile çiğnemedim.”⁴⁸⁵ “Kul için hareket ve sukuna dair hiçbir şey yoktur ki şeriatın o konuda bir hükmü bulunmasın... Şeriatın hilâfına olan hiçbir hakikat yoktur, zira şeriat hakikatlerin cümlesindedir.”⁴⁸⁶

İbnü'l-Arabî nazarında, şer'i emirler söz konusu olduğunda insanın hem zahirine hem de batınına yönelik kuşatıcı bir hitap vardır. Bundan dolayı onun telifatı ibadetler konusunda yaptığı izahatlarla zâhir-bâtın arasındaki bütünlüğü ve mükemmel uyumu en iyi yansıtan eserlerdendir.⁴⁸⁷

5.2.1.1. Namaz

Sözlükte, namaz anlamı dışında pek çok manada kullanılan salât kelimesi dua, yakarış, istiğfar, bereket gibi terminolojik dini anlamlarının yanı sıra odun, ateş, soba, sırtın ortası gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸⁸ Kur'an'da namaz kılmayı öven ve teşvik eden bütün ayetlerde salât, ikame kelimesi ile birlikte zikredilmiş, bu terkinin olmadığı yerlerde münafıkların, müşriklerin namazı gibi olumsuz anlamda kullanılmıştır.⁴⁸⁹

İbnü'l-Arabî'ye göre salât kelimesi genel manada rahmet ve merhamet etmek demektir. Allah kendisini er-Rahîm olarak nitelediği gibi “merhametlilerin en merhametlisi” ifadesiyle kullarını da bu sıfatla nitelemiştir. Allah'ın salâtı kullarını karanlıktan aydınlığa çıkarması; meleklerin salâtı müminler için dua etmeleri, insan, hayvan, bitki gibi diğer yaratıkların salâtı ise bilenen namaz anlamı dışında Allah'ı tesbih etmek manasındadır.⁴⁹⁰

İbnü'l-Arabî insanda sorumlu organlar olarak kulak, göz, dil, el, mide, cinsel organ, ayak ve kalbi sayar. Bu sekiz organa mukabil farz ve müekked sünnet

⁴⁸⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/40-41.

⁴⁸⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/288.

⁴⁸⁷ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Manevî Yorumları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2021), 57.

⁴⁸⁸ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdülhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003), 2/410-411; Ebu'l- Huseyn Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l- Luğa*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1979), 3/300-301.

⁴⁸⁹ er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfradât*, 491.

⁴⁹⁰ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/15.

olarak sekiz namazın bulunduğunu belirtir. Bu namazlar beş vakit namazın yanı sıra vitir, cuma, bayram, küsuf (güneş ve ay tutulması), yağmur duası, istihare ve cenaze namazıdır. Salât kelimesinin yarıştta ikinci gelen musalli kelimesi ile aynı kökten geldiğine dikkat çeken İbnü'l-Arabî bu durumu İslâm'ın dayandığı esaslar içinde kelime-i şehadetten sonra ikinci sırada namazın yer alması ile izah etmektedir.⁴⁹¹ İbnü'l-Arabî'nin namazı şiirinde şu şekilde konu edinmektedir.⁴⁹²

[Tavîl]

وَكَمِّ مِنْ مُصَلٍِّ مَا لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ سِوَى رُؤْيَةِ الْمِحْرَابِ وَالْكَدِّ وَالْعَنَا
 وَآخِرُ يَحْطَى بِالْمُنَاجَاتِ دَائِمًا وَإِنْ كَانَ قَدْ صَلَّى الْفَرِيضَةَ وَأَنْتَدَى
 وَكَيْفَ وَسِرُّ الْحَقِّ كَانَ إِمَامَهُ وَإِنْ كَانَ مَأْمُومًا فَقَدْ بَلَغَ الْمَدَى
 فَتَحْرِيْمَهَا التَّكْبِيرُ إِنْ كُنْتَ كَابِرًا وَإِلَّا فَحَلُّ الْمَرْءِ أَوْ حُرْمُهُ سَوَا
 وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ إِنْ كُنْتَ تَابِعًا لِرَجْعَتِهِ الْعَلِيَاءِ فِي لَيْلَةِ الشَّرَى
 وَمَا بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَقَامَيْنِ غَايَةٌ وَأَسْرَارُ غَيْبٍ مَا تُحْسُ وَمَا تُرَى

Nice namaz kılanlar vardır ki onların namazından mihrabı görmek, zorluk ve meşakkatten başka nasiplerine düşen bir şey yoktur.

Kimi ise ister farz namaz kılsın isterse [Allah'ı anmak için] bir mecliste bulunsun daima Allah'la münâcât halindedir.⁴⁹³

Nasıl olmasın ki? Hakk'ın sırrı (Resulullah) ona imam o da ona uymuş iken menzile ulaşmasın.

Namazda [başka eylemleri] yasaklayan tekbirdir. O yoksa kişinin [eylemler karşısında] serbest bırakılması veya yasaklanması eşittir.

⁴⁹¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütühâtu'l-mekkiyye*, 2/16.

⁴⁹² İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 63.

⁴⁹³ Matbu nüshadaki ابتدَى kelimesi yerine tahkikli nüshada yer alan ifade tercih edildi. İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifü'l-ilâhiyye*, 1/144.

Eğer sen Miraç gecesini (Resul'ün) o kutlu dönüşüne tabi olduysan namazdan çıkış selam iledir.

Bu iki makam arasında görülebilecek ve hissedilebilecek bir gaye ve gaybın sırları yoktur.

İbadetlerin bâtinî manalarını keşf ve gereğince amelî kulluk olduğunu vurgulayan İbnü'l-Arabî'ye göre kul namazda ayniyeti ve hakikati itibariyle hakkın huzurunda olduğunun idrakinde değilse gerçek manada namaz kılmamış, Hakk'a münacat etmemiş demektir.⁴⁹⁴ Böyle bir kimsenin namazı aşağıdaki şiirin ilk beytinde ifade edildiği üzere kişiye yük ve yorgunluktan başka bir şey getirmeyecektir. Böyle olduğu içindir ki yolculukta niçin nafîle namaz kılmadığı sorulan Abdullah b. Ömer "Tesbih ettiğimde onu tamamlamış oldum." diyerek Allah ile olan münacatın namazla sınırlı olmadığına işaret etmiştir.⁴⁹⁵ Nitekim şiirin ikinci beyti bu hususu açıklar niteliktedir.

Şiirin üçüncü beyti Miraç hadisesinde Hakk'ın sırrı olarak Hz. Peygamber'in bütün peygamberlere imam olması durumuna işaret ederken her ne kadar namazda başka bir imama uyulmuş olsa bile bütün müminlerin imamı olan Resulullah'a tabi olmanın namazın hakikatlerine vasıl olmayı ve kendi miracını gerçekleştirmeyi sağladığına dair bir manayı tazammun etmektedir.

Dördüncü beyitten çıkarılabilecek manalar ise şu şekildedir: Kulun namazda mâsiva ile bağını kopartıp ilahi huzura girişi tekbir ile olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu tekbirin anlamı, hiçbir varlığın büyüklüğünün ortak olamayacağı zatın büyüklüğünü ikrar etmektir. Bu büyüklük her hali kuşatır, hiçbir hal onun dışında kalmaz. Bu idrak halinden uzak olan kimse beyitte ifade edildiği gibi hakikati ile değil dil ile tekbir almış olur. Böyle bir kimse Allah'ın kendisiyle konuşmasını murat ettiği bir kul olmaktan da uzaktır.⁴⁹⁶ Eğer kişi namazında yukarıda sayılan bâtinî şartları yerine getirirse Hâk ile mülâkî olur. Hz. Peygamber'in miraçta elde ettiği müjde ve lütuflara o da erişir. Nitekim kulluğun

⁴⁹⁴ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/57.

⁴⁹⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/16.

⁴⁹⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/57.

gayesi de bu olup namazını miracı kılan her kulun namazla eriştiği gayenin ve ilahi sırların bir benzeri yoktur

Dîvânda ayrıca yolcunun namazı, vitir namazı, cemaatle kılınan namaz, bayram namazı, küsuf namazı, yağmur namazı, istihâre namazı gibi namazların, rükün adap ve faziletlerinin konu edinildiği, bir veya iki beyitlik kısa şiirler de bulunmaktadır. Örneğin Cuma namazı için mescide gitmek üzere erkenden yola koyulmanın faziletine işaretle şöyle denilmektedir:⁴⁹⁷ [Tavîl]

وَبَادِرُ لَتَهْجِيرِ الْعُرُوبَةِ قَاصِدًا تَحْزُرُ قَصَبِ السُّبَّاقِ فِي حَلْبَةِ الْعَلَى

Cuma namazına giderken aceleyle yola koyul ki yücelik arenasında yarışı kazanasın.

5.2.1.2. Zekât

Sözlükte temizlemek, arındırmak, artmak, dürüst olmak, münasip olmak gibi anlamlara gelen zekât, Müslümanın Allah'ın hakkı olarak malından fakirler için çıkardığı kısımdır.⁴⁹⁸ Zekâtın bu şekilde isimlendirilmesi bereketi ummayı, nefsi tezkiye veya onu hayırlı şeyler ve bereketle kemale erdirmeyi veya her ikisini de ihtiva etmesi dolayısıyladır.⁴⁹⁹

İbnü'l-Arabî namazda kurduğu sekizli münasebetin bir benzerini zekâta da kurmaktadır. Zekâtın verildiği sekiz sınıf ile arşın sekiz taşıyıcısı arasında kurduğu münasebette zekât verilen sekiz sınıfı arşın yeryüzündeki taşıyıcıları, onların üstündeki sekiz zümreyi ise arşın gökteki taşıyıcıları olarak izah eder. Arşın mülk, hükümlerlik anlamına geldiğini söyleyen İbnü'l-Arabî mülkün beden, ruh, gıda ve mertebeye irtibatlı olduğunu ifade eder. “*Rabbinin arşını o gün onların üstünde sekiz taşıyıcı taşır*”⁵⁰⁰ ayetinde belirtilen sekizi de Âdem (a.s.) ve İsrâfil'in surete, Cebrail (a.s.) ve Hz. Muhammed'in ruha, Mikail ve

⁴⁹⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 64. Müellif burada “Tehcirde (Mescide erken gitmek) ne olduğunu bilseler onun için yarış yaparlardı” hadisine atıf yapmaktadır. Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 12/163.

⁴⁹⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/189.

⁴⁹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfradât*, 381.

⁵⁰⁰ El-Hâkka 69/17.

İbrahim'in (a.s.) rızıklara, Malik ve Rıdvan meleklerinin ise ödül ve cezaya tahsisıyla açıklar. Bunlar ayette belirtilen arşın taşıyıcıları olup onun hükmünü icra ederler. Bu sekizin zuhuruyla mülk zahir olup ortaya çıkar ve hükümdarı ona yerleşir.⁵⁰¹ Bu düşünceler dîvânda özlü bir şekilde şöyle ifade edilmektedir:⁵⁰²
[Tavîl]

وَتَثْمِينُ أَصْنَافِ الزَّكَاةِ مُحَقَّقٌ لِيَحْمِلَ عَرْشَ الْإِسْتِوَاءِ بِلَا مِرَا
وَيُقْسَمُ أَيْضًا فِي ثَمَانٍ وَعَيْنُهُمْ هُوَ الْعَرْشُ لِلرَّحْمَنِ فِي قَوْلِهِ اسْتَوَى

İstivâ arşını taşımak için zekât sınıflarının sekiz olarak belirlenmesi üzerinde tartışma olmayan bir kesinliktir.

Aynı şekilde onlar da sekize taksim edilir. Onların “ayn”ı istevâ sözündeki Rahman’ın arşıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre namazda sorumluluğu olan sekiz organın (kulak, dil, göz, el, ayak, mide, cinsel organ ve kalp) zekât ibadetinde de yükümlülükleri vardır. Söz konusu organlar zekâtlarını kendi fiillerinden verir ve onları asli temiz varlıklarına döndürür. Sorumlu organlardaki nisabın ölçütü ise her organın kasıtsız birinci eyleminden nefse uyararak kasıtlı ikincisine geçmesidir. Böyle olunca ona zekât düşer ve tövbe ile temizlenmesi farz olur. İbnü'l-Arabî zekâtı yukarıda bahsi geçen organlardan sadır olan kötü fiiller nedeniyle tövbe ile tezkiye etmek anlamı dışında bu organların yaratılış amacına uygun olarak yerli yerinde kullanılmasını da o uzuvların zekâtı kapsamında değerlendirir.⁵⁰³

5.2.1.3. Oruç

Oruç sözlükte yeme içmeden kişinin kendisini alı koyması, konuşmaktan kendini menetmesi, durgunluk, (rüzgârın) dinmesi, güneşin yükselmesi gibi manalara gelmektedir.⁵⁰⁴

⁵⁰¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/226.

⁵⁰² İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 64.

⁵⁰³ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/268.

⁵⁰⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/423; İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l- Luğa*, 3/323.

İbnü'l-Arabî'de her ibadette olduğu gibi oruç ibadeti de zahiri anlamının ötesinde manalar taşımaktadır. Örneğin oruca başlamanın delili olan hilalin görülmesi, arifler için kalplerinin ufkunda marifet hilalinin doğması manasını taşır. Benzer şekilde fecrin doğuşundan sonra yeme içmenin oruçluya yasak olması gibi müşahede sahibi de varlıkta fail hatta görülen olarak Allah'tan başka bir şeyin mevcudiyetine inanmaktan menedilir.⁵⁰⁵ Ayrıca organların diğer ibadetlerde geçerli olan mükellefiyetlerinin benzerleri oruç ibadetine de söz konusudur. Örneğin kalbin orucu yaratandan başkasına orada yer vermemek iken⁵⁰⁶ dedikodu yapan biri, orucu kendisine emredildiği şekilde tutmamış, zahirde oruçlu, hakikatte ise orucunu bozmuş demektir. Bu nedenle kişi oruç tutarken sadece rabbini gözetmelidir ki rabbi de onu gözetsin ve ödüllendirsin.⁵⁰⁷ İbnü'l-Arabî'nin oruç bahsini ele aldığı şiirin ilk altı beyti aşağıdaki gibidir.⁵⁰⁸

[Kâmil]

وَإِذَا أُضِيفَ إِلَيَّ كَانَ مُحَالًا	أَلصَّوْمُ لِلَّهِ الْعَظِيمِ بِشَرْعِهِ
لَكِنْ إِذَا مَا صُمْتُهُ وَتَعَالَى	أَلصَّوْمُ لِلَّهِ الْكَرِيمِ وَلَيْسَ لِي
نَقْصًا وَفِي حَقِّ الْإِلَهِ كَمَالًا	عَنْ صَوْمِنَا فَيَكُونُ ذَاكَ الصَّوْمُ لِي
صَامَ النَّهَارُ إِذَا النَّهَارُ تَعَالَى	إِنَّ الصِّيَامَ لَهُ الْعُلُوُّ جَلَالَةً
حَتَّى يَكُونَ مِنَ الْخُضُوعِ سَفَالًا	وَعُلُوُّ قَدْرِ الْعَبْدِ فِيهِ خُضُوعُهُ
فَإِذَا فَتَحْتُ جَعَلْتُهُ مُحَالًا	وَالْفِطْرُ لِي بِالْكَسْرِ وَهُوَ حَقِيقَتِي

Oruç şer'an yüce olan Allah'ındır. [Kul olarak] bana izâfe edilmesi mümkün değildir.

Oruç kerim olan Allah'a aittir bana değil. Fakat ben oruç tuttuğumda Allah'ın orucu [Samed sıfatıyla] bizim orucumuzdan üstündür.

⁵⁰⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/338.

⁵⁰⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/331.

⁵⁰⁷ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/395-396.

⁵⁰⁸ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 295.

Oruç benim için söz konusu olduğunda noksanlık, Allah hakkında ise kemâl ifade eder.

Orucun kendine ait öyle bir yüceliği vardır ki gün yükseldiğinde sâim olmuştur.⁵⁰⁹

Kulun yüceliğinin ölçüsü ona olan itaatindedir ta ki itaatten dolayı alçaldıkça alçalır.

İftar etmek kelimenin kesralı okunuşuyla benim hakikatimdir. Fethalı okuduğum zaman onu pek çok keşfin mahalli kalmış olurum.

İbnü'l-Arabî söz konusu şiirinde, kişinin kendini yeme içmeden alıkoyması ile Allah'ın samediyeti ve münezze olmaları arasında irtibat kurarak mukayyet ve mutlak selbî sıfat karşılaştırması yapmıştır. Kulun oruçlu iken kendisini yeme ve içmeden müstağni kılmasının ona ilişmiş ârızî bir durum olduğunu, neticede kişinin kendisini yeme içmeden tamamen soyutlayamayacağını, bu bakımdan “Oruç bana aittir” hadisinin de orucun kul için noksanlık Allah için kemâlât ifade ettiği manasında anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte bu durumun kulun yücelmesine de mâni değildir. Onun yüceliği efendisi karşısında alçalmasından ve onun buyruklarını yerine getirerek onu hoşnut etmesiyle gerçekleşmekte, kul ne kadar alçalırsa efendisi katında o kadar yücelmektedir.

Şiirin sonraki beyitlerinde varlığın çeşitli veçheleri ve bu veçhelerin kendisine ait nitelikleri Hz. Peygamber üzerinden izah edilmiştir:

هُوَ فِي الْعَظِيمِ فَدَبَّرِ الْأَنْقَالَ الْأَمْرُ فِي الثَّقَلِ الْحَقِيرِ كَمِثْلِ مَا
فِيهِ مِنَ الْأَدْنَى وَكُنْ جَوَّالًا لَا تَرْضَ بِالْأَعْلَى إِذَا لَمْ تَرْتَقِي

⁵⁰⁹ Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî burada varlık düşüncesi ekseninde oruçta vahdete işaret etmektedir. Orucun tutulduğu zaman dilimi, orucu tutan kişinin Hakk'ın sıfatlarıyla vasıflanması görece farklı şeyler olarak tezahür etse de her şey onun için onunla onda gerçekleşmektedir. Beyitte ifade edilen birlik düşüncesi varlık ekseninde ondan başka bir varlığın olmaması anlamında iken ilah ve beşer olarak ise birbirinden ayrışmayı ihtiva eder. Nitekim sonraki beyitte böyle bir yanlış anlamayı mâni olacak şekilde Allah'ı Efendi, kulu ise sözlük manasıyla köle olarak konumlandırılmakta, bir sonraki beyitte ayrışma ve birlik bu veçheleriyle tekrar vurgulanmaktadır.

نَالَ الْمُدَّتْرُ رُتْبَةً عَلْوِيَّةً عِنْدَ الْإِلَهِ بِحَمَلِهِ الْأَثْقَالَ
مَنْ كَانَ بَدْرًا كَامِلًا فِي ذَاتِهِ عِلْمًا يُصَيِّرُهُ الْمُحَاقُّ هِلَالًا

*Durum yüce olanda olduğu gibi kaçınılan ağırlıkta da böyledir. Öyleyse yükün üzerinde iyice düşün.*⁵¹⁰

*Onda en aşağıdan yükselmediysen o yücelikten hoşnut olma [Varlık katmanlarında] dolaş.*⁵¹¹

Örtüsüne bürünen (Hz. Peygamber) o sorumlulukları yüklenerek Allah katında yüce bir mertebeye erişti.

Her kim zâtında, bilerek dolunay olmuşsa o kararına hali onu tekrardan hilale çevirir.

5.2.1.4. Hac

İbnü'l-Arabî, sözlük anlamından yola çıkarak haccı maksada ve amaca yönelmeyi yinelemek olarak tarif etmektedir.⁵¹² Kendi hac serüveni üzerinden hac ibadetini anlattığı aşağıdaki kasidede görüleceği üzere hac menâsikinin daha ziyade bâtinî yönleri üzerinde durmuştur. Hac ibadeti esnasında yerine getirilen bu filler birçok hikmeti barındırmış olması itibariyle açıklığa kavuşturulmuş, hakikatte hac ibadetinin gayesinin Allah'ın ahadiyyetini idrak etmek olduğu şu ifadelerle dile getirilmiştir: "İslam'ın beş rüknünün başı neyse sonu da odur ki o da Allah'ın ahadiyyetidir. Lâ ilâhe illallah ile başlamış, hac ile bitmiştir. Hac ömürde bu sebeple tektir."⁵¹³ [Tavîl]

أَقُولُ وَرُوحُ الْقُدْسِ يَنْفُثُ فِي النَّفْسِ بَأَنَّ وُجُودَ الْحَقِّ فِي الْعُدَدِ الْخَمْسِ

⁵¹⁰ İnsanın yerlerin ve göklerin yüklenmekten kaçındığı emaneti Allah'ın halifesi olarak yüklenmesine işaret edilmektedir.

⁵¹¹ Müellif burada tasavvufta cem ve fark kavramlarıyla ifade edilen salikin hallerine işaret etmektedir. Cem; mâsivâyı Allah ile kaim olarak görme, fark ise kula nispet edilen ibadet ve benzeri haller olarak halka haksız işaret etmektir. Farkı olmayanın kulluğu, cemi olmayanın marifeti olmayacağından ikisi de lüzumludur. Fark; şeriat, cem ise hakikattir. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 132.

⁵¹² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/419.

⁵¹³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/523.

Cebraîl'in ruha esinlendiğini söyleyerek Hakk'ın varlığının beş sayısında olduğunu söylüyorum.

أَيَا كَعْبَةَ الْأَشْهَادِ يَا حَرَمَ الْأَنْسِ وَيَا زَمَزَمَ الْأَمَالِ زُمَّ عَلَى النَّفْسِ

Ey Şahitlerin kabesi! Ey ünsiyetin haremî! Ey arzuların zezemi! Taşır ve kandır [bereketinle] (bu) canı.

İbnü'l-Arabî, sufilerin ünsiyeti Hakk'ın cemâl tecellisinden kulun kalbinde meydana gelen bir rahatlama hali olarak görür. Hakikatte ise bütün bir âlemin kesintisiz olarak Allah ile ünsiyet halinde olduğunu fakat bir kısmının ünsiyet ettiği kimsenin Allah olduğunun idrakinde olduğunu söyleyerek ünsiyetin sürekliliğine dikkat çeker.⁵¹⁴ Öyleyse hac esnasında kulun Harem-i Şerîf'te yaşadığı yeni bir hal olmayıp daha öncesinde tecrübe ettiği şühûdu yinelemesidir. İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in “Zemzem hangi niyetle ve ne maksatla içilirse ona şifa olur”⁵¹⁵ hadisinden hareketle diğer bütün arzu ve istekleri dışarıda bırakarak zemzemden Allah'ın cemâlini istemekte, Hacer annemizle oğlu İsmail'in (a.s.) zemzem suyunu bulunca suyun akıp gitmesi dolayısıyla yaşadıkları sevinç, telaş ve endişeye benzer bir şekilde ilahi feyiz ve tecellilerin coşkunu yaşamaktadır:

سَرَى الْبَيْتِ نَحْوَ الْبَيْتِ يَبْغِي وَصَالَهُ وَطَهَّرَ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ دَنَسِ اللَّبْسِ

Ev eve kavuşmayı umarak geceleyin yürüdü de karanlığın kirini hakikatle temizledi.

Söz içinde aynı lafızla iki farklı manayı kastederek cinas sanatını icra ettiği bu beytinde İbnü'l-Arabî “beyt” ile önce kalbi, sonra Kâbe'yi kastetmiştir. Kalp duygu ve düşüncelerin dönüp dolaştığı ve Allah'ın nazargâhı olarak insandaki en önemli organdır. Allah'ın evi olarak müminlerin etrafında döndüğü Kâbe ise mekân olarak Allah'ın yeryüzündeki en büyük tecelligâhıdır. İbnü'l-Arabî kalp ile Kâbe arasında kurduğu bağla kalbin mâsivâyı temizlemekle Kâbe'nin feyiz ve

⁵¹⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/254-255.

⁵¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b.Yezîd el-Ğazvîni İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Şu'ayb Arnavût vd. (Dımaşk: Dâru'r -Risâleti'l-'Alemiyye, 2009), 4/249.

bereketinden istifade edebileceğine işaret etmektedir. Zira hacılar Allah'ın misafiridir, eve gelen misafire de ikram edilir. Ona göre kişi Kâbe'yi görür de kendinde manevi bakımdan bir ziyadeleşme bulamamışsa hakikatte o evi ziyaret etmemiş ve boşuna zahmet çekmiş demektir.⁵¹⁶

İbnü'l-Arabî'nin kalp ve Kâbe arasında kurduğu ilişki son derece ilginçtir. O, Kâbe'ye "Allah'ın evi" denilmesini gece ile ilişkilendirerek açıklamaktadır. Nasıl ki beyt "bâte" fiilinden türetilerek gecenin geçirildiği yer manasında kullanılmış ve beyt ile kastedilen şey onun icra ettiği bu asli fonksiyonu olmuşsa Allah'ın kullarına yönelik tecellileri de hep geceleyin gerçekleştiği için tecelli, bereket ve ilahi nur mahalli Kâbe bu sebebe binaen Allah'ın evi olarak isimlendirilmiştir. Bu açıdan bakıldığında beyitte gece yürüyüşü manasına gelen "serâ" fiilinin kullanılmış olması da oldukça manidardır. Allah'ın Kâbe'yi "Allah'ın evi" olarak bizzat kendisine izafe etmesinden dolayı onu kendisinde sığdırabilen mümin kulunun kalbi arasında bir mütekabiliyet ve müşareket tesis etmektedir. Ancak Allah'ın yerlere ve göklere sığmayıp sadece mümin kalbine sığmasını, mümin kalbinin Kâbe'den kesin olarak üstün olduğunun delili olarak değerlendirmektedir. Söz konusu bu mütekabiliyetin başka bir vechesi kalbe gelen düşüncelerle Kâbe'yi tavaf edenlerin arasında da kurulmaktadır. Şöyle ki Kâbe'yi tavaf edenler arasında ârif-i billâh ile Allah'tan gafil kalpler var olduğu gibi kalbe gelen düşüncülerin övgüye layık olanları veya yergiye müstahak olanları da vardır.⁵¹⁷

فِيَا حَسْرَتِي يَوْمًا بَبَطْنٍ مُحَسَّرٍ وَقَدْ دَلَّنِي الْوَادِي عَلَى سَقَرِ الرَّجْسِ

Batn-ı Muhassir'de geçirdiğim gün ne kötü...Vadi bana çirkinliğin cehennemini gösterdi.

Şair burada Ebrehe'nin ordusunun konaklayıp helak olduğu Mina ile Müzdelife arasında bulunan Batn-ı Muhassir'den geçerken kahrın tecelli ettiği mekânın hâlet-i rûhiyesi üzerindeki etkisinden söz etmektedir:

⁵¹⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/544.

⁵¹⁷ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/420, 423.

تَجَرَّعْتُ بِالْجَرَعَاءِ كَأْسَ نَدَامَةٍ عَلَى مَشْهَدٍ قَدْ كَانَ مِنِّي بِالْأَمْسِ

Dün bende görülen şey üzerine düz ovadan geçerken nedamet kâsesinden bir yudum içtim.

Sözlükte engebeli olmayan dümdüz kum vadisi şeklinde tarif edilen الجرعاء kelimesi ile müellif Mina ve Müzdelife arasında bulunan Vadi Muhassir'dan geçip sükûnete erdiği tahassür durumuna işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin dördüncü ve beşinci beyitte ifade etmiş olduğu vadide başına gelen darlık halini, Resulullah'ı sabah namazına uyanmaktan alı koyması nedeniyle buraların şeytanların ikamet yeri olmasıyla izah etmektedir. Bu nedenle Hac farızasını yerine getiren kişinin, şeytanın tesirinden kurtulması için oradan hızlıca uzaklaşması gerektiği gibi nedamet getirmesiyle de o kişi bir bakıma Hz. Peygamber'in sünnetini yerine getirmiş olur.⁵¹⁸ Nitekim *Fütûhât*'ta haccını ifâ ederken buradan hızlıca geçip gitmesi konusunda uyarıldığından bahseder.⁵¹⁹

وَمَا خِفْتُ بِالْحَيْفِ إِرْتِحَالِي وَإِنَّمَا أَخَافُ عَلَى ذِي النَّفْسِ مِنْ ظُلْمَةِ الرَّمْسِ

Hayf Mescidi'nden ayrılmaktan korkmadım. Ben ancak kabir karanlığında yaşayan nefis için korkarım.

İbnü'l-Arabî'nin bu beyitte bahsettiği korku, Şiblî'ye (ö. 334/946) dayandırarak anlattığı hac vazifelerinin batınî yorumlarıyla ilgili Mescid-i Hayf'da yaşanması gereken bir hale işaret etmektedir. Haccı hakkıyla ifa eden hacı mescide girerken ve çıkarken ve orada bulunduğu esnada daha önce hiç tecrübe edilmemiş bir korkuyu yaşaması gerekir.⁵²⁰ Muhtemelen burada asıl korkulması gereken şey olarak söylediği husus, Allah'tan gafil olmaktır:

لِمُزْدَلَفِ الْحُجَّاجِ أَعْمَلْتُ نَاقَتِي لِأَنْعَمَ بِالزُّلْفَى وَالْحَقِّ بِالْجِنْسِ

Hacılar Müzdelife'ye giderken yakınlığa nail olmak ve [razı olunmuş] sınıfa dâhil olmak için ben de devemi hareket ettirdim.

⁵¹⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/483.

⁵¹⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/164.

⁵²⁰ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 2/438.

Müzdelife sözlükte yakınlık manasına gelen “zelefe” kelimesinden türemiştir.⁵²¹ İbnü'l-Arabî buradan hareketle Müzdelife’de yapılan vakfenin Allah’a yakın olmak, Hak ile bir araya gelmek manası taşıdığını düşünmektedir. Ona göre her kim kurbiyyet mahallinde yakınlığa erişememişse o kimse gerçek anlamda hac yapmamış demektir.⁵²²

جَمَعْتُ بِجَمْعِ بَيْنِ غَيْبِي وَشَاهِدِي بَوْتَرَيْنِ لَمْ أَشْهَدْ بِهِ رُتْبَةَ النَّفْسِ

Gayb ve şehadet âlemindeki [varlığımı] başka varlık payesi görmediğim iki vitr (tek) ile Müzdelife’de cem eyledim.

Burada Müzdelife’nin diğer bir ismi olan “Cem” kelimesi kullanılarak buranın Allah ile cem olma makamı olduğu nazara verilmektedir. İbnü'l-Arabî’ye göre cem hakikatte varlığı Allah’a tahsis etmektir. Zira varlıkta Hakk’a benzeyen veya Hakk’ın dengi olabilecek bir şey yoktur. Çünkü varlık Hakk’ın aynıdır. Varlıkta ondan başka bir şey olmadığı için ne ona benzeyen ne de ondan farklı bir şey olması mümkün değildir. Bu ise cemin hakikatidir. O halde varlıkta görülen çokluk nedir sorusuna ise İbnü'l-Arabî şöyle cevap vermektedir: “Onlar Hakk’ın varlığında mümkünlerin istidatlarının hükümlerine ait nispetlerdir. Ortaya çıkan sayı ve ayırım mümkünlerin ayanına nispet edilir.”⁵²³ Öyle anlaşılıyor ki İbnü'l-Arabî gaybım derken Hakk’ın, varlığın aynı olmasını; şâhitliğim (bulunuşum) ifadesi ile de Hakk’ın varlığının, kendisi ile nitelendirdiği şeylerle nitelenmiş olan mümkünlerin hakikatinin Hak’tan ayrı olmayan mevcudiyetini ifade etmektedir.

Yukarıdaki beyitte geçen vitir, ıstılahta “Ehadiyyetin mümkün varlıklarda zuhur eden birlik durumudur, çünkü ehadiyyet hiçbir şeye nispet edilmez.” şeklinde tarif edilmiştir.⁵²⁴ Burada iki vitr (tek) denmesinin sebebi Hakk’ın mazharı kul ile zuhur eden Hakk’ın birliğine işarettir:

خَلَعْتُ الْأَمَانِي بَعْدَمَا كُنْتُ فِي مَنِي وَطَوَّقْتُهَا فَانظُرْهُ بِالطَّرْدِ وَالْعَكْسِ

⁵²¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-‘Arab*, 9/139.

⁵²² İbnü'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/495.

⁵²³ İbnü'l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/218.

⁵²⁴ Kâşânî, *Mu‘cem*, 74.

Mina’da bulduktan sonra (nefsanî) arzuları söküp çıkardım. O (nefsi) zapt ettim. Öyleyse “tard” ve “aks” (üslûbu) ile olana bir bak.

Mina, hac ibadetini yerine getiren hacıların şeytan taşladıkları ve kurban kestikleri yerdir. İbnü’l-Arabî haccın rükünlerinin bâtinî anlamlarına işaretlerle dolu şiirinin bu beytinde Mina’da kurban kesmeyi nefsi kurban etmek, Mina’ya çıkmayı ise Allah’tan kendisine isyankâr olmama halini temenni etmek şeklinde değerlendirmiştir.⁵²⁵ Bir belâgat terimi olarak *aksü tard* ise bir mısra veya cümledeki kelime yahut anlamlı kelime gruplarının yerlerini değiştirerek önce geleni sona, sondakini başa getirmek suretiyle ikinci bir mısra veya cümle oluşturma sanatıdır.⁵²⁶ İbnü’l Arabî de “nefsanî arzuları çıkardım” ve “onları zapturapt altına aldım” derken bu sanata işaret etmiş olmalıdır:

فَفِي الْجَمَرَاتِ الْعُرِّ فِي رَوْنَقِ الضُّحَى حَصَبْتُ عَدُوَّ الْجَهْلِ فَارْتَدَّ فِي نَكْسِ

O meşhur şeytan taşlamalarda kuşluk vaktinin aydınlığında cehaletten dolayı düşman olmuş (İblis’i) taşladım. O da başını öne eğip gerisin geriye gitti.

İbnü’l-Arabî *Fütûhât*’ta şeytan taşlamanın bâtinî yönlerine değinirken atılan taşların her birisini, Hakk’a ve hakikatlere dair yanlış yönlendirmeler barındıran şeytanî vesvese, kuşku ve düşüncelerin kalpten uzaklaştırılması ve bu türden düşüncelerin müsebbibi şeytanın eli boş bir şekilde gönderilmesi olarak yorumlamaktadır.⁵²⁷

رَكَنتُ إِلَى الرُّكْنِ الْيَمَانِيِّ لِأَنَّ فِي اسْتِلامِ الْيَمَانِيِّ الْيَمْنِ فِي جَنَّةِ الْقُدْسِ

Rükn-i Yemânî’ye dayandım. Çünkü mabedin bahçesindeki bereket Rükn-i Yemânî’yi selamlamaktadır.

⁵²⁵ İbnu’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 2/438.

⁵²⁶ Kazım Yetiş, “Akis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/265.

⁵²⁷ İbnu’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtü’l-mekkiyye*, 2/498-500.

Kâbe'nin her bir köşesini belirten rükünlerde emredilmiş ilahi bir zikir ile o rükünlerin konularının öğrenilebileceğini ileri süren İbnü'l-Arabî, Rükni-Yemânî köşesini melek kaynaklı düşüncelerin mahalli olarak görmektedir.⁵²⁸

صَفَيْتُ عَلَى حُكْمِ الصَّافَا عَنْ حَقِيقَتِي فَمَا أَنَا مِنْ عَرَبٍ فَصَاحٍ وَلَا فُرْسٍ

*Hakikatimden neşet eden safa hükmü üzere bütün şüphelerden arındım.
Artık ben ne safî bir Arap ne de bir Acemim.*

Müellif, Safa ile Merve arasında koşmanın inmek, yükselmek ve düz gitmek şeklinde üç hali kendinde topladığını belirtmekte, söz konusu üç halde de salikin seyrinin Allah'a olduğunu ifade sadedinde şunları söylemektedir: "Safa ile Merve arasında yürüyen insan Allah'tan Allah'a, Allah ile beraber, Allah'ın huzurunda, Allah'ın emrinden, Allah'ta yürümektedir. O her durumda Allah ile beraber ve Allah içindir."⁵²⁹ Bu idrak haliyle sâlik artık bütünüyle şehadet âlemindeki kimliğinden sıyrılmış, suretler kalkmış, varlığın hakikatine vasıl olmuştur. Nitekim hervelenin bâtinî hakikati ona kaçmak, kaçmaktan kurtulmak ve onun varlığına ulaşmaktır.⁵³⁰

أَقَمْتُ أَنَا حِي بِالْمَقَامِ مُهَيِّمِنًا تَعَالَى عَنِ التَّحْدِيدِ بِالْفَضْلِ وَالْجِنْسِ

Makam-ı İbrahim'de her türlü ayırım ve kategoriyle sınırlamadan uzak olan hüküm sahibi Allah'a münâcâta bulundum.

İbnü'l-Arabî Makam-ı İbrahim'de namaz kılıp Rabbin huzurunda durmayı mertebesinin ve niyetinin kendisine gösterildiği bir makam olarak görmekte, niyetinin ve makamının kendisine gösterilmesini Allah'tan niyaz etmektedir:

فَشَاهَدْتُهُ فِي بَيْعَةِ الْحَجْرِ الَّذِي تَسَوَّدَ مِنْ نَكْتِ الْعُهُودِ لَدَى اللَّمْسِ

Kendisine el sürenlerin bozdukları yeminler sebebiyle kararmış olan Hacerülesved'e biat ederken gördüm onu.

⁵²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/420-421.

⁵²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/483.

⁵³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/438.

Hacerülesved'in selamlanması Hac ibadetinin önemli sünnetlerinden biridir. İbnü'l-Arabî Hacerülesved'i Allah'ın yeryüzündeki sağ eli olarak görmekte, her şavtta ona el sürüp selamlamayı adeta Rıdvan Biati gibi bir biat olarak değerlendirmektedir. Ona göre burada varlıkta Allah'tan başka bir şey bulunmadığı, varlık kazanan her şeyin varlık verenin ta kendisi olduğu öğrenilmektedir.⁵³¹ Allah ile yaptıkları ezeli ahitleşmeye sadakat göstermeyen kalpler sebebiyle Hacerülesved'in kararmış olması beyitte dikkat çekilen bir diğer husustur. Nitekim dîvânda Hacerülesved'in masum, yumuşak yüzlü olarak betimlendiği dizelerde, taşın kaskatı ve kapkara hale gelmesi ona el süren kişilerin kalplerinin katılığı ve siyahlığı ile açıklanmaktadır.⁵³²

وَبِالْحَجْرِ حَجَّرْتُ الْوُجُودَ وَكَوْنَهُ عَلَيَّ فَلَا يَغْدُو الزَّمَانُ وَلَا يُمَسِّي

Hicr-i (İsmail)'de varlığa ve meydana gelişine kendi üzerimden taşlarla sınırlar koydum. Böylece zamanın ne sabahı ne akşamı olur.

İbnü'l-Arabî Hicr-i İsmail'in taşlarla çevrilmiş olmasını varlığa hamlederek varlığı, kendi şahsı üzerinden her türlü suret ve farklılardan soyutlanmış bir şekilde aynileşmesi olarak müşahede etmektedir. Bu müşahede halinde izafetler, nispetler, varlık mertebelerindeki farklar ortadan kalkmış; zaman durmuş; sadece varlığın tek sahibi olan cemal ve celal sıfatlarıyla muttasıf Allah'a şahit olunmuştur.

Yukarıdaki beyitlerde kişinin ruhani yükselişi ile varlığın hakikatini müşahede edip varlığı birlemiş olsa da şiirinin devamında varlıkta meydana gelen ayrışma ve farklılara işaret edilerek kul için Allah ile tam bir vuslat halinin gerçekleşmeyeceği anlatılmaktadır. Bu konuyla ilgili olarak meramını ifade sadedinde Hz. Musa'nın yaşadığı hal örnek gösterilerek kulun Allah'ın zatını ve ulûhiyetini ihâta edemeyeceği vurgulanmaktadır. Bu arzu ve acziyet durumu yarasanın güneşin ışığından faydalanmak isteyip de buna güç yetirememesine benzetilmektedir:

⁵³¹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/472.

⁵³² İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 52.

وَكُنْتُ كَخَفَاشٍ أَرَادَ تَمَتُّعًا بِشَمْسِ الضُّحَى فَاثْنَهْدًا مِنْ لَمَحَةِ الشَّمْسِ

Kuşluk vakti güneşin ışığından faydalanmak isteyip de güneşin [bir şimşek gibi] parıldayan ışığı nedeniyle yıkılıp gitmiş bir yarasaya döndüm.

5.2.2. Dinî ve Tasavvufî Kavramlar

5.2.2.1. Hamd

Sözlükte yermenin karşılığı olarak ifade edilen hamd, şükürden daha genel bir manayı kapsamaktadır. Şükür nimete mukabil yapılırken hamd için nimete erişmek şart değildir.⁵³³ Hamd, şükürden daha genel bir kavram iken medih ile mukayese edildiğinde ondan daha özel bir anlama delalet eder. Çünkü insan kendine has özellikleriyle methe konu olurken aynı şekilde Allah'ın kendisine ihsanı ile yaptığı işler övülmeye layık görülebilir ki bu da bir hamd olarak değerlendirilir.⁵³⁴

İbnü'l-Arabî hamd kavramını mutlak olarak Allah'a izafe ederek âlemde övgüye işaret eden her lafzın neticede Allah'a döndüğünü belirtir. Zira ona göre bir kimse Allah'ı övse övgüye layık olanı övmüştür. Onun dışında başka birini övmüş olsa onda övülmeye değer bir nitelik gördüğü için övmüştür. Lakin bu nitelikler ister yaratılıştan gelsin isterse Allah'ın ona ihsan ettikleri olsun her halükârda Allah'tan gelmişlerdir. Öyleyse yaratılanın övülmesinin sonucu bütün övgülerle birlikte kendisini yaratana döner ki o da Allah'tır. Bu sebeple esasında Allah'tan başka övülen yoktur.⁵³⁵

İbnü'l-Arabî hamdin kemal bakımından üç şekilde zuhurunun olacağını ifade etmiş, bunlardan sadece birinin yetkin ve geçerli hamd olduğunu belirtmiştir. Zira kişinin kendisini veya bir başkasını övmesini doğrulayacak bir bilgi ve karineye ihtiyaç duyması, onun övgüsünün kâmil olmasına engel teşkil eder. Kişinin kendisini veya başkasını övmesinin dışında üçüncü bir hamd türü olan hamdin hamdi, hamdlerin en doğrusudur. Çünkü o, hamd vasfının kendisi ile kaim

⁵³³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/155.

⁵³⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 308.

⁵³⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/3.

olduğu şeydir. Sıfatın kendisi, niteleyen ve nitelenenin aynı olunca hamd o zaman övenin ve övülenin kendisi olur ki bu da Allah'tan başkası değildir.⁵³⁶

İbnü'l-Arabî hamdin yukarıda açıklanan türlerini şiirine şu şekilde taşımaktadır:⁵³⁷ [Basît]

الْحَمْدُ لِلَّهِ حَمْدًا لَا يُقَاوِمُهُ تَحْمِيدُ حَمْدٍ وَلَا تَحْمِيدُ حَمَادٍ
لَا حَمْدَ يَعْلُو كَحَمْدِ الْحَمْدِ فَاحْظَ بِهِ إِنَّ كُنْتَ تَحْمَدُهُ فَصِدْقُهُ بَادٍ
فَهَوَ الثَّنَاءُ الَّذِي لَا مِينَ يَصْحَبُهُ وَلَا يَجُوزُ عَلَيْهِ خَرْقٌ مُعْتَادٍ

Ne hamdin hamdetmesinin ne de hamd edenin hamdetmesinin dengi olabileceği hamd ile hamd Allah'a aittir.

Hamdin hamdinden daha yücesi yok. Onu elde et. Eğer onu hamdedersen onun doğruluğu aşikârdır.

O öyle bir övgüdür ki ona yalan ilişmez. Alışılmış bir aykırılık onda mümkün olmaz.

5.2.2.2. Zühd

Sözlükte dünyaya olan rağbet ve hırsın zıddı olarak tarif edilen zühd⁵³⁸ zahidin kendisi ile yetindiği ve ondan razı olduğu az şey olarak açıklanmıştır.⁵³⁹ Müminlerin zühdü dünya ve onun zatından dolayı olurken Sıddıkların zühdü Hakk'ı onun sıfat ve isimlerinden başkası olarak müşahede hali, mukarrabînin zühdü ise isim ve sıfatlarla bekada olur ki bu son grup zâtın hakikatindedir.⁵⁴⁰

İbnü'l-Arabî'nin zühd anlayışına bakıldığında onu sürekli bir riyazet ve açlık halinde dünyadan ilişiği kesmek olarak görmediği anlaşılmaktadır. Onun düşüncesinde Allah'ın kullarına verdiği nimetlerden yüz çevirmek ve bunları Allah'a yaklaşma konusunda engel olarak görmek kişinin bilgisizliğinden

⁵³⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/4.

⁵³⁷ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 255.

⁵³⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3/196.

⁵³⁹ er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 384.

⁵⁴⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 735.

kaynaklanmaktadır. Kendisi bütün mal ve mülkünü geride bırakıp şahsına hibe edilen bütün dünyalıkları da infak etmiş bir şahsiyet olabilir. Fakat onun bu tasarrufu kişisel bir tercih olup herkese tavsiye ettiği genel geçer bir tutum değildir. Nitekim ona göre zühd mala mülke yönelik talebin terkidir ve bunlara sahip olmayanın zühdünden söz etmek mümkün değildir.⁵⁴¹ *Fütûhât*'ta zühde dair düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

“Eşyaya karşı zahitlik, sahibinde bulunan cehaletten kaynaklanır. Bütün âlemin, yaratıcısına hamdeden ve onu bilen olduğunu müşahede eden bir insan nasıl olur da bu nitelikteki bir şeye karşı zâhit kalabilir? Üstelik zâhidin kendisi, zatı ve nitelikleri itibariyle âlemin bir parçasıdır. Zâhidin bilgisizliği âlemin Allah'tan ayrı olduğunu zannettirir ve bu nedenle zahit varlıktan Allah'a kaçmak ister. Aslında bu bilgisizlikten bilgiye ve keşfe kaçıtır. Nitekim kalp gözü açılıp gerçeği olduğu hal üzere müşahede edince nasıl, kimden ve kimin talep edeceğini öğrenir.”⁵⁴²

İbnü'l-Arabî'nin zühde dair düşünceleri şiirinde şu şekilde ifadesini bulmaktadır.⁵⁴³ [Basît]

فِي شَهْوَةِ الْبَطْنِ سِرٌّ لَيْسَ يَعْلَمُهُ إِلَّا الَّذِي شَاهَدَ الرَّزَاقَ رَزَاقًا
لَوْلَا الْغِدَاءُ وَلَوْلَا سِرُّ حِكْمَتِهِ مَا لَاحَ فَرَعٌ وَلَا عَايِنَتْ أَعْرَاقًا
فَكُلُّ حَالًا إِذَا كَانَ الْمُحَلِّلُ مَوْ جُودًا بِقَلْبِكَ وَهَابًا وَهَابًا

Midenin şehvetinde bir sır vardır ki onu ancak Rezzak olan Allah'ı rızık veren olarak müşahede eden bilir.

Eğer gıda ve onun hikmetindeki sır olmasa ne nesiller ortaya çıkar ne de sen insan ırklarını görebilirdin.

⁵⁴¹ Semih Ceyhan, “Zühd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/532.

⁵⁴² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/263-264.

⁵⁴³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 20-21.

Öyleyse sen sana o nimetleri helal kılan, bağışlayan, vehhâb olan Allah kalbinde bulunduğu müddetçe helalinden ye.

İbnü'l-Arabî bir başka şiirinde mal ve mülkün Allah yolunda ilerlemeye bir engel oluşturmadığını, aksine onunla birtakım zorlukların aşıldığını, ancak vermenin lezzetini bilmeyenin onu Allah ile arasında bir perde gördüğünü söylemektedir. Şiirde altı çizilen diğer bir husus da zenginliğin maddiyatla ölçülmediği, gerçek zenginliğin Allah ile hemdem hali olduğudur.⁵⁴⁴ [Basît]

بِالْمَالِ يَنْفَادُ كُلُّ صَعْبٍ مِنْ عَالَمِ الْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ
يَحْسَبُهُ عَالِمٌ حَجَابًا لَمْ يَعْرِفُوا لَذَّةَ الْعَطَاءِ
لَوْلَا الَّذِي فِي النُّفُوسِ مِنْهُ لَمْ يُجِبِ اللَّهُ فِي الدُّعَاءِ
لَا تَحْسَبِ الْمَالَ مَا تَرَاهُ مِنْ عَسَجِدِ مُشْرِقِ لِرَائِي
بَلْ هُوَ مَا كُنْتَ يَا بُنَيَّ بِهِ غَنِيًّا عَنِ السَّوَاءِ
فَكُنْ بِرَبِّ الْعُلَى غَنِيًّا وَعَامِلِ الْحَقِّ بِالْوَفَاءِ

Mal ile her zorluk sevk ve idare edilir yer ve gök âleminden.

Vermenin lezzetini bilmeyen ham ervahlar onu bir engel zanneder.

Eğer nefislerde onda bir pay olmasaydı Allah dualara icabet etmezdi.

Gördüğün malı, bakana ışıl ışıl parlayan altından ibaret sanma.

Ey oğul! Bilakis başkalarından Allah ile müstağni ol.

Allah ile zengin, Hakk'a karşı vefalı ol.

5.2.2.3. Sıdk

Sıdk (doğruluk) lügatte keskinlik, sertlik ve yalanın zıttı olarak ifade edilir. Sıddık ise tasdiki daim olana denir.⁵⁴⁵ Sıdkın en alt düzeyi gizli ve aşikâr durumlarda doğruluğun birbirine denk olmasıdır. Sadık sözünde doğru olandır,

⁵⁴⁴ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 24-25.

⁵⁴⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 10/193.

sıddık ise bütün söz, fiil ve halinde doğru olan kimsedir.⁵⁴⁶ İbnü'l-Arabî'ye göre ise doğruluk, dinde kuvvet ve sağlamlık demektir. O; doğruluk konusundaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir:

*“Doğru kimse doğruluk kendisini inşa etmedikçe doğru olmaz. Onu ikame edince doğruluk onun için zevk haline gelir ve bu hal onun kevniyeti olur ve sadık olarak isimlendirilir. es-Sâdık olarak isimlendirilmiş Allah sadıklara doğruluklarının ilahi bir sıfat olup olmadığını sorar. Eğer öyleyse bu ismin gereği olarak onun hükümlerini uygulamalarını onlardan ister, onlar da doğruluk üzere oldukları için hiçbir kuvvet onları yenemez ve onlara direnemez.”*⁵⁴⁷

Kelimenin sözlükte ifade ettiği güç ve sertlik anlamlarına atfen İbnü'l-Arabî doğruluğu, Allah'ın işlerini kendisiyle çekip çevirdiği yeryüzündeki kılıcı olarak görmektedir:⁵⁴⁸ [Serî‘]

الصِّدْقُ سَيْفُ اللَّهِ فِي الْأَرْضِ يَفْطَعُ بِالطُّولِ وَبِالْعَرْضِ
يَعْمُ بِالْقَطْعِ لِهَذَا يُرَى يَحْكُمُ فِي الرَّفْعِ وَفِي الْخَفْضِ
وَالْعَالِمُ الْأَقْرَبُ فِي عِزِّهِ وَالْعَالِمُ الْأَبْعَدُ فِي الْأَرْضِ
يُقِيمُ دِينَ اللَّهِ فِي خَلْقِهِ وَالْفَرْضِ وَالْفَرْضِ
وَلَا يَرَى فِي مُلْكِهِ جَائِرًا إِلَّا الَّذِي يَنْصَبُ بِالْعَرْضِ

Doğruluk, boylamasına ve enlemesine kesen Allah'ın yeryüzündeki kılıcıdır.

Bunun görülebilmesi için keserek egemen olur, inişte ve çıkışta hükmeder.

Ona en yakın âlim onun izzeti içindedir. En uzağı ise ondan aşağıda kalandır.

Mahlûkatta vekaleten nafîle ve farzda Allah'ın dinini ikâme eder.

⁵⁴⁶ Kuşeyrî, *er-Risâletu'l-kuşeyriyye*, 245.

⁵⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/335.

⁵⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 227.

Kendini ön yargılı olmaya şartlamışın dışında hiç kimse onun mülkünde haksız bir şey görmez.

İbnü'l-Arabî doğruluk kavramında her şeyde hakkı Hak ile söylemeyi öne çıkarmakta, eşyayı yaratılış mahiyetine zıt bir şekilde ele almanın varlık hakkında yapılmış bir zulüm olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁹ [Tavîl]

إِذَا كُنْتَ بِالْحَقِّ الْمُهَيِّمِ نَاطِقًا فَكُنْ نَاطِقًا فِي كُلِّ شَيْءٍ بِحَقِّهِ
وَلَا تَأْخُذِ الْأَشْيَاءَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍهَا فَإِنَّ وُجُودَ الْعَدْلِ فِي غَيْرِ خَلْقِهِ
فَكُنْ بِالْإِلَهِ الْحَقِّ فِي كُلِّ حَالَةٍ وَلَا تُجْرِبِ بِالْأَشْيَاءِ إِلَّا بِوَفْقِهِ

Her şeyde hükümran Hak ile konuştuğunda her şeyde onun hakkını gözeterek konuş.

Eşyayı (mahiyet) ciheti dışında ele alma. Zira adaletin varlığı onun yaratmasının dışındadır.

Her koşulda Hak ile ol. Eşyayı ancak onun rızasına muvafık olarak ortaya koy.

5.2.2.4. Kanaat

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında nasihat tarzında yazılmış olan hikemi şiirlere de tesadüf etmek mümkündür. Uzunca sayılabilecek bu kasidelerde şeyh rıza, tevekkül, sabır, diğerkâmlık gibi birçok konuya değinmiştir. Onun hikemi tarzda söylediği elli bir beyitlik bir kasidenin temalarından biri de kanaatkâr olmaktır. Sözlükte taksime rıza göstermek olarak ifade edilen kanaat⁵⁵⁰ kolay olanı istemek, istediği şeyde ısrarcı olmamak şeklinde de tarif edilmiştir.⁵⁵¹ Şairin kaside boyunca vurguladığı temel düşünce Hakk'ın taksimine teslimiyet ve rıza göstermek üzerinedir. Zira her şey Hakk'ın takdiri ile olduğu için kula düşen o takdire boyun eğmektir. Şiirin ilk yedi beyti şu şekildedir:⁵⁵² [Basît Meczû]

⁵⁴⁹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 374.

⁵⁵⁰ el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 3/434.

⁵⁵¹ er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 685.

⁵⁵² İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 397.

إِحْرَصْ عَلَى الْخَيْرِ مَا اسْتَطَعْتَ فَالْخَيْرُ يَأْتِيكَ إِنَّ أَطَعْنَا
 لَبَّاكَ رَبُّ الْعِبَادِ لَمَّا دَعَوْتَ بِالصِّدْقِ لَوْ سَمِعْنَا
 وَقَالَ يَا عَبْدُ كُنْ حَفِيظًا لِكُلِّ مَا أَنْتَ قَدْ جَمَعْنَا
 وَاصْدَعْ بِأَمْرِ الْإِلَهِ تُبْصِرْ نَتِيجَةَ الصِّدْقِ إِنَّ صَدَعْنَا
 وَانزِعْ إِلَى رُتْبَةِ الْمَعَالِي تُحْمَدُ مَسْعَاكَ إِنَّ نَزَعْنَا
 وَاکْرَعْ إِذَا مَا وَرَدَتْ حَوْضًا فَرِيٌّ مَضْمُونٌ إِنَّ كَرَعْنَا
 لَا تَطْمَعَنَّ إِنَّ رَأَيْتَ رَبِحًا فَالْخُسْرُ يَأْتِيكَ إِنَّ طَمِعْنَا

*Elinden geldiğince hayırlı olana koş. Eğer Allah'a itaat edersen nimet seni bulur.*⁵⁵³

Eğer işitseydin, sıdk ile dua ettiğinde insanların rabbinin sana buyur [kulum dediğini duyardın].

*Sana buyurdu ki “Ey kulum! Topladığın her şeyin koruyucusu ol.”*⁵⁵⁴

Allah'ın buyruğunu yerine getir ki göresin doğruluğun neticesini.

*Rütbelerin en yücesi olan (doğruluğa) yüzünü dön. Eğer ona meyledersen gayretin övülür.*⁵⁵⁵

Eğer [marifet] havuzuna geldiysen onu yudumla. Onu yudumlarsan ona kanman kesindir.

Eğer bir kazanç gördüysen tamahkâr olma. Şayet tamah edersen ziyan seni bulur.

⁵⁵³ Matbu divanda “اعرض عن” “hayırdan yüz çevir” şeklinde tamamen zıt bir manaya karşılık gelebilecek anlam yerine tahkikli nüshası ifade tercih edildi. İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 2/514. İbnü'l-'Arabî muhtemeldir ki burada “Kim Allah'a karşı muttaki olursa onun için bir çıkış kapısı yaratır ve onu hiç ummadığı yerden rızıklandırır.” (et-Talâk 65/2.) ayetine işaret etmektedir.

⁵⁵⁴ Beyitte “Ne büsbütün eli sıkı ol ne de saçıp savur sonra kınanır ve darlanırsın” (el-İsrâ 17/29.) ayetine bir göndermeden bahsedilebilir.

⁵⁵⁵ Şair muhtemelen “Allah sadıkları sadakatlerinden dolayı mükafatlandırarak” (el-Ahzâb 33/24.) ayetine işaret etmektedir.

5.2.2.5. İhlas

İhlas; sözlükte bir şeyin saflığını bozacak şeyleri ondan uzaklaştırmak, arındırmak, temizlemek manalarına gelir.⁵⁵⁶ Kur'anî bir ıstılah olarak Yahudilerin teşbihle, Hristiyanların teslisle ileri sürdükleri şirk unsurlarından Müslümanların uzak olmalarıdır. Zaten ihlasın hakikati Allah'ın gayrısından uzak olmak demektir.⁵⁵⁷

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta ihlası açıklarken kulun ibadetini sadece kendini var edene tahsis etmesi şeklinde açıklamaktadır. Âlemde her şeyden bir zarar veya fayda meydana gelmesinin yaratılmış her şeyde bir rablik iddiası oluşturduğunu ileri süren İbnü'l-Arabî, bunun sonucu olarak yarar ve zararın kaldırılmasına muhtaç olan yoksunların, nefislerini farkında olmadan eşyaya kulluğa yönelttiği fikrindedir. Öyleyse yapılması gereken amelde şerik kılmayıp onu bozmamak ve başkasının değil sadece Allah'ın karşısında zelil olmaktır. Bu noktadan bakıldığında ihlas, kulun zarar ve fayda vermede Allah'tan başkasını fail görmemesi ve sadece ona yönelmesidir.⁵⁵⁸

Dîvânda ihlas konusunun ele alındığı bir şiirde Allah'ın rızası gözetilmeyerek yapılan işin kişiye pişmanlıktan başka bir şey getirmeyeceğine dikkat çekilmektedir. Süleyman (a.s.) kıssasına⁵⁵⁹ telmihte bulunarak akıllı kişinin yaptığı iyiliği veya kendisine verilen nimeti Allah'a ulaştıran bir vasıta görmesi gerektiğini vurgulanmaktadır. Bu nedenle hayra nail olmuş kişi hayrın gerçek sahibinin Allah olduğunu bilmeli, bu hayra da bundan dolayı sevinmelidir.⁵⁶⁰

[Basît]

لَتَنْدَمَنَّ عَلَى مَا كَانَ مِنْ عَمَلٍ تَبْغِي بِهِ عَوَضًا مِنْ عِنْدِ مَخْلُوقٍ
وَتُسَخِّطُ اللَّهَ فِيهِ وَهُوَ رَازِقُكُمْ وَمَا لَكُمْ عَوَضٌ عَنْهُ بِتَحْقِيقِ

⁵⁵⁶ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/433; İbn Fâris, *Mu'cemu Makâyisi'l-Luğa*, 2/208.

⁵⁵⁷ Râgıb el-İsfahânî, *Müfradât*, 292-293.

⁵⁵⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/333.

⁵⁵⁹ Şair ilgili kıssasın Kur'an'da geçen şu ayetine işaret etmektedir: "Süleyman, 'Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim' dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman, 'Onları bana geri getirin' dedi. (Atlar gelince de) bacaklarını ve boyunlarını okşamaya başladı." (Sâd 38/32-33.)

⁵⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 410.

إِنَّ الَّذِي يَعْبُدُ الرَّحْمَنَ تُبْصِرُهُ كَمْصُحَفٍ ضَائِعٍ فِي بَيْتِ زَنْدِيقٍ
إِنَّ الْفَتَى مَنْ رَأَى الْأَفْرَاسَ تُوْصِلُهُ بِهِ فَيَمْسُحُ بِالْأَعْنَاقِ وَالسُّوقِ

İnsanlardan karşılığını almanın peşine düştüğün her türlü işten dolayı muhakkak pişman olacaksın!

*O sizin rızkınızı vereniniz olduğu halde [neden] onu öfkelenendiriyorsun?
Gerçek şu ki sizin için ondan gelecek şeyin yerini tutacak bir şey yok.*

[Sözüm ona] Rahman 'a kulluk ediyor olarak gördüğün kimse, zındığın evindeki kayıp Mushaf gibidir.

Örnek mümin, atları ona ulaştıran vasıta olarak görür de onların boyunlarını ve bacaklarını sıvazlar.

İbnü'l-Arabî'nin ihlasla ilgili olarak dikkat çektiği bir başka husus, amel sadece Allah'ın rızası gözetilerek yapıldığında, iyilik yapılan kişiden görülecek bir kötülüğe Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmış kâmil bir müminin aldırması gerektiğidir. Diğer yandan hayrı yapanın, hayrın kendi eliyle gerçekleşmiş olması nedeniyle kendini nimetin gerçek sahibi olarak görmesi üzerinde durulan bir başka kusurdur:⁵⁶¹ [Basît]

لَا تَنْدَمَنَّ عَلَى خَيْرٍ تَجُودُ بِهِ وَإِنْ أَغَاظَكَ مَنْ تُعْطِيهِ وَاقْتَرَفَا
فَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ تُطْعِمُهُ نِعْمَتَهُ سَوَاءً أَنْكَرَهَا كُفْرًا أَوْ اعْتَرَفَا

Yaptığın hayırdan dolayı asla pişman olma. Veleve ki o bağışta bulunduğun kişi seni kızdırmış, sana karşı hatalı davranmış olsun.

Zira ister nankörlük edip inkâr etsin isterse itiraf etsin senin azdırdığına nimetini Allah ihsan etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin ihlas anlayışında biri genel diğeri hususi olmak üzere iki boyut söz konusudur. İhlasın genel özelliği amelden kastın Allah rızası olmasıdır. Hususi tarafı ise ameli işleyenin kendisini o amelin faili olmaktan çıkararak fiili

⁵⁶¹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 205.

Allah'a izafe etmesidir ki ihlasın esas gayesi budur.⁵⁶² Dîvânda buna işareten şöyle denilmektedir:⁵⁶³ [Serî']

مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ أَمْرِهِ ذَاكَ الَّذِي يَعْبُدُهُ حَقًّا
مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَىٰ شَرْعِهِ ذَاكَ الَّذِي يَعْبُدُهُ رِقًّا
الْعَبْدُ مَنْ يَعْبُدُهُ هَكَذَا لَا يَلْتَفِتُ أَجْرًا وَلَا خَلْقًا
وَاللَّهُ يَجْزِيهِ عَلَىٰ فِعْلِهِ صِدْقًا لِمَا قَدْ قَالَهُ صِدْقًا

Kim Allah'a, onun emrettiği şekilde kulluk yaparsa ona hakkıyla kulluk yapan işte odur.

Kim Allah'a, onun şeriati üzere kul olursa ona boyun eğerek kul olan işte odur.

Ona bu şekilde kulluk eden, ödül ve halkla ilgilenmesin hiç.

Çünkü Allah, samimi olarak yaptığı fiil ve söylediği sözlerin karşılığını ona verecektir.

5.2.2.6. Tövbe

Lügat anlamı olarak Allah'a isyandan ona itaate dönmek, günahattan dolayı pişmanlık duymak, utanmak gibi anlamlara gelen tövbe;⁵⁶⁴ günahı terk etmeyi, sadır olan günahlardan dolayı pişmanlığı, günaha bir daha dönmeme konusunda kararlılığı ve düzeltilebildiği kadar kötü davranışları düzetmeyi tazammun eder.⁵⁶⁵

İbnü'l-Arabî genel kabulü dikkate alarak bir tövbede bulunması gereken özellikleri haya, nedamet, azamet olarak sıralamış; hayayı bulunulan haldeki zilleti terk etmek, nedameti kaçırılmış olana pişmanlık, azameti ise yüz çevrilen şeye bir daha dönmemek olarak açıklamıştır. Zikredilen azamet şartı ona göre tam

⁵⁶² İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/334.

⁵⁶³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 232.

⁵⁶⁴ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 1/191; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 1/233.

⁵⁶⁵ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 169.

bir bilgisizlik içermesine rağmen zahir ulema bunu şart koşmaktadır. Çünkü söz vererek Allah'a dönmede insanın Allah'ın katındaki bilgiye malik olmaması nedeniyle büyük bir tehlike vardır. Söz verende itaatsizlik olursa verdiği söz bozulur ve bu kişi “Söz verdikten sonra Allah'a verdikleri sözü bozanlar”⁵⁶⁶ ayetinin kapsamına girer. Bu nedenle itiraf ve duasında ilim bakımından kendisinden daha kâmil biri bulunmayan Âdem, Allah'a bir daha dönmeme sözü vererek tövbe etmiş değildir. Bu nedenle nasihat almak isteyen Âdem'in yolunu tutmalıdır.⁵⁶⁷

İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta tövbe ile ilgili görüşlerini genişçe izah ettikten sonra tövbenin terki bahsinde konuyu vahdet-i vücûd açısından ele alarak gerçek tövbe edenin Allah olduğunu, kulun ise tövbenin zuhur mahalli olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre Allah'ın tevvâb oluşu tövbeleri çokça kabul etmesinin yanı sıra çokça tövbe etmesi manasını mündemiçtir. Dolayısıyla gerçekte tövbe eden odur. “Attığında sen atmadın ancak Allah attı.” (el-Enfal 8/17) ayetindeki hükmün kulların bütün fiillerini kapsadığını söyleyen İbnü'l-Arabî, sufilerin “Tövbe, tövbeyi terk etmektir; tövbe, tövbeye tövbedir” sözünü kendisine referans almaktadır. Bu manasıyla tövbenin terki, iddiadan uzaklaşmak; tövbeye tövbe ise Allah'tan Allah'a Allah ile dönmektir. Bir başka ifadeyle emre dolaylı itaatsizlikten onun emrine uyma haline dönmektir.⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî tövbeden tövbe etmenin keşfe malik olmak manasına geldiğini, öyle bir tövbenin perdeleri kaldırıp nice gizli hazineleri gün yüzüne çıkarttığını şu şekilde ifade etmektedir.⁵⁶⁹

[Serî']

مَا فَازَ بِالتَّوْبَةِ إِلَّا الَّذِي قَدْ تَابَ مِنْهَا وَالْوَرَى نَوْمٌ
فَمَنْ يَتُبْ أَدْرَكَ مَطْلُوبَهُ مِنْ تَوْبَةِ النَّاسِ وَلَا يَعْلَمُ

İnsanlar uykuda iken ancak tövbe ile tövbeden tövbe edenler kazanmıştır.

⁵⁶⁶ el-Bakara 2/27.

⁵⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/208-209.

⁵⁶⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-mekkiyye*, 3/215-216.

⁵⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 25.

Kim insanların tövbesinden tövbe ederse [mahiyetini] bilemediği arzusuna kavuşur.

5.2.2.7. Hüsnüzan

Zan, sözlükte şüphe, töhmet altında bırakmak, gözle görülmemiş şeyler konusunda kesin inançlı olmak şeklinde olumsuz manalarının yanı sıra üzerinde tefekkür ederek ulaşılan bilgi manasında olumlu anlamda da kullanılan bir kavramdır.⁵⁷⁰ Ayetlerde olumsuz manalarına binaen çoğunlukla zemmedilmiş zan⁵⁷¹ kötü zan manasına gelen suizan terkibi ile kullanıldığında mutlak olarak olumsuz bir nitelik taşımaktadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre kişinin sakınma gayesiyle bile olsa amelini suizan üzerine yapması takvaya uygun düşmez. Örneğin ona göre insanların kötülüğünden korkarak uzlete çekilmek insanlara suizan beslemek olduğu için doğru bir davranış değildir. Kişi kendi kötülüğünden insanları güvende tutmak adına bunu yaptığı takdirde diğerine göre bu zan daha evladır. Çünkü kişi kendisini başkalarından daha iyi bilir.⁵⁷² İbnü'l-Arabî suizanda bulunmanın kişiyi vebale sürüklemesinin yanı sıra hakikate ulaşma konusunda yolundaki en büyük engellerden biri olduğunu önemle belirtmektedir:⁵⁷³ [Tavîl]

دَعِ الظَّنَّ وَاعْلَمْ أَنَّ لِظَّنِّ آفَةً وَفُوقَكَ حَيْثُ الظَّنِّ وَالظَّنُّ مُتَّهَمٌ
فَشَرُّهُ وَسَاوِيسَ الظُّنُونِ بِلَمَحَةٍ مِنَ الكَوَكِبِ العِلْمِيِّ إِنْ كُنْتَ تُحْتَرَمُ
فَلَا ظَنًّا إِلَّا مَا يُقَالُ بِقَطْعِهِ وَإِلَّا فَنَارٌ لِلجَهَالَةِ تُضْطَرَمُ

Zannı bırak! Bil ki suçlanmış zannın olduğu noktada durman musibettir.

Eğer hürmet edilen biriysen, ilim feleğinden zannın vesveselerini hemen kov.

⁵⁷⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/272.

⁵⁷¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfradât*, 540.

⁵⁷² İbn 'Arabî, *Rasâilu İbn 'Arabî*, 390.

⁵⁷³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 26.

Onu kesip atmanın dışında zanna dair söylenecek bir şey yoktur. Zira o cahiller için tutuşturulan bir ateştir.

İbnü'l-Arabî Allah'a karşı her durumda hüsnüzan beslemenin gerekliliğine dikkat çekmekte, kulun Allah hakkındaki zannını onun daima bağışlayıcı, affedici olduğu şeklinde bir bilgi kılmasını tavsiye etmektedir.⁵⁷⁴ Nitekim bu düşüncelerini onu takatsiz bırakıp ömrünün sonuna yaklaştığını haber veren hastalığı esnasında yazdığı şiirinde de dile getirmektedir.⁵⁷⁵ [Kâmil]

ظَنِّي بِهِ ظَنٌّ جَمِيلٌ مَا أَنَا فِي الظَّنِّ بِالرَّحْمَنِ بِالْمُرْتَابِ
إِنِّي رَضِيعٌ مَا فُطِمْتُ لِجُودِهِ كَيْفَ الْفِطَامُ وَمَا وَقَفْتُ بِبَابِ
الْجُودِ أُمِّي وَالرَّضَاعَةَ مَسْكِي وَجَمِيعٌ مَا عِنْدِي مِنَ الْوَهَابِ

Ona karşı olan zannım güzel bir zandır. Ben Rahman'la ilgili zannında şüphesi olan biri değilim.

Ben onun kereminden kesilmemiş bir halde süt emmekteyim. Kapıyı terk etmemişken süttten kesilmek nasıl olsun ki.

O kerem benim annem, emzirilmek kârım, sahip olduğum her şey o karşılıksız verendendir.

İbnü'l-Arabî başka bir şiirinde yine Allah'a karşı hüsnü zan beslemeye dikkat çekmekte, bu sayede çokça hayırlara nail olduğunu belirtmektedir.⁵⁷⁶ [Müctes]

حَسَّنْتُ ظَنِّي بِرَبِّي فَأَعْقَبَ الظَّنُّ خَيْرًا
أَعْطَانِي الظَّنُّ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا وَمِيرًا
بِهِ تَعَوَّذْتُ شَرْعًا مِنْ رَدِّهِ الْكُورِ حَوْرًا
فَأَسْرَعَ الْخَيْرُ نَحْوِي سِيرًا حَثِيثًا فَسِيرًا

⁵⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/235-236.

⁵⁷⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 70-71.

⁵⁷⁶ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 427-428.

Rabbime zannımı güzel kıldım. Böylece zan, ardından hayır getirdi.

Ona karşı hüsnü zannım bana pek çok iyilik ve azık verdi.

Bolluktan darlığa çevirmesinde şeriata uyarak ben ona sığındım.

Böylece hayırlar ardı ardınca çarçabuk beni buldu.

6. Diğer Konular

6.1. Dişiliğe Övgü

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi yolculuğunda ve fikriyatının oluşumunda kadınların önemli bir payı vardır. Mürşit, mürid, anne, kız kardeş veya eş olarak kadınlar onun hayatının hep merkezinde yer almıştır. Nitekim tasavvufi yolculuğunun başlangıcında eşi Meryem'in önemli bir payı ve teşviki olmuştur.⁵⁷⁷ Onun Endülüs İşbiliye'de feyz aldığı kişilerin başında gelenlerden biri de yaşı doksanı aşkın yaşıyla Fâtıma bintu el-Musenna el-Kurtubî adlı bir kadındır. Yıllarca hizmetinde bulunduğu, kendisinden birtakım sırlar öğrendiği bu yaşlı kadın ona göre salihlerin en büyüklerinden olup Hak aşığı, arif, zahit bir velidir.⁵⁷⁸ *Fütûhât*'ta Şemsü Ümmi'l-Fukara lakaplı istifade ettiği başka kadın velilere de değinmiştir.⁵⁷⁹ Bu bakımdan onun müritleri arasında kadınlara rastlamak hiç şaşırtıcı değildir. Zira o bir remiz olarak erillik ve dişilliği, bütün mevcudatı cinsiyetlerine bakmaksızın sevgi ve çekimle birbirine bağlayan, birbirlerine üstünlük ve öncelikleri olmayan iki cihet olarak görmektedir. Erillik ve dişilliği insan türünün özelliklerden biri olarak görmeyen İbnü'l-Arabî'nin⁵⁸⁰ dîvânında da bu düşünceleri paylaştığı görülmektedir.⁵⁸¹ [Kâmil]

إِنَّ الْأُنثَىَّ عَارِضٌ مُتَحَقِّقٌ
مِثْلُ الذُّكُورَةِ لَا تَكُنْ مُتَرَدِّدًا
الْحَدُّ يَجْمَعُنَا إِذَا أَنْصَفْتَنِي
هِنَّ الشَّقَائِقُ لَا تُجِبُ مَنْ فَنَدَا

⁵⁷⁷ İbn 'Arabî, *Rasâilu İbn 'Arabî*, 14.

⁵⁷⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/202, 520-521.

⁵⁷⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/414.

⁵⁸⁰ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 5/275.

⁵⁸¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 143.

Dişilik, erkeklik gibi gerçekleşmiş arız bir durumdur. Tereddüdün olmasın.

[İlahi] ölçü bizi birleştirir eğer bana karşı adil olursan. Onlar bizim diğer yarımızdır. Bunu yalanlayana cevap verme.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde erillik ve dişillik gibi nispetler ayrışma ve bölünmeyi değil birbirine katılmayı ve bütünlüğü ifade için kullanılır. Onun literatüründe erillik etken olmayı, dişillik ise edilgenliği ifade etmekte, kâinattaki her şey de bu yönüyle eril veya dişil olabilmektedir. Örneğin yeryüzü kendisinde her şeyin bitip yetişmesiyle edilgen, gökyüzü yağmuru sayesinde onu bitirmesi ile etkendir. Ona göre âlemin meydana gelmesi de bilinmeyi murad eden Allah'ın mümkünatın âyânına teveccühü ile gerçekleşmiştir. Bu "ilişme" sayesinde varlık bütün suretleri ile zahir olmuş ve vücûd bilinmiştir. Dolayısıyla varlık bütün suretlerinde bir ilişki veya nikâhın neticesinde bir oluşla cereyan etmekte, bu birleşme hali şahadet âleminde de sürmektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu konuyla ilgili diğer hususlara da şu şekilde temas etmektedir:

"Âlem de bu şekilde dehr gece, gündüz gibi zamansal nispetlerin birleşmesinden meydana gelmiştir. Eğer nikâhlayanın suyu nikâhlananın suyuna baskın gelirse erkek meydana gelmekte ve fâil ruhlar ortaya çıkmakta, nikâhlananın suyu baskın çıkarsa dişi meydana gelmekte ve edilgenliğe müsait tabii bedenler ortaya çıkmaktadır."⁵⁸²

İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncesine dîvândaki şu beyitler örnek verilebilir.⁵⁸³

[Basît]

رُوحٌ يُذَكَّرُ وَالْأُنْثَى طَبِيعَتُهُ	فَكُلُّ عَيْنٍ فَمِنْ أَنْثَى وَمِنْ ذَكَرٍ
هَذَا فِرَاشٌ وَذَا سَقْفٌ يُظِلُّهُ	وَالْأَمْرُ بَيْنَهُمَا يَجْرِي عَلَى قَدَرٍ
لِلَّهِ حُكْمٌ اقْتِدَارٍ لَا يُزَايِلُهُ	كَمَا الْقَبُولُ لَنَا فَاسْئَلْكَ عَلَى أَثَرِي
وَالْكَوْنُ عَنِ أَصْلِ شَفْعٍ لَا وُجُودَ لَهُ	فِي الْوَتْرِ فَاعْلَمْ وَكُنْ مِنْهُ عَلَى حَذَرٍ

⁵⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/390-391.

⁵⁸³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 252.

وَالرَّابِطُ الْفَرْدُ لَا يَنْفَكُ بَيْنَهُمَا لَوْلَاهُ مَا كَانَ مَا شَاهَدْتَ مِنْ صُورٍ
عَقْلًا وَ شَرْعًا وَتَنْزِيهَا لِمَعْرِفَةٍ وَلَيْسَ فِي الْعِلْمِ إِنْ أَنْصَفْتَ مِنْ خَطَرٍ

Ruh müzekker kılınır dişilik de onun [girdiği] tabiatıdır (beden). Dolayısıyla her âyân eril ve dişilden meydana gelir.

İşte bu yatak (yeryüzü) bu da onu gölgeleyen çatı (gökyüzü). İkisi arasındaki her şey bir kader ile cereyan eder.

Allah'ın hiçbir zaman kendisinden nefy olunmayacak bir kudret hükmü vardır. Bizim için [varlığın vücûd bulmasındaki] kabul de öyle. Bu sebeple yolumu takip et

Kâinat tek bir varlığı olmayan çift asıldan meydana gelmiştir. Anla ve o konuda dikkatli ol.

O biricik bağ onların arasında hala vardır. Eğer o olmasaydı suretler olarak müşâhede ettiğin şeyler de olmazdı.

Marifetin akli, şer'î ve tenzihi sonucu olarak. Eğer adaletle hareket edersen bu [tür]bilişte bir tehlike yoktur.

İbnü'l-Arabî'ye göre erillik ve dişillik bir cinsiyet ifade etmemektedir. Dolayısıyla ilahi hakikatleri aktaran ruh da bu hakikatlere sahip yeryüzündeki bazı kadınlar da etki edici rolleriyle erkek olarak değerlendirilebilmektedir:⁵⁸⁴ [Tavîl]

رَأَيْتُ ذُكُورًا فِي إِنَاثِ سَوَاحِرِ تَرَاءَيْنِ لِي مَا بَيْنَ سَلْعٍ وَحَاجِرِ
فَخَاطَبْتُ ذُكْرَانًا لِأَنِّي رَأَيْتُهُمْ رِجَالًا بِكَشْفِ صَادِقِ مُتَوَاتِرِ
وَكَنَّ إِنَاثًا قَدْ حَمَلْنَ حَقَائِقًا مِنْ الرُّوحِ الْفَاءِ بِسُورَةِ غَافِرِ
وَبَعْلُهُمُ الرُّوحُ الَّذِي قَدْ ذَكَرْتُهُ وَأَنَّهُمْ مَا بَيْنَ نَاهِ وَآمِرِ

Bana “sel” ve “hâcir” arasında gözükten, büyüleyici kadınlar içerisinde erkekler gördüm.

⁵⁸⁴ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 122.

Onları mütevâtir, doğru bir keşf ile adamlar olarak gördüğüm için erkekler dedim.

Onlar Gâfir suresinde [işaret edilen] ruhun ilham ettiği hakikatleri taşıyan kadınlar idi.⁵⁸⁵

Onların efendileri zikretmiş olduğum ruhtur. Onlar yasaklayıcı ve emredici bir durumdadır.

Arif-i billah olan birçok kadından marifet kespemmiş olmasına rağmen gençlik dönemlerinde İbnü'l-Arabî'nin kadınlara bakışı oldukça olumsuzdur. Bu dönemde mahlûkatın en sevimsizleri olarak gördüğü⁵⁸⁶ kadınlara yönelik bakış açısından dolayı onlara muhabbet beslemeyi ve de aile kurmayı Allah'a giden yolda bir engel olarak görmüş ve tecerrüt halini kendine rehber edinmiştir.⁵⁸⁷ Ancak otuz üç yaşında Fas'ta kendisine ihsan edilen makam ile onların dünya hayatının çiçeği ve nimet vesilesi olduğunu anlamıştır. Yaşadığı bu aydınlanma ile Allah'ın kadınlar vasıtasıyla içimizde gizli kalan hususları ortaya çıkardığını, bu makama eriştikten sonra Allah'ın kadınları niye peygamberine sevdirdiğini daha iyi idrak ettiğini, Hz. Peygamber'e yönelince kendisine de kadınların sevdirdiğini belirterek geçmişteki düşüncelerinden dolayı pişmanlığını ifade etmektedir.⁵⁸⁸ Ona göre kadınların dişiliği kemalin ortaya çıkması için yaratma mahalli olarak peygambere sevdiren üç şeyden biridir. Peygamber'e ise ancak Allah'a yaklaştıracak şey sevdirebilir. Bu sebeple kadınların değerini ve sırrını bilen kimse onları sevmeye cimrilik yapmaz. Bilakis onları sevmek irfanın kemâlâtındandır.⁵⁸⁹

İbnü'l-Arabî erkeğin kadını sevmesini bütünün, parçasına olan ilgisine benzetir. Ona göre Havva annemizin Âdem (a.s)'ın eğe kemiğinden yaratılmasıyla erkekte meydana gelen boşluğu Allah kadına olan arzuya doldurmuştur.

⁵⁸⁵ İbnü'l-Arabî burada Gâfir suresi 15. ayeti "*Ruhu kendi emrinden dilediği kullarına aktarandır.*" mealindeki ayetine işaret etmekte, ruhu da özel bir yolla kalbe gayb bilgisini ilham eden şey olarak tanımlamaktadır. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/292.

⁵⁸⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/124.

⁵⁸⁷ Mahmûd Mahmûd Ğurâb, *eş-Şeyhu'l-Ekber Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî Tercemetü hayâtihi min kelâmihî*, (Dımaşk: Matba'atu Nağr, 1991), 20.

⁵⁸⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/124-125,184.

⁵⁸⁹ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/286-288.

Dolayısıyla erkeğin kadını sevmesi gerçekte kendine şefkat beslemesi iken kadının erkeğe muhabbeti vatana duyulan özlemdir. Nitekim dîvânındaki bir müfredinde bu hususu şöyle ifade etmektedir:⁵⁹⁰ [Müctes]

نَكَحْتُ نَفْسِي بِنَفْسِي فَكُنْتُ بَعْلِي وَعُرْسِي

Kendim kendimle nikâhlandım. Böylece hem koca hem karı oldum.

Hayatının her safhasında kadınların ayrı bir yeri olan İbnü'l-Arabî'nin mahşer meydanında Allah'tan niyazda bulunarak cennete götürmek isteyeceğini beyan ettiği dört kişinin de kadın olması oldukça dikkat çekicidir. Söz konusu kadınlar kız kardeşleri Ümmü Sa'd ile Ümmü 'Alâ, diğer ikisi ise karısı olarak belirttiği Ümmü Abdurrahman ile kimliği meçhul Hâtun Ümmü Cunân'dır.⁵⁹¹ Çalışmamızın temelini teşkil eden Bulak nüshasında hırka giydirdiği⁵⁹² kişileri konu edindiği şiirlerin kadınlara dair olanlarının sayısı on beş iken bu sayının erkeklerde sadece iki olması dikkate değer bir başka husustur. Bu şiirlerin muhtevasına baktığımızda bunların birçoğunun onun kadın müritleri olduğu sonucuna varılabilir. Örneğin İbnü'l-Arabî dîvânında Safiyye adında torunu olması muhtemel bir kadını şöyle tavsif etmektedir:⁵⁹³ [Kâmil]

لَيْسَتْ صَفِيَّةُ خَرَقَةَ الْفُقَرَاءِ لَمَّا تَحَلَّتْ جَلِيَّةَ الْأُمْنَاءِ
وَأَتَتْ بِكُلِّ فَضِيلَةٍ وَتَنَزَّهَتْ عَنْ ضِدِّهَا فَعَلَتْ عَلَى النَّظَرَاءِ
وَتَكَامَلَتْ أَخْلَافُهَا وَتَقَدَّسَتْ وَتَخَلَّقَتْ بِجَوَامِعِ الْأَسْمَاءِ

⁵⁹⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 50.

⁵⁹¹ Addas kaynakların hiçbirisinde İbnü'l-Arabî'nin Abdurrahman adında bir oğlunun geçmediğini söyleyerek onun muhtemelen erken yaşlarda ölmüş bir oğlu olabileceği tahmininde bulunur. Annesinin de kimliğini tespit etmek şu ana kadar mümkün olmamıştır. Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 118-119.1

⁵⁹² Tasavvufta müridin şeyhinin elinden hırka giymesi iradesini ona teslim ederek seyr-i sülûkunu tamamlayıncaya dek şeyhinin inayetinin müridin üzerinde olmasını ifade eder. Kâşânî, *Mu'cemu Istilâhâtı-ş-Şüfiyye*, 178-179.

⁵⁹³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 45. Safiyye'nin şeyhin yirmili yaşlarda vefat etmiş olan kızı Zeynep'in çocuğu olabileceği, şeyhin manevi terbiyesinde yetişerek İbnü'l-Arabî'nin has müritlerden biri olan İbrahim b. Muhammed ile evlendiği ileri sürülmüştür. Hirtenstein, *Muhyiddin İbn Arabî*, 274; Elmore, "The Bulaq Diwan of Ibn Al-'Arabî", 152.

جَاءَتْ لَهَا الْأَرْوَاحُ فِي مِحْرَابِهَا فَهِيَ الْبَتُولُ أُخْيَيْتُ الْعُدْرَاءِ
وَهِيَ الْحَصَانُ فَمَا تَزُنُّ بِرَيْبَةٍ وَهِيَ الرَّزَانُ شَقِيقَةُ الْحَمْرَاءِ
نَزَلَتْ تُبَشِّرُهَا مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ لَيْلًا بِنَيْلٍ وَرَأْتَهُ النَّسَبَاءِ

Safiyye emin olanların zinetini kuşanınca fakirlik hırkasını giydi.

Büsbüütün faziletle geldi karşıtlarından uzaklaştı. Benzerlerinden üstün oldu.

Ahlakı kemale erdi, arındı, isimlerin cümlesiyle ahlaklandı.

Mihrapta iken o, ruhlar ona geldi. O, bakirenin (Hz. Meryem) tertemiz kardeşidir.

O öylesine iffetlidir ki töhmet altında bırakılamaz. Öylesine vakur... Hümeyra'nın (Hz. Aişe) kardeşidir o.⁵⁹⁴

Göğün melekleri geceleyin asillere mirasçı olmaya nail olduğunu ona müjdelemek için inmiştir.

İbnü'l-Arabî hırka giydirdiği bir cariyesini, sahip olduğu güzel sıfatları sayesinde erkekler gibi kemal mertebesine ulaştığına vurgu yaparak şu şekilde övmektedir:⁵⁹⁵ [Remel]

لَبِستُ جَارِيَةً مِنْ يَدِنَا خِرْقَةً نَالَتْ بِهَا عَيْنَ الْكَمَالِ
خِرْقَةً عَلَوِيَّةً دِينِيَّةً أَلْحَقْتَهَا بِمَقَامَاتِ الرِّجَالِ
وَكَذَلِكَ اللَّهُ قَدْ أَلْبَسَهَا ثَوْبَ عِزٍّ وَقَبُولِ وَجَمَالِ
وَضِيَاءِ وَسَنَاءِ وَسْتَى وَاعْتِدَالِ وَبَهَاءِ وَجَلَالِ

⁵⁹⁴ Araplar beyazlığı kast ettiklerinde بيبضاء kelimesi yerine حمراء kelimesini tercih ederlerdi. Bunun nedeni ise bu kelimenin abraş ve cüzzam hastalığını akla getirdiği için uğursuz sayılmasıydı. Nitekim Hz. Peygamber de Hz. Aişe'ye bu kelimenin ism-i tasgiri olan حمراء diye hitap etmiştir. Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 4/209.

⁵⁹⁵ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 56.

كُلَّمَا أُبْصِرُهَا غَيَّبَنِي مَا نَرَى مِنْ حُسْنِ دَلٍّ وَدَلَالٍ
حَفِظَ اللَّهُ عَلَيَّهَا عَهْدَهَا وَعَلَيْنَا حِفْظُهَا طُولَ اللَّيَالِ

Bir cariye onunla kemale ulaştığı bir hurka giydi elimizden.

Öyle yüce ve manevi bir hurka ki, onu adamların mertebelerine ulaştırdı.

Aynı şekilde Allah ona da izzet, rıza ve cemâl elbisesini giydirdi.

Nurun, ışığın, yüceliğin, itidalin, güzelliğin ve ihtişamın (elbisesi)...

Ona her baktığımda görmüş olduğumuz işve ve cilvenin hoşluğu beni benden alır.

Allah (yaşadığı) müddetçe onu muhafaza etsin. Bize de onu geceler boyu korumak düşer.

6.2. Kabir hayatı

İbnü'l-Arabî bir kasidesinde öldükten sonra yaşayacağı şeylerin adeta bir provasını yapmışçasına başından geçeceğine inandığı hadiseleri anlatmaktadır. Ölümü korku ve hüznün gibi insanın tabiatını bozan ve takatsiz bırakan bir durum olarak gören İbnü'l Arabî için ölüm aynı zamanda bütünün dağılması, mürekkep halde bulunan şeylerin çözülmesi manasını taşımaktadır.⁵⁹⁶Aşağıdaki kasidesinde görüleceği üzere bu öylesine bir çözülmü ki sadece ölünün bedeniyle sınırlı kalmaz, hayatta iken sevdikleri ile olan birlikteliğin ve muhabbetin de sona ermesi anlamını taşır. Zira dünyalar değişince sevdiklerinin kendisiyle buluşmasını ve onlardan bir haber almayı hasretle bekleyen mevta, kendisi gibi ölmüş olan sevdiklerinin ölümü kerih görerek dünyaya dönme isteğini görünce hayal kırıklığına uğramakta, zannında sukutuhayale uğramayacağı hakiki sevgilisine yani Rabbine sığınmaktadır:⁵⁹⁷ [Kâmil]

زَمَنْ يَمُرُّ بِقُوتِي وَ شَبَابِي قَصْدًا لِيُلْحِقَنِي بِدَارِ تَبَابِي

⁵⁹⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 5/35.

⁵⁹⁷ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 70.

بِالْفِعْلِ تَحْتَ جَنَادِلٍ وَتُرَابٍ	فِيَحُلُّ تَرْكِيبِي وَ يُفْسِدُ صُورَتِي
قَدْ حَالَ مَا بَيْنِي وَبَيْنَ صِحَابِي	فَاعَجَبَ لِبُعْدٍ فِيهِ قُرْبُ مَسَافَةٍ
فِي غَايَةِ الشُّوقِ إِلَى الْأَحْبَابِ	إِنِّي أَقَمْتُ حَبِيسَ بَيْتِ مُوحِشٍ
يُوتَى إِلَيَّ بِهِ مِنَ الْغِيَابِ	مُسْتَنْظِرًا مُتَهَيِّئًا لِلِقَاءِ مَنْ
فَهَوَاهُمْ فِي رَأْيِي بِإِيَابِ	لَكِنْ عَلَى كُرْهِ يَكُونُ مَجِيئُهُمْ
نَطَقُوا وَمَا أَسْطِيعُ رَدَّ جَوَابِ	إِنِّي لَأَسْمَعُهُمْ وَإِنْ خَفْتُوا بِمَا
نُطِقُ اللَّسَانَ مُقَيِّدًا بِكِتَابِ	وَيَكُونُ مَا كَتَبْتَ يَدَايَ وَمَا بِهِ
يَوْمَ الْوُفُوفِ عَلَيْهِ يَوْمَ حِسَابِ	حَتَّى تُجَازِيَ كُلُّ نَفْسٍ سَعِيهَا
هُوَ سَيِّءٌ يَعْفُو وَ يَنْظُرُ مَا بِي	فَيَجَازِ بِالْإِحْسَانِ حُسْنًا وَالَّذِي
فِي الظَّنِّ بِالرَّحْمَنِ بِالْمُرْتَابِ	ظَنِّي بِهِ ظَنٌّ جَمِيلٌ مَا أَنَا

Zaman beni yok oluş yurduna katmak kastıyla kuvvetimi ve gençliğimi alıp götürmektedir.

Büyük kayaların ve toprağın altında bünyemi eritmekte, görünüşümü bozmaktadır.

Ne gariptir ki yakın bir mesafede olan o uzaklık benimle dostlarım arasında engel olarak girmiştir.

Sevdiklerime [kavuşacağı günün] özlemi içinde uykusuz, ıpsız karanlık bir meskende tıklı kaldım.

[Artık] benden uzakta olan [sevdiklerimden] kendisi ile bana [haber] getirilen kimseyle buluşmanın beklentisi ve hazırlığı içinde...

Fakat onların gelişi zoraki. Onların beni görmek konusundaki heveslerine geri dönmek eşlik etmektedir.

Konuştuklarında seslerini kıssalarda ben onları duyuyorum ama cevap veremiyorum.

Elimle işlediklerim ve konuştuğum şeyler kitapta kayıtlı olacak.

Hesap günü onun huzurunda durulduğunda her nefsin yaptıklarının karşılığı verilinceye dek.

Güzel (ameli) ihsanıyla mükafatlandırır, kötüsünü affeder ve bende olanı [onun hakkında olan zannımı] nazar-ı itibara alır ki

ona dair zannım güzeldir benim. Ben zaten Rahman'la ilgili zannında şüphesi olan biri değilim.

6.3. Dua

Dîvânda İbnü'l-Arabî'nin Allah'a hulus-i kalp ile yaptığı bazı dualar da yer almaktadır. Bu duaların birinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) duasını örnek alarak başlayıp hiçbir zaman Allah'ın rızasından başka bir şeyi talep etmediğini, onun kaderine daima rıza gösterdiğini belirtmekte, mana âlemlerinde ne kadar yücelse de buna vesile olan kullukla alçalmayı her daim Allah'tan niyaz etmektedir.⁵⁹⁸

[Tavîl]

وَرَضَ فُوَادِي بِالَّذِي أَنْتَ لِي تَقْضِي	إِلَهِي وَفَّقْنِي إِلَى كُلِّ مَا يُرْضِي
وَإِنْ كَانَ ضَرَاءَ نَظَرْتُ إِلَى الْمَقْضِي	فَإِنْ كَانَ سَرَاءَ حَمَدْتُكَ مُنْعِمًا
فَإِنْ كَانَ لَا يُرْضِي عَدَلْتُ لِمَا يُرْضِي	فَأَنْظُرُ فِيهِ بِالَّذِي قَدْ ذَكَرْتَهُ
وَإِنْ كَانَ بَعْضِي قَدْ بَكَيْتُ عَلَى بَعْضِي	وَإِنْ كَانَ كُلِّي مُسْتَقِيمًا سُرَرْتُ بِي
إِذَا زِلْتُ عَنْ نَدْبِ أَسِيرٍ إِلَى فَرَضِ	إِلَهِي أَرْجُو مِنْ عِنَايَتِكُمْ بِنَا
فَلَا تَحْبِجْنِي عَنْ عُبُودِيَةِ الْخَفْضِ	وَإِنْ كُنْتُ فِي رَفْعِ بَرِّي مُحَقَّقًا
إِلَهِي فَوَفَّقْنِي إِلَى أَحْسَنِ الْقَرَضِ	وَإِنْ أَنْتَ مِنْ أَهْلِ الْقِرَاضِ جَعَلْتَنِي
وَنَصَفْتُ لَنَا مِنْ غَيْرِ نَكْثٍ وَلَا نَقْضِ	فَنِصَفْتُ لَكُمْ مِثْلَ الصَّلَاةِ مُعَيَّنٌ
لِأَكْتُبَ فِيْمَنْ أَمْرُهُ لِلرِّضَى يُفْضِي	أَفْرِضُ أَحْوَالِي إِلَيْكَ مُسَلِّمًا

⁵⁹⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 391-392.

وَأَسْأَلُ رَبِّي أَنْ يَمُنَّ بِعِصْمَتِي هُنَا نَمَّ فِي يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَالْعَرْضِ
وَيَجْعَلَنِي مِمَّنْ سَمَا وَاعْتَلَى بِهِ إِلَيْهِ إِذَا كَانَ الْخُرُوجُ مِنَ الْأَرْضِ
وَيُوصِلَ لِي بُشْرَاهُ بِالْخَيْرِ مُنْعَمًا إِذَا حَلَّ تَرْكِيْبِي وَأَسْرَعَ فِي نَقْضِي
وَأَفْرَضَ لِي قَاضِ السَّمَاءِ مَعِيشَتِي عَلَيْهِ وَهَلْ يَبْقَى فُضُولٌ مَعَ الْفَرَضِ
وَمَهْمَا دَعَانِي نَحْوَهُ جِئْتُ مُسْرِعًا عَلَى النَّاقَةِ الْكَوْمَاءِ بِالْعَدْوِ وَالرَّكْضِ

Allah'ım seni razı edecek her şeyde beni muvaffak kıl. Benim için takdir ettiğine gönlümü razı eyle.

Bolluk olduğunda nimet veren olarak sana hamd ederim. Darlıkta ise verilmiş hükmü seyreylerim.

Bu sebeple söylemiş olduğun şeye bakarım. Eğer seni razı etmiyorsa razı edene dönerim.

Eğer bütün [azalarım] istikamet üzere olduysa mesrurum. Eğer bazıları öyle değilse onlar için ağlarım.

Allah'ım senden bizi gözetip himaye etmeni dilerim. Bir mendûbu terk ettiğimde hemen farza yönelirim.

Eğer Rabbimin ihsanı sayesinde tahkik ile yükseklerde olduysam Rabbim, kullukla alçalmaktan beni mahrum bırakma.

Eğer beni bir anlaşmanın tarafı kıldıysan en güzel şekilde üzerine düşeni ödemeye beni muvaffak kıl.

(Fatiha) duasında belirlendiği gibi yarısı senin, çiğneme ve bozma olmaksızın yarısı bizimdir.⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ Burada "Fatiha'yı kulumla aramda ikiye taksim ettim kuluma istediği verilecektir" hadisine telmihte bulunmaktadır. Müslim b. Haccâc, *Saḥîhu Müslim*, 184. "Siz ahdinize vefa gösterin ben de göstereyim" (el-Bakara 2/40) ayetinde olduğu gibi Allah'ın kullar ile olan ahitleşmesine matuf olarak İbnü'l-Arabî açısından bu ahitleşme; Allah'a ait kısmında cömertliği ile varlıkları zuhura getirmesi, mazharlara ait olanında ise onların istidatlarıyla Allah'ı övmesi şeklinde düşünülebilir.

Hükümü hoşnutluk ile nihayete erenler arasına yazılmak için bütün işimi teslimiyetle sana havale etmekteyim.

Rabbimden, burada ve daha sonra günahların teşhir edildiği kıyamet gününde beni himaye etmesini dilerim.

Topraktan çıkıldığında (ba's günü) onunla ona doğru yücelen ve üstün olanlardan olmayı.

Vücut yapım çözülüp bozulmam hızlandığında nimete kavuşmuş bir şekilde hayırlı müjdesini bana ulaştırmasını (dilerim).

Göklerin hâkimi geçimimin (yükümlülüğünü) kendi üzerine aldı. Böyle bir üstlenme söz konusu iken rızık konusunda meraklanmak nasıl devam eder?

Ne zaman beni davet etse büyük hörgüçlü, güçlü koşar develer üzerinde süratle ona geldim.

İbnü'l- Arabî bir mukataasında maksudunun sadece Allah olduğunu ifade sadedinde ona şöyle niyazda bulunmaktadır:⁶⁰⁰ [Tavîl]

أَيَا خَيْرٍ مَّصْحُوبٍ وَيَا خَيْرَ صَاحِبٍ عَلَيْكَ اتِّكَالِي فِي جَمِيعِ مَطَالِبِي
عَلَيْكَ اتِّكَالِي ثُمَّ أَنْتَ وَسَيْلَتِي إِلَيْكَ فَحَلِّ بَيْنِي وَبَيْنَ مَطَالِبِي
وَكُنْ عِنْدَ ظَنِّي لَا تُخَيِّبُهُ إِنَّهُ مِنْ أَكْرَمِ مَطْلُوبٍ وَأَفْقَرِ طَالِبٍ
لَقَدْ تَرَجَمَ الْإِيمَانُ عَنْكُمْ بِأَنَّكُمْ ضَمِنْتُمْ لِأُمَّتَالِي جَمِيعَ مَطَالِبِي

Ey kendisi ile dostluk kurulanların en hayırlısı ve en hayırlı dost (Allah'ım)! Bütün dileklerimde güvencem yalnız sensin.

İtimadım yalnız sanadır, sonra sen sana ulaştıracak vesilemsin. Arzularım ile benim aramdaki engelleri kaldır.

Sana olan zannım üzere ol onu boşa çıkarma (yalvarırım). Çünkü o talep edilen şeylerin en kıymetlisi talep eden de ona o kadar muhtaç...

⁶⁰⁰ İbnü'l- Arabî, *Dîvân*, 220.

*Sana olan iman senin, benim gibilerin taleplerini güvence altına aldığını beyan etmiştir.*⁶⁰¹

6.4. Nasihat

İbnü'l-Arabî yaşadığı dönem içerisinde özellikle de doğuda geçirdiği zaman diliminde fikirleri yüzünden zahir ulemanın tenkit ve ithamlarına maruz kalmıştır. Ancak sultanlar veya devlet ricaliyle büyük bir sıkıntı yaşamamış, bilakis onların yanında bir âlim ve veli olarak büyük saygı ve değer görmüştür. Onun sultanlarla olan münasebeti, eleştirdiği bazı saray ulemaları gibi şahsi menfaatini gözeten, sultanın da onun itibarından yararlandığı karşılıklı bir çıkar ilişkisi şeklinde değil, aksine karşılıklı samimi bir sevgi ve saygı çerçevesinde gerçekleşmiştir. Nitekim hayatı boyunca kendisine teklif edilen hiçbir devlet görevini kabul etmediği gibi yöneticiliği uğursuz ve şerli bir iş olarak değerlendirmiştir. Zira onun nazarında Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak Hakk'ın tecelli mahalli bir kul olmak egemenliğin zirvesidir.⁶⁰² Bununla birlikte Mağrib ve Maşrıktaki yöneticilere karşı olan tutumu arasında belirgin bir fark gözlemlenmektedir. Mağrib'te geçirdiği zaman diliminde müritlerini hükümdarın gönderdiği yiyecekleri yemekten men edecek kadar sert bir tavır sergileyen İbnü'l-Arabî, Selçuklu ve Eyyubî meliklerine karşı daha müsamahakâr bir tavır içerisinde olmuştur. Bu belirgin tutum değişikliğini, Maşrıktaki geldiğinde eriştiği hatmu'l-velâye sıfatının gereği olarak herkese nasihat etme göreviyle vazifelendirilmiş olmasıyla açıklayan Addas'ın bu konudaki tespiti⁶⁰³ belli ölçüde kabul edilebilir olmakla birlikte söz konusu tutum değişikliğini bununla izah etmek yetersiz kalmaktadır.⁶⁰⁴ Zira İbnü'l-Arabî gerek Mağrib döneminde sultana

⁶⁰¹ İbnü'l-Arabî burada muhtemelen “Ben kulumun zannı üzereyim nasıl arzu ederse beni öyle varsaysın” hadisine işaret etmektedir. Ebû Abdillâh eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd vd, (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998), 25/398.

⁶⁰² İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 236-237.

⁶⁰³ Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, 281.

⁶⁰⁴ İbnü'l-Arabî'nin Mekke'de bulunduğu dönemde kendisi ile samimi bir ilişkiler kurduğu Mecdüddîn İshak daha önce vezirliğini yaptığı Anadolu Selçuklu Sultanı Keyhüsrev Kılıçarslan'dan göreve geri dönmesini isteyen bir mektup alınca durumu İbnü'l-Arabî'ye arz etmiş o da sultanların yakınlığının kendisini aldatmaması gerektiği uyarısında bulunarak bu konudaki çekincelerini ifade eden bir şiir yazmıştır. İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 2021, 4/425.

yönelik şiirinde⁶⁰⁵ gerekse Meşrik'ta İzzeddin Keykâvus'a yazdığı mektuplarda⁶⁰⁶ ve Alaaddin Keykubat'a yönelik yazdığı şiirlerde⁶⁰⁷ de görüleceği üzere kendi zaviyesinden doğru olduğuna inandığı şeriata muvafık işlerinde onları övmekte, tersi durumda ise onları uyarmaktan çekinmemektedir. İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki duruşunu aşağıdaki şiiri çok net bir şekilde ortaya koymaktadır.⁶⁰⁸

[Tavîl]

لَبِئْسَ لِنُصْحِي ثَوْبٌ هَوْنٌ وَذِلَّةٌ وَ لَوْ كُنْتُ خَوَّانًا لَكُنْتُ وَزِيرًا

⁶⁰⁵ İbnü'l-'Arabî, *ed-Dîvânu'l-kebîr*, 4/130.

⁶⁰⁶ Söz konusu yazışmada İbnü'l-Arabî hükümdarı Hz. Ömer'in zimmiler ile ilgili koymuş olduğu kurallara (eş-Şurutu'l-Ömeriyye) uyması konusunda uyarmakta, onu şeriata hükümlerini tatbik etmeye davet etmektedir. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/379-381. Mektubun tarihsel ve fikri arka planına dair bkz. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî'nin I. İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dînî ve Siyâsî Tarihine Bakış", *I. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001), 11-28. Müellif söz konusu bildirisinde İbnü'l-Arabî'yi böylesi sert bir tutuma sevk eden amilleri Haçlı seferleri ve diğer grupların Müslümanlara yönelik zalimce uygulamaları gibi dönemsel şartlara bağlayarak onun bu tutumunun mutlak ve genel olmadığını belirtmektedir. İbnü'l-Arabî her ne kadar kuşatıcı bir kimlikle tebarüz etmiş bir sufi olsa da yeri geldiğinde tavissiz, keskin bir dile başvurduğu su götürmez bir gerçektir. Dolayısıyla onun bu yazışmalardaki dilinin keskinliği dönemsel şartlara bağlı olmayıp onun üslup ve tutumunun bütün dönemler için geçerli diğer veçhesini gösterir niteliktedir. Kılıç'ın değerlendirmelerinden bağımsız olarak İbnü'l-Arabî'nin bazı sözlerinden hareketle onun aslında bütün dinleri bir ve eşit gördüğünü iddia ederek ibahiliğe, küfre kapı aralayacak şekilde yapılan bazı çıkarsamalar her şeyden önce onun yaşadığı hayatla asla bağdaşır değildir. "Kalbim her türlü sureti kabul eder oldu: ceylanlara otlak, rahiplere manastır, hacılara Kâbe..." gibi cimbızlanan sözleriyle de altyapısı oluşturulan bu tür değerlendirmelerin ne denli yanlış olduğu onun hayatı ve fikriyatı bütüncül olarak göz önüne alındığında daha iyi anlaşılmaktadır. Öyle ki *Tercümânu'l-Eşvâk*'ta geçen yukarıdaki ifadelerin bizzat kendisi tarafından yapılan şerhine bakıldığında böyle bir anlamaya imkân vermediği de görülecektir. İbnü'l-'Arabî, *Tercümânu'l-eşvâk*, 62. Kanaatimize göre onun bu tür sözlerinin zahiri ile tavır ve uygulamaları arasındaki görece tenakuz, varlık görüşü çerçevesinde değerlendirildiğinde kendi içinde tutarlıdır. Şöyle ki bir şeyin kendisinden farklı ve ona zıt bir ürün meydana getiremezliği mebd ve meâd itibariyle o şeyleri aynileştirirken yaşanan şahadet aleminde farklılaşan durumlara muvafık olarak onun tutumu da farklılaşmıştır. Bu nedenle onun küfre ve şirke rıza gösterip İslam'ı diğer dinlerle eşit kabul ettiğine dair mülahazalar olmakla birlikte bunları doğru kabul etmek mümkün değildir. Nitekim onun "Ben, Nebi Muhammed'in dininin ayağa kaldırıldığını, yalancılara dininin ortadan kalktığını görmek istiyorum." sözü böylesi bir anlayışı tümenden haksız çıkarmaktadır. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 8/360. Ayrıca o ibahiliğe kapı aralayan, İslam'ın reddettiği her türlü düşüncüyü olumluyan bir inanışa sahip olsaydı dini emirlere karşı bu lakayt tutumun öncelikle onun hayatında görülmesi gerekirdi. Aksine o şeriata sıkı sıkıya bağlı bir Sufî olarak yaşantısını sürdürürken müritlerine de aynı şeyi tavsiye etmiştir: [Kâmil]

مَا نَالَ مَنْ جَعَلَ الشَّرِيعَةَ جَانِبًا شَيْئًا وَلَوْ بَلَغَ السَّمَاءَ مَنَارُهُ

Kim şeriati bir kenara atarsa ışığı arşa ulaşmış olsa bile o hiçbir şey elde etmiş değildir.

İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 19.

⁶⁰⁷ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 3/386-387.

⁶⁰⁸ İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 3/385.

وَلَوْ كُنْتُ مُحْتَالًا لَكُنْتُ مُقَرَّبًا وَ لَوْ كُنْتُ ذَا هَزَلٍ لَكُنْتُ سَمِيرًا
وَلَكِنَّهُ رَبِّي اصْطَفَانِي مُمَلَّكًَا أَمِينًا بِتَدْبِيرِ الْأُمُورِ خَيْرًا

Yol göstermek için tevazu ve alçak gönüllülük elbisesini giydim. Alçağın biri olsaydım vezir olmuştum.

Namert biri olsaydım [sultanlara] yakın olurdum. Ciddiyetsiz bir olsaydım gecelerde onların sohbet arkadaşı olurdum.

Fakat Rabbim kendisine güvenilen bilirkişi olarak işleri çekip çevirmek konusunda beni onların üzerinde emir tayin etti.

İbnü'l-Arabî'nin sultanlarla olan ilişkisinde takındığı en dikkat çekici tutum, sahip olduğu ilim ve atalarından tevarüs eden soylulukla kendisini onların üstünde konumlandırmış olmasıdır. Şüphesiz bu düşüncesinin altında hem ilmin ve alimin izzetini her şeyden üstün tutmasının, hem de dünyevi olarak sahip olduğu her şeyden vazgeçmiş bir şahsiyet olarak yaşadığı zahidane hayatı lüks içerisinde yaşanan bir hayata tercih etmesinin etkisi vardır.

Bulak nüshasında devlet ricaline yazılmış olduğu değerlendirilen birkaç şiir yer almaktadır.⁶⁰⁹ İzzeddin Keykâvus'a yazmış olduğunu tahmin ettiğimiz aşağıdaki kasidesinde ona birtakım nasihatlerde bulunduğu görülmektedir. Kasidesine hayır dua ile başladıktan sonra onu öncelikle adil olmaya çağıran İbnü'l-Arabî, Allah'ın mekrine karşı uyanık olma konusunda Sultan'a tavsiyelerde bulunmaktadır.⁶¹⁰ [Serî']

أَمَّنَكَ اللَّهُ وَشُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِي أَنْتَ بِهِ قَائِمٌ
فَاحْكُمْ بِمَا تَعَلَّمُهُ لَا تَنِي فَإِنَّكَ الْمَسْئُولُ يَا حَاكِمٌ
يَحْكُمُ عَدْلُ اللَّهِ فِيكُمْ كَمَا أَنْتَ بِهِ فِي خَلْقِهِ حَاكِمٌ
وَأَنْتُمْ أَهْلٌ لِمَا نِلْتُمْ فِي ظَنِّنَا وَرَبُّنَا الْعَالِمُ

⁶⁰⁹ İbnü'l-Arabî'nin sultanlarla olan tüm yazışmalarına dair bkz. İbnü'l-'Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 3/369-389.

⁶¹⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 380-381.

وَحَرِّرِ الْمِيرَانَ يَا سَيِّدِي فَإِنَّهُ الْعَادِلُ وَالْقَاسِمُ
وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّنِي نَاصِحٌ وَمُشْفِقٌ وَمَا أَنَا زَاعِمٌ
فَلْتَعْتَصِمُوا بِحَبْلِهِ إِنَّهُ كَمَا عَلِمْتَ الْحَافِظُ الْعَاصِمُ
وَاحْذَرُوا مِنَ الْمَكْرِ فَقَدْ يَخْتَفِي فَإِنَّهُ الْقَاهِرُ وَالْقَاسِمُ

Onun [yeryüzündeki] halifesi olarak ifâ ettiğin vazife üzerinde Allah seni muhafaza etsin.

Onu (Allah'ı) nasıl bilirsen öyle hükmet, yulgın olma. Çünkü sen mesulsün ey hükümdar!

Siz, onun mahlukatına adaletle nasıl hükmederseniz Allah'ın adaleti de aranızda öyle hüküm sürer.

Allah [en doğrusunu] bilmekle beraber bizim zannımızca siz eriştiğiniz makama ehilsiniz.

(Adalet) terazisinde hassas ol! Çünkü odur Hakk'ı gözeten ve [eşit] pay eden

Sizler benim size yol gösteren müşfik biri olduğumu anladınız. Zira ben boş sözler söyleyen biri değilim.

Onun ipine sınıksı sarıl! Zira senin de bildiğin gibi odur koruyan ve himaye eden.

Saklı tuzaktan⁶¹¹ sakın! Çünkü odur kahreden ve helak eden.

Bir devlet büyüğüne yazıldığı anlaşılan arzuhal niteliğindeki bir başka kasidede İbnü'l-Arabî, maddi olarak zor durumda olduğunu belirtmekte, muhatabından yardım talebinde bulunmaktadır. Arzuhalini şairane bir üslupla bezeyen İbnü'l Arabî içinde bulunmuş olduğu zor dönemi çorak bir araziye,

⁶¹¹ İbnü'l-Arabî, Allah dostlarının mekri kulun rabbine karşı gelmesine rağmen nimetlerini peşi sıra ihsan etmesi olarak anladığını ifade ederken ona göre mekr aynı zamanda amelsiz ilim veya ihlası olmayan ameldir. İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/237.

muhababını da bereketli yağmurlarıyla çorak toprakları suya gark eden göğe benzetmektedir:⁶¹² [Basît]

مَنْ وَافَقَ الْحَقَّ فِي حُكْمٍ وَفِي عَمَلٍ
يَا نَائِبَ الْحَقِّ إِنَّ الْحَقَّ أَهْلَكُمْ
فَإِنْ عَدَلْتَ وَقَاكَ اللَّهُ فِتْنَتَهُ
قَرِينَةُ الْحَالِ تُعْطِي مَا أَرَدْتُ بِمَا
إِنِّي لِسَانُ صِغَارٍ لِي وَعَائِلَةٌ
قَدْ أَصْبَحُوا مَا لَهُمْ ثَوْبٌ يُرَدُّ بِهِ
وَمَا التَّمَسْتُ سِوَى مَرْسُومِ سَيِّدِهِمْ
وَإِنَّ ظَنِّي بِكُمْ فِي حَقِّهِمْ حَسَنٌ
إِنْ أَجْدَبَ الْوَقْتُ فَاسْتَسْقَاءُ صَاحِبِهِ
فَإِنَّهُ رَبُّ إِحْسَانٍ وَ مَأْتِرَةٌ
فَإِنَّهُ عَمْرُ الْفَارُوقُ فِي الزَّمَنِ
لَمَّا أَقَامَكَ فِي ذَا الْمَنْصِبِ الْحَسَنِ
وَإِنْ عَدَلْتَ ابْتِلَاكَ اللَّهُ بِالْمِحَنِ
ضَرْبَتُهُ مَثَلًا لِلْهَمَمِ الْفَطَنِ
وَتَرْجُمَانُهُمْ فِي السِّرِّ وَالْعَلَنِ
بَرْدُ الْهَوَاءِ وَلَا فَلَسَ مِنَ الثَّمَنِ
فَإِنْ مَنَعْتُمْ فَلَا ثَوْبٌ سِوَى الْكَفَنِ
وَلَمْ يَجِبْ أَحَدٌ فِي ظَنِّهِ الْحَسَنِ
يُزِيلُهُ بِأَنْسِكَابِ الْوَابِلِ الْهَتَنِ
عَلَى الْمُقْلِينَ بِالْأَلَاءِ وَالْمِنَنِ

Kim hüküm ve amelde Hakk'a muvafık iş yaparsa o zamanının (Ömer) el-Faruk'u dur.

Ey Hakk'ın vekili! Hak Teala seni bu güzel makama yerleştirdiğinde seni yetkili kılmıştır.

Eğer adil olursan Allah seni fitnesinden korur. Şayet adaletten saparsan seni belalarla imtihan eder.

Halin bağlamı, verdiğim örnekle ne murad ettiğim hakkında halden anlayan cömert kimseye [bir fikir] vermektedir.

Ben küçüklerimin ve ailemin gizli ve aşikâr dili ve tercümanıyım.

Onlar kendilerini soğuk havadan koruyacak ne bir elbiseye ne de bir meteliğe malik durumdalar.

⁶¹² İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 439-440.

Onların efendisinin buyruğunu bırakıp kimseye başvurmuş değilim. Eğer onları [yardımdan] men ederseniz onların kefinden başka giyecek elbiseleri yok.

Onların hakkı konusunda size hüsnüzan beslemekteyim. Zannı güzel olan kimse elbet sukutuhayale uğramaz.

Eğer [yaşadığımız] bu dem kuraksa kuraklık çekenin yağmur duasına çıkması arkası kesilmeyen sağanak yağmurun dökülmesi ile o kuraklığı giderir.

Çünkü o muhtaçlara olan hediye ve ihsanlarıyla iyiliğin ve asaletin efendisidir.

6.5. Belayı Zevk Edinmek

İbnü'l-Arabî, dünya hayatında bela ve musibetlere maruz kalarak imtihana tabi tutulmanın sebebi olarak bir iddiada bulunmayı gösterir. İddiası olmayan kişinin imtihana tabi tutulmayacağını, teklifin bir bakıma sınanma manasına geldiği için herkesin gerçekte bir iddia sahibi olduğunu ileri sürer. “Bir iddiada bulunduğu doğru bir iddiada bulunmalısın...Kim kendisini bir vasıfla nitelendirirse o vasıfla sınanır” diyen müellif bir iddiada bulunmaktansa iddia sahibi olmamayı yeğlemektedir. Ona göre kendisini “gafûr” ve “rahîm” olarak nitelendiren Hak da kullarına dönük olarak adeta “Asi olun ki zevk yoluyla mağfiretimi tanıyın” diyerek davasını ispat etmek istemektedir.⁶¹³

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın muradı olan kul, belaya şükrederken nimete ise sabreder. Şöyle ki Allah'ın murad ettiği kul, bir bela ile müptela olunca belanın içindeki nimeti müşahede ederek bunlardan haz duyup Allah'a şükreder. Nimete nail olanın sabrı ise nimete olan şükürü ve nimette yükümlü tutulduğu tasarruf sorumluluğudur. Nimet dolayısı ile insanların kendisi hakkında haz aldığını düşündüğü kimse aslında nimetin sorumluluğunu yerine getirmeye çalışmakta ve bu yönüyle belaya maruz kalmaktadır. Allah'ın muradı olan ikinci bir grup vardır ki ona göre bu gruptaki kimse kendi nefsinde istediklerini bütünüyle Allah'ın ona indirmeyi murad ettiği şey kılmaktadır. Böyle olunca yani iradesiyle Allah'ın iradesi buluşan kimse takdir olunan her şeyden haz almaktadır.⁶¹⁴ Nitekim bu

⁶¹³ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/351-352.

⁶¹⁴ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/229-230.

düşüncelerinin özlü bir şekilde ile alındığı aşağıdaki şiirinin son iki beytinde bu duruma işaret edilmektedir.⁶¹⁵ [Recez]

لَوْلَا الدَّعَاوَى مَا ابْتُلِيَ مَنْ ابْتُلِيَ
لَا تَدَّعِي مَا تُبْتَلَى وَاسْتَسْلِمَنَّ
فَإِنَّهُ أَعْلَمُ بِي مِنَّا بِنَا
عِلْمُ الْبَلَاءِ خَيْرٌ فَاحْكُمْ لَهُ
مِنْ كُلِّ شَخْصٍ مِنْ رَسُولٍ أَوْ وَلِي
إِلَى الَّذِي يَقْضِي بِهِ الرَّحْمَنُ لِي
وَمَنْ يَكُنْ أَعْلَمُ بِي فَهُوَ الْعَلِي
بِالدَّوْقِ فِيهِ وَعَلَيْهِ فَاعْمَلِي
يَا نَفْسُ قُومِي لِلَّذِي عَرَفْتِهِ
إِنْ كَانَ قَوْلُ اللَّهِ حَتَّى نَحْوَ مَا
يُعْطِي اللِّسَانَ فَاطْلُبِي لَا تَحْمَلِي
وَ لَيْسَ يَدْرِي سِرًّا مَا أَذْكَرُهُ
فِي شِعْرِنَا إِلَّا خَيْرٌ قَدْ وَلِي

[Kulluk] iddiası olmasaydı peygamber olsun, veli olsun sınanmış hiçbir kimse sınanmış olmazdı.

[Ey nefsim]! İmtihan olunacağıın şeyin iddiasında bulunma. Rahman'ın benim için buyurduğuna teslim ol.

Çünkü o beni bizi bizden daha iyi bilir. O yüceler yücesi iken beni daha iyi kim bilebilir.

Musibetlerin bilgisi vukuftiyettir. Onu zevk edinerek onunla hüküm ver, uğraşın onun üzerinde olsun.

Ey nefsim! Bildiğin (Rabbinin) senden istediği her şeyi yerine getir kusur etme.

Allah'ın sözünün, dilin söylediğine karşılık gelme imkânı varsa onu talep et [ötesini] zorlama.

Şiirimizde söylediğim sırra; veli, derin anlayış sahibi dışında hiç kimse akıl sır erdiremez.

⁶¹⁵ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 152.

İbnü'l-Arabî insanları sıkıntıya sokan musibetlerin başına gelmiş olmasını hakikatte kişiye dönük bir rahmet olarak açıklamaktadır. Ona göre musibetler zahir yönleriyle darlık olarak görülse de batınlarda rahmet olarak dönen bir uyanma halini barındırmaktadır.⁶¹⁶ Varlıkta da görünüşte birbirinin zıttı gibi düşünülen fakat bir şeyin iki farklı yönü olan bu durum, bir illet sebebiyle birleşince bir ürün ortaya çıkarmaktadır. Örneğin toprak, kup kuru halde iken yağmurun yağması ile her şeyin kendinde yetişip büyüdüğü bir yer haline gelmektedir. Dolayısıyla her şey kendinde saklı olanı ortaya çıkarmak için zıddına ihtiyaç duymakta, kâinatta her şey bundan dolayı zıddıyla kaim olmaktadır.⁶¹⁷ [Basît]

إِذَا يَضِيقُ بِنَا أَمْرٌ لِيُرْعَجَنَا	نَصْبِرُ فَعِنْدَ انْتِهَاءِ الضِّيقِ يَنْفَرُجُ
بِذَاكَ خَالِقُنَا الرَّحْمَنُ عَوَّدَنَا	فِي كُلِّ ضِيقٍ لَهُ قَدْ شَاءَهُ فَرْجٌ
أَلَا تَرَى الْأَرْضَ عَنْ أَزْهَارِهَا انْفَرَجَتْ	كَمَا السَّمَاءُ لَهَا فِي ذَاتِهَا فَرْجٌ
وَالْكُونُ عَلُوٌّ وَسُفْلٌ لَيْسَ غَيْرُهُمَا	وَالْأَمْرُ بَيْنَهُمَا بِالنَّصِّ مُنْدَرَجٌ
وَكَلُّ شَيْءٍ فِي الْأَكْوَانِ نَعْلَمُهُ	مَوْحِدًا هُوَ فِي الْقُرْآنِ مُزْدَوِجٌ
حَتَّى الْوُجُودُ الَّذِي إِلَيْهِ مَرْجِعُنَا	بِمَا لَهُ مِنْ صِفَاتِ الْكُونِ يَزْدَوِجُ
فَلَيْسَ يُوجَدُ فَرْدٌ لَيْسَ يَشْفَعُهُ	شَيْءٌ سِوَى مَنْ لَهُ التَّقْسِيمُ وَالدَّرَجُ

*Bizi bir şey uykudan kaldırmak için darladığında o sıkıntının bitiminde bir rahatlama meydana gelir.*⁶¹⁸

Yaratamız bu yüzden her sıkıntıyla beraber (bizim için) bir rahatlık dilemesine bizi alıştırmıştır.

⁶¹⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/541; 5/156-157.

⁶¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 419.

⁶¹⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre *inzi 'âc* kalbin gaflet uykusundan uyanarak ünsiyet ve vecd için harekete geçmesidir. Bu darlık sebebiyle gözü açılan ve böylece kendini uzaklık mahallinde gören kul kendisinden çıkmış olduğu temiz aslına doğru harekete geçer. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/181.

Gökyüzünüzün aslında var olan aralıkları gibi kendisinden çiçeklerin yarılıp çıktığı yeryüzünü görmez misin hiç.

Varlık ulvî ve süflî olmaktan başka bir şey değildir. Bu ikisinin arasında olan nassın içindedir.⁶¹⁹

Kâinata muvahhit olarak bildiğimiz her şey Kur'an'da çift [olarak bildirilmiştir].⁶²⁰

Hatta başlangıç noktamız olan vücûdun kevnî sıfatları da çift olarak tezahür etmektedir.

Taksim ve derecelerin kendisine ait olduğu (Allah'ın) dışında çifti olmayan tek bulunmaz.

6.6. Cehennemliklerin Cehenneme Müstahak Olma Sebepleri

İbnü'l-Arabî bir şiirinde ayetlerden iktibas yaparak cehennem ehlinin cehennemlik olma sebeplerini konu edinmiştir. Hemen her beyitte bir ayete göndermede bulunulan şiir, cehennemliklerin azaba düçar olma nedenlerinin açıklandığı Kur'an ayetlerinin şiirsel bir özeti mahiyetindedir.⁶²¹ [Serî']

هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ	مَنْ قِيلَ فِيهِمْ فِي لَظَى مُبْلِسُونَ
حَالَ إِلَهِ الْخَلْقِ مَا بَيْنَهُمْ	وَبَيْنَهُ شَرَعًا فَلَا يُرْحَمُونَ
إِنَّ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غَشْوَةٌ	مَنْ ظَلَمَ الْجَهْلِ فَلَا يُبْصِرُونَ
نَادَاهُمْ الْحَقُّ أَلَا فَاسْمَعُوا	فَلَمْ يُجِيبُوا وَأَبَا يَسْمَعُونَ
فَلَتَأْتِيَهُمْ سَاعَتُهُمْ بَعْتَةٌ	مَنْ عِنْدَهُ بِكُلِّ مَا يَكْرَهُونَ
تَأْخُذُهُمْ مِنْهُ عَلَى غَفْلَةٍ	فِي حَالِ تَفْرِيطٍ وَلَا يَشْعُرُونَ

⁶¹⁹ İbn Arabî yükseklik ve alçaklık ifadelerini ulvî ve süflî alemler olarak kullanmakta, inişin yüksekte (Kuran'ın nüzulü gibi) yükselmenin (miraç gibi) alçaktan olduğuna vurgu yapmaktadır. İbnü'l

⁶²⁰ Beyitte "Düşünüp ibret almanız diye biz her şeyi çift olarak yarattık" mealindeki ayete işaret edilmektedir. ez-Zâriyât 51/49.

⁶²¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 425.

قَدْ عَلِمُوا الْأَمْرَ فَاَنْسَاهُمْ اَنْفُسَهُمْ سُكْرًا وَلَا يَعْلَمُونَ
 لَا يُسْأَلُ اللَّهُ عَنْ أَعْمَالِهِ بِهِمْ كَمَا جَاءَ وَهُمْ يُسْأَلُونَ
 قَدْ قِيلَ فِيهِمْ وَقِفُوهُمْ يَرَوْا هَذَا الَّذِي كَانُوا بِهِ يُفْتَنُونَ
 قَدْ فَصَّلَ اللَّهُ لَهُمْ مَا لَهُمْ وَمَا عَلَيْهِمْ فِي الَّذِي يُقْرَأُونَ
 جَاءَتْ بِهِ الْأَرْسَالُ مِنْ عِنْدِهِ مُبَشِّرِينَ وَبِهِ مُنذِرِينَ
 قَالَ لَهُمْ جَهَّالُهُمْ حُكْمَنَا اللَّغْوُ فِيهِ فَعَسَى تَعْلِبُونَ
 عَادَ عَلَيْهِمْ حَسْرَةٌ لَعُوهُمْ فِيهِ فَكَانُوا فِي الْوَرَى خَاسِرِينَ
 فَأَعْرَضَ اللَّهُ وَ أَرْسَالُهُ لَمَّا تَوَلَّوْا عَنْهُمْ مُعْرِضِينَ

“Size vâd olunan size ne kadar da uzak” kimin için denmişse ateşin içinde öyle ümitsiz...⁶²²

Onlarla onun arasına Allah’ın kanunu gereği mahlûkâtın Rabbinin [buyruğu] engel olarak girdi. Artık onlara merhamet edilmez.⁶²³

Gözlerinde cehalet karanlığından bir perde vardır. Bu yüzden görmezler.⁶²⁴

Hak onlara nida etti: Dikkat edin, kulak verin. Fakat onlar dinlemeye tenezzül etmeyip davete icabet etmediler.

Öyleyse onun katından bir emirle bütün nefret ettikleri şeylerle kıyametleri ansızın başlarına kopuverir.⁶²⁵

⁶²² Kasideye Âd kavminin “Size vadedilen şeyler ne kadar da uzak” (el-Mü’minûn 23/36) şeklinde ahireti inkar eden alaycı sözlerine karşılık, “Asıl onlar cehennemde iken Allah’ın kullarına vadettiği rahmeti onlardan ne kadar uzak” diyerek aynı lafzı, onun maksadının dışında manaya hamledildiği *el-Kavlü bi’l müceb* veya *Üslûb-i hakîm* sanatıyla başlanmıştır.

⁶²³ İkinci beyitte Nuh (a.s.) ile oğlu arasında geçen hadiselerin anlatıldığı ayetlere (Hûd 11/42-49) bir gönderme söz konusudur.

⁶²⁴ İbnü’l-Arabî üçüncü beyitte “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözlerinin üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır.” (el-Bakara 2/7) ayetine işaret ederek cehennemliklerin cehaletin karanlığına gömülmüş olmaları özelliğini ön plana çıkarmaktadır.

⁶²⁵ Beyit, ahireti inkar edenlerin kıyamet kopunca yaşayacakları pişmanlık halini anlatan şu âyet-i kerimeye işaret etmektedir: “Allah’a kavuşmayı yalanlayanlar gerçekten ziyana uğramıştır. Nihayet onlara ansızın kıyamet gelip çatınca, bütün günahlarını sırtlarına

Hiçbir şeyin farkında olmadıkları bir rahatlık içerisinde gaflet halindeyken çıkarır onları bu halden [Rabbin fermanı].⁶²⁶

Anlamışlardır artık vaziyeti. Onlar hiç farkına varmadan Allah mekriyle onlara kendilerini unutturmuştur.⁶²⁷

[Kitapta] geçtiği üzere onlar sorgulanırken onlara uyguladığı eylemler dolayısıyla Allah sorgulanmaz.⁶²⁸

Onlar hakkında, “Durdurun onları, ki görsünler kendisiyle ayartıldıkları şeyin sonucunu” denmiştir.⁶²⁹

Allah onların lehine ve aleyhine olan şeyleri okudukları (Kur’an’da) ayrıntılı açıklamıştır.⁶³⁰

Peygamberler onun katından müjdeleyici ve uyarıcı olarak geldiler.

Cahilleri onlara, “İşimiz [Kur’an okunurken] yaygara kopartmaktır böylece belki bastırırsınız” dedi.⁶³¹

Onların, onun sesini bastırmak için çıkarttıkları gürültü pişmanlık olarak kendi aleyhlerine döndü. Böylece insanlar içinde kaybedenlerden oldular.

Onlar, Allah ve elçilerinden yüz çevirince Allah ve elçileri de onlardan yüz çevirdi.

6.7. Cehennemdeki Azabın Ebedî Olmayışı

İbnü'l-Arabî cehennemde ebedî olarak kalacak olanlar ile ilgili dikkat çekici bir düşünceye sahiptir. Onun en çok eleştirildiği görüşlerden biri olan bu

yüklenerek, “Dünyada ettiğimiz kusurlardan ötürü vay hâlimize!” diyecekler.” el-En’âm 6/31.

⁶²⁶ Beyitte, En’âm suresi 44. ayetinde zikredilen yoldan çıkmış kavimlerin kendilerini azdıran nimetlerle gülüp eğlenirken ansızın ölümün ve musibetin acı gerçeğiyle yüzyüze gelmelerine atıf vardır.

⁶²⁷ Beyit Haşr suresi 19. ayetine işaret etmektedir: “Allah’ı unutan, bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın! Onlar yoldan çıkmış kimselerdir.”

⁶²⁸ Enbiyâ suresi 23. ayetine atıf yapılmaktadır: “O yaptığından sorumlu tutulmaz; oysa onlar yaptıklarından dolayı hesaba çekilir.”

⁶²⁹ “Durdurun onları çünkü sorguya çekilecekler” (es-Sâffât 37/24) ayetine işaret edilmektedir.

⁶³⁰ Beyitte “Oysa Allah, çaresiz yemek zorunda kaldığımız dışında, haram kıldığı şeyleri size açıklamıştır.” (el-En’âm 6/119) mealindeki ayete bir atıf olması muhtemeldir.

⁶³¹ Beyitte Fussilet suresi 41. ayetine işaret vardır: “İnkâr edenler: ‘Bu Kuran’ı dinlemeyin, okunurken gürültü yapın, belki bastırırsınız’ dediler.”

konuda o, her şeyi kuşatan Allah'ın rahmetinden ebediyen cehennemde kalacak olanların da nasipleneceği düşüncesindedir. Ona göre bu rahmetten onların payları, orada ebediyen kalacak olsalar bile amellerine denk gelen cezalarını çektikten sonra azabı artık hissetmemeleri şeklinde tezahür edecek olmasıdır.⁶³² Dahası ebedi cehennemliklerin de nimet içerisinde olacaklarını ileri sürerek onlara verilen nimetin cennet ehline verilen nimetlerden farklı olsa da bu farklılığın aynı şeyin iki farklı veçhesi bir başka ifadeyle zâhir ve bâtın olarak ortaya çıktığını, hakikatte farklılığı meydana getiren şeyin nimete mazhar olan kişide meydana gelen tecellide olduğunu belirtmektedir.⁶³³ Bundan dolayı ona göre cehennem bir azap veya işkence yeri değil cehennemliklerin meskun olduğu, hapsedildikleri yer olarak görülmelidir. Zebanilerin Cehennemdeki varlığını buna delil olarak getirerek onların Allah'ın rahmetine gark olmuş bir şekilde orada hazzı yaşadıklarını düşünmektedir.⁶³⁴

Füsûs şârihlerinden Abdulganî Nablusî zâhir bâtın farklılığını cehennemliklerin ruhanî, cennet ehlinin cismânî olarak nimete mazhar olması şeklinde yorumlamaktadır. Hadid suresi 13. ayette geçen müminlerle münafıklar arasına çekilerek bâtını rahmet, zahiri azab olarak tarif edilen sûru cehennem olarak yorumlayan Nablusî, asıl cezaları rablerinden perdelenmiş olmaları olan cehennem ehlinin kendilerinde tezahür eden tecelli ile bu perdenin kalkmasından sonra azaplarının aynı kelimedenden türemiş “uzûbete” yani tatlılığa dönüşeceğini ifade etmektedir.⁶³⁵ Benzer şekilde İbnü'l-Arabî de ebedi cehennemliklerin zahirde azap, bâtında nimet içinde olma halini umutsuzca yaralarıyla yatağında yatan hastanın hiç uyanmadığı ve güzel rüyalar gördüğü uykuya teşbih ederek açıklamaktadır.⁶³⁶ Nitekim aşağıdaki kasidenin dördüncü beytinde bu duruma değinilmektedir.⁶³⁷ [Basît]

حُكْمُ الطَّبِيعَةِ فِي الْأَجْسَامِ مُعْتَبَرٌ
لِأَنَّهَا أَصْلُهَا وَالْأَصْلُ يُعْتَبَرُ

⁶³² *Fütûhat*, I/457.

⁶³³ İbn Arabî, *Füûşu'l-hikem*, 94.

⁶³⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/449-451.

⁶³⁵ Abdulganî b. İsmail b. en-Nâbulî, *Cevâhiru'n-nuşûş fi halli kelimâti'l-Fuşûş*, thk. Âsım İbrahim el-Keyyâli (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 1/333-334.

⁶³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/438.

⁶³⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 405.

فَانظُرْ إِلَيْهَا إِذَا طَالَ الزَّمَانُ بِهَا
 فِي النَّارِ يُنْضِجُهَا وَفِي الْجَنَانِ لَهَا
 إِنَّ الْعَذَابَ لَهَا مِثْلُ النَّعِيمِ بِهَا
 اللَّهُ حَكَمَهَا فِينَا وَأَحْكَمَهَا
 بِهَا يُعَذِّبُنَا بِهَا يُنْعِمُنَا
 سُبْحَانَ مَنْ أَوْسَعَ الْأَشْيَاءِ رَحْمَتَهُ
 جَلَّ إِلَهُهُ فَمَا تُحْصَى مَوَاهِبُهُ
 تُبَدِّدُ الشَّمَلَ لَا تُبْقِي وَلَا تَذَرُ
 حُكْمَ عَلَيْنَا كَمَا تَدْرُونَ فَادْكُرُوا
 وَ ذَنْبُهَا عِنْدَ أَهْلِ الْكَشْفِ مُعْتَفَرُ
 فَمَا لَهَا عَنْ نَفْوِذِ حُكْمِهِ وَزَرُ
 وَلَيْسَ يَخْلُصُ مِنْ أَحْكَامِهَا بَشَرُ
 فِي الْخَيْرِ وَالشَّرِّ عِلْمًا هَكَذَا الْخَبَرُ
 فَالْكُلُّ مِنْهُ كَمَا قَدْ سَاءَهُ الْقَدَرُ

*Tabiât-ı [küllînin] cisimlerdeki hükmü geçerlidir. Çünkü o, onların aslıdır ve asla itibar edilir.*⁶³⁸

O bedenlere bir bak üstünden uzun zaman geçince bütünlüğünü bozar da ondan geriye bir şey bırakmaz.

*Bildiğiniz gibi, o cehennemde bedenleri olgunlaştırır. Bizim üzerimizde cennette de aynı şekilde hüküm sahibidir, hatırlayın.*⁶³⁹

Şüphesiz azap nimet gibidir. O [bedenlerin] cezası keşf ehline göre bağışlanmıştır.

*Allah bizdeki o [yaratılışı] hâkim ve tastamam kılmıştır. O yaratılış için hükmünün etkisinin erişemeyeceği bir yer de yok.*⁶⁴⁰

Onunla bize azap eder onunla bizi nimetlendirir. Onun hükmünden hiçbir beşer âzâde değildir.

⁶³⁸ İbnü'l-Arabî burada muhtemelen varlık mertebelerinden tabiat-i külliyyeyi kastetmektedir. Bu mertebeye maddiyat aleminin üzerinde yer alan bir mertebeye olduğu için mevcudatın suretleri üzerinde müessir bir kuvvete sahiptir. Kılıç, *Şeyh-i Ekber*, 312.

⁶³⁹ İbnü'l-Arabî azap gören bedenlerin derilerinin kızarıp değişmesini azaptan kurtulma ve artık azabı hissetmeme olarak geleneksel İslami düşünceden çok farklı şekilde yorumlamaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/457-458.

⁶⁴⁰ İbnü'l-Arabî “Onların yüzünde nimet sevincini görürsün” (el-Mutaffifin 83/24) ayetini yorumlarken cennetliklerin yaratılışlarında nimete mazhar olacak bir yaratılışla var edildiklerini, cehennem ehlinin ise yaratılış bakımından onlardan farklı olacağını dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/454.

Hayır ve şerde ilmiyle rahmeti mevcûdâtı kuşatan (Allah) noksan sıfatlardan münezzehtir. [Vahyin] haberi de nitekim bu şekildedir.

Allah'ın şanı yücedir. İhsanları saymakla bitmez. Kaderin dilediği gibi her şey ondandır.

İbnü'l-Arabî cennet ve cehennem ehli olarak her iki gurubun da nimet içinde olacağını ileri sürdüğü bir başka şiiirinde bir şeyin azap veya nimet olma noktasında o şeyin bizatihi kendisinin değil ona maruz kalanın halinin belirleyici olduğunu düşünmektedir. Örneğin mutlak manada ne soğuk rahmettir ne de sıcak. Soğuktan donmuşa sıcak rahmet iken, sıcaktan bunalana ise soğuk rahmet olmaktadır.⁶⁴¹ [Remel]

عَمَّ بِالْغُفْرَانِ أَصْحَابَ الذُّنُوبِ بَعْدَ أَخَذِ وَأَبْتِدَاءِ لِلْغُمُومِ
غَيْرَ أَنَّ الْأَمْرَ قَدْ بَيَّنَّتْهُ بَيْنَ سُكْنَى فِي جِنَانٍ وَجَحِيمِ
وَكَأَنَّ الصَّنْفَيْنِ فِي رَحْمَتِهِ بِالنِّدَائِ دَائِمٍ فِيهِ مُقِيمِ
زَمْهَرِيرٍ عِنْدَ مَحْرُورٍ جَدَّى وَحَرُورٍ عِنْدَ مَقْرُورٍ نَعِيمِ
لِيَكُونَ الْكُلُّ فِي رَحْمَتِهِ إِنَّهُ قَالَ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمِ

Herkes [tek tek] hesaba çekildikten sonra af günahkarlara şamil oldu.

Şu kadar var ki durum, cennet ve cehennem sakinleri için olan şeyi âyân kıldı.

İki sınıf da onun rahmetinin kapsamında, daimî bir zevk halinde orada kalıcıdır.

Zemheri soğuğu sıcaktan bunalmışa yağmur; sıcak, üşümüşe nimet [gibidir].

Herkesin onun rahmeti içinde olması için. Şüphe yok ki bu, iyiliği bol, esirgemesi çok olanın söylediğidir.⁶⁴²

⁶⁴¹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 145.

⁶⁴² Bu ifadeyle “Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.” (el-Ârâf 6/156) ile “Allah bütün günahları bağışlar” (ez-Zümer 39/53) ayetlerine atıf yapılmaktadır.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin divanında daha çok dini, tasavvufi içerikli konulara yer verdiği görülmektedir. Bununla birlikte medih, fahr, hiciv gibi Arap Şiirinin klasik temaları az olsa divanda yer almıştır. Müstakil olarak yazılmış birkaç medih Şiiri istisna edilecek olursa bu konular çoğu zaman dini-tasavvufi içerikli ana temanın arasına serpiŐtirilmiŐtir. Şiirlerin iŐleniŐine bakıldığında ise mukaddime bölümüne gazel veya tabiat tasviriyle baŐlanıp hsn tahallus ile ana konuya geçilerek ana konuyla uyumlu bir Şekilde hatimeye yer verildiği Arap Şiirinin yaygın formatına bağlı kalınmadığı tespit edilmiştir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBNÜ'L-ARABÎ'NİN DÎVÂNINDA ŞEKİL VE ÜSLUP ÖZELLİKLERİ

Çalışmanın bu bölümünde İbnü'l-Arabî'nin dîvânında yer alan şiirler şekil ve üslup açısından değerlendirilecektir. Şekilsel özellikler kapsamında şairin kullandığı nazım türleri, bahirler ve kafiye harflerine değinilecek, şairin duygu ve düşüncelerini anlatırken başvurduğu anlatım yöntemleri ise üslup özellikleri açısından ele alınacaktır.

1. Şekil Özellikleri

İbn Raşîk'a göre şiir lafız, anlam, vezin ve kafiye olmak üzere dört temel unsur üzerine kuruludur.⁶⁴³ Bu nedenle bir şiirin edebi değerini şiirde kullanılan lafızların işlenen konunun manasına uygun olması belirlediği gibi vezin ve kafiye kurallarına uygunluğu da iyi bir şiir için temel şart olarak değerlendirilmektedir.

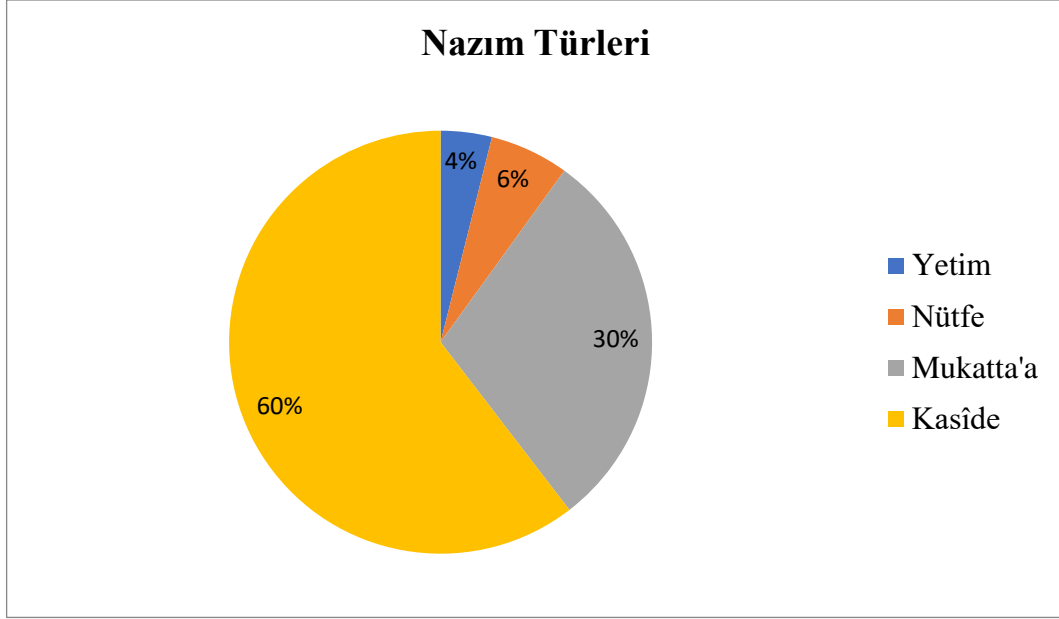
Klasik Arap şiiri, belli bir vezin ve kafiye düzenine sahip beyit veya beyitlerden meydana gelir. Beyit sayısı tek ise *yetim*, iki ise *nütfe*, üç ile altı arası beyitten oluşuyorsa *kıt'a* veya *mukatta'a*, yedi veya üzeri beyitten meydana geliyorsa *kaside* adını alır.⁶⁴⁴ İbnü'l-Arabî'nin çalışmaya konu olan şiirleri incelendiğinde toplam beyit sayısı 8931 olan 844 şiir vezin ve kafiyenin gözetildiği kaside, 27 şiir ise Endülüs'e has *muvaşşah* nazım türündedir. Beyit sayıları açısından yapılan tasnife göre klasik Arap şiiri formatındaki şiirlerin sayısal dağılımı şu şekildedir:

Nazım Türleri	Şiir Sayısı	Nazım Türleri	Şiir Sayısı
Kasîde	510	Nütfe	51
Muqatta'a	250	Yetim	33
	Genel Toplam	844	

⁶⁴³ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/119.

⁶⁴⁴ Emîl Bedî' Ya'kûb, *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fi'ilmî'l-'arûd ve'l-kâfiye ve fînûnu's-şi'r* (Beyrut:Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), 182,376,378,445.

Bu sayısal verinin grafikteki dağılımı şu şekildedir:



Grafikten de anlaşılacağı üzere şiirlerin büyük bir bölümünü kaside formatındadır. Çalışmaya konu olan Bulak nüshasında yer alan en uzun kaside 121 beyitten meydana gelmekte, kasidelerin çoğunun çok uzun olmadığı göze çarpmaktadır. Eskiden beri Arap şairler, Halil b. Ahmed'in "Kelam anlaşılması için uzun, ezberlenmesi için kısa tutulur." düşüncesinden hareketle özür, uyarma, sakındırma, teşvik, gibi hususları içeren konuları kaside formatında daha uzun beyitlerle yazmışlardır. Ancak atışma ve tartışma ortamlarında nükteli cevaplar içeren konularda ise yayılması ve akılda kalması daha kolay olduğu için kısa şiirleri tercih etmişlerdir.⁶⁴⁵ İbnü'l- Arabî'nin de dîvânda maksadına uygun olarak şiir tercihlerinde bulunduğu, şiirlerini nadiren uzun tuttuğu görülmektedir. 121 beyitlik en uzun kasidesinde bir bakıma manevi hayatının ve fikriyatının özetini çıkartarak *hatmu'l-evliya* oluşunu, manevi yükselişinin serüvenini anlatmaktadır. 86 beyitlik görece uzun sayılabilecek bir başka şiirinde ise Esmâu'l-Hüsnâ'yı ele almaktadır.⁶⁴⁶

⁶⁴⁵ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/186.

⁶⁴⁶ Bkz. *Dîvân*, s.194-197, 310-315.

1.1. Nazım Biçimleri

1.1.1 Kaside

Arap şiirinde Cahiliye döneminden itibaren bir kasidenin muhtevasının nasıl olması gerektiğine dair benimsenmiş bir çerçeve olmakla birlikte zaman içerisinde bu kalıpların dışına çıkıldığı görülmüştür. Zira Cahiliye döneminde şairin şiirine önce sevgilinin yurdunu ziyaret edip geride kalan kalıntılarla hüznünü ifade ederek başlaması, sonrasında çölde yaptığı yolculuklara değinmesi, son bölümde ise medih ve fahr gibi ana konuya geçilmesi şeklinde bir muhteva planı mevcuttu.⁶⁴⁷ Bu çerçeve çölde yaşayan bedevi bir Arap için anlamlı olsa da genel geçer bir kabul görmesi tartışmaya açık bir konudur. İbn Raşîk göçebe yaşayan bedevi bir Arap için şiirinin muhtevasını; çöl tasvirleri, tabiat olayları, göçebe yaşamın getirdiği yolculuk maceraları gibi içinde yaşadığı iklim ve çevre şartlarının şekillendirmesinin gayet anlaşılır bir durum olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte yerleşik hayat süren bir şairin kendi hayatının getirdiği unsurları şiirde kullanmasının da olağan karşılanması gerektiği fikrindedir.⁶⁴⁸ Yine de Arap edebiyatı eski eleştirmenleri iyi şairin dengeli bir şekilde söz konusu bütün bölümleri kasidesine yayarak klasik formata sadık kalması gerektiği kanaatindeydi.⁶⁴⁹ Cahiliye döneminde şiirde kullanılan sanatlardan muhteva şekline kadar uzanan kabul görmüş format sonraki dönem şairlerinde intihale de kapı aralamış; özgün olmayan, birbirinin taklidi bir çok şiirin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir.⁶⁵⁰

İbnü'l-Arabî'nin şiir külliyyatı hem Arap şiirinin kabul görmüş formatında yazılmış şiirleri hem de bu formattan farklı olanları ihtiva eder. Onun çalışmamızın konusu olmayan *Tercümânu'l-Eşvâk* adlı küçük hacimli divânı

⁶⁴⁷ Yusuf Huseyn Bekkâr, *Binâu'l-kaşide fi'n-naqdi'l-'arabiyyi'l-kadîm* (Beyrut/Lubnan: Dâru'l-Endelüs, 1982), 28; Çetin, *Eski Arap Şiiri*, 60-61.

⁶⁴⁸ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/225-226.

⁶⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-Şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1982), 1/74-77; İbn Tâbâtabâ, *İ'yâru's-şi'r*, 10; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, çev. Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1977), 1/59-60; Hüseyin Elmalı, "Kaside", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/566.

⁶⁵⁰ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, 1/61.

Cahiliye döneminin kabul görmüş muhteva yapısına sahip ilahi aşk temalı gazellerden oluşmaktadır.⁶⁵¹ Oysa Bulak nüshasındaki şiirlerin büyük bir bölümü doğrudan tasavvufi düşüncesinin kendisine has muhtevada anlatıldığı bir niteliğe sahiptir. Pek çok şiirinde herhangi bir konu bütünlüğü gözetmeden, düzenleme yapmadan sadece kendisine varid olan düşünceleri nazma çekmiş gibi gözükmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin üslûbunda, farklı bağlamda kullanılan ifadeler onun tasavvufi tecrübesini anlatan elverişli malzemeler haline gelmiştir. Bu bakımdan dîvândaki pek çok şiirinin klasik Arap şiiri formatından farklı olarak tasavvuf şiirinin kendine özgü kullanımları çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir yapıda olduğu söylenebilir. Kendisi de bu durumu şu şekilde açıklamaktadır:

*“Dîvânımda gazel, aşk şiiri, hamriyyat, kadınlarla ve cariyelerle yapılan işret meclislerine dair söz konusu olan şeylerden kastım şairlerin bunlarla amaçladığı şeyler değildir. Benim bunlarla kastım ancak ilahi ilimler ve rabbani sırlara işaret etmektir.”*⁶⁵²

Dîvândaki bazı kasidelerde kelimelerin zahiri anlamları dikkate alındığında okuyucuda sanki müşahhas bir sevgiliye yazılmış bir gazel şiiri hissi uyandırmakla birlikte esasında İbnü'l-Arabî yaşadığı aşkın bir tecrübeyi terennüm etmektedir. Mersiye bölümünde de temas edildiği gibi kızının ölümü üzerine yazdığı şiir, ilk beyitte bir mersiye izlenimi verirken devamında klasik mersiye formatından uzaklaşıp tamamen varlık, vahdet-i vucûd düşüncesini işlediği bir anlatıya bürünmektedir. Diğer yandan şimşek çakması, yağmur yağması gibi tabiat olayları ilahî varidât ve müjdeleri simgelerken ayın dolunay olarak belirlemesi hakkın kendi zatındaki istiğrak halinden var oluşun başladığı hakikat-ı Muhammediyye mertebesine tenezzülüne teşbih edilir. Örneğin aşağıdaki ilahi

⁶⁵¹ Örneğin onun şu beyitleri Arap şiirinin en güzel örneklerinden biri olarak kabul edilen İmruülkays'ın meşhur kasidesinin izlerini taşımaktadır: [Kâmil]

قَفَّ بِالْمَنَارِلِ وَأَنْدَبَ الْأَطْلَالَ
وَسَلَّ الرُّبُوعَ الدَّارِسَاتِ سُؤَالَ
أَيْنَ الْأَحْيَةُ أَيْنَ سَارَتْ عَيْسُهُمْ
هَاتِيكَ تَقَطَّعُ فِي الْيَبَابِ

O mekanlar da soluklan da ağla onlardan geriye kalan harabelere, sor bakalım silinip gitmiş o meskenlere

Nerede o sevilenler? Nereye gitti onların alaca tüylü develeri? (Cevap verirler) İşte bak viranelerden geçiyorlar Elâl'de (Mekke'de bir dağ.) İbnü'l-Arabî, Tercümânu'l-eshvâk, 92.

⁶⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 1/70-71.

aşk temalı kasidenin ilk bölümlerinde sevgiliye duyduğu aşkın kendisi üzerindeki yaşattığı hallerden dolayı mutluluktan kendinden geçme halini tasvir etmektedir. İlk beyit muayyen bir şahsa yönelik mecazi aşk ifadeleri olarak değerlendirilebilecek bir manayı ihtiva etmekte iken kasidenin ilerleyen bölümlerinde mecazi aşktan sıyrılıp halkta Hakk'ı müşahede ettiği açıkça anlaşılmaktadır. Sahip olduğu kevnîyetinin ona kavuşmasına engel oluşturmamasından dolayı eli kolu bağlanmış bir halde gerçek sevgiliye kavuşacağı günü sabırsızlıkla bekleyen aşık, mevcudatta mutlak cemalin yansımalarını seyredip bununla kendini avutmaktadır.⁶⁵³ [Tavîl]

وَمَا سَمِعْتُ أَذْنَائِي فِيهَا مِنَ الْخَلْقِ	تَعَشَّقْتُ نَفْسًا مَا رَأَيْتُ لَهَا عَيْنًا
فَعِشَّقِي لَهَا بِالْإِتِّفَاقِ وَبِالْوَفْقِ	كَلَامًا يُؤَدِّبُنِي إِلَى حُسْنِ عَيْنِهَا
وَيَعْلَمُهَا الْعَلَامُ بِالرَّتْقِ وَالْفَتْقِ	مُنَاسَبَةً تَخْفَى عَلَى كُلِّ نَاطِرٍ
وَمَا لِي فِيهَا غَيْرُ ذَلِكَ مِنْ حَقِّ	أَشَاهِدُ مِنْهَا كُلِّ سِرِّ مُحَجَّبٍ
قَعَدْتُ مَعَ الْمَحْبُوبِ فِي مَقْعَدِ الصِّدْقِ	وَلَيْسَ حِجَابِي غَيْرَ كَوْنِي فَلَوْ مَضَى
فَمَا تَمَّ صَفْوٌ لَا يُخْلَطُ بِالرَّتْقِ	وَهَذَا مُحَالٌ أَنْ يَكُونَ ذَهَابُهُ
وَإِنَّ فُؤَادِي لَا يَحْنُ إِلَى الْأُفْقِ	تَجَلَّى لَنَا بِالْأُفْقِ بَدْرًا مُكَمَّلًا

Bir güzele âşık oldum ki beşerde; ne gözlerim gördü ondan daha güzelini, ne de kulaklarım işitti.

*Bir söz ki, beni onun aynının (hakikatinin) güzelliğine götüren. Ona olan aşkım tam bir uyum ve anlaşma ile dir.*⁶⁵⁴

*Bu durum her bakana âyân değildir. Onu ancak ademi ve vücûdu iyi bilen bilebilir.*⁶⁵⁵

⁶⁵³ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 192.

⁶⁵⁴ Muhtemelen burada zat-ı ilahiye olan aşkın bir başkasının delaleti ile değil kendiliğinden, istemsizce gerçekleşen bir durum olduğuna işaret edilmektedir.

⁶⁵⁵ Tasavvuftaki cem ve tefrik kavramlarını çağrıştıran *فتق* ve *رتق* kelimelerinin tercümesinde İbnü'l-'Arabî'nin bu kelimelere verdiği anlam tercih edildi. Sâlik'in her şeyi Allah'tan bilerek yaratılmışları yok, yaratıcıyı var görmesi anlamına gelen cem, tasavvufta bir halin adıdır.

Ondan neşet eden bütün gizli sırları seyr eylerim. Bundan başkasını yapmaya da elimden bir şey gelmez.

*Kevnimdir ancak benim engelim. Eğer geçip gitseydi bu kevnîyetim sevgili ile beraber sıdk makamında otururdum.*⁶⁵⁶

*Bu halin [burada] ortadan kalkması mümkün değildir. Bu yüzden bulanık suyla karılmamış bir saflık yoktur.*⁶⁵⁷

*Ufukta tastamam bir dolunay olarak bize göründü. Kalbim ise [sadece] ufukta belireni arzulamıyor.*⁶⁵⁸

İbnü'l-Arabî'nin özellikle tasavvuf konulu şiirlerinde ana tema matla' beytiyle özet olarak verilir. Kasidenin ilk beyti olan matla' beytinin dinleyenlerde merak uyandırması amacına uygun olarak İbnü'l-Arabî'nin de söylediği bu tür şiirlerde düşüncesini özlü bir şekilde ifade ederek şiirine başladığı görülmektedir.

Ruh ilahî güzelliği seyre dalınca zât-i ilahî nurunun galebesiyle eşyayı birbirinden ayıran aklın nuru söner; böylece halk ile hak arasındaki perde ortadan kalkar ki bu hale cem denir. Daha sonra zatın yüzüne izzet perdesi çekilip ruhun zattan uzaklaşarak halk âlemine dönmesi ve kadim ile hâdis arasındaki ayırımın yeniden belirmesiyle tefrika hali meydana gelir. Hasan Kâmil Yılmaz, "Cem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/728-729. İbnü'l-Arabî de Enbiya suresi 30. Ayetini "*İnkâr edenler gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi?*" yorumlarken buradaki söz konusu ayrışmayı varlık mertebeleri nazarından değerlendirmektedir. Ona göre beşer görece yokluktan vücut sahasına çıktığında kulaklarına çalınan ilk şey "*ben sizin rabbiniz değil miyim?*" (el-Araf suresi 7/172.) hitabı, onların dillerinden dökülen ilk kelimeler de "*Bilakis öylesin*" cevabı olmuştur. Bâtının inkişafı mesabesindeki bu ayrışma bütünüyle bir başkalaşma olmayıp aralarındaki varlık bağıntısı bu açıdan ezelden ebede devam eder. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 2/61,281.

⁶⁵⁶ İbnü'l-Arabî burada Kamer suresi 54-55. ayetlerine (*Muttakiler cennetlerde ve nehir kenarlarında kudreti sonsuz bir padişahın huzurunda doğruluk makamındadır.*) telmihle kevnîyetin bu dünyada ona kavuşmaya engel olduğunu, bu engelin kalkması durumunda muttakilerin cennette Hak ile buluşmasında olduğu gibi varlığın sahibine kavuşacağı günü beklediğini ifade etmektedir.

⁶⁵⁷ Burada kullanılan fiil oldukça dikkat çekicidir. Farklı iki şeyi tek kapta karıştırıp ondan tek bir şey yapmak anlamına da gelen تَحْلِيْط kelimesiyle sanki kevnîyetleri itibariyle vücûdları ayrışan iki varlığın sıdk makamında tekrar buluşarak saf hale gelmesine işaret edilmiştir.

⁶⁵⁸ İbnü'l-Arabî burada vücûd-u mutlakın yaratılış aşamasındaki ilk ve en mükemmel mazharı olarak gördüğü Hakikat-ı Muhammediyye'yi dolunaya teşbih etmiştir. Dolunay, ışıyla gecenin karanlığını aydınlatsa da tenviratı bizatihi kendinden olmayıp nurunu güneşten almaktadır. Dolayısıyla bu hakikat en mükemmel mecla da olsa gören gözler için bütün alem onun varlığının mazharından başka bir şey değildir. Muhtemelen beytin ikinci şatırı da buna işaret etmektedir.

Sonraki beyitlerde ana düşüncenin farklı yönlerine temas eden İbnü'l-Arabî zıtlıklardan yararlanarak fikriyatını temellendirme yoluna gider. Bunu yaparken de çeşitli tabiat olaylarına metafor olarak şiirinde sıkça başvurur. Genel olarak, keşf ve ilham sonucu elde edilen gaybî ilimlerin herkese ayan olmadığı vurgusuyla şiir hitama erdirilir. Aşağıdaki şiir bu duruma bir örnek olarak verilebilir.⁶⁵⁹ [Kâmil]

إِنَّ	الْغَمَامَ	مَطَارِحُ	الْأَنْوَارِ	وَلِذَلِكَ	أَضْحَى	أَقْرَبَ	الْأَسْتَارِ
مِنْهُ	تَفَجَّرَتِ	الْعُلُومُ	عَلَى	النُّهَى	وَبِهِ	يَكُونُ	الْكَشْفُ
فِيهِ	الْبُرُوقُ	وَلَيْسَ	يُذْهِبُ	صَوْنُهَا	أَبْصَارَنَا	لِتَقْدُسِ	الْأَبْصَارِ
فِيهِ	الرُّوعُدُ	وَلَيْسَ	يُذْهِبُ	صَوْتُهَا	أَسْمَاعَنَا	لِتَنْزُهُ	الْأَسْرَارِ
فِيهِ	الصَّوَاعِقُ	لَيْسَ	يُذْهِبُ	رَسْمَنَا	إِحْرَاقُهَا	لِعِنَايَةِ	الْأَسْرَارِ
فِيهِ	الْغُيُومُ	وَلَيْسَ	يُهْلِكُ	سَيْلُهَا	أَشْجَارَنَا	لِتَحْقُقِ	الْأَثْمَارِ
مَا	بَعْدَهُ	شَيْءٌ	سِوَى	مَطْلُوبِنَا	رَبِّ	الْأَنْامِ	مَعَ
فَإِذَا	انْجَلَى	ذَلِكَ	الْغَمَامُ	فَذَاتُهُ	تَبْدُو	إِلَى	الْأَنْوَارِ
وَالنُّورُ	يُدْرَجُ	مِثْلَهُ	فِي	صَوْنِهِ	كَالشَّمْسِ	لَا	تُفْنِي
فَتَرَى	الْبَصَائِرُ	وَ الْعُيُونُ	جَلَالَهُ	فِي	الشمسِ	وَ	الْأَقْمَارِ
فَأَفْهَمُ	إِشَارَتَنَا	تَفْرُ	بِحَقَائِقِ	عَلَى	الْعُقْلَاءِ	وَ	النُّظَارِ

Bulut (amâ) nurların mahallidir. Bundan dolayı onlar ona en yakın perdeler oldular.

İlimler ondan kaynayıp aktı idrak sahiplerine. Görenler için keşf onunla mümkün olur.

Onda, görüşler berrak olduğu için ışığı görmemizi ortadan kaldırmayan şimşekler vardır.

⁶⁵⁹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 43.

Onda, sırlar uzak tutulduğu için sesi işitmemizi gidermeyen gök gürlemeleri vardır.

Onda, eserlerine lütuf olarak indiği için yakması şeklimizi bozmayan yıldırımlar vardır.

Onda, yemişler tahakkuk ettiği için tufanı ağaçlarımızı kapıp götürmeyen bulutlar vardır.

Affedici ismiyle bulunan mahlukatın rabbi mathubumuz dışında ondan öte de bir şey yok.

Bu bulut ortaya çıktığında onun zâtı nur içinde nur olarak görünür.

Güneş ateşin ışığını ortadan kaldırmadığı gibi nur da ışığında onun aynısını ihtiva eder.⁶⁶⁰

Batınını ve zahirini gören gözler onun cemalini ve celalini güneş ve gezegenlerde seyrederek.

İşaretlerimizi anla ki akılcılar ve nazariyatçılara gizli olan hakikatleri elde edesin.

İbnü'l-Arabî yukarıdaki şiirinde kendisi tarafından bir tasavvuf ve felsefe kavramı haline getirilen amâ (körlük veya yüksek bulut) ile ilgili düşüncelerini işlemektedir. İbnü'l-Arabî “Allah yaratmaya başlamadan evvel neredeydi?” sorusuna Hz. Peygamber’in “Altında ve üstünde hava bulunmayan âmâda idi.”⁶⁶¹ hadisinden hareketle amâyı, mâsivânın yaratılmadan önce içinde bulunduğu karanlık durum olarak tarif etmiştir. Allah’ın zâtî sıfatı olan nur sayesinde masivânın asli sıfatı karanlık ve körlük izale olup varlığın vücûd kazandığını belirtmiştir. Ona göre bulutlar sema ile arz arasında bir perde olup ikisini birbirinden ayırdığı gibi amâ da “ehadiyyet seması” (teklik) ile “çokluk ve

⁶⁶⁰ İbnü'l-Arabî burada hiçbir şey yok iken var olan zât-ı ilahiyi güneşe teşbih ederek güneşin ışığın kaynağı olması ile onun dışındaki gezegenlerin ise ışığını ondan alması arasında paralellik kurmakta ve böylece karanlık bir durumda iken zatın tecellisi ile nura kavuşan amâ ve ondan neşet eden mahlukatın vücûd bulmasını anlatmaktadır. Vücûdun aslı olan zât-ı ilahi ve ışığın kaynağı olan güneş, zatın celal perdesi ile örtünerek idrakinin muhal olmasıyla güneşin yakıcılığı ve ulaşılmazlığı noktasında da benzeşir ki bu durum teşbihi daha da anlamlı kılmıştır.

⁶⁶¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* 26/108.

yaratılmışlık arzı” arasında bir perdedir. Bu yönüyle amâ haktan halka tenezzül eden varlık için bir berzah alanı iken aynı zamanda bilinmeyi murad eden Hakk’ın ilk zuhur ettiği rahmani nefesi, alemin cevheri konumundadır.⁶⁶²

Ayrıca İbnü’l-Arabî Bakara suresinde ifade buyrulan “*Onlar buluttan gölgelikler arasında Allah’ın (azabının) gelmesini mi gözlüyorlar.*” 210. ayetinden ilham alarak söylediği kasidesinde bulutları olumsuz manada kullanmamakta; aksine mevcudata vücûd kisvesi giydiren rahmani bir nefes olarak tanımlamakta, onu bütün suretlerin ve şeylerin aslı olarak görmektedir.

1.1.2. Muvaşşah

İbnü’l Arabî’nin dîvânında Endülüs edebiyatının kendine has kafiye ve mısra düzenine sahip *Muvaşşah* tarzında şiirleri de bulunmaktadır. Bu şiir türünün ortaya çıkışına dair çok farklı tezler ileri sürülmekle birlikte genel kanaat, seyyah İspanyol ozanlarının belli bir vezin ve kafiyeye uymadan okudukları aşk ve kahramanlık şiirlerinden etkilenerek Endülüs’teki Arap ve İspanyol halklarının eğlence ve edebiyat meclislerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiş, çalgı çengi ile söylenen Endülüs’e özgü bir nazım türü olduğudur.⁶⁶³ Başlangıçta eğlence hayatının bir unsuru olması nedeniyle muvaşşahların konusu medih, hamriyyât ve gazel iken daha sonraki dönemlerde tasvir, mersiye, hiciv gibi başka konuların da müvaşşah şiirlerinde işlendiği görülmüş,⁶⁶⁴ zühd ve tasavvufa dair konular ise ilk olarak Muhyiddin İbnü’l-Arabî tarafından işlenmeye başlanmış ve bu tür kullanım onun eliyle doğuda yaygınlık kazanmıştır.⁶⁶⁵

Sözlük anlamı olarak وَشَّحَّ fiilinin ism-i mefulü olarak giydirilmiş, süslenmiş anlamlarına gelen “muvaşşah”; terim olarak bu şiirin iki temel unsuru olan uzun beyitler ve bu beyitler arasında kısa bentler olması dolayısıyla şalın

⁶⁶² İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtu’l-mekkiyye*, 6/195; Hakîm, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, 51-53; Süleyman Uludağ, “Amâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/553.

⁶⁶³ Mustafa Aydın, “Müveşşah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/229-231. Muvaşşah nazım türünün kökeni ve gelişimi eksenindeki tartışmalara dair bkz. Ferrûh, *Târîhu’l-edebi’l-‘arabî*, 4/422-427; Muhammed Rıdvan ed-Dâye, *fi’l-edebi’l-‘endelûsî* (Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 2000), 180-182.

⁶⁶⁴ Ferrûh, *Târîhu’l-edebi’l-‘arabî*, 4/438.

⁶⁶⁵ Gregor Schoeler, “Muwashshah”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition* (Leiden: Brill, 1993), 7/810.

(وشاح) iki omzu sarmasına teşbih edilerek “iki temel sanat unsuru taşıyan” şiir olarak adlandırılmıştır.⁶⁶⁶

Muvaşşahların kendine has bir yapısı olup uzun beyitlerine *kafle* veya *küfl*, her bir kaflenin her bir cüzüne *gusün*, her bir kafleden diğerine kadar olan bölüme *devir*, devri meydana getiren her mısraya *sımt*, kafle ve devrin toplamına ise *beyit* denir. Muvaşşahın girizgahını teşkil eden ilk kafle *matla* (mezhep-merkez) adını alırken son kafleye *harce* (çıkış) denir.⁶⁶⁷ Klasik Arap şiirinde önem bakımından *matlâ* beytinin yerini muvaşşahlarda *harceler* alır.⁶⁶⁸ Muvaşşaha eğer *matla* olarak ifade edilen *küfle* sahipse *tâm*, değilse *akra‘* olarak adlandırılır.⁶⁶⁹

İbnü'l-Arabî'nin *dîvânında* 22'si *tâm*, 5'i *akra‘* olmak üzere 27 adet muvaşşah bulunmaktadır. Aşağıda muvaşşah türünün bir örneği olarak verilen şiirde şair Allah ile cennetteki buluşmasını gözünde canlandırmakta, bu kavuşmaya engel olarak görülen günahlar Kabe'ye itiraf edilmektedir. Şiirin ilk ve son devri şöyledir:⁶⁷⁰ [Remel]

(مطلع)

غصن
ذُبْتُ شَوْقًا لِلَّذِي كَانَ مَعِي

غصن
قفل {عِنْدَمَا لَاحَ لِعَيْنِي الْمُتَّكَا

Dost meclisi gözümün önüne geldiğinde bu bendeki (aşktan) dolayı eridim bittim.

⁶⁶⁶ Mücahit Küçüksarı, *İbn Hicce el-Hamevî ve Dîvânı* (Konya: Palet Yayınları, 2018), 166; Osman Düzgün, “Endülüs’te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: “Muvaşşaha”, *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi)* 22/38 (2007), 102.

⁶⁶⁷ Ferrüh, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, 4/433.

⁶⁶⁸ İbn Senâ el-Mülk, *Dâru't-tirâz fi 'ameli'l- muvaşşahât*, thk. Cevdet er-Rikâbî (Dımaşk, 1949), 32.

⁶⁶⁹ Düzgün, “Muvaşşaha”, 108.

⁶⁷⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 365-366.

(دور)

سمط } أَيُّهَا الْبَيْتُ الْعَتِيقُ الْمُسْرَفُ

سمط } جَاءَكَ الْعَبْدُ الضَّعِيفُ الْمُسْرَفُ

سمط } عَيْنُهُ بِالْدمْعِ شَوْقًا تَذْرِفُ

قفل } غُرْبَةً مِنْهُ وَمَكْرًا فَالْبِكَا لَيْسَ مَحْمُودًا إِذَا لَمْ يَنْفَعِ

Ey kadim ve yüce ev (Kâbe)!

Bu hadsiz, aciz kulun kapına geldi.

[Sevgiliye olan] özleminden dolayı gözyaşı döküp duruyor.

Ondan uzak kaldığı için sahtece ağlayarak günahlarına. Gerçi ağlamanın faydası yoksa onun övülecek bir tarafı da yok.

(دور)

سمط } أَيُّهَا السَّاقِي اسْقِنِي لَا تَأْتَلِ

سمط } وَلَقَدْ أَتَعَبَ فِكْرِي عُذْلِي

سمط } وَلَقَدْ أَنْشِدُهُ مَا قِيلَ لِي

خرجة } أَيُّهَا السَّاقِي إِلَيْكَ الْمُسْتَكِي ضَاعَتِ الشُّكُوى إِذَا لَمْ تَنْفَعِ

Ey Saki! Kandır beni aşk şarabına beni ondan alı koyma.

Beni kınayanlar beni canımdan bezdirdi.

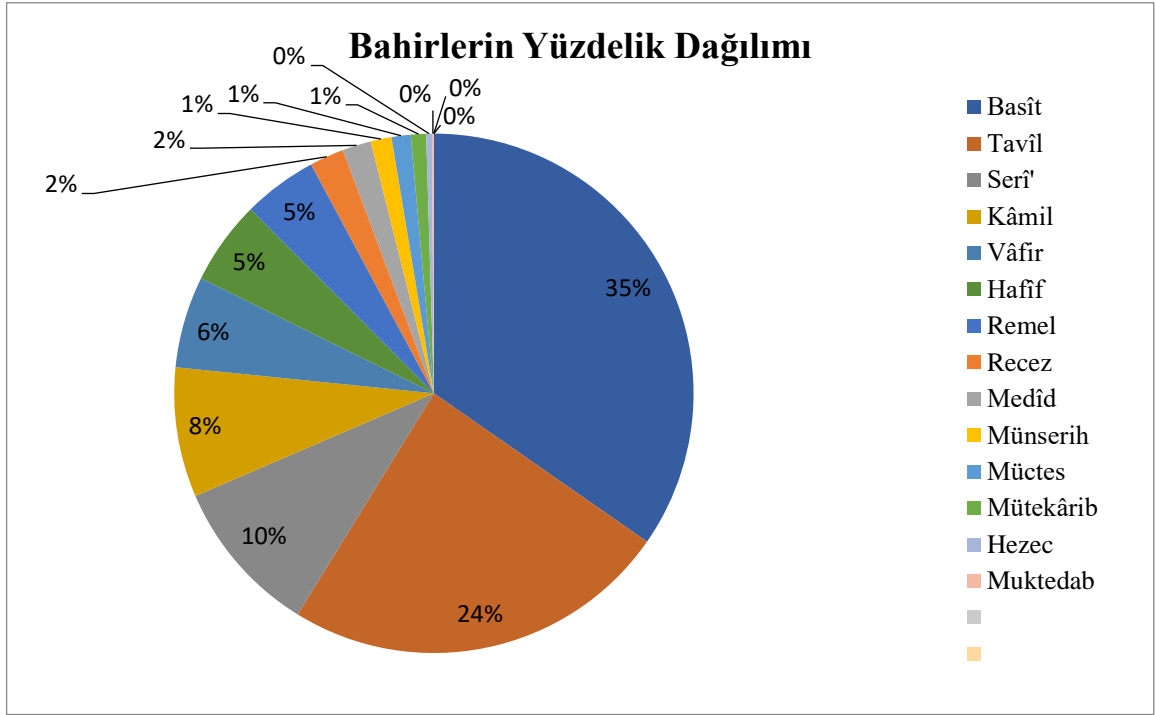
Ben bana söyleneni söylüyorum.

Ey Sâkî! Sanadır şikâyetim, eğer şikâyet fayda vermezse boşunadır [sızlanmam].

1.2. Vezin

İbnü'l-Arabî'nin çalışmaya konu olan dîvânının ilgili bölümündeki 844 şiirin vezin açısından dağılımı şu şekildedir:

Bahir		Şiir Sayısı	
Basît	293	Tavîl	204
Serî'	82	Kâmil	68
Vâfir	48	Hafif	44
Remel	39	Recez	18
Medîd	15	Münserih	11
Müctes	10	Mütekârib	8
Hezec	3	Muktedab	1
	Genel Toplam	844	



Tabloya bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin *mütעדârek* ve *muzarî* bahirleri hariç, aruzun bütün kalıplarını kullanmış olduğu dikkat çekmektedir. Şiirlerinin büyük bir bölümünü Arap şiirinde en çok tercih edilen bahirlerle yazan İbnü'l-Arabî genelde *Basît*, *Tavîl*, *Kâmil* gibi uzun bahirleri kullanmış, kısa bahirler ve meczû kalıplara nadiren başvurmuştur. Dîvânda meczû olarak kullandığı vezinlerin sayısı 85 olup bunların 33 tanesi en çok kullandığı Basît bahrine aittir. Esasında bütün şiir külliyatı incelendiğinde yine en çok Basît bahriyle şiir telif ettiği görülmektedir.⁶⁷¹ Böyle bir tercihin sebebini anlamaya yönelik bir takım mülâhazalarda bulunan Abdülilâh b. Arefe, İbnü'l-Arabî'nin kendisine ilham olunan ilk şiirin Basît bahrinde olması nedeniyle bu bahre sadık kaldığı iddiasında bulunmaktadır.⁶⁷²

Dîvânda yer alan şiirlerin seçkin bir kitleyi muhatap olarak telif edildiği dikkate alınırsa İbnü'l-Arabî'nin iletmesi kolay olduğu için düşüncelerini nazma çekerek müritlerine aktarmayı hedeflediği, bu yüzden de fikriyatını anlatmaya

⁶⁷¹ Müellifin bütün şiir külliyatına ait tespiti yapılan toplam 4000 şiirinin 1331'i (%33) basît bahrinde olup onu 678 şiirle (%17) tavîl bahri izlemektedir. İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 1/15.

⁶⁷² Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *ed-Dîvânu'l-kebîr*, thk. 'Abdu'l-Îlâh İbnü'l-Arefe (Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2019), 2/54.

daha fazla imkan vermesi sebebiyle uzun bahirleri daha çok tercih ettiği ileri sürülebilir. Usta şairlerin daha ziyade Tavîl ve Basît bahirlerini tercih ettiği tespiti⁶⁷³ göz önüne alındığında şiir ve belâgattan uzak bir şahsiyet olmayan İbnü'l-Arabî'nin böylesine bir tercihi daha anlaşılır olmaktadır. Arap şiirinin Tavîl bahrinden sonra eskiden beri en çok kullanılan bahri olan Basît bahrinin sonraki dönemlerde özellikle Abbasi dönemi şairleri tarafından farklı temaları işlemeye müsait yapısının yanı sıra Tavîl bahrinden daha incelikli ve etkili olması nedeniyle peygamber medihleri ve dini şiirlerde sıkça kullanıldığı, bu sebeple bu dönemde Basît bahrinin Tavîl bahrinden daha çok tercih edildiği görülmektedir.⁶⁷⁴

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında görülen vezin çeşitliliği kafiye harfî olarak da isimlendirilen *revî* harflerinde de söz konusudur. Arap şiirinde harflerin *revî* olarak kullanım sıklığı şu şekilde tasnif edilmiştir.⁶⁷⁵

En sık kullanılanlar: ر - ل - م - ن - ب - د

Orta derecede yaygın olanlar: ت - س - ق - ك - أ - ع - ح - ف - ي - ج

Az kullanılanlar: ض - ط - ه

Çok nadir kullanılanlar: ذ - ث - غ - خ - ش - ص - ز - ظ - و

Alfbedeki bütün harfleri *revî* harfî olarak kullanmış olan İbnü'l-Arabî, şairlerin kafiye üretmede zorlandığı harfleri de *revî* harfî olarak kullanmıştır. Bir başka açıdan aşağıdaki tablo onun, Arap şiirinde harflerin *revî* olarak kullanım sıklığına paralel olarak *revî* tercihinde bulunduğunu da ortaya koymaktadır:

⁶⁷³ Emîl Bedî', *el-Mu'cem*, 103.

⁶⁷⁴ Muhammed Ali el-Hâşimî, *el-'Arûdu'l-vâdih ve 'ilmu'l-kâfiye* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1991), 47; Emîl Bedî', *el-Mu'cem*, 74.

⁶⁷⁵ İbrahim Enîs, *Mûsîka 'ş-şi'r* (Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısıryye, 1952), 246.

Revî Harfi	Şiir Sayısı	Revî Harfi	Şiir Sayısı	Revî Harfi	Şiir Sayısı
ر	107	س	26	غ	7
ل	103	أ	25	و	7
د	94	ي	24	ش	6
م	69	ك	22	ث	4
ن	66	ع	21	ز	3
ب	47	ف	20	ط	3
ق	42	ح	12	ص	3
ه	42	ض	12	ظ	2
ى	31	ذ	8	خ	1
ت	30	ج	7		

İbnü'l-Arabî'nin şiirinde görülen kafiye çeşitlerinden biri de *lüzumu mâ lâ yelzem*'dir. Gerekmeyenin gerekliliği manasına gelen lüzumu mâ lâ yelzem diğer kafiye türlerine göre daha zor bir kafiye türüdür. Şöyle ki şiirde ve secili sözlerde şairin tek bir revî harfî ile yetinmeyip kafiye harfinden önce bir veya birden harf ve harekeyi bütün şiir boyunca benzer kılmaya kendisini mecbur bırakmasıdır.⁶⁷⁶ Şairin şiirinde veya nesrinde kulağa daha hoş gelen bir armoni meydana getirmeye yönelik bu çaba zorlama olmaksızın yapıldığında şairin belâgatini ve kelimelere hâkim olma konusundaki kudretini gösterir. Bu edebî sanatın en önemli siması böyle bir kafiye düzeniyle yazdığı *Luzûmiyyât* adlı dîvânıyla Ebu'l-'Alâ el-

⁶⁷⁶ Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 2/532; Bulut, *Bedi' İlmi*, 260.

Ma‘arrî’dir.⁶⁷⁷ Aşağıda bir örneğinin verildiği bu tür kafiye kullanımına İbnü’l-Arabî’nin şiirinde çokça başvurduğu görülmektedir.⁶⁷⁸ [Serî’]

مَنْ قَالَ فِي اللَّهِ بِتَوْحِيدِهِ قَدْ قَالَ مَا قَالَ بِهِ الْمُشْرِكُ
وَإِنْ يُقَالُ "أَكْثَرُ مِنْ وَاحِدٍ" فَهُوَ الَّذِي بَرَّبَهُ يُشْرِكُ
قَدْ حَارَ فِيهِ أَهْلُ تَوْحِيدِهِ ثُمَّ مَعَ الْحَيْرَةِ لَا يَتْرُكُ

Kim Allah hakkında onu birleyerek bir şey demişse (aslında) şirk koşanın dediği şeyi demiştir.

"O birden çok" demiş olsa da (neticede) o rabbine ortak koşmaktadır.

*Tevhit ehli bu konuda şaşırıp kaldılar. Öyle ki bu hususta geçip gitmeyen bir hayret hali vardır.*⁶⁷⁹

Görüldüğü üzere ilk beyitteki revî harfi “ك” ve iltizam harfi “ر” kasidenin diğer beyitlerinde de kullanılmış, bu şekildeki kullanım da kulağa daha hoş gelen bir armoni sağlamıştır.

⁶⁷⁷ Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-‘arabiyye*, 2/532-534; el-Hâşimî, *Mizânu'z-zeheb fi sunâ'ati şî'ri'l-‘Arab*, 154; İsmail Durmuş, “Luzûmi Mâ Lâ Yelzem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/263.

⁶⁷⁸ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân*, 307. Divanda bu kafiye türüne dair diğer örnekler için bkz. İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân*, 18,24,30,33,71,148,149,173,174-175,206-207,220,221,223,224,283-284,342,354. Bazı alimlere göre, revî harfinden sonra bitişik zamir veya müenneslik tâ’sı olarak gelen *vasıl* ile revî harfinden önce uzatma harfi olarak gelen *redif* de kafiye dahilidir. Bu tanım esas alınacak olursa lüzûmu mâ lâ yelzeme örneklik teşkil eden şiirlerin sayısı daha da artacaktır.

⁶⁷⁹ İbnü’l-Arabî’nin en çok eleştiri alan görüşlerinden biri, kabaca özetlenecek olursa kim neye ibadet ederse etsin aslında Hakk’a ibadet ettiği düşüncesidir. Halbuki bu düşüncesi varlıkla ilgili nazariyesi açısından değerlendirilmelidir. Zira onun düşüncesinde şirk mefhumu olumsuz bir anlamda değil, aksine ontolojik bir düzleme oturtularak varlığın icadında ortaklık olarak ele alınmaktadır: “Alemin icadında ortaklığın diğer bir veçhesi mümkünün, ilahi kudretin tesirini kabul konusundaki istidadıdır. Ne alemi yaratan kudret mümkünün istidadından, ne de mümkünün istidadı yaratma hususunda ilahi kudretten bağımsızdır.” İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/440. Öyleyse onun benimsediği ortaklık varlıkta müşareket olup kuldandadır olan şirk de itibarî olması itibariyle hakikatte tevhide taalluk etmektedir. İbnü’l-Arabî kuldandadır şirk olarak sadır olan fiilleri onun istidadının bir sonucu olarak görürken alemin Hakk’ın mazharı ve mazharda zahir olanın o olması, dahası zahir olanın da aslına zıt olmasının muhal olması dolayısıyla varlıkta her şeyin hakikatte tevhide çıktığını ileri sürmektedir. İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/125. Bu açıdan bakıldığında ona göre hakikatteki birliğin bilincinde olan Allah’ın veli kulları gerçek ve mutlu “müşrikler” iken bunun dışındakiler ise bedbaht müşriklerdir. İbnü’l-‘Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/206.

İbn Arabî'nin dîvânında her beytin ilk harfî ile ravi harfinin aynı olduğu kasideler de bulunmaktadır. *Menhûku't-tarafeyn* olarak adlandırılan bu tür kullanım ilk olarak İbn Düreyd'e (ö. 321/933) nispet edilmiştir. Bu tarz şiir yazımında en dikkat çeken simalardan biri de Safiyyüddîn el-Hillî'dir.⁶⁸⁰ İbnü'l-Arabî de dile hakimiyetini ve kelimeleri kullanmadaki kudretini göstermek istercesine alfabenin bütün harfleriyle bu tarzda şiirler yazmıştır.⁶⁸¹ Endülüs edebiyatında muaşşarât olarak yaygınlık kazanan bu tarz şiir yazımında kasideler adından da anlaşılacağı üzere onar beyitten oluşmaktadır.⁶⁸² Aşağıda *Füsûs*'u konu edinen şiirin tamamında görüleceği üzere bütün beyitler "ص" harfî ile başlamakta ve yine aynı harfle bitmektedir.⁶⁸³ [Remel]

صَادِنِي مَنْ كَانَ فِكْرِي صَادَهُ	مَا لَهُ وَاللَّهِ عَنْهُ مِنْ مَحِيصُنْ
صَابِرًا فِي كُلِّ سُوءٍ وَأَذَى	فِي كِيَانٍ مِنْ عُمُومٍ وَ خُصُوصُنْ
صُرَّةٌ أَوْدَعَتْ قَلْبِي عِلْمَهَا	فِي كِتَابٍ وَ سَمْتَهُ بِالْفُصُوصُنْ
صَبْرَتْ قَهْرًا وَ عَجْزًا وَأَبَتْ	غَيْرَةً مِنْهَا عَلَيْهِ أَنْ تَتَّوَصُنْ
صَيَّرْتُهُ وَاحِدًا فِي دَهْرِهِ	ثُمَّ رَامَتْ عَنْهُ عِزًّا أَنْ تَبُوصُنْ
صَادَفَتْ وَاللَّهِ فِي غَيْرَتِهَا	عَيْنَ مَا جَاءَ بِهِ لَفْظُ النَّصُوصُنْ
صَدَقَتْهَا وَ لَهَا النُّورُ الَّذِي	مَا لَهُ فِي كَوْنِهَا ذَاكَ الْوَبِيصُنْ
صَلَبَتْ فِي الدِّينِ فَاثْقَادَ لَهَا	كُلُّ مَعْنَى هُوَ فِي الْبَحْثِ عَوِيصُنْ
صَلِيَ الْقَلْبُ اشْتِعَالًا بَعْدَ مَا	كَانَ ذَا عَزْمٍ عَلَيْهِ وَ حَرِيصُنْ
صَامَتِ النَّفْسُ وَ صَلَّتْ فَلَهَا	لَمَعَانٌ مِنْ سَنَاهَا وَ بَصِيصُنْ

⁶⁸⁰ Râfi'î, *Târîhu âdâbi'l-'Arab*, 2/330.

⁶⁸¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 205-219.

⁶⁸² Kettânî, *el-Edebü's-Sûfî*, 84.

⁶⁸³ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 211-212.

*Düşüncesinin esiri olduğum beni can evimden vurdu, yemin olsun ondan başka çare yok.*⁶⁸⁴

Yaşamda umumi hususi her türlü eza cefaya sabrederek (işe koyuldum).

Kalbime ilimden bir bohça bıraktın bir kitap içinde Füsûs ismiyle nitelenen.

*Sıkıntı ve acziyet içinde sabretti de şevk ile geri durmaya direndi.*⁶⁸⁵

Zamanının biriciği kıldı o (kitabı) o ilahi ihsan. Sonra onun itibari için ulaşılması zor bir kitap olmasını murad etti.

Ant olsun ona duyduğu heves ve iştiyakından metnin lafızları o ilahi ihsana muvafık geldi.

O hakikati söylemiştir ve onda öyle bir nur var ki Kevni yetinde öyle bir parlaklık yoktur.

Dinde tavizsiz olmuş ve böylece bakıldığında anlaşılması zor olan manalar ona boyun eğmiştir.

Kalp o (kitabı yazmaya) kararlı ve hevesli olduktan sonra alev alev yanmıştır.

(Bu) can yemedi içmedi dua etti. O cilasını onun ışıltısı ve parlaklığına borçludur.

1.3. Kâfiye

Bu başlık altında bir şiirin şekil bakımından düzgün oluşuyla ilgili üzerinde durulması gereken hususlardan biri olan kafiye kusuru barındırmaması ve şairin kullandığı kafiye türleri inceleyecektir.

⁶⁸⁴ Buradaki hitap muhtemelen bu kitabı alıp insanlara açıklamasını rüyasında kendisine vasiyet eden Hz. Peygamber'e yöneliktir.

⁶⁸⁵ İbnü'l-Arabî'nin bu beyitte Füsûs nedeniyle uğradığı hakaret ve eziyetlere işaret ettiği düşünülebilir.

1.3.1. Kâfiye Kusurları

Klasik Arap şiirinin mana ve lafız dışında şekil itibariyle kıymetini belirleyen ölçütlerden biri de kafiye kusurlarından arınmış olmasıdır. Elbette bir şiirin kafiye açısından ayıplı olmaması onun iyi şiir olarak kabul edilmesi için yeter şart değildir; fakat mana ne kadar güzel, manayı ifade eden lafızlar mana ile ne kadar uyumlu olursa olsun kafiye kusuru iyi bir şiirin değerine gölge düşürür. Bu nedenle Araplar Cahiliye döneminden itibaren şiirlerinin kafiye kusuru barındırmamasına özel önem atfetmiş, onların kafiye bakımından kusursuz olmasını bir övünç vesilesi saymışlardır.⁶⁸⁶ Kaynaklarda Aruz ve Kafiye ilmine dair zikredilen kafiye kusurlarını kısaca şu şekilde izah etmek mümkündür:⁶⁸⁷

1. *İkvâ* (الإقواء): Kafiye harfi olan revînin harekesinin bir beyitte damme diğer beyitte kesra olmasıyla farklılık arzemesidir. Eğer revî harfi fetha-damme/fetha-kesra şeklinde farklı olursa kusur *İsrâf* (الإصراف) adını alır.
2. *İkfâ* (الإكفاء): Revî harfinin mahreçleri birbirine yakın olan harflerde farklılaşmasıdır. Eğer mahreçleri uzak harflerle bu farklılık oluşursa o zaman bu kusura *İcâzet* (الإجازة) denir.
3. *İtâ* (الإيطاء): Secîden farklı olarak, aynı manada kullanılan kelimelerin yedi beyit geçmeden kafiye de tekrar edilmesiyle ortaya çıkan kafiye kusurudur.

⁶⁸⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr el-Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 1/139.

⁶⁸⁷ Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-kavâfi*, thk. Ahmed Râtib en-Neffâh (Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1974), 46-76; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Kitâbu'l-kavâfi*, thk. Kenan Demirayak (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995), 9-13; İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/165-181; Ebî Bekr b. Abdilmelik b. Serrâc eş-Şenterîni, *el-Kâfi fi'ilmî'l-kavâfi*, thk. 'Alâ Muhammed er-Ra'fet (Kahire: Dâru't- Talâi', 2003), 47-57; Abdülazîz 'Atîk, *'İlmu'l-'arûd ve'l-kâfiye* (Beyrut: Dâru'n-Nahda el-'Arabiyye, 1987), 166-170; el-Hâşimî, *el-'Arûdu'l-vâdih ve 'ilmu'l-kâfiye*, 146-149; el-Hâşimî, *Mîzânü'z-zeheb fi sunâ'ati şî'ri'l-'Arab*, 139-143.

4. *Taḍmîn* (التضمين): Birinci beytin kafiyesinin ikinci beyitle ilgili olması, birinci beytin manasının ikinci beyitle tamamlanmasıdır.
5. *Sinâd* (السناد): Revî harfinden önceki hareke ve harflerle ilgili riayet edilmesi gereken hususlarda ortaya çıkan uyuşmazlıktır. Bu uyuşmazlık ikisi harflerde üçü harekelerde olmak üzere beş türlü gerçekleşebilir:
 - a) *Redifte sinâd* (سناد الردف): Revî harfinden önceki med harfi olan redif bir beyitte varken diğer beytin redifli olmamasıdır.
 - b) *Te'siste sinâd* (سناد التأسيس): Revî harfinden önceki harekeli harf olan *dehîl*den (الدخيل) önce gelen sakin elife *te'sîs* denir. Eğer bir beyitte *te'sîs* yapılmışsa diğer beyitlerin de müesses olması gerekir.
 - c) *İşbâ'da sinâd* (سناد الإشباع): Revî harfinden önceki harekeli harf *dehîl*in harekesinin beyitten beyite farklılık arzetmesidir.
 - d) *Hazifte sinâd* (سناد الحذف): Rediften önceki harflerin harekesinin beyitler arası farklılaşmasıdır.
 - e) *Tevcîhte sinâd* (سناد التوجيه): Mukayyed revîden, yani harekesi vezin gereği okunmayıp sakin kılınan revîden önceki harfin harekesinin beyitler arasında farklı olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinde nadiren de olsa yukarıda zikredilen kafiye kusurlarının bazılarına rastlamak mümkündür. Bunlardan ilki îtâ olup bazen bir kelime şiirin bütününde kafiye olarak, bazen de revî harfi ortak farklı kelimeler üçlü dördü kümeler halinde kullanılmıştır.⁶⁸⁸ İbnü'l-Arabî'nin Esmâ-i Hüsnâ'ya dair söylediği kaside îta kusuruna örneklik teşkil etmekte, söz konusu kasidenin

⁶⁸⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 127,194,203-204,240,242,246,283,428,432.

aşağıda verilen ilk beyitlerinde görüldüğü üzere Allah lafzı kafiye olarak her beyitte tekrar ettirilmektedir.⁶⁸⁹ [Tavîl]

إِذَا جَاءَتِ الْأَسْمَاءُ يَتَقَدَّمُهَا اللَّهُ فَعَظَّمَهُ بِالذِّكْرِ وَقُلُّ قُلُّ هُوَ اللَّهُ
أَلَا إِنَّهُ الرَّحْمَنُ فِي عَرْشِهِ اسْتَوَى وَلَوْ كَانَ أَلْفُ أَسْمٍ فَذَاكَ هُوَ اللَّهُ
وَقَالُوا لَنَا بِاسْمِ الرَّحِيمِ خُصِّصْتُمْ بِآخِرَةٍ فَانظُرْ تَجِدُهُ هُوَ اللَّهُ

En başında Allah lafzı olmak üzere isimler sana ulaştığında zikrederek onu yücelt ve de ki o Allah'tır.

Doğrusu o rahmandır arşa istiva eden, bin isim de olsa o Allah'tır.

Bize dediler ki rahim ismi ahirette size tahsis edildi, bak da göresin o Allah'tır.

Ebu'l-Atâhiye ve Zunnûn el-Mısırî gibi sufi şairlerin şiirlerinde de görülen bu özellik seçili kafiye de özellikle de Allah'ın isim ve sıfatlarının tekrarıyla şiirdeki anlatımın etkisini pekiştirdiği, aynı zamanda bu tür bir kafiye seçimi bu şiirlerin zikir meclislerinde söylenmesini kolaylaştırdığı için bazı sufilerce bilinçli tercih edilmiştir.⁶⁹⁰ Diğer yandan sufilerin bu türden kafiye kusurlarına şiirlerinde yer vermesi lafzı değil manayı önceleyen tutumlarıyla da ilgilidir. İbnü'l-Arabî'de de görülen bu tutuma ilaveten onun şiire yaklaşımıyla da doğrudan bir ilgisi vardır. Şiirden, onun kuralları ve kabullerinden habersiz olmayan İbnü'l-Arabî gibi bir şahsiyetin kusur sayılan bu tarz kullanımlara şiirinde başvurması onun bir kalıba sığmayan, kalıpları ve kabulleri aşan düşünce yapısının şiirine de yansımış olmasıyla açıklanabilir. Bu tür kullanımlarla o, kurallara sıkı sıkıya bağlı kalmaktan kendini soyutlamak istemiştir. Zaten kendisinin şiirden ziyade nazımla söz söylediğini ifade ederken tam da buna işaret etmektedir. Şiir, birtakım kaidelere bağlı olarak vezinli ve kafiyeli söz söyleme sanatı olabilir. İbnü'l-Arabî de kendisine ilham olunan şeyleri “Vezin benim veznimdir.” diyerek şiire

⁶⁸⁹ Şeyh kasidenin başında Esmâ-i Hüsnâ'nın sayısı ve niteliğine dair görüşlerini ifade ederken Allah lafzının bütün isim ve sıfatları câmi olduğunu tekid adına her beyit sonunda tekrar edildiğini söylemektedir. İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 194.

⁶⁹⁰ McAuley, *Ibn 'Arabî's Mystical Poetics*, 150-151.

dökmüştür, fakat şiirinin asıl niteliği kendine has bir düzene sahip olmasıdır. Nitekim “Bana söylenen Allah’tır kendi varlığım değil” şeklinde tercüme edilebilecek ifadesiyle başladığı bir kasidesinin devamında bu düşüncelerini net bir şekilde ifade etmektedir. Aruz ilminin kurucusu için “Ferâhîdî benim imamım değil, ben onun imamıyım” diyerek şiirde onun koyduğu kurallara uymak mecburiyetini kendinden nefyetmektedir.⁶⁹¹ [Basît Meczû]

وَمَا	جَهَلْتُ	الرَّوِيَّ	فِيمَا	نَظَّمْتُهُ	فَانظُرُوهُ	مِنِّي
فَمَا	تَرَاهُ	مِنْ	نَظْمِ	قَوْلِي	شِعْرًا	عَنِّي
بَلْ	هُوَ	مَا	قَالَ	فِيهِ	رَبِّي	كُونِي
فَكُلُّ	مَا	فِي	الْوُجُودِ	نَظْمٌ	وَالْوَزْنُ	وَزْنِي
لَيْسَ	الْفَرَاهِيدِ	لِي	إِمَامٌ	أَنَا	إِمَامٌ	لَهُ
فِي	كُلِّ	مَا	قُلْتُ	مِنْ	رَوِيٍّ	تُشْنِي

Nazma döktüğüm sözlerdeki revîden habersiz değilim, dolayısıyla benim onu kullanımına bakın.

Şiir olarak söylediğim sözümünden ne görürseniz ki o şiir değildir (kendi fikrimle söylediğim,) onu benden alın.

Bilakis onlar kevnîyetimi izhar eden cem ile dile getirilen rabbimin sözleridir.

Varlıkta ne varsa nazımdır şiir değildir, vezin ise benim veznimdir.

Ferâhîdî benim önderim değil, bilakis ben onun imamıyım. Zira ben, revî olarak söylediğim her şeyde zamanımın allâmesiyim, Bu yüzden (itirazı) tekrar edip durma.

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında *îtâ* şeklindeki kafiye kusurundan başka *tadmin* olarak ifade edilen kusura da rastlanmaktadır. Yukarıda da ifade edildiği üzere *tadmin*, beytin kafiyesinin kendisinden sonraki beyitle ilgili olması, beytin

⁶⁹¹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 322.

manasının ikinci beyitle tamamlanmasıyla meydana gelir. Bu durumu bir kafiye kusuru olarak Halil b. Ahmed, Ahfeş gibi ilk dönem alimler kitaplarında zikretmemişler, tadmini sonraki dönem eleştirmenleri bir kafiye kusuru olarak değerlendirmişlerdir.⁶⁹² Yukarıdaki şiirin sondan bir önceki beyti tazmin kusurunu içermekte olup (ن) kafiye kullanılmış, haberi ise bir sonraki beyte sarkmıştır.

Tadmîn kusurunun başka bir örneğinde ise ilk beyitte ism-i mevsulun kafiye kullanıldığı, onu anlamca tamamlayan sıla cümlesinin ise ikinci beyitte zikredildiği görülmektedir:⁶⁹³ [Basît]

إِنِّي قَرَأْتُ كِتَابَ اللَّهِ أَجْمَعَهُ فَلَمْ أَجِدْ سُورَةَ لِلَّهِ إِلَّا الَّتِي
فِي زَوْجِهَا جَادَلْتُ خَيْرَ الْأَنَامِ وَقَدْ أَرْسَلْتُ مِنْ أَجْلِهَا بِأَدْمُعِي مُقْلَتِي
فَهَذِهِ السُّورَةُ الْعَرَاءُ هَيَّئِنِّي سِرٌّ بِهَا وَلِذَا جَعَلْتُهَا قِبْلَتِي

Allah'ın kitabının tamamını okuduğumda ona ait hiçbir sure görmedim o kadından (bahseden) dışında

Onun için gözyaşı döktüğüm. O kadın ki eşi konusunda mahlukatın en hayırlısı ile tartışmış.

Bu meşhur suredeki sır aklımı başımdan aldı, bu nedenle onu kendime kible edindim.

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında en çok rastlanan kafiye kusuru *sinâd*, onun türleri içerisinde de işba'da *sinâttır*. Revî harfinden önceki hareke ve harflerle ilgili uyulması gereken hususları içeren sinadın bu türü Halil b. Ahmed'e göre kabul edilebilir bir kusur iken Ahfeş bu kusuru caiz görmemekte, tevcihle sinatta ise iki alim bu sefer tam tersi bir tutum takınmaktadır.⁶⁹⁴ Aşağıdaki dizeler revî

⁶⁹² Şenterîni, *el-Kâfi fi 'ilmi'l-ķavâfi*, 56. Ahfeş tadmini bir kafiye kusuru görmemekle birlikte bir şiirin tadmin kusuru barındırmamasının onu daha iyi bir şiir kılacağı fikrindedir. Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-ķavâfi*, 70.

⁶⁹³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 152.

⁶⁹⁴ Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-ķavâfi*, 34.

harfinden önceki harekeli harfin (*dehîl*) harekesi ilk iki beyitte fetha iken üçüncü beyitte damme getirilmesi suretiyle bu kusura örnek teşkil etmektedir.⁶⁹⁵ [Basît]

عَجِبْتُ مِنْ أَمْرِ دَارٍ كُلُّهَا عَجَبٌ فِيهَا التَّقِيضَانِ فِيهَا الْفَوْزُ وَالْعَطَبُ
يَلْتَدُّ شَخْصٌ بِمَا يَشْقَى سِوَاهُ بِهِ لِدَالِكَ حِثُّ بِقَوْلِي كُلُّهَا عَجَبُ
نَعَمْتُ مَطِيئَتَنَا إِنْ كُنْتَ ذَا نَظَرٍ فِيهَا تُشَالُ وَفِيهَا تُسَدُّ الْحُجُبُ

Bu dünyanın işine şaşım kaldım her birisi bir acayıp. İki zıtlık ondadır hem kurtuluş hem helak.

Birinin şikâyet ettiği şeyle bir başkası zevklenir. Bundan dolayı sözümde her işi bir acayıptır dedim.

O ne güzel vasıta eğer bakış sahibi isen, orda perdeler kaldırılır ve indirilir.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinde zaman zaman kafiye kusurlarına tesadüf edilmekle birlikte bu kusurların yaklaşık dokuz bin beyit içerisinde çok az sayıda yer aldığı dikkate alındığında onun şiirinin kafiye kurallarına genel olarak uygun olduğu söylenebilir.

1.3.2. Kâfiye Türleri

“Kafâ” kelimesinin sözlük manalarından biri takip etmek veya izlemektir. Bu manadan hareketle her beyitte kafiyeli kelimelerin birbirini izlemesi anlamına gelen *kafiye*, terim olarak vezinli bir şiirin her beytinin sonundaki son sakin harf ile kendisinden önceki sakin harfin öncesindeki harekeli harf arasında kalan kesittir.⁶⁹⁶ Kafiye, revinin harekesine göre *mutlak* ve *mukayyed* olarak iki kısma ayrılmaktadır. Mutlak kafiye, revînin harekeli olduğu; mukayyed kafiye ise revînin sakin kılındığı kafiyedir. Bunlar da kendi içinde redifli, tesisli veya redif

⁶⁹⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 232.*Dîvân*, Bu kafiye kusuruna dair diğer örnekler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 17,25,52,419.

⁶⁹⁶ Kafiye Halil b. Ahmed'e ait genel kabul görmüş bu tanımının dışında farklı tanımlamaları da olmuştur. Örneğin Ahfeş'e göre kafiye beytin son kelimesi iken Ferrâ'ya göre revî harfidir. Şenterînî, *el-Kâfi fi 'ilmi'l-kavâfi*, 33-34; Hâşimî, *Mizânü 'z-zeheb fi sînâ 'ati şî 'ri'l-Arab*, 127.

ve tesisten hali anlamında mücerred olarak üç kısma ayrılır. Arap şiirinde mukayyed kafiye mutlak kafiyeyle nispetle çok az tercih edilmiştir. Şarkı veya zikir meclislerinde ilahi olarak bestelenmeye daha elverişli olduğu için Abbasiler döneminde bu tür kafiye kullanımını eskiye göre nispeten artmıştır. Mukayyed kafiye türünün kullanıldığı şiirler, bestelenmeye müsait yapısı nedeniyle kısa bahirlerle en çok da remel bahriyle yazılmıştır.⁶⁹⁷

Kafiyede bulunan iki sakin harfin arasındaki harflerin sayısı ve durumuna göre yapılan kafiye taksimi ise şöyledir.⁶⁹⁸

Mütekâvis: Kafiyedeki iki sakin harf arasında harekeli dört harfin bulunmasıdır.

Müterâkib: Kafiyedeki iki sakin harf arasında harekeli üç harfin bulunmasıdır.

Mütedârik: Kafiyedeki iki sakin harf arasında harekeli iki harfin bulunmasıdır.

Mütevâtir: Kafiyedeki iki sakin harf arasında harekeli tek harfin bulunmasıdır.

Müterâdif: Kafiyedeki, ilki *redif* ikincisi *revî* harfi olmak üzere iki sakin harfin peşpeşe gelmesidir.

İbnü'l-Arabî, dîvândaki şiirlerde tek bir kafiye türüne bağlı kalmayıp yukarıda zikredilen kafiye türlerinin hemen hepsine yer vermiştir. Bu kafiye türlerinin mutlak ve mukayyet türleri açısından dîvândan şu örnekleri vermek mümkündür.

1. Mutlak

a) Mutlak-mücerred-illet harfi ile mevsul:⁶⁹⁹ [Basît]

⁶⁹⁷ Enîs, *Mûsîka 'ş-şi 'r*, 258.

⁶⁹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Kitâbu'l-Kâfi fi'l-'Arûd ve'l-Kavâfi*, thk. Hasan Abdullah el-Hassânî (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1994), 146-148; Hâşimî, *el-'Arûdu'l-vâdih ve 'ilmu'l-kâfiye*, 141-145; Hâşimî, *Mîzânü'z-zeheb fi sinâ'ati şî'ri'l-'Arab*, 135-139.

⁶⁹⁹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 410.

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ الْقُرْآنَ يُرْجِعُكُمْ إِلَىٰ مَعَادٍ وَفِيهِ الْعَيْشُ وَالْفَرْحُ

Kur'an'ı (yaşamayı) farz kılan (Allah), asıl yaşamın ve sevincin olduğu dönüş yerine sizi döndürecektir.

Yukarıdaki beytin kafiyesi “وَالْفَرْحُ” kesitidir. Bu kesitte “ح” revî, revî harfinin damme harekesinin işba‘ından neşet eden “و” vasıl olarak gelmiştir. Kafiye redif ve *te’sis* bulunmadığı için bu kafiye mutlak-mücerred- vav ile de mevsuldür. İki sakin arasında yer alan harekeli harflerin sayısına göre yapılan taksimde kafiye üç harekeli harf ihtiva ettiği için (ف - ر - ح) müterâkib sınıfına girmektedir.

b) Mutlak-mücerred - he harfi ile mevsul:⁷⁰⁰ [Basît]

هَذَا الوجودُ الَّذِي بِالْعِلْمِ نَعْرِفُهُ لَيْسَ الوجودُ الَّذِي بِالْكَشْفِ نَعْلَمُهُ
العقلُ يَجْهَلُهُ وَالْفِكْرُ يُنْكِرُهُ وَالذِّكْرُ يُظْهِرُهُ وَالسِّرُّ يَكْتُمُهُ

[Kesbî] ilimle bildiğin bu vücûd, keşifle bildiğin vücûd değildir.

Akıll onu bilmez, fikir onu inkâr eder; zikir onu zâhir kılar, sır ise gizler.

Yukarıdaki ilk beytin kafiyesi “نَعْلَمُهُ” kesitidir. Kafiye mim revî, he harfi vasıl, he harfinin işbâ‘ından kaynaklanan vav harfi ise *haruç*tır. Kafiye redif ve tesis bulunmadığı için mutlak-mücerred-he ile mevsuldür. Başka bir taksime göre iki sakin harf arasında üç harekeli harf bulunduğu için kafiye müterâkib sınıfına girmektedir.

c) Mutlak-redifli- illet harfi ile mevsul:⁷⁰¹ [Kâmil]

زَمَنٌ يَمُرُّ بِقُوَّتِي وَشَبَابِي قَصْدًا لِيُلْحِقَنِي بَدَارِ تَبَابِي

⁷⁰⁰ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 229.

⁷⁰¹ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 70.

Zaman beni yok oluş yurduna katmak kastıyla kuvvetimi ve gençliğimi alıp götürmektedir.

Beytin kafiyesi تَبَايِي kelimesinin “بَابِي” kısmıdır. “ب” harfi revî, ondan önceki “ا” redif, ondan sonra gelen “ي” ise vasıldır. Diğer taksime göre iki sakin arasında tek harekeli harf kaldığı için kafiye mütevâtir ismini almaktadır.

d) Mutlak-redifli- he harfi ile mevsul:⁷⁰² [Kâmil]

إِنَّ الَّذِي فَتَحَ الْخَزَائِنَ جُودُهُ لَمْ يُبْدِ لِلْأَبْصَارِ غَيْرَ وُجُودِهِ

Cömertliği hazineler bahşetmiş olan (Allah), gören gözler için varlığı dışında başka bir şeyi izhar etmemiştir.

Beytin kafiyesi “جودِه” kesitidir. Revî harfi “د”, vaslı “ه”, vaslın işba‘ından doğan “ي” haruştır. İki sakin arasındaki harekeli harf sayısı iki olduğu için kafiye aynı zamanda mütedârik olarak ifade edilir.

e) Mutlak-müesses-illet harfi ile mevsul:⁷⁰³ [Tavîl]

أَيَا خَيْرٍ مَّصْحُوبٍ وَيَا خَيْرَ صَاحِبٍ عَلَيْكَ اتِّكَالِي فِي جَمِيعِ مَطَالِبِي

Ey dost olanların ve kendisi dost edinilenlerin en hayırlısı! Tüm arzularımda dayanağım yalnız sensin.

İki sakin arasındaki harekeli harf sayısı iki olduğu için mütedârik sınıfına giren kafiye “طالبي” kesitinden meydana gelmektedir. Kafiyyede revî harfi “ب” revîden sonraki harf “ي” vasıl, revîden önceki harf “ل” dehîl, dehîlden önceki “ا” te’sistir.

f) Mutlak-müesses-he harfi ile mevsul:⁷⁰⁴ [Münserih]

⁷⁰² İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 76.

⁷⁰³ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 220.

⁷⁰⁴ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 236.

مَعْرِفَتِي بِالْإِلَهِ مَعْرِفَتِي بِي فَاطْلُبُوا الْأَمْرَ فِي حَقَائِقِهَا
إِنَّ رَسُولَ الْإِلَهِ قَالَ لَنَا الْعِلْمُ بِالنَّفْسِ عِلْمٌ خَالِقِهَا

Tanrı'yı bilmem kendimi bilmemdir, o yüzden marifetin hakikatindeki o meselenin peşine düşün.

Tanrı'nun elçisi bize şöyle demiştir: Kendini bilmek yaratanını bilmektir.

Müterâkib isimli kafiye den meydana gelen kasidenin ilk beytinin kafiyesi “قائِقها” kesitidir. Sondan başa doğru “ا” harfi harûc, “ه” vasıl, “ق” revî, hemze dehîl, “ا” ise te’sis harfidir.

2-Mukayyed

a) Mukayyed-mücerred:⁷⁰⁵ [Kâmil-Meczû]

فَهُوَ الْقَوِيُّ إِذَا قَضَى وَهُوَ الْقَوِيُّ إِذَا مَنَحَ

O aldığı da güçlüdür verdiği de.

Revî harfi olan “ح” harfinin sakin kılınması nedeniyle mukayyed olarak isimlendirilen kafiye, te’sis ve redif ihtiva etmediği için mücerrettir.

b) Mukayyed-müesses:⁷⁰⁶ [Basît]

الْحَمْدُ لِلَّهِ جَلَّ اللَّهُ مِنْ خَالِقٍ وَهُوَ الْعَلِيمُ بِنَا الْفَاتِقُ وَالرَّاتِقُ

Hamd yaratan olarak şanı yüce Allah’a mahsustur, o dur bizi (halimizi) en iyi bilen, sıkıntılarımızı gideren.

Beytin kafiyesi “راتق”, revîsi “ق”, dehîli “ت”, te’sisi ise “ا” harfidir. Başka bir tasnife göre kafiye, iki sakin arasında harekeli tek harf içerdiği için mütevâtir sınıfına girmektedir.

⁷⁰⁵ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 239.

⁷⁰⁶ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 332.

c) Mukayyed- redifli:⁷⁰⁷ [Serî‘]

الْحُكْمُ حُكْمُ الْجَبْرِ وَالْإِضْطِرَارِ مَا تَمَّ حُكْمٌ يَقْتَضِي الْإِخْتِيَارَ
إِلَّا الَّذِي يُعْرَى إِلَيْنَا فَفِي ظَاهِرِهِ بَأْنَهُ عَنِ خِيَارِ

(Kaderin) hükmü cebri ve kaçınılmazdır, o konuda tercihi gerekli kılacak bir hüküm yoktur.

Ancak şu vardır onda, zahiren seçme (özgürlüğü) bize isnat edilir.

Beytin kafiyesi olan “يار” kesitinde “ر” revî harfi, ondan önceki elif harfi ise redif olarak gelmiştir. İki sakin arasında harekeli harf bulunmadığı için başka bir taksimde beyit müterâdif olarak isimlendirilir.

Örneklerde de görüldüğü üzere İbnü’l-Arabî mutlak-mukayyed olarak sınıflandırılan kafiye çeşitlerinin bütün unsurlarına dîvânda yer vermiştir. Tekellüfe yol açmadığı takdirde bir şairin bütün kafiye çeşitlerini kullanmış olması şairin kelimelere ve şiire hakimiyetini göstermesi açısından önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. İbnü’l-Arabî’nin rabbinden ilham ile aldığını iddia ettiği ve üzerinde hiçbir oynama yapmaksızın söylediği şiirlerinde görülen zengin ve farklı kafiye kullanımları, onda şairlik vasfının Allah vergisi bir kabiliyet olarak onda mevcut olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Üslup Özellikleri

Üslup bir yazarın eserinde işlediği konuyu anlatım biçimidir. Bir yazarın alanında seçkin bir yer edinmesi, mahir bir aşçı gibi eserinde kullanacağı kelimelerini özenle seçip onları en doğru kalıba sokarak manayı pişirdikten sonra dinleyende hayranlık uyandıran bir tarzda sunmasıyla mümkündür. Bunun için şair kullanacağı kelimeleri iyi seçmeli, manaya mutabık lafızları tercih etmeli,

⁷⁰⁷ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân*, 205.

onları gramer hatalarından arındırmalı ve okuyucunun ilgisini çekecek şekilde ifadelerini edebî açıdan süslemelidir.⁷⁰⁸

Yerinde ve düzgün söz söylemenin usûl ve kaidelerini inceleyen belâgat kitaplarında, bir eserde ele alınan konunun işlenişinde kullanılan kelimelerin dil kurallarına uygunluğu, yalınlığı, akıcılığı, işlenen konuyla ilgili münasebeti gibi hususlar fesâhat kavramı çerçevesinde değerlendirilir. Fesâhat mananın kapalıktan uzak anlaşılır olmasını, lafzın da dil kurallarına ve yaygın kabule uygun olarak kullanımını ifade eder.⁷⁰⁹ Bununla birlikte belâgat fesâhatten daha geniş bir kavram olarak kelamın belliğ olabilmesi için öncelikle o kelamın fasih olmasını gerekli kılar.⁷¹⁰ Arap dili ve belâgati alimleri de bir yazarın eserinde kullandığı kelimelerde fesâhat açısından bulunmaması gereken kusurları şu şekilde ifade etmişlerdir:⁷¹¹

- a) Tenâfur-i hurûf: Mahreçleri birbirine yakın harflerin yan yana kullanımının telaffuzda meydana getirdiği güçlüktür.
- b) Garâbet: Manası kapalı, nadir kullanılan kelimerin seçimidir.
- c) Kıyasa aykırılık: Kelimenin sarf dil bilgisine aykırı bir şekilde kullanılmasıdır.
- d) Kulağa çirkin gelmesi: Kelimenin içerdiği kaba harfler nedeniyle kulak tırmalayıcı olmasıdır.

Bir eserde kullanılan kelimelerin fasih olması eserin fesâhati anlamına gelmemektedir. Kelamın fesâhati yukarıdakilere ek olarak tenâfur-i kelîmat, nahiv kurallarına aykırılık, sözün maksudındaki kapalılık, kelimelerin gereksiz tekrarı gibi kusurlardan da uzak olmasını gerektirir.⁷¹² Bu nedenle fesâhat denilince

⁷⁰⁸ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir Ebû Fahr (Kahire/Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992), 468-469; Ahmed eş-Şâyib, *el-Uslûb* (Kahire: Mektebtu'n-Nahdatu'l-Mısrîyye, 2003), 44.

⁷⁰⁹ Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Na'im Zerzûr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 416.

⁷¹⁰ Ali Bulut, *Belâgat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 46.

⁷¹¹ Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fi 'Ulumi'l-Belâga* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 13-15; Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatü'l-'arabiyye*, 1/111-115.

⁷¹² Mustafa Emîn - Ali el-Cârim, *el-Belâgatü'l-vâdîha* (İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2020), 5-6; Bulut, *Belâgat*, 39; Sedat Şensoy, "Hatîb el-Kazvîni'de Fesâhat ve Belâgat Kavramları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 33-37.

kelimelerin fesâhati ve kelimelerden meydana gelen kelamın fesâhati akla gelmelidir. Arapça yazılmış bir eserin zikredilen kusurları taşımaması için yazarının selim bir zevke sahip olması, sarf-nahiv ve belâgat ilimlerine vakıf olması, kelimelerin yaygın kullanımını bilmesi gerekir.⁷¹³

İbnü'l-Arabî'nin şiirlerinde genel olarak kelimelerin fesâhati açısından sorun olduğunu söylemek çok zordur. Hatta onun seçtiği kelimeler sözlük anlamları itibariyle son derece yalın ve anlaşılırdır. Fakat bu kelimelerin oluşturduğu dizelerde, kelimeler başka anlamlar kazanmış, dahası kelimelerden murad olunan manaların belirli bir hedef kitle dışında anlaşılmasını güçleştirmek adına kasıtlı olarak üzerlerine bir sır perdesi çekilmiştir. Daha önce vurgulandığı üzere sufilerin muarızlarından kendilerini korumak için böyle bir yola başvurdukları bilinen bir olgudur. Fakat İbnü'l -Arabî'nin şiirlerinde görülen bu kapalılık kanaatimizce sadece bu olguyla açıklanamaz. Öyle görünüyor ki manayı muğlaklaştırmak ve anlaşılmayı güçleştirmek onun isteyerek başvurduğu bir tarz olarak üslûbunun ayrılmaz bir parçasıdır. Nitekim bazı meşhur şairlerin edebî değeri yükseltmek adına şiirlerinde kapalı ifadelerle bilinçli olarak başvurdukları bilinmektedir.⁷¹⁴ O bir yandan kendisini anlamaktan uzak, bilgisi kıt ham softaları eleştirirken bir yandan da eleştiri oklarını üzerine çekecek böylesi bir üsluptan adeta keyif alıyor görünmektedir. Maksadı ifade sadedinde şu örneği vermek yerinde olacaktır. İbnü'l-Arabî zât-ı ilahiyi kastederek şöyle demektedir:⁷¹⁵

[Basît]

يَا مَنْ يَرَانِي وَلَا أَرَاهُ كَمْ ذَا أَرَاهُ وَلَا يَرَانِي

Ey ben onu görmezken beni gören zat! Sen beni görmezken ben seni ne kadar da çok görüyorum.

⁷¹³ es-Seyyid Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa* (Kahire: Mektebetü'l-Îmân bi'l-Mansûra, 1999), 28.

⁷¹⁴ Sedat Şensoy - Meliha Yıldırım Sarıkaya, "Ta'kid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/458.

⁷¹⁵ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/179.

Bunun üzerine “Sen, onun seni gördüğünü bildiğin halde seni görmediğini nasıl söylersin” diye itiraz edilince cevabı şu şekilde olmuştur:⁷¹⁶ [Recez Meczû]

يَا مَنْ يَرَانِي مُجْرِمًا وَلَا أَرَاهُ آخِذًا
كَمْ ذَا أَرَاهُ مُنْعَمًا وَلَا يَرَانِي لَانِدًا

Ey beni günahkâr olarak görüp de benim kendisini her günahattan dolayı beni cezalandıran olarak görmediğim zât!

Sen beni sana sığınan olarak görmezken ben seni nimet veren olarak ne çok görüyorum.

İbnü'l-Arabî'nin şiirinde görülen manayla ilgili *ta'kid* (dügüm) bazen yukarıdaki dizelerde olduğu gibi ancak onun izahıyla netlik kazanmaktadır. Bazı şiirlerinde ise birbirini nakzeden ifadelere sıklıkla başvurarak bilmece gibi üslubuyla okuyucunun zihnini karıştırmayı bilinçli olarak tercih etmektedir. Bu nedenle onun şiiri, fikriyatına muttali olunup şiir üzerinde uzunca düşünüldükten sonra üzerinde fikir yürütmeyi mümkün kılabilir. Aşağıda bu durumun bir örneğinin görülebileceği şiirinde İbnü'l-Arabî, varlığın bir bütün olduğu düşüncesini merkeze alarak kader ve irade konularını tartışmıştır. Onun varlık düşüncesinde nasıl ki Allah'ın dışındaki varlıkların, var oluşlarını ona borçlu olarak onsuz var olmaları düşünülmez ise onun iradesi dışında bir şeyi murat etmiş olmaları da aynı şekilde mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında varlık o olduğu gibi dilemek de yalnız ona ait olup varlık da irade de bir ve bütündür. Bu düşünce, sanılan aksine Allah'ın dışındaki varlıkların nefyini ve hükümsüzlüğünü ifade sadedinde değil aksine varlıkta olduğu gibi irade konusunda da mevcudatın iradesini aşkın bir varlığın iradesine hamlederek onu yüceltme çabasını göstermektedir. Nitekim üçüncü beyitte bu durum ifade edilmektedir. Bütün bunlardan sonra öyleyse var kim dileyen kim sorusu akla gelmekte, müellif buna son beytiyle açıklık getirmektedir:⁷¹⁷ [Hafîf]

أَنَا إِنْ شِئْتُ مِنْكَ وَإِلَّا أَنَا إِنْ شِئْتُ شَاءَ مَنْ لَا يَشَاءُ

⁷¹⁶ İbnü'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/179.

⁷¹⁷ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 26.

عَجَبًا شِئْتُ وَالْمَشِيئْتُ غَيْرِي
بَلْ أَنَا صَاحِبُ الْمَشِيئَةِ فَأَعْلَمُ
كَيْفَ شَأْنُ مَشِيئَةِ الْمُتَلَاثِي
بِمَشِيئَةِ الْمَشِيئِ شَأْنُ فَأَبَدْتُ
عَدَمَ شَاءَ وَالْوُجُودُ بِصَبِيرٍ
كُلُّ مَنْ شَاءَ بِالْوُجُودِ يَشَاءُ
ثُمَّ إِنَّ لَمْ أَشَأْ فَلَسْتُ تَشَاءُ
وَمَشِيئَتِي بِهَا وَ ذَاتِي الْمَشَاءُ
وَلَهَا الْحُكْمُ إِنَّ تَشَأْ وَ الْقَضَاءُ
كُلَّ شَيْءٍ يَصِحُّ فِيهِ الْمَشَاءُ
عَمِيَّتْ عَيْنُ كُلِّ مَنْ لَا يَشَاءُ
وَلَهُ الْمَجْدُ فِي الْعُلَى وَالْقَنَاءُ

Eğer bir şey dilemişsem senden dilemişimdir. Yoksa [onun dilediğinin dışında] dilediğim şeyi dilemişsem [iradem]onun dilemediğini dilemiştir.

Dilemem ve dilediğim şeyin benim dışımda olması ne acayip bir şeydir. Sonra ben dilememişsem sen de dilememişsindir.

Aksine ben dilemeye muktedirim. Bil ki dilemem ve zâtım dilenmiş bir şeydir.

Yokluğa mahkûm olanın dilemesi nasıl olsun ki. Sen dilesen de hüküm ve kader onundur.

[Zaten] kendisinde [ziyade] bir dilemenin doğru olabileceği her şeyi dileyenin iradesi izhar etti.

Böylece [görece] yokluktan meydana gelen de diledi. Vücûd her şeyi görürken [onun dilediğini] dilemeyen her göz [hakikate] kör oldu.

Her dilemiş olan vücûdla diler. Yücelikte övgü ve sena onundur.

Şiirde görüldüğü üzere İbnü'l-Arabî özellikle vücûd, irade ve kadere ilişkin düşüncelerini ifade ederken bu düşüncelerini karşıtlıklar ve ayrışmalar üzerinden izah etmektedir. Bu karşıtlıkların bir sonraki beyitte aynîleşmesi sonra yine ayrışıp sonra tekrar aynîleşmesi onun üslubunun ayrılmaz bir parçası olarak zikredilmesi gereken bir husustur. Şiirde Allah'ın varlığı ve mevcudatın varlığının iki ayrı varlık olarak ortaya konulması ilk ayrışmadır. Varlık ve iradenin sadece Allah'a has kılınmasıyla bütün varlıkların varlık ve iradesinin Allah'ın varlığı ve

iradesinde buluşması ise aynîleşmedir. Allah'ın ilminde mündemiç olmakla birlikte görece yokluktan meydana getirilen mevcudatın varlığının Allah'ın zati varlığından ayrı şeyler olması ve iki varlığın iradesinde vuku bulması ikinci ayrışmadır. Son olarak iki ayrı varlık ve irade vehminin iptali, irade ile vücûdun tekrar Allah'a ait kılınması ikinci aynîleşme noktasını oluşturmaktadır.

Yukarıdaki şiirde geçtiği üzere irade kavramı üzerinden örneklendirilen, lafzın şair tarafından kastedilen manası ile mefhumu arasındaki sorun onun şiirini anlamlandırma konusunda en önemli engellerden biridir. Buna örnek olarak şu beyti vermek mümkündür: ⁷¹⁸ [Tavîl]

إِذَا كَانَ عَيْنُ الْحُبِّ مَا يُنْتِجُ الْحُبَّ فَمَا تَمَّ مَنْ يَهْوَى وَلَا مَنْ لَهُ حُبٌّ

Sevginin aynı (hakikati) sevginin ürettiği şey olduğu zaman artık orada ne seven vardır ne de sevilen.

Örneğin sevgi kelimesi yukarıdaki beyitte ilk olarak Allah'ın dışındaki mahlukatta bulunan sevgiyi ifade ederken ikincisinde ise bütün sevgilerin kaynağı olan mutlak sevgiyi karşılamaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre sevgi adına her ne varsa, isterse bu sevgi Allah'ın dışındaki bir varlığa yönelmiş olsun onun hakikatindeki birliğine işaret etmektedir. Başka bir ifadeyle Allah'ın zatında istiğrak halinde iken bilinmeyi istemesiyle sevgiden taşarak ondan vücûd bulmuş her şeyin, suyun bir kaynaktan çıktıktan sonra dönüp dolaşıp tekrar aynı kaynağa dönmesinde olduğu gibi aslına rücu edeceğini ima etmektedir

Duyguların ifade edilmesi noktasında beşeriyetin en muteber araçlardan biri olan şiirle dini hayatın kendine özgü bir yaşam formu olan tasavvufun buluşması kaçınılmazdı. İlk zamanlar züht, ibadet ve tefekkür ile nefsi tezkiye edip ruhu kemale erdirme yolu olan sufi yaşam tarzı, sonrasında kendi edebiyatını da meydana getirmiş, bu edebiyatın en önemli parçalarından biri olan şiir de sufilerin yaşadıkları özel tecrübenin tercümanı olarak önem kazanmıştır. Edebiyatın bir türü olarak şiir tasavvufi düşüncenin kendisi ile ifadesini bulduğu işlevsel bir araç olmakla birlikte bu ilişki tek taraflı olmayıp özel hallerin özel

⁷¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 153.

ifade ediş tarzı denilebilecek sufi şiiri de şiire ve edebiyata yeni bir soluk getirmiştir. Sufi şiirinde herkesçe kullanılan sözcüklere yüklenen anlamlar başkalaşmış, kelimeler bilinen anlamlarının dışında yeni manalar kazanmıştır.

“İbnü’l-Arabî külliyyatında da karşılaştığımız istilahın anlam çerçevesinin semantik açıdan sürekli genişlemesi sufînin ruhani tekâmülüne paralel bir seyir izler. Tıpkı sufînin sonsuz ruhani tekâmülü gibi kelimeler de hep aynı, belirli ve sınırlı manalara işaret etmez, sürekli tekâmül ederler.”⁷¹⁹

Bundan dolayı sufi literatürüne kazandırdığı kelimelerle bu alana önemli katkılar yapmış olan İbnü’l-Arabî’nin şiirlerini anlamak, ancak onun yaşadığı özel tecrübeyi ve bu tecrübenin aktarımında kullandığı kelimelere yüklediği anlamları bilmekle mümkündür. Bu tecrübeyi yaşamamış olanların onun şiirlerini anlaması güç olmakla birlikte yine de onun şiirleri büsbütün anlaşılmaz değildir. Şiirlerinde farklı anlamlarda kullanılan kelimelere ne gibi anlamlar yüklediğine dair diğer eserlerindeki izahları okuyucuya bir kapı aralamaktadır. Örneğin الذهاب (gidiş) İbnü’l-Arabî terminolojisinde kalbin sevgiliyle mülaki olduğunda hissi alemle irtibatının kopması manasına gelmekte ve bu şekilde kelimenin anlamı mevcut kullanımındaki alışlagelen manasını aşarak genişlemektedir.⁷²⁰ Bu nedenle kelimenin geçtiği beyti anlamlandırmak için kelimenin ifade ettiği sözlük anlam yetersiz kalmakta, kullanmış olduğu kavramların daha iyi anlaşılması noktasında diğer eserlerine müracaat etmek okuyucu için kaçınılmaz hale gelmektedir.⁷²¹

[Tavîl]

وَمِنْ عَاشِقٍ سَرَّ الذَّهَابِ مُتَتِّمٍ قَدْ انْحَلَهُ الشَّوْقُ الْمُبْرِحُ وَالْجَوَى

⁷¹⁹ M.Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005), 315. İbnü’l-Arabî’nin kullandığı tasavvufi istilahlara dair kapsamlı bir sözlük çalışması ortaya koymuş olan Suad el-Hakim bu durumu “mi’râcu’l-kelime” olarak ifade etmektedir. İbnü’l-Arabî literatüründe kelimelerin anlamlarının genişlemesine ve başkalaşmasına dair örnekler ve açıklamalara dair geniş bilgi için bkz. Suad el-Hakim, *el-Mu‘cemu’s-sûfî* (Beirut: Dâru Dendera, 1981), 15-22; Hakim, *İbn ‘Arabî ve Mevlidu Lüğa Cedîde*, 74-77; Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, 306-327.

⁷²⁰ İbn ‘Arabî, *Mu‘cemu Istilâhâtı-s-sûfîyye*, 63.

⁷²¹ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân*, 69.

Sevgiliyle buluşup kendinden geçmenin sırrına tutulmuş nice aşıklar vardır ki şiddetli arzu ve muhabbet onları dermansız bırakmıştır.

Kelimelerin tasavvuf terminolojisinde kullanıma dair başka bir örnekte ise ilahi aşkı sembolize eden şarab ile salikin ilahi tecelliye mazhar olmasını ifade eden zevk kavramları bir arada kullanılarak Hak aşıklarının durumları betimlenmektedir:

وَمِنْ شَارِبٍ حَتَّى الْقِيَامَةِ مَا ارْتَوَى وَمِنْ ذَائِقٍ لَمْ يَدْرِ مَا لَذَّةُ الطَّوَى

Nice (aşk) şarabını içenler vardır, kıyamete değin o şaraba kanmak bilmez. Hakikat nurları kendisinde görünmüş niceleri de vardır, açlık nedir bilmemişlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında geçen sufi ıstılahların sözlük anlamlarına göre başkalaşmasına dair kelimelerin olumludan olumsuzla evrilerek kullanılması zikredilebilir. Sufi kavramların çokça geçtiği üstteki şiirin başka bir beytinde yer alan “انزعاج” (güçlük, rahatsızlık) kelimesi, lügat anlamının taşıdığı olumsuzlukla değil aksine öğütlerin mümin kalbinde meydana getirdiği tesir manasında olumlu şekilde kullanılmıştır:

وَمُسْتَيْقِظٍ بِالْإِنْزَعَاكِ لِعَلَّةٍ أَصَابَتْهُ مَطْرُوحًا عَلَى فُرْشِ الْعَمَى

Körlük yatağında uzanmış yatarken kendisine dokunan bir illetin meydana getirdiği tesir nedeniyle uyanmış niceleri vardır.

İbnü'l-Arabî Kur'an'da yer alan surelerin her biri için ayrı ayrı şiirler yazmıştır.⁷²² Bu şiirlerin bazılarında özellikle de Mekki surelerde görülen secîli ayetlere münasip şekilde kafiye belirlenmiş, ayetlerde geçen ifadeler şiirin içine derç edilmiştir. Falanca surenin ruhundan falanca konu hakkında diyerek başlık koyulan bu şiirler geleneksel anlamda bu surelerin birer tefsirinden ziyade İbnü'l-Arabî'nin surede geçen olaylar ve ibareleri kullanarak kendi düşüncelerini anlattığı özgün bir yorumu yansıtır. Şüphesiz bu yorumlamalarda ayetlerde geçen

⁷²² İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 131-170.

ibare ve kavramlar daha önce kullanılagelmiş anlamların dışına taşarak başkalaşım zenginleşir ve onun özgün fikirlerinin anlatımı aracı haline gelir. Aşağıdaki şiiri bu duruma işaret eden örneklerden biridir:⁷²³ [Kâmil]

الْوَحْيُ عِلْمٌ الْكَوْنِ إِلَّا أَنَّهُ يَخْفَى عَلَى الْعُلَمَاءِ بِالْأَنْوَاعِ
وَلِذَلِكَ يُنْكِرُهُ الَّذِي مَا عِنْدَهُ عِلْمٌ بِمَا فِيهِ مِنَ الْأَوْضَاعِ
فَإِذَا يُسْطِرُّهُ اللَّيْبُ بِكَشْفِهِ أَوْ فِكْرِهِ لِيَلِدَّ بِالْأَسْمَاعِ
يَدْرِي بِهِ مَنْ ذَاقَهُ طَعْمًا وَلَمْ يَكْفُرْ بِهِ إِلَّا لِضِيقِ الْبَاعِ

*Vahiy varlığın bilgisidir. Fakat [zahir] ulemaya türlü çeşitleri olan o vahiy gizlidir.*⁷²⁴

Bundan dolayı bu durumlar hakkında bilgisi olmayan onu inkâr eder.

Doğru görüş sahibi kimse keşfi ve fikri ile [elde ettiğini] kulaklar tatlansın diye onu kayda geçirdiği zaman

o (bilgiyi) tatmış olan onu bilirken bilgisi kıt olandan başkası da onu inkâr edici değildir.

Şiirin ilk beytinde geçen vahiy kavramı Kur'an-ı Kerîm'de Allah'ın arıya vahiy etmesi örneğinde olduğu gibi mahlukata yapması gereken işleri rab sıfatı gereği gizli bir surette ilham ederek onları terbiye etmesi noktasında, irşad ve rehberlik manasında kullanılmıştır.⁷²⁵ İbnü'l-Arabî'ye göre kâinatta hiçbir varlık Allah'ın terbiye edici ve yol gösterici sıfatından uzak değildir. Ona göre vahiy, yeni doğan çocuğun annesinin memesini hemen almasında olduğu gibi Allah kelamının ona muhatap olanda hızlıca etki göstererek ona boyun eğmesidir. İnsanlar ve cinler dışındaki bütün mahlukatta bu hüküm geçerlidir. Fakat bu durum insan için söz konusu olduğunda azaları tecelli ile fitraten Allah'ı bilmesine rağmen bu azaların toplamı olan insan Allah'tan bihaber kaldığı durumlarda vahiy

⁷²³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 136-137.

⁷²⁴ İbnü'l-Arabî'de alim kelimesi genellikle olumsuz manada kullanılmaktadır. Bu sıfatla akli tek rehber kabul edip şeylerin zahirine göre hüküm veren, bu nedenle batınındaki manaların cahili olan kişiler tavsif edilmektedir.

⁷²⁵ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3108.

alma hükmünün dışına çıkar. İbnü'l-Arabî insanda varid olan bu husustaki cehaleti Allah'ın hükmüne karşı tereddüt ve muhalefet haliyle izah ederken ilhamın bütün tedbir ve inceden inceye yapılacak planlara karşı kişiyi kör ve sağır etmesi gerektiği fikrindedir.⁷²⁶ İbnü'l-Arabî en doğru bilgi edinme vasıtası olarak gördüğü keşfi Allah'ın kullarını irşat için verdiği ilhamın doğru kullanımı için bir rehber addetmekte, keşif sahibi olmayan zahir ulemanın bu konudaki inkarını onların bilgisizliği olarak değerlendirmektedir. Onun düşünce düzleminde vahiy (ilham), keşifle ilgisinden kadere ve kulun fiillerine yansıyan boyutlarıyla geniş yelpazede ele alınarak yine vücûd ve vahdet-i vücûd düşüncesi zeminine oturmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin şiiri bazen zıtlıklar üzerine kurulu olup şiirinin başında övülüyor gibi görünen kimseler sonraki beyitlerde yerilebilmektedir. Aşağıdaki şiir öncelikle varlığı anlamlandırmada kullanılan bilginin kaynaklarından aklı ve naklî bilgiye işaret ederek başlamakta, bu anlamda akılı kendine rehber edinen hikmet ehli filozoflara bir paye verilmektedir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde mevcudatlar vücutlarını Allah'tan aldıkları gibi bilgilerini de Hakk'tan almışlardır. Ne var ki mevcutların bu bilgilerin Allah'tan değil de kendilerinden sadır olduğunu vehmetmeleri, bu marifetleri kalplerine indirenin Allah olduğundan gafil olmaları ve akılda kalıp şuhûda erememeleri dolayısıyla bu bilgiler onlar için bir şaşkınlık ve körlük haline dönüşmektedir:⁷²⁷ [Basît]

وَكُلُّهُ فَهَوَ مَرَعِيٍّ لِمَنْ فَهَمَا	الشَّرْعُ شَرَعَانِ شَرَعُ الرُّسُلِ وَالْحَكْمَا
شَرَعًا قَوِيًّا لِمَنْ يَدْرِي إِذَا عَلِمَا	عِنْدَ الْإِلَهِ فَإِنَّ اللَّهَ قَرَرَهُ
إِلَى قُلُوبِهِمْ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ بِمَا	إِنَّ الْإِلَهِ هُوَ الْمُوحِي بِذَلِكَ
لِأَنَّهَمْ زَعَمُوا بِأَنَّهَمْ عَلِمَا	أَلْقَاهُ فِي الْقَلْبِ مِنْ حُكْمٍ وَمِنْ حِكْمٍ
كَذَا أَتَتْنَا بِهِ مَقَالَةُ الْقَدَمَا	وَلَيْسَ يَدْرُونَ أَنَّ اللَّهَ أَعْلَمَهُمْ
مِنَ الْإِلَهِ الَّذِي بِالْحَقِّ قَدْ حَكَمَا	لِأَنَّهَمْ جَهَلُوا مَا نَحْنُ نَعْلَمُهُ

⁷²⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 3/118.

⁷²⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 151.

وَنَحْنُ أَهْلُ شُهُودٍ فِي طَرِيقَتِنَا وَهُمْ بِأَفْكَارِهِمْ فِي حَيْرَةٍ وَعَمَى

Kanun resullerin ve hikmet ehlinin getirdiği kanunlar olmak üzere iki türlü olup hepsinin anlayan için bir geçerliliği vardır

Allah katında. Çünkü Allah onu bilen kimse için dosdoğru kanun olarak belirlemiştir.

Şüphe yok ki Allah'tır onların kalplerine (bu bilgileri) ilham eden onlar bunun farkında değil iken

Allah'ın bunu doğru görüş ve bilgelik olarak kalplere attığını. Bundan dolayı onlar bildiklerini ileri sürmüşlerdir.

Onlar ki kendilerine öğretenin Allah olduğunu bilmezler. Böyle gelmiştir bize eskilerin sözü.

Çünkü onlar hak ile hükmeden Allah'a dair bizim bildiklerimizi bilmezler.

Biz ki yolumuzda şuhûd ehliyiz. Onlar ise düşünceleri sebebiyle şaşkınlık ve körlük içindedir.

2.1. Beyân Üslupları

İbnü'l-Arabî'de şiir telifi kendisinin ifadesiyle, ilham olunan ilahî varidatlarının ifadesi olarak gerçekleşmiştir. Bu nedenle özellikle onun fikriyatını anlatan şiirlerin seçili olduğu Bulak nüshasında yer alan şiirler, başkaca şairlerin şiirlerinde olduğu gibi sanatsal gayenin ön planda tutulduğu, anlatımda edebî sanatların çokça kullanıldığı şiirlerden meydana gelmiş değildir. Bununla birlikte manevi tecrübelerini ve tasavvufî öğretilerini şiirle aktarırken *Beyan* üsluplarına sıkça başvurmuş *Bedî'* ilminin lafzı ve manayı güzelleştiren belli başlı sanatlarına şiirlerinde yer vermeyi de ihmal etmemiştir.

2.1.1. Teşbih

Sözlükte bir şeyi, başka bir şeye benzetmek, iki şey arasında benzerlik kurmak gibi anlamlara gelen *teşbih*,⁷²⁸ aralarında ortak yön bulunan iki şeyden zayıf olanın kuvvetliye bir veya daha fazla cihetle benzetilmesidir.⁷²⁹ Teşbihte; benzeyen (مشبه), benzetilen (مشبه به), benzeme yönü (وجه الشبه) ve benzetme edatı (أداة التشبيه) olmak üzere dört unsur bulunur. Beyan ilminin temel konularından birini teşkil eden bu sanat Belâgat kitaplarında benzeme yönü ve benzetme edatının bulunup bulunmaması, teşbihin gayesi ve içerdiği anlamlar itibariyle *Mürsel*, *Müekked*, *Mufassal*, *Mücmel*, *Beliğ*, *Temsilî* ve *Zımnî* şeklinde çeşitli kısımlara ayrılmıştır.⁷³⁰

Edip ve şairlerin muhataplarına maksatlarını daha iyi anlatabilmek için en sık başvurdukları sanatlardan biri teşbihtir. Teşbih, Muallakât kasidelerinde en yaygın kullanılan sanat olarak değerlendirilmiştir.⁷³¹ İbnü'l-Arabî bu beyan üslûbunu, özellikle de soyut düşüncelerini somutlaştırmak ve muhataplarının zihnine yaklaştırmak için dîvânda yaygın bir şekilde kullanmıştır. Aşağıda teşbihin bir örneğinin yer aldığı beyitte Allah'ın kulun kalbini mesken edinmesiyle ilahi sırlara nail olan kalbin bu ilahi marifetleri dil sayesinde dışa vurduğuna değinilmektedir. Bu manada dil, kalbin elçisi hükmünde olup kalbe malum olan bilgileri aktararak bu manevi bilgilerin ilamına vesile olmaktadır.

⁷²⁸ Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'Ayn*, 2/304; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve şihâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr 'Atfâr (Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1990), 6/2296.

⁷²⁹ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/286; Muhammet Vehbi Dereli, *Osmanlı Dönemi Bedüyyat Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri* (Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014), 169; Ahmet Yıldız, *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 314.

⁷³⁰ Teşbihe dair ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman el-Cürçânî, *Esrâru'l-Belâğa*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1991), 90-237; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 332-355; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 205-240; Ali Bulut, *el-Belâgatu'l-Müyesserâ* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 106-120; İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 2011), 40/553-556.

⁷³¹ Ali Eminoglu, *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri* (Konya: Aybil Yayınları, 2017), 89.

İbnü'l-Arabî bu düşüncesini benzetme edatı ve benzeme yönünün zikredilmediği *et-teşbîhu 'l-beliğ* ile şu şekilde aktarmaktadır:⁷³² [Basît]

إِنَّ اللِّسَانَ رَسُولُ الْقَلْبِ لِلْبَشَرِ بِمَا قَدْ أَوْدَعَهُ الرَّحْمَنُ مِنْ دُرِّ

Rahman'ın bıraktığı incilerle insanın dili kalbinin elçisidir.

İbnü'l-Arabî bir başka şiirinde sâlikin yaşadığı birtakım hallerin gelip geçiciliğini ifade ederken bunu karanlık bir gecede çakan şimşeğe benzetir. Sâlikin bunlara aldanmaması hususunda yaptığı uyarıda teşbihin bütün unsurlarını kullanarak bu hususu *tam teşbih* ile izah eder. Söz konusu teşbihte benzeyen salikin halleri, benzetilen şimşek, benzetme edatı “ك” harfi, benzeme yönü ise şimşeğin neden olduğu aydınlanmadır:⁷³³ [Basît]

وَلَا يَعْرِتُكَ الْأَحْوَالُ فَحَالَتُهَا كَالْبَرْقِ يَظْلُمُ جَوْ كَانَ مِنْهُ يُضِي

Haller seni aldatmasın, zira onlar aydınlattıktan sonra havanın karardığı şimşeğin durumuna benzer.

İbnü'l-Arabî, yapılan iyiliğin karşılığının sadece Allah'tan beklenmesi gerektiğini öğütlediği bir şiirinde sözde Allah için iyilik yapanların karşılığını Allah'tan değil de kuldan beklediklerine işaret ederken teşbih sanatından yararlanmış, bu gibi kimseleri zındığın evindeki yitik Mushaf'a benzeterek *teşbih-i temsîlî* yapmıştır. Şöyle ki kafir, evinde bulundurduğu Kur'an'dan ne kadar istifade ediyorsa yaptığı iyiliğin ecirini kuldan bekleyen kişinin iyilikten göreceği fayda da o nispettedir:⁷³⁴ [Basît]

إِنَّ الَّذِي يَعْبُدُ الرَّحْمَنَ تَبْصِرُهُ كَمُصْحَفٍ ضَائِعٍ فِي بَيْتِ زُنْدِيقِ

[Sözde] Rahman'a kulluk ediyor olarak gördüğün kimse zındığın evindeki yitik Mushaf gibidir.

⁷³² İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 18.

⁷³³ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 340.

⁷³⁴ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 410.

İbnü'l-Arabî eylem ve tasarruflarında avamın yolunu tutan, bundan dolayı sıradan insanlardan ayrışmalarını sağlayan alametlerin kendilerinde görülmediği vera sahiplerinin ahlakıyla ahlaklandığını, fakat bu makamın kutuplarından olan Bişr el-Hâfi (ö. 227/841) gibi bu makamın seçkinlerinden olmadığını teşbih edatının zikredildiği teşbih-i *mürsel* ile ifade etmektedir.⁷³⁵ [Basît]

إِنَّ التَّسْتُرَ بِالْعَادَاتِ مِنْ خُلُقِي فَمَا أَنَا عَٰلِمٌ كَبِشْرِ الْحَافِي

(Halkın) âdetleriyle gizlenmek benim ahlakımdır, ama ben Bişr el-Hâfi gibi (bu makamın) seçkini değilim.⁷³⁶

İbnü'l-Arabî, Hakk'ın marifet nurlarına kendisinin erişip de bunlardan mahrum kaldıkları için bu sırları inkâr edenleri körlükle nitelendirirken teşbih-i zımnî yapmaktadır. Nasıl ki körün gözü karanlıktan başka bir şeyi görmediği için ışığın varlığını inkâr etmektedir, aynı şekilde bu ilahi marifetten mahrum bırakılmışlar da bu bilginin münkiri olmaktadır. Ayrıca beyitte geçen “الا” istisna edatıyla önceki hükmün aksine bir şey söyleyecekmiş gibi muhatapta bir beklenti oluşturup tam aksine bir ifadeyle *te'kidü'z-zem bimâ yüşbihü'l-medh* sanatı da yapılmıştır.⁷³⁷ [Serî']

مَنْ لَمْ يَرَ الْحَقَّ بِأَنْوَارِهِ يَكُنْ لِمَا أَذْكَرُهُ مُنْكَرًا
الْعُمِّي لَا تُدْرِكُ أَبْصَارُهَا إِلَّا ظَلَامًا وَهِيَ شَيْءٌ يُرَى

Kim ki Hakk'ı (marifet) nurlarıyla görmez, söylediğimin münkiri olur.

Körün gözü idrak edemez, (onun tarafından) görülecek şey karanlıktır ancak.

⁷³⁵ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 427.

⁷³⁶ İbnü'l-Arabî verâ makamında bulunanları da üstünlük bakımından sınıflandırmakta, Hâris el-Muhâsibî'yi bu makamın avamı, Bayâzîd-i Bistâmî ile şeyhi Ebû Medyen'i ise bu makamın seçkinleri olarak değerlendirmektedir. İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/370.

⁷³⁷ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 104.

2.1.2. Kinâye

Kinâye lügat olarak söylenen sözle, amaçlanan şeyin farklı olmasıdır. Şöyle ki bir sözü gerçek anlamında kullanabilmekle birlikte o sözle kastedilen anlamın gerçek anlamından farklı bir manayı içerecek şekilde kullanılmasıdır.⁷³⁸ Belâgat alimleri lafzı dolaylı olarak ifade etmenin açıkça ifade etmekten, mecazın da hakikatten daha belîğ olduğu konusunda icma etmişlerdir.⁷³⁹ Kimi zaman söz sahibini sıkıntıya sokacağı için açıkça söylenmesi uygun olmayan ifadeler üstü kapalı bir şekilde kinâyeli söylenir. Lafzı söyleyenin kendisine gelebilecek muhtemel eleştirileri bertaraf etmesi dolayısıyla kinâye, öteden beri edip ve şairlerin çokça kullandığı bir sanat olmuştur.⁷⁴⁰ Kinâye hem bu yönü hem de ifadeye zenginlik katması dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin de şiirlerinde sıkça başvurduğu anlatım yöntemlerinden biridir.

Fahr temalı bir şiirde İbnü'l-Arabî, kendisinin bereketli zamanlarda oyun eğlence yerine kuraklık zamanında ise mera ve otlaklara sahip olduğunu söylerken cömertliğini ve misafirperverliğini kinâyeli bir şekilde ifade etmiştir:⁷⁴¹ [Tavîl]

لَنَا فِي زَمَانِ الْخِصْبِ مَلْهُى وَمَلْعَبُ وَفِي وَقْتِ جَدْبِ الْأَرْضِ مَرَعَى وَمَرْتَعُ

Bizler bolluk zamanı oyun eğlence yerinin, kıtlık zamanı otlak ve çayırların sahibiyiz.

İbnü'l-Arabî'nin ehl-i beyti övdüğü aşağıdaki şiirinin üçüncü beytinde geçen “etekleri toplamak” ifadesi Türkçe’de paçaları veya kolları sıvamak deyimine karşılık gelebilecek şekilde kinâye yoluyla bir işi bütün gücüyle yapmaya hazırlanmak manasında kullanılmıştır:⁷⁴² [Basîl]

هَذَا الَّذِي قُلْتُهُ فِي اللَّهِ مِنْ صِفَةٍ اللَّهُ جَاءَ بِهِ فِي الذِّكْرِ مَسْطُورًا

⁷³⁸ Hatîb el-Kazvîni, *el-Îdâh fi ‘Ulumi’l-Belâga*, 241; Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, 271.

⁷³⁹ Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu’l-i‘câz fi ‘ilmi’l-me‘ânî*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir Ebû Fahr (Kahire/Cidde: Dâru’l-Medenî, 1992), 70.

⁷⁴⁰ Bulut, *Belâgat*, 211.

⁷⁴¹ İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 289.

⁷⁴² İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 438.

عَلَى لِسَانِ رَسُولِ سَيِّدِ نَدَسٍ إِذْ طَهَّرَ اللَّهُ أَهْلَ الْبَيْتِ تَطْهِيرًا
فَلَمْ يَنْلَهُمْ لِدَا فِي عَرْضِهِمْ دَنْسٌ إِذْ شَمَّرُوا ذَيْلَهُمْ لِلنَّصْرِ تَشْمِيرًا

Allah hakkında sıfata dair bu söylediğimi Allah kitabında yazılı olarak getirmiştir.

Çabuk kavrayış sahibi Rasûl-i Ekrem efendimizin diliyle. Çünkü Allah Ehl-i beyti tertemiz kılmıştır.

Onların şereflerine hiçbir leke bulaşmamıştır. Öyle ki onlar zafer için kolları sıvadıklarında tam bir azimle işe koyulurlar.⁷⁴³

Bir başka kinâye örneğinde İbnü'l-Arabî savaş kızıştığında cesaretini ve yiğitliğini överken anlatımda yine bu sanattan faydalanmıştır.⁷⁴⁴ [Tavîl]

تَرَانِي إِذَا دَارَتْ رَحَى الْحَرْبِ صَاحِكًا وَغَيْرِي إِذَا دَارَتْ رَحَى الْحَرْبِ بَاسِلًا

Savaş kızıştığında benim dışındakileri yüzünü ekşitmiş, beni ise gülerken görürsün.

تَرَانِي إِذَا دَارَتْ رَحَى الْحَرْبِ ifadesi “savaş değirmeni dönmeye başladı” anlamına gelmekle birlikte savaşın kızışmasından kinayedir. Bunun da aslı istiâre olup değirmenin tahılı öğüttüğü gibi savaşın da insanları yok etmesi arasında bir benzerlik kurulmuştur.

⁷⁴³ İbnü'l-Arabî, Ahzab suresi 33.ayetindeki “Ey Peygamber ailesi! Allah sizi günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor” ifadeye istinaden ehl-i beytin soyundan gelenlerin zahirde şeriata muhalif eylemleri sebebiyle ve hatta bundan dolayı üzerlerinde had cezası uygulanmış olsa bile bu durumun onların temiz olma özelliğine hâlel getirmeyeceğini iddia etmektedir. Ayrıca bu durumu sadece Hz. Peygamberin eşleri ve çocuklarıyla sınırlı görmeyerek zürriyetinden gelen bütün nesillere teşmil etmektedir. Bundan dolayı bir Müslümanın onlardan sadır olan şeriata muhalif eylem ve hareketlerden dolayı onları kınamasının uygun olmayacağını ileri sürerek onlardan zuhur eden olumsuz fiillerin, başa gelen bela ve musibetlerde olduğu gibi teslim ve rıza ile karşılanması gerektiği fikrindedir. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 1/298-299.

⁷⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 251. İkinci beyitte matbu metinde geçen والقرب نائل, yerine tahkikli nüshadaki ifade tercih edildi. İbnü'l-Arabî, *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye*, 2/292.

2.1.3. İstiâre

Lügatte ödünç almak anlamına gelen istiâre,⁷⁴⁵ bir beyân sanatı olarak lafzın, hakiki anlamda kullanılmasına engel teşkil eden bir karinenin bulunmasına bağlı olarak mecazi anlamda kullanıldığı, temeli teşbihe dayalı bir sanattır.⁷⁴⁶ İstiârenin teşbihten farkı, teşbihin unsurları olan müşebbeh ve müşebbeh bih'in sadece birinin istiârede kullanılmasıdır. Belâgat kitaplarında istiâre türlerine ait farklı sınıflandırmalar yapılmış olsa da verilecek örnekler tasrîhiyye (açık istiâre), mekniyye (kapalı istiâre) ve temsilî istiâre açısından ele alınacaktır. İstiârede benzetilen zikredilmiş ise istiâre-i tasrîhiyye, benzeyenle yapılmış ise istiâre-i mekniyye adını alır.⁷⁴⁷ Bir ögenin değişik yönlerinin benzetme konusu yapıldığı, soyut bir meselenin somut bir örnek üzerinden sembolik anlatımla ifade edildiği istiâre çeşidine istiâre-i temsîliyye denir. “Ayağımı yorganına göre uzat” örneğinde olduğu gibi bu tür istiâreler halk arasında yaygınlık kazanınca atasözü haline gelir.⁷⁴⁸ Belâgat alimlerine göre bir istiâre yerinde kullanıldığında şairlerin mısralarını süsleyen ve sözü güzelleştiren sanatlardan mecazın en üstünü, bedî sanatlarının en önde geleni olur.⁷⁴⁹ Aşağıda örnekleri verilen istiâre sanatı, İbnü'l Arabî'nin dîvânda en çok kullandığı beyan üsluplarından. Örneğin nasihat kabilinden yazdığı kasidenin bir beytinde her soru sorana sorunun doğru cevabını verme konusunda aceleci davranmamayı öğütlerken bazı müşkil meseleleri anlayamayacak olanlara bu hususları izah etmeye çalışmayı verimsiz, çorak topraklara ekin ekmeye benzeterek istiâre-i temsîliyye sanatını kullanmaktadır.⁷⁵⁰

[Tavîl]

وَلَا تُسْرِعَنَّ إِنْ جَاءَ يَسْأَلُ سَائِلٌ وَلَا تَبْذُرِ السَّمْرَاءَ فِي أَرْضِ عُمَيَّانِ

⁷⁴⁵ Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûsî (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), 446.

⁷⁴⁶ Cürcânî, *Esrâru'l-Belâğa*, 30; Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, 384.

⁷⁴⁷ Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 2/242-244; Emîn - Cârim, *el-Belâğatü'l-vâdîha*, 143.

⁷⁴⁸ İsmail Durmuş - İskender Pala, “İstiâre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/317.

⁷⁴⁹ İbn Raşîk, *el-'Umde*, 1/268.

⁷⁵⁰ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 373.

Eğer biri sana soru sormak için gelirse sakın acele etme! Körlerin toprağına darı serpme

Şair mürşid-i kâmil olmadan manevi mertebesinin yüksek olmasını isteyenlerin, ulvi makamlara ulaşmak için türlü türlü bela ve sıkıntılara kendi başına göğüs germesi gerektiğini ifade ederken yine temsîlî istiâre sanatını kullanmaktadır. İnci ve yakut gibi değerli taşlara sahip olmak için denizin derinliklerine rehbersiz dalındığında denizin karanlığı ve dibe indikçe nefesin daralması gibi sıkıntılar karşılaşılabilecek muhtemel tehlikelerdir. Bununla birlikte kastedilen bunlar olmayıp elde edilecek olan asıl şey maddi zenginlik değil ilahi ihسانlara ulaşmak manasında manevi zenginliktir:⁷⁵¹ [Tavîl]

فَمَنْ يَشْتَهِي الْيَاقُوتَ مِنْ كَسْبِ كَدِّهِ يُقَاسِي الَّذِي يَلْقَاهُ مِنْ عُمَّةِ الْبَحْرِ

Kim [inci] yakutu kendi çabasıyla elde etmeyi arzularsa yüz yüze geldiği denizin darlık ve sıkıntısının derdine katlanır.

Şair kendisine cahilce ithamlarda bulunanlara karşı sitemkâr bir duygu yoğunluğu ile cevap verdiği kasidesinde ağzının ayarı olmayan ve bu sebeple ağzına geleni düşüncesizce söyleyen kişilerin sözlerini dizginleri serbest bırakılmış ata benzetmektedir. Benzetilen ögeyi açıkça ifade etmeyip ona ait unsur olarak yuların zikredilmesiyle istiâre-i mekniyye sanatına başvurduğu görülmektedir:⁷⁵² [Tavîl]

فَيْرُخِي عِنَانَ الْقَوْلِ فِيَّ وَيَفْتَرِي عَلَيَّ بِشَيْءٍ مَا عَلَيْهِ دَلِيلُ

Sözün yularını salar (ağzına geleni söyler) ve delilsiz şeylerle bana iftira eder.

İbnü'l-Arabî keşf yoluyla elde ettiği bilgi konusunda üstünlüğünü vurguladığı bir başka beyitte insanın aklıyla ortaya koyduğu fikirleri ata

⁷⁵¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 311.

⁷⁵² İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 152.

benzetirken benzeyen öge olan fikirleri zikretmeyip benzetilen öge atların zikredilmesiyle istiâre-i tasrîhiyye yapmıştır.⁷⁵³ [Basît]

فَلَوْ تَجَارَتْ لَهَا سَبَقًا خَيُْولُ نُهَى فَازَتْ بِهَا فِي سِبَاقِ الْكَشْفِ أَفْرَاسِي

Aklin atları eğer o konuda üstün gelmek için yarışsalar, hakikati ortaya çıkarma yarışında benim atlarım üstün gelirdi.

İbnü'l-Arabî fahr temalı bir kasidesinde savaştaki yiğitliğini vurgularken aslanlara benzetilen düşmanın önde gelen savaçılarını aslan yavrusuna çeviririm ifadesiyle yine açık istiâreye başvurmuştur.⁷⁵⁴ [Tavîl]

أَلَمْ تَدْرِ أَنِّي فِي الْجِهَادِ مُقَدَّمٌ أَصَيَّرُ أَشَدَّ الْعَابِ فِي الْحَرْبِ أَشْبَالًا

*Bilmedin mi sen benim savaşta ormanın aslanlarını kuzulara çevirirken cihad meydanının en önünde yer aldığımı.*⁷⁵⁵

Keşifle gelen bilgiyi keşiften önceki diğer bilgilerle mukayese eden İbnü'l-Arabî keşifle gelen bilgiyi meyvenin en olgununa, diğer kaynaklardan edinilen bilgiyi ise selin getirdiği çer çöpe benzetirken meramını istiâre-i temsiliyye üzerinden anlatmaktadır. Şairin keşfi, bilgi edinme yollarının en üst derecesi olarak görmesi hesaba katıldığında bu konudaki düşüncesini ifade şeklinin son derece belîğ ve ustaca olduğu anlaşılmaktadır. Zira beyitte tercih ettiği أحوى kelimesi meyvenin olgunlaşmasıyla yeşilden siyaha dönmeye başladığı evreyi ifade eder ki keşf ile bilginin kemale erdiğini ileri süren şairin bu kelime tercihi muhteva ile son derece uyumlu olmuştur.⁷⁵⁶ [Tavîl]

أَتَانِي بِهِ أَحْوَى وَلَمْ يَأْتِنِي بِهِ إِذَا سَالَ وَادٍ بِالْعُلُومِ غُثَاءً

Bana (bilginin) en olgununu getirdi (bu keşif), bir vadi dolusu ilim çer çöp olarak aktığında bana hiçbir şey getirmemişken.

⁷⁵³ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 131.

⁷⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 94.

⁷⁵⁵ Beyitte geçen شَيْل çoğulu أَشْبَال aslan yavrusu demektir. Manadaki kastı ortaya koyması adına kuzu kelimesi tercümede tercih edildi.

⁷⁵⁶ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 323.

2.2. Bedî‘ Sanatları

İbnü’l-Arabî düşüncelerinin aktarımında mecazi üslupların yoğunluğuna nispetle bedî‘ sanatlarının kullanımına sık bir şekilde başvurmaz. Bununla birlikte divanda bazı bedî‘ sanatlarına da tesadüf edilmektedir.

2.2.1. Hüsnü’t-Ta‘lîl

Sözlükte güzel bir sebebe bağlamak anlamına gelen hüsnü’t-ta‘lîl, bir bedî‘ sanatı olarak ifadeyi süslemek amacıyla bir durumu gerçek sebebin dışında hayali bir sebeple açıklamaktır.⁷⁵⁷ Aynı zamanda edibin hayal gücünün zenginliğini gösteren hüsnü’t-ta‘lîl daha ziyade övgü ve yergide bir şeyi olduğundan daha güzel veya daha çirkin göstermeyi amaçlasa da İbnü’l-Arabî’de bu sanat bir durumu herkesçe bilinen zahir sebebinin dışında batın sebepleriyle açıklamaya matuf olarak da kullanılmıştır. Bundan dolayı onun, bir durumun meydana gelme konusunda zikrettiği sebepler hayali, kurmaca sebepler olmayıp aksine onun nazarından bakıldığında gerçek sebep hükmünü alabilmektedir. Örneğin Hacerulesved’i insana benzeterek aynı zamanda istiâre-i mekniyye sanatını tatbik ettiği mısralarında cennetten geldiğine inanılan bu taşın masumiyeti simgeleyen beyazlığının kendisine el süren insanların kalplerinin siyahlığına ve katılığına ayna olarak karardığını ifade etmiştir. Bir başka ifadeyle taşın kararmasını gerçek sebebin dışında başka bir sebeple ilintileyerek hüsnü’t-ta‘lîl yapmıştır. Şu kadar var ki zahiri sebeplere bakıldığında her ne kadar taşın kararması bu şekilde gerçekleşmemiş olsa da işin batımına İbnü’l Arabî nazarından bakıldığında bu bir sebep olabilmekte ve böylece onun düşüncesinde kurmaca ile hakikat yer değiştirebilmektedir.⁷⁵⁸ [Vâfir]

أَلَا يَا أَيُّهَا الْحَجَرُ الْمُعَلَّى تَغَيَّرَ وَجْهَكَ الْعَصُ الْمَصُونُ
سَوَادُكَ مِنْ سُؤْيِدَا كُلِّ قَلْبٍ وَيُبْسِكُ مِنْ قَسَاوَتِهَا يَكُونُ

⁷⁵⁷ Cürcânî, *Esrâru’l-Belâğa*, 275; Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü’l-‘arabiyye*, 2/387; Ali Bulut, *Bedî‘ İlmi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 150.

⁷⁵⁸ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân*, 52.

Ey yüce taş! O yumuşak masum yüzün değişti.

Siyahlığın kalplerin siyahlığından, katılığın o kalplerin katılığından kaynaklanmakta.

Şair bir başka kasidede yeryüzünde çiçek açıp her türlü bitkininin bitmesini, bulutlardan yağmurun yağmasını takva üzere olan salih kulun varlığına ve duasına bağlayarak hüsnü't-ta'lîl yapmıştır:⁷⁵⁹ [Basît]

لَوْلَا مَا ضَحَكَتْ أَرْضٌ بِزَهْرَتَيْهَا وَلَا بَكَتْ سُحْبُهَا لَوْلَا لَوْلَا

O olmasaydı yeryüzü çiçekleriyle gülmez bulutlar ağlamazdı olmasaydı olmazdı bunlar.

Şair, ruhun bedenden aniden sıyrılıp ayrılmasını Allah'ın davetine uyup ona kavuşma konusunda aceleci davranmasıyla ilişkilendirip ölüm hadisesini güzel bir sebebe bağlamıştır:⁷⁶⁰ [Basît]

إِنَّ إِلَهَ دَعَانَا أَنْ نُلَاقِيَهُ بِالْمَوْتِ عِنْدَ فِرَاقِ الرُّوحِ لِلْجَسَدِ
لِذَلِكَ أَسْرَعَتِ الْأَرْوَاحُ طَائِرَةً وَلَمْ تُعْرَجْ عَلَى أَهْلِ وَلَا وَدِدِ

Şüphesiz Allah, ruhun bedenden ölümle ayrılması suretiyle kendisine kavuşalım diye bizi çağırmıştır.

Bundan dolayı ruhlar uçarcasına hızlıca ona koşular da ne aileye ne oğula takılıp kaldılar.

Hüsnü't-ta'lîl sanatına dair bir başka örnekte İbnü'l-Arabî insanın dünyaya geldiği zaman elinin kapalı olmasını gerçek sebebinin dışında mal hırsına ve cimriliğine hamletmiştir. Kişinin vefat ettiğinde elinin büsbütün açık olması halini ise peşinden koşup topladığı dünya malının faydasını göremeyip ardında bırakarak elinin bomboş kalmasıyla ilişkilendirmiştir:⁷⁶¹ [Tavîl]

إِذَا وُلِدَ الْمُؤَلُّودُ قَابِضٌ كَفِّهِ فَذَاكَ دَلِيلُ الْبُخْلِ وَالْجَمْعِ يَا فَتَى

⁷⁵⁹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 53.

⁷⁶⁰ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 278.

⁷⁶¹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 62.

وَيَبْسُطُهَا عِنْدَ الْمَمَاتِ مُخْبِرًا بَتَرَكَ الَّذِي حَصَلَتْ فِي مَنْزِلِ الدُّنَا

Çocuk eli kapalı olarak doğduğunda bu cimriliğinin ve mal toplamaya dair hırsının göstergesidir ey delikanlı!

Ölüm anında elini açar, haber vererek (sana) değersizliğin yurdunda elde ettiğin şeyleri terk ettiğini

2.2.2. Mukâbele

Sözlükte karşılaşmak, mukayese etmek, uyuşmak gibi anlamlara gelen *mukâbele*,⁷⁶² terim olarak birbiriyle ilişkisi olan iki veya daha fazla kelimeyi zikrettikten sonra aynı sıraya göre bunların karşıt anlamlarını da kullanmaktır.⁷⁶³

İbn Arabî'nin, bir dostunun "Hane halkıyla aran nasıl?" sorusuna verdiği cevap yine mukâbele sanatının güzel bir örneğini oluşturmaktadır.⁷⁶⁴ [Basît]

إِذَا رَأَى أَهْلُ بَيْتِي الْكَيْسَ مُمْتَلِئًا تَبَسَّمْتُ وَدَنْتُ مِنْي تُمَارِحُنِي
وَإِنْ رَأَتْهُ خَلِيًّا مِنْ دَرَاهِمِهِ تَكَرَّهْتُ وَانْتَنْتُ عَنِّي تُقَابِحُنِي

Hane halkı keseyi dolu görürse tebessüm eder, şakalaşarak sokulur bana.

Eğer keseyi boş görürse de ekşitir yüzünü, kötüleyerek uzaklaşır benden.

Yukarıdaki beyitlerde (dolu) *مُمْتَلِئًا* (boş), *خَلِيًّا* (tebessüm etti) *تَبَسَّمْتُ* (yüzünü ekşitti), *دَنْتُ* (yaklaştı), *انْتَنْتُ* (uzaklaştı), *تُمَارِحُنِي* (iltifat ediyor) *تُقَابِحُنِي* (kötülüyor) gibi birinci beyitte zikredilen kelimelerin karşıt manalı kelimeleri ikinci beyitte kullanılarak mukâbele sanatının ustalıkla icra edildiği görülmektedir.

Mukâbele sanatının yer aldığı bir başka beyitte İbnü'l-Arabî ilk şatırda birbirine anlam olarak karşıt olmayan kelimeleri zikrettikten sonra aynı sıraya

⁷⁶² İbn Fâris, *Mu'cemu Maḳâyisi'l- Luḡa*, 5/52; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 11/540.

⁷⁶³ Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulumi'l-Belâġa*, 259; Abdülazîz 'Aṭîk, *İlmu'l-Bedî'* (Beyrut: Dâru'n-Nahḍa el-'Arabiyye, ts.), 86; Bulut, *Bedî' İlmi*, 59.

⁷⁶⁴ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 242.

göre bunların zıt anlamlarını zikretmek suretiyle yine bu sanattan yararlanmaktadır:⁷⁶⁵ [Basît]

مَا أَحْسَنَ الْعِلْمَ لِمَنْ يَعْمَلُ وَأَقْبَحَ الْجَهْلَ بِمَنْ يَجْهَلُ

İlim, amel eden kimse için ne güzeldir; bilmeyen kimse için cehalet ne kötü bir şeydir.

2.2.3. Te'kîdü'l-Medh Bimâ Yüşbihü'z-Zem

İstisna, nefy ve inkâr olarak da bilinen bu sanat adından da anlaşılacağı üzere ifadede yerecekmiş izleniminin verilip övgünün pekiştirilmesidir. *Te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem* iki şekilde yapılır: Tercihe şayan olan ilkinde söz konusu edilen kişide bir kusur nefyedildikten sonra istisna edatı (إلا vb.) veya istidrâk ifade eden edat (لكن- لكنّ) getirilerek olumsuz bir şey söylenecek izlenimi verilir, fakat övgü pekiştirilir. İkincisinde ise muhatap övüldükten sonra yine istisna veya istidrâk edatı getirilerek dinleyende uyandırılan şimdi yerecek beklentisinin aksine başka bir vasıfla övgüye devam edilir.⁷⁶⁶ Aşağıdaki ilk örnekte şair rabbini zikretmesinin unutkanlık sebebiyle olmadığını ifade ettikten sonra istidrâk edatıyla olumsuz bir şey söyleyecekmiş izlenimi verip sonrasında kendine olan övgüsünü pekiştirdiği görülmektedir:⁷⁶⁷ [Kâmil]

ذِكْرِي إِلَهِي لَيْسَ عَنْ نِسْيَانٍ لَكِنْ عِبَادَةٌ مُنْعِمٍ مُحْسِنٍ

Rabbimi anmam unutmaktan kaynaklanmaz, ancak lütfü ve ihsanı bol olana kulluktur. (Amacım).

İbn Arabî te'kîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem sanatının başka bir örneğini sergilediği fahr temalı şiirinde cenk meydanında kılıç kuşanmasının ölüm korkusu veya övgüye mazhar olma amacıyla olmadığını ifade eder. Şiirin devamında

⁷⁶⁵ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 349.

⁷⁶⁶ Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fi 'Ulumi'l-Belâga*, 282-283; Ahmed Maţlûb, *Mu'cemu'l-muştalahâti'l-belâğîyye ve ta'avvuriha* (Beyrut: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Mevsû'ât, 2006), 2/10-12; Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 2/392; Nusrettin Bolelli, *Belâgat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 512-517.

⁷⁶⁷ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 278.

ikinci beytin başında istidrâk edatı لکن ile dinleyenin zihninde olumsuz bir şey söyleneceğine dair oluşan beklentinin aksine kendisine yaptığı övgüyü pekiştirir:⁷⁶⁸ [Tavîl]

حَمَلْتُ بِهِ لَا أَرْهَبُ الْمَوْتَ وَالرَّدى وَلَا أَبْتَغِي حَمداً لَهُ النَّفْسُ تَعْمَلُ
وَلَكِنْ لِيَعْلُو الدِّينَ عِزًّا وَشَرَعْنَا إِلَى مَوْضِعٍ عَنْهُ الطَّوَاغِيَتْ تَسْفُلُ

Ölmek ve helak olmaktan korktuğum için onu (kılıcı) kuşanmadım, nefsin hesabına çalıştığı bir övgü aramıyorum.

Dinim ve şeriatım yücelsin ve tağutlar devrilsin diyedir sadece gayretim.

Te'kidü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zem sanatının uygulandığı başka bir örnekte İbnü'l-Arabî, Muhammedî velayetin hatemi müjdesine nail olduğu hadiseyi Hz. Musa kıssasına telmihle izah ederken غير edatıyla sanki ondan eksik kalan tarafını söylemeyi düşündürüp yine övgüyü pekiştirir ve “Kavmime rahmet olarak gönderildim” ifadesiyle Hz. Muhammed'in kademi üzerine varis olmanın üstünlüğünü vurgular. Şüphesiz bu üstünlük alemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Muhammed'in üstünlüğüdür. Bununla birlikte sözün zahirine değil batınında kastedilen manalara dikkat çekerek ifadenin zahiri manasında muhtevi sanki Hz. Musa'dan üstün olduğunu ima ediyormuş gibi akla gelebilecek düşünceler karşısında da okuyucuyu uyarır. Zira isnat edilenin aksine onun düşüncesinde hiçbir veli peygamberden üstün değildir:⁷⁶⁹ [Tavîl]

⁷⁶⁸ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 48.

⁷⁶⁹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 34. İbnü'l-Arabî'nin Muhammedî velâyetin hâtemi oluşunu ifade ettiği bu dizeleri velâyet-nübüvvet konusundaki fikriyatı üzerinden okumak gerekir. Onun her peygamberde bulunan velâyet ve nübüvvet hususiyetlerinden velayetin nübüvvet üstünlüğü düşüncesinden hareket edildiğinde bu üstünlük Hızır-Musa kıssasında velâyeti temsil eden Hızır'ın (a.s.) görece üstünlüğü gibidir. Zira Kehf suresi 68. ayette geçen Hızır'ın (a.s.) Hz. Musa için “Sen iç yüzünü bilemediğin bir şeye karşı nasıl sabredeceksin” ifadesini İbnü'l-Arabî; ben senin bilmediğin bir ilim üzereyim, sen de benim bilmediğim bir ilim üzereyim şeklinde yorumlayarak zahir-batın farklılığı olarak değerlendirmektedir. İbn Arabî, *Füûşu'l-ħikem*, 206. Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi istemesi ve isteğine erişememesini izah ederken şunları söylemektedir: “Beni iki durumda da şimdi ve gelecekte müşahade etsin diye ona iki göz vermedik mi ki ... o bana baktığı halde beni görmedi... Halbuki benden başka bir şey var mı” diyerek meseleyi yine vahdet-i vücûd düşüncesi temelinde ele almakta, gözle görmenin görüleni ilim bakımından tümüyle ihata etmek manasına geldiğini ifade ederek Allah için bunun imkansızlığına vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte o, Hz. Musa'nın bu

فَكُنْتُ كَمُوسَى غَيْرَ أَبِي رَحْمَةً لِقَوْمِي فَلَمْ تَحْرُمْ عَلَيَّ الْمَرَاضِعُ
لَعَزْتُ أُمُورًا إِنَّ تَحَقَّقَتْ سِرَّهَا بَدَا لَكَ عِلْمٌ عِنْدَ رَبِّكَ نَافِعٌ

*Musa (a.s) gibi oldum şu kadar var ki ben kavmim için rahmetim, bu yüzden süt anneler beni süttten kesmedi.*⁷⁷⁰

İşleri üstü kapalı söyledim, eğer durumun hakikatine varırsan rabbinin katından sana faydalı bir ilim zuhur eder.

2.2.4. Te'kîdü'z-Zem Bimâ Yüşbihü'l-Medh

Bir bedi' sanatı olarak, övecekmiş gibi görünüp yergiyi pekiştirmektir.⁷⁷¹ *Te'kîdü'z-medh bimâ yüşbihü'z-zem* sanatının icrasına benzer şekilde yapıldığı için bu iki sanatı tek başlık altında ele alanlar da vardır.⁷⁷² Çünkü her iki sanatta da istisna ve istidrâk edatıyla ifade muhatapta oluşturulan beklentinin aksi yönünde devam ederek övgü veya yergiyi pekiştirmek amaçlanır. Aşağıda bu sanata dair verilen ilk örnekte İbn Arabî namaz kılanların bazısını namazlarından nasibi olmadığı şeklinde yerdikten sonra “سوى” istisna edatıyla dinleyende olumlu bir şey söyleyecekmiş beklentisi oluşturup sözün devamında boş yere yorulduklarını ifade etmek suretiyle yergisini sürdürür.⁷⁷³ [Tavîl]

وَكَمْ مِنْ مُصَلٍّ مَا لَهُ مِنْ صَلَاتِهِ سِوَى رُؤْيَةِ الْمِحْرَابِ وَالْكَدِّ وَالْعَنَاءِ

Nice namaz kılan vardır ki onun namazından mihrabı görmek, zorluk ve meşakkatten başka nasibine düşen bir şey yoktur.

isteğine de şaşmamak gerektiğini, o an Allah'ı görmeyi talep edecek bir makam üzerine bulunduğu için bu makamın gereği olarak böyle bir talepte bulunduğunu belirtmektedir. İbnu'l-'Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 7/81,163.

⁷⁷⁰ İbnü'l Arabî “Süt anneler beni mahrum bırakmadı” ifadesiyle “*Biz ona süt anneleri yasak ettik*” (el-Kasas 28/12.) ayetine kinayeli bir şekilde telmihte bulunmuştur. Onun burada kastettiği süt, anne sütü olmayıp şiirin önceki beyitlerinde geçtiği üzere Hz. Peygamber'in mirasçısı olarak vücud pınarından emilen bâtin ilminin en saf ve kesintisiz haline erişmek manasındadır.

⁷⁷¹ Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 299; Emîn - Cârîm, *el-Belâğatü'l-vâdîha*, 532.

⁷⁷² Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 2/392.

⁷⁷³ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 63.

Bu sanatın bir başka örneğinde ise İbnü'l-Arabî “sizin nurunuz ışık vermez” dedikten sonra “لكن” istidrâk edatıyla dinleyende olumsuzdan olumluya dönecek beklentisi uyandırıp “ancak karanlık bahşeder” diyerek yergiyi kuvvetlendirmektedir.⁷⁷⁴ [Basît]

النُّورُ يَمْنَحُ أَضْوَاءَ وَنُورِكُمْ لَا يَمْنَحُ الضُّوءَ لَكِنْ يَمْنَحُ الظُّلْمَا

*Nur (Hak) ışık verir; sizin nurunuz ise ışık vermez, ancak karanlık bahşeder.*⁷⁷⁵

2.2.5. Murâ'âtu'n-Nazîr

Tenâsüb, *telfik*, *tevfik* gibi farklı isimlerle de anılan bu sanat; aralarında zıtlık dışında anlam yönünden irtibatlı olan iki veya daha fazla kelimenin bir ifadede toplanmasıdır.⁷⁷⁶ Murâ'âtu'n-nazîr sanatının bir edebî değer ifade etmesi için kelime seçiminde titiz davranılmalı, anlamca birbirine yakın kelimeler gelişigüzel ve zorunlu bir şekilde bir araya getirilmiş olmamalı, kelimeler derin bir muhayyilenin ürünü olarak okuyanda etki uyandırmalıdır.⁷⁷⁷

İbnü'l-Arabî, murâ'âtu'n-nazîr sanatına başvurduğu aşağıdaki dizelerde varlıkta her şeyin Allah'ı zikrettiğini ifade ederken مُسَبِّحٌ (tesbîh eden), مُكَبِّرٌ (tekbîr getiren), مُعَظِّمٌ (tazim eden), مُهَلِّلٌ (tehlîl getiren) gibi birbiriyle anlam ilişkisi bulunan kelimeleri kullanmak suretiyle etkili bir anlatım örneği sergilemiştir.⁷⁷⁸ [Kâmil]

⁷⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 50.

⁷⁷⁵ İbnü'l-Arabî tek beyitlik bu şiirinde muhtemelen Nur suresi 35. ayetine “Allah göklerin ve yerin nurudur” atıfla nur olan Hakk'ın dışındaki mevcutların Hak'tan ayrı mevcudiyetleri eğer varsa bunun büsbütün karanlık olduğuna işaret etmek istemiştir.

⁷⁷⁶ el-Hatîb el-Kazvîni, *el-İdâh fî 'Ulumi'l-Belâga*, 261; Abdülfettâh Füyûd Besyûni, *'İlmu'l-Bedî'* (Kahire: Müessesetü'l-Muhtâr, 2015), 158; el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâga*, 287; Muhammet Vehbi Dereli, *Arap Edebiyatında Bediyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri* (Konya: Palet Yayınları, 2021), 180.

⁷⁷⁷ Meliha Yıldırım Sarıkaya, “Tenâsüp”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/446.

⁷⁷⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 136.

فَالْحَلْقُ مِنْهُ إِذَا نَظَرْتَ مُهَلِّلاً وَمُكَبِّراً وَمُعْظِماً وَمُسَبِّحاً

Ondan vücûd bulmuş mahlukata baktığında onları tehlîl, tekbir getirirken onu tazim ve tesbih ederken görürsün.

Işığın ve karanlığın yaratılış hikmetlerinin işlendiği aşağıdaki kasidede murâ'âtu'n-nazîr sanatına dair örneklere rastlamak mümkündür. Kasidenin ilk beytinde geçen نَوَّرَ (aydınlattı), أَفْلَاكُ (galaksiler), أَنْجَمَ (yıldızlar), ظَلَامَ (karanlık), اللَّيْلَ (gece) gibi kelimeler lafız ve mana açısından birbirleriyle uygunluk arz etmekte, bu da ifadeye zenginlik katmaktadır:⁷⁷⁹ [Basît]

اللَّهُ نَوَّرَ أَفْلَاكًا بِأَنْجُمِهَا لِيُهْتَدَى فِي ظَلَامِ اللَّيْلِ فِي الطُّرُقِ

Allah gecenin karanlığında yol bulmak için galaksileri yıldızlarla aydınlattı.

Murâ'âtu'n-nazîr sanatını kullandığı bir başka kasidesinde Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığını, en büyük günahların bile bu rahmet karşısında önemsiz kaldığını, günahların en büyüğünün ise Allah'a affetmeyeceği günah nispet etmek olduğunu vurgularken عَفْوُ (bağışlama), ذَنْبٌ (günah), يُقَاوِمُ (karşı çıkan), مُعْتَقِدًا (inanarak) gibi birbirleriyle anlam bakımından uyumlu kelimeleri tercih ederek etkili bir anlatım örneği sergiler:⁷⁸⁰ [Basît]

لَا ذَنْبَ أَعْظَمَ مِنْ ذَنْبٍ يُقَاوِمُ عَفْوَ وَاللَّهِ عِنْدَ الَّذِي يَأْتِيهِ مُعْتَقِدًا
وَكُلُّ ذَنْبٍ بِجَنْبِ الْعَفْوِ مُحْتَقَرٌ عَفْوُ الْإِلَهِ وَلَا يُخْصُّ بِهِ أَحَدًا

Bir kimsede kendisindeki bir inanışla Allah'ın affına itiraz eden bir günahattan daha büyük bir günah yoktur.

Her günah (onun) affı yanında önemsizdir, Allah'ın affı kimsenin mülkünde değildir.

⁷⁷⁹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 139.

⁷⁸⁰ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 409.

Kulun zorluklarla imtihan edildiği dünya hayatında sünnetullah gereği her zorlukla beraber bir kolaylığın olduğunu, bu nedenle sıkıntılara sabredilmesi gerektiğini öğütlediği dizelerinde yine murâ'âtun-nazîr sanatına başvurmuştur:⁷⁸¹ [Basît]

إِذَا يَضِيقُ بِنَا أَمْرٌ لِيُزْعَجَنَا نَصْبِرُ فَإِنَّ انْتِهَاءَ الضِّيقِ يَنْفَرُجُ
بِذَلِكَ خَالِقُنَا الرَّحْمَنُ عَوَّدَنَا فِي كُلِّ ضِيقٍ لَهُ قَدْ شَاءَ فَرَجُ

Bir durum bizi (uykudan uyanmamız) için bunalttığında sabrederiz, çünkü darlığın bitmesiyle bir rahatlama meydana gelir.

Rahman olan yaratamız buna bizi alıştırdı, öyle ki her sıkıntıda dilemiş olduğu bir rahatlık vardır.

Beyitlerde yer verilen يَضِيقُ (darlıyor), يَنْفَرُجُ (rahatlıyor), نَصْبِرُ (sabrediyoruz) gibi aralarında anlam ilişkisi bulunan kelimelerle murâ'âtun-nazîr sanatı icra edilmiştir. Bunun yanısıra ضيق (darlık) ve فرج (rahatlık) gibi zıt anlamlı kelimelerle tıbak sanatına da başvurulmuştur. Böylece hem karşıt hem de anlam ilişkisi bulunan kelimeler bir arada kullanılarak zengin bir anlatım ortaya konmuştur.

2.2.6. Leff-ü Neşr

Sözlükte katlama, dürme, bir araya getirme manalarına gelen leff⁷⁸² ile dağıtma ve yayma manasındaki neşr⁷⁸³ kelimelerinin terkibinden oluşan leff-ü neşir; bir bedi' sanatı olarak iki veya daha fazla unsurun ayrı ayrı veya icmalen zikredilmesinden sonra bunların her biriyle ilgili öğelerin hangi unsurlarla ilgili olduğu belirtilmeden zikredilmesi, unsurlar ve özellikleri arasındaki irtibatı kurma işinin okuyucuya bırakılmasıdır. Bu sanatta unsurlar ve onlara ait özellikler

⁷⁸¹ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 419.

⁷⁸² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhtâ*, 853.

⁷⁸³ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 5/208.

aynı sıraya göre gelmişse mürettep (düzenli), karışık veya tersten olmuş ise müşevveş (düzensiz) leff-ü neşir meydana gelir.⁷⁸⁴

Leff-ü neşir sanatının bir örneğinin yer aldığı aşağıdaki dizelerde şair önce Allah'ın bir kavmi ileri gelenleri yüzünden helak ederek onların yerine bir başka toplumu getireceğini ifade etmiştir. Devamında da helak edilen toplumu rezil etmek ve yeni getirdiğine ise yardım etmek şeklinde onlarla ilgili iki hususu zikretmiştir. Bu şekilde iki ögenin zikri (leff), sonrasında ise bunlarla ilgili ögelerin sırasına uygun olarak ve ayrı ayrı zikredilmesiyle mürettep leff-ü neşir tatbik edilmiştir.⁷⁸⁵ [Vâfir]

رَأَيْتُ أُمَّةً كُتِبَ لَهُمْ قَوْمٌ
فَإِنْ عَزَمُوا عَلَىٰ إِبْطَالِ حَقِّ
فَإِنَّ اللَّهَ يُهْلِكُهُمْ ذَهَابًا
وَيُخْزِيهِمْ وَيُنْصِرُكُمْ عَلَيْهِمْ
أَصَلُّوا بَعْدَ مَا ضَلُّوا يَقِينًا
وَكَانُوا فِي الشَّرِيعَةِ مُمْتَرِينَ
وَيَأْتِيكُمْ بِقَوْمٍ آخِرِينَ
وَيَشْفِي صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ

Toplumun ileri gelenlerini, önderlerini gördüm. Öyle ki onlar kesin olarak doğru yoldan saptıkları gibi başkalarını da saptırdılar.

Eğer hakkı geçersiz kılmaya azmetmiş, şeriatla [hükümlerini uygulamada] tereddüt eder olmuşsalar

Allah onları helak edip gönderir de sizin yerinize başka bir kavim getirir.

Onları rezil rüsva edip onlara karşı sizi galip kılar. Mümin toplumun gönüllerini ferahlatır.

İbnü'l-Arabî aşağıdaki şiirinde Aristo'nun sistemleştirdiği anâsır-ı erbaa teorisi (ateş, hava, toprak, su) ile Hipokrat'ın bu teoriden ilham alarak hastalıkların tedavisine yönelik geliştirdiği ahlât-ı erbaa (kan, balgam, sarı safra, kara safra) teorisine işaret ederken leffü neşir sanatını kullanmıştır. Antikçağ ve Orta Çağ'da insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen dört

⁷⁸⁴ Hatîb el-Kazvînî, *el-Îdâh fî 'Ulumi'l-Belâga*, 268-269; Matlûb, *Mu'cem*, 3/72-76; Bulut, *Bedî' İlmi*, 114-120.

⁷⁸⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 290.

sıvıyla ilgili bu teoride⁷⁸⁶ toprak kara safraya, hava kana, ateş sarı safraya, su balgama karşılık gelmektedir. Sıralamadaki düzensizlik nedeniyle bu dizeler leff-ü neşrin müşevveş türünü örneklendirmektedir:⁷⁸⁷ [Basît]

إِنَّ الطَّبِيعَةَ أَعْطَتْ فِي عَنَاصِرِهَا أَحْكَامَهَا بِالَّذِي فِيهَا مِنْ أَسْمَاءِ
يُبْسِ التُّرَابِ إِلَى بَرْدِ الْمِيَاهِ إِلَى تَسْحِينِ نَارٍ إِلَى تَرْطِيبِ أَهْوَاءِ
لِأَجْلِ ذَا كَانَ خَلْقُ النَّاسِ مِنْ حَمًا وَمِنْ هَوَاءٍ وَمِنْ نَارٍ وَمِنْ مَاءِ
فَتِلْكَ أَرْبَعَةٌ أَعْطَتْكَ أَرْبَعَةً دَمًا وَبَلْغَمَ فِي صَفْرًا وَسَوْدَاءِ

Tabiat taşıdığı isimlerle insanları konusunda hükmünü vermiştir.

Toprağın kuruluğu, suyun soğukluğu, ateşin sıcaklığı ve havanın nemli oluşu

nedeniyle insanın yaratılışı çamurdan, havadan, ateşten ve sudan meydana gelmiştir.

İşte bu dört unsur sana dört unsuru verir: Kan, balgam, sarı safra ve kara safra.

İbnü'l-Arabî sahv ve sekr kavramlarını konu edindiği dizelerinde sahvî, Allah'ın tecellisiyle varlığı kuşatması ve kendisi hakkında bilgilendirmesi olarak değerlendirirken tecellinin olmadığı, vücûdun sahibinden perdeli olunan hali ise sekr olarak ifade etmektedir.⁷⁸⁸ Şair ilk beyitte sahv ve sekr kavramlarını

⁷⁸⁶ Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

⁷⁸⁷ İbnü'l-Arabî, *Divân*, 303.

⁷⁸⁸ İbnü'l-Arabî Sufilerin sekr halini sâlikin seyri sülûk esnasında gelen feyzin etkisiyle zevk ve neşe içinde kendinden geçmesi (gaybet), sahvî ise gaybet halinden sonra kendisinden yararlanılacak güçlü bir bilgi ve varidatla his alemine dönmesi olarak tarif ettiklerini ifade etmekte, Sufilerin sahv ile gelen varidinin sekr ile gelen vâridenden daha güçlü olduğunu belirtmemelerini ise bu tanımlamada onlar adına bir eksiklik olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle o ilahi sırların hangilerinin ifşa edilip hangilerinin gizleneceğini salık veren ve sâliki bu konuda güvenilir şâhid kılan bu vâridat sebebiyle Şibli'nin "Ben ve Hallac aynı kâseden içtik, ben ayık kaldım, o ise sarhoş oldu ve taşkınlık yaptı" sözünde Şibli'ye hak vermekte, sahvînin sekre üstünlüğünü vurgulamaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-mekkiyye*, 4/259-263.

zikrettikten sonra bu kavramlarla ilgisi bulunan tecelli ve perde kelimelerini sırasıyla getirerek mürettep leff-ü neşir yapmıştır:⁷⁸⁹ [Tavîl]

وَلِي مِنْهُ فِي الْأَحْوَالِ صَحْوٌ وَسَكْرَةٌ إِذَا مَا بَدَا لِي فِي تَجَلٍّ وَفِي سَتْرِ
فَأَصْحُو إِذَا عَمَّ التَّجَلِّيُّ وَجُودَهُ وَإِنْ حَصَّه بِالذَّاتِ إِنِّي لَفِي سُكْرِ

Tecelli ve perde halinde görününce bana o hallerin benim üzerimde sahvi ve sekri olur.

Tecelli varlığı kuşatınca ayık olurum. Eğer onu kendine has kılarrsa sarhoşum demektir.

2.2.7. Raddu'l 'Acüz 'ala's-Sadr

Acüz; “bir sözün son kısmı”, sadr ise “sözün baş tarafı” manasında kullanılmaktadır. Şiirde bu manaya paralel olarak bir beytin ilk şatırı *sadr*, ikinci şatırı *acüz* olarak isimlendirilmektedir.⁷⁹⁰ Bedî‘ sanatları içinde lafzı güzelleştiren bir sanat olan *Raddu'l- 'acüz 'ala's-Sadr*; lafızları ve kökleri aynı veya benzer olan iki kelimedenden birini beytin sonunda zikredip ikincisini beytin ilk şatırının başında, ortasında, sonunda veya ikinci şatırın başında zikretmektir.⁷⁹¹ Klasik belâgat kitaplarında *tasdîr* olarak da adlandırılan bu sanat İbnü'l-Mu‘tez’e göre bedî‘ ilminin beş temel sanatından biridir.⁷⁹² Bu sanatın dîvânda geçen örnekleri daha çok aynı kökten türemiş iki kelimenin kullanımı şeklindedir. İbnü'l-Arabî örneğin bir şiirinde dilinden dökülen ifadelerin kendi arzusu ve hevasıyla değil Allah’tan gelen ilhamla olduğunu belirtirken birinci şatırın son kelimesi قَائِلًا (söyleyen) ile ikinci şatırın son kelimesinin قَالًا (söyledi) aynı kökten türemiş olduğu görülmektedir:⁷⁹³ [Tavîl]

⁷⁸⁹ İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 121.

⁷⁹⁰ Emîl Bedî‘, *el-Mu‘cem*, 300.

⁷⁹¹ Ebu'l-Abbas Abdullah İbnü'l-Mu‘tez, *Kitâbu'l-Bedî‘*, thk. İrfan Mataracı (Beyrut: Müessetül-Kütübi’s-Sekâfiyye, 2012), 62; Besyûnî, *‘İlmu'l-Bedî‘*, 302.

⁷⁹² Maṭlûb, *Mu‘cem*, 2/219.

⁷⁹³ İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 94.

أَقُولُ وَعِنْدِي أَنْتَنِي لَسْتُ قَائِلًا بِنَفْسِي وَلَكِنِّي أَقُولُ كَمَا قَالَا

Bana ait bir şeyin söyleyeni ben olmadığım halde söylüyorum, benim söylediğim ancak onun söylediği gibidir.

İlahi aşkın tadına varmanın hazzının benzersiz olduğunu, bu tadı tatmayanların hiçbir şey tatmamış olduğunu vurguladığı bir beyitte İbnü'l-Arabî yine bu sanatı kullanmıştır. Beytin birinci şatırının ortasında ve beytin sonunda geçen ذَاقَ (tattı) ve لَمْ يَذُقْ (tatmadı) mazi ve muzari filleri ile lafız ve manada değişiklik yapılmadan raddu'l-'acüz 'ala's-sadr sanatının bir örneği sergilenmiştir.⁷⁹⁴ [Basît]

مَا كُلُّ مَنْ ذَاقَ طَعْمًا نَالَ لَذَّتَهُ مَنْ لَمْ يَذُقْ طَعْمَ حُبِّ اللَّهِ لَمْ يَذُقْ

Her tadan tattığı şeyin lezzetine erişmiş değildir, Kim ki Allah aşkının tadına varmamıştır o (sanki) hiçbir şey tatmamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin devlet erkanına karşı takındığı genel tutumu yansıtan aşağıdaki beytin işaretli kelimelerinde yine bu sanatı görmek mümkündür.⁷⁹⁵ [Basît]

إِنَّ الْمُقَرَّبَ مَنْ يَسْتَعْبِدُ الدُّوَلَا لَيْسَ الْمُقَرَّبَ مَنْ تَزَهُو لَهُ الدُّوَلُ

Mukarreb (Allah'a yakın kılınmış) devletleri [ricalini] kendisine boyun eğdirendir, yoksa Allah'a yakın olan devletlilerin kendisi ile övündüğü kimse değildir.

Şair, kulun fiillerinin arkasında gerçek failin Allah olduğunu vurgularken beytin başında أَشْجَعَ ve sonunda شَجَعْنَا aynı kökten türetilmiş kelimelerin iki farklı anlamdaki kullanımını raddu'l-'acüz 'ala's-sadr sanatının başka bir örneğini oluşturmaktadır.⁷⁹⁶ [Basît]

⁷⁹⁴ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 417.

⁷⁹⁵ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 412.

⁷⁹⁶ İbnu'l-'Arabî, *Dîvân*, 399.

يَا أَشْجَعَ النَّاسِ فِي نِزَالٍ أَنْتَ بِتَثْبِيثِهِ قَدْ شَجَعْنَا

Ey savaşta insanların en cesuru! Sen onun seni desteklemesi ile cesaretli oldun.

Şair; dilinden dökülen sözlerin marifet ve keşfin meyveleri olduğunu, bu yüzden söylemiş olduğu sözlerden başkaları gibi herhangi bir pişmanlık duymadığını ifade ederken birinci نَدَمٌ ve ikinci şatırların sonunda نَدَمٌ bu sanata başvurmaktadır.⁷⁹⁷ [Basît]

قَدْ يَلْحَقُ النَّاسَ فِي أَقْوَالِهِمْ نَدَمٌ وَلَيْسَ عِنْدِي فِيمَا قُلْتُهُ نَدَمٌ

Söylediklerinden dolayı pişmanlık insanların yakasını bırakmayabilir, benim söylediğim şeylerde ise herhangi bir pişmanlığım yok.

2.2.8. Tasrî‘

Nesirde secîye karşılık gelen *tasri‘*; şiirde ilk beytin birinci şatırının *aruz* adı verilen son tef‘ilesinin, ikinci şatırının *darb* adı verilen son tef‘ilesi ile vezin, irab ve kafiye yönünden uyumlu olmasıdır.⁷⁹⁸ İlk dönemlerden itibaren şairler, bu sanatın kullanımının dinleyende bir şiir olduğu düşüncesini oluşturduğundan şiirlerine *tasrî‘* sanatıyla başlamaya oldukça önem vermişlerdir. Şairin şiirdeki gücünü göstermesi açısından kasidenin ilerleyen bölümlerinde de rastlanabilecek *tasri‘* ise daha ziyade konunun değiştiğini akla getirmelidir.⁷⁹⁹ Kaynaklarda yedi türü üzerinde durulan *tasrî‘* sanatının en makbulü, iki şatırın müstakil cümleler olarak kurulup birinci şatırın anlam bakımından ikinci şatra ihtiyaç duymadığı *et-tasrî‘u’l-kâmil* olarak isimlendirilen türüdür. Eğer birinci şatırın manası ancak ikinci şatırla tamamlanıyorsa bu takdirde *tasrî‘*, *et-tasrî‘u’l-nâkıs* adını almaktadır.⁸⁰⁰

⁷⁹⁷ İbnu’l-‘Arabî, *Dîvân*, 360.

⁷⁹⁸ Kudâme b. Ca‘fer, *Nağdu ‘ş-şi‘r*, 86; İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 1/173.

⁷⁹⁹ Maţlûb, *Mu‘cem*, 2/246.

⁸⁰⁰ Maţlûb, *Mu‘cem*, 2/247-248.

İbnu'l-Arabî'nin şiirlerinde tasrî sanatına dair örneklere sıkça tesadüf edilmektedir. Şair bu örneklerde çoğu zaman tam tasrî yaparken kimi zaman da nakıs türünü kullanmıştır. Tam tasrî yapılarak başlanılan bazı kasidelerin matla beyitleri şu şekildedir:

إِنِّي رَأَيْتُ وُجُودًا لَا أُسَمِّيهِ فَكُلُّ شَيْءٍ تَرَاهُ فَهَوَ يَحْوِيهِ

*Öyle bir varlık gördüm ki adını koyamadığım, gördüğün her şeyi içermekte.*⁸⁰¹ [Basît]

مَا أَحْسَنَ الْعِلْمَ لِمَنْ يَعْمَلُ وَأَقْبَحَ الْجَهْلَ بِمَنْ يَجْهَلُ

*İlim amel eden kimse için ne güzeldir, bilmeyen kimse için cehalet ne kötü bir şeydir.*⁸⁰² [Basît]

بِذِكْرِ اللَّهِ تَزْدَادُ الذُّنُوبُ وَتَحْتَجِبُ الْبَصَائِرُ وَالْقُلُوبُ

*Allah'ı zikretmekle günahlar artar, basiret ve kalpler kapanır.*⁸⁰³ [Vâfir]

تَاةَ الْفُؤَادِ بِذِكْرِ اللَّهِ وَابْتَهَجَا وَلَا حُصْحُ الْهُدَى لِلْعَبْدِ وَابْتَلَجَا

*Kalp Allah'ın zikriyle kendinden geçti ve şenlendi; kul için hidayet şafağı söktü, tan yeri ağardı.*⁸⁰⁴ [Basît]

مَنْ كَانَ وَجْهَ الْحَقِّ لَا يَهْلِكُ وَيَمْلِكُ الْكُونَ وَلَا يُمْلِكُ

*Kim Hakk'ın mazharı olursa yok olmaz. O kainata malik olur da kimse ona malik olmaz.*⁸⁰⁵ [Serî']

Belagat alimlerinin ilk şatırın anlam bakımından tamamlanabilmesi için ikinci şatra ihtiyaç duyması nedeniyle nakıs olarak nitelendirdikleri tasrî türü için dîvândan şu örnekler verilebilir:

⁸⁰¹ İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 358.

⁸⁰² İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 349.

⁸⁰³ İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 9..

⁸⁰⁴ İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 45.

⁸⁰⁵ İbnu'l-Arabî, *Dîvân*, 141.

إِنَّ التَّحْرُكَ عَنْ ضَجْرٍ سَخَطٌ عَلَى حُكْمِ الْقَدْرِ

*Bir sıkıntı dolayısıyla (ordan oraya) taşınma hali kaderin hükmüne rıza göstermemektir.*⁸⁰⁶ [Kâmil Meczû]

لَمَّا نَظَرْتُ إِلَى مَجْمُوعِ أَحْوَالِي عَلِمْتُ مَا لَمْ يَكُنْ يَخْطُرُ عَلَيَّ بِأَلِي

*Bütün ahvalime baktığım zaman (daha önce) aklıma gelmeyen şeyi anladım.*⁸⁰⁷ [Basît]

إِذَا صَادَفَ الْإِنْسَانَ عِلْمًا مِنَ الْحَقِّ فَلَيْسَ بِعِلْمٍ عِنْدَهُ وَهُوَ فِي الذَّوْقِ

*İnsan eğer Hak tarafından gelen bir ilme tesadüf ederse bu kendinden değil zevk ile (elde edilmiş) bir ilimdir.*⁸⁰⁸ [Tavîl]

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَيَّرَنَا صَيِّرًا لِفِعْلِهِ مَظْهَرًا

*Hamd, varlığımızı fiilin mazharı kılan Allah'a mahsustur.*⁸⁰⁹ [Serî']

Görüldüğü üzere yukarıdaki beyitlerin birinci şatırları; birincide “إِنَّ” nin haberine, ikinci ve üçüncüde şartın cevabına, dördüncüde ise müteaddî fiilin mefulüne ihtiyaç duymaktadır. İkinci şatırda bunların zikredilmesiyle beyitler mana bakamından tamamlanabilmiştir.

2.2.9. Tağmin

Sözlükte bir şeyi başka bir şeyin içine koymak, ona dahil etmek anlamına gelen *tadmin*, terim olarak şiirde başkasına ait şiirden alıntı yapmaktır.⁸¹⁰ Tadmin yapılan beyit meşhur bir şiirden alıntılanmamışsa alıntı yapan şairin serikat (intihal) olmaması için bunu şiirinde belirtmesi gerekir.⁸¹¹ Belâgat kitaplarında *iktibas* başlığı altında anlatılagelen tadmin, Kazvînî tarafından şiire özgü bir sanat

⁸⁰⁶ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 51.

⁸⁰⁷ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 71.

⁸⁰⁸ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 134.

⁸⁰⁹ İbnu'l-‘Arabî, *Dîvân*, 103.

⁸¹⁰ İbn Raşîk, *el-‘Umde*, 2/84; Maţlûb, *Mu‘cem*, 2/272; Bulut, *Bedî‘ İlmi*, 286.

⁸¹¹ el-Hatîb el-Kazvînî, *el-İdâh fî ‘Ulumi’l-Belâga*, 316.

olarak belirlenmiş, Kur'an ve Hadis'ten yapılan alıntılar ise iktibas başlığı altında değerlendirerek iki kavram birbirinden ayrılmıştır. Şairin orijinal şiirin anlam ve temasını, kendi kastettiği manaya çevirerek alıntı yapması tadmin sanatının inceliklerinden kabul edilmiştir.⁸¹² Bir şairin kendisinden önceki meşhur şairlerden alıntı yapması onun şiir müktesebatındaki nüfuzuna dair önemli bir veri olarak değerlendirileceği gibi hangi şairlerin etkisinde kaldığına dair yapılacak saptamaya da imkan sağlar. İbnü'l-Arabî birçok şairden tadmin yapmış olmakla birlikte Hallâc'tan yaptığı tadmin örnekleri diğerlerine göre daha fazladır. Nitekim iki şairin şiirleri okunduğunda İbnü'l-Arabî'nin üslup ve muhteva açısından Hallâc'tan etkilendiği çok belirgindir. Üslup olarak Hallâc'ın şiirleri daha şairane, lirik ve çoşkulu iken İbnü'l-Arabî'nin aynı konuları işlediği şiirlerinde anlam daha kapalı, ifadeler yavandır. İbnü'l-Arabî'nin Hallâc'tan esinlenerek yazdığı şiirlerde kendi yorumunu katarak o şiirleri yeniden yorumladığı ayrıca vurgulanması gereken bir husustur.

İbnü'l-Arabî'nin diğer şairlerden esinlendiği şiirleri iki şekilde kullandığı görülmektedir. Bazen şiire yeni bir yorum katarak onun manasını zenginleştirmekte, veya ifadeyi orijinal bağlamından tamamen uzaklaştırarak başka bir bağlama oturtmaktadır.⁸¹³

İbnü'l-Arabî'nin Hallâc'ın şiirinden yapmış olduğu ilk tadmin örneğinde aynı vezin ve kafiyeyi kullanarak ufak değişikliklerle onun şiirini alıntıladığı görülmektedir. Hallâc'ın söz konusu şiiri şu şekildedir.⁸¹⁴ [Remel-Meczû]

اقتلوني يا ثقاتي إنَّ في قتلِي حياتي
ومماتي في حياتي ومماتي

Dostlarım! Öldürün beni, çünkü hayatım öldürülmemdedir,

Hayatım ölümümde, ölümüm yaşamımda...

⁸¹² İsmail Durmuş, "Tazmin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/205.

⁸¹³ McAuley, *Ibn 'Arabî's Mystical Poetics*, 104.

⁸¹⁴ el-Ḥallâc, *Dîvânu'l-Hallâc*, 125.

İbnü'l-Arabî ise Hallac'ın beyitlerini dizelerinde şu şekilde alıntılamıştır:⁸¹⁵ [Remel-Meczû]

اقتلوني يا عِدَاتِي بِوَفَائِي بَعْدَاتِي
إِنِّي أَحْيَى بِهَذَا فَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي

Düşmanlarım! Benim sözümün eri olmam nedeniyle (öldürecekseniz) öldürün beni.

Ben bununla (ölümle) dirilirim, zira hayatım ölümümdeyim benim.

Her iki şiirde lafızlardaki benzerlik çok bariz bir şekilde gözükse de manaca derin bir fark söz konusudur. Hallâc, Hak'ta fani olmanın getirdiği sekr haliyle ölümü dostlarının elinden isteyerek habibine bir an önce kavuşmayı arzulamaktadır. İbnü'l-Arabî de ise sahv hali söz konusu olup düşmanların eliyle gerçekleşebilecek muhtemel bir ölümden korkusunun olmadığını ifade etmek suretiyle onlara karşı bir meydan okumada bulunmaktadır.⁸¹⁶

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında ifadenin bağlamından tamamen uzaklaştırılarak kendi fikriyatının yansıtıldığı tadmin örneklerine de rastlanmaktadır. Örneğin farklı kişilere isnat edilmekle birlikte İbn Raşîk'a da ait olduğu söylenen aşağıdaki şiirin ikinci beyti,⁸¹⁷ mazmunundan tamamen farklı bir manada kullanılmıştır. Söyleyenin kim olduğu kesin olmamakla birlikte fırtınalı bir havada denize açılması istenen şairin bu talebe cevabı "Ne sen gemisiyle beni kurtaracak Nuh Peygambersin, ne de ben denizin üzerinde yürüyen Mesih'im" olmuştur. İbnü'l-Arabî ise bu beyti dünyevî varoluşuyla Hakk'ın ezeli ilmindeki

⁸¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 382. Hallac'ın bu meşhur beyitlerini İbnü'l-Fârîdî, Şüsterî gibi sufi şairler de şiirlerinde kullanmıştır. Bu beyitleri dışında Hallac'ın başka şiirleri de kendisinden sonraki tasavvuf büyüklerine ilham kaynağı olmuş, Hallac'ın beyitlerden mülhem nazireler yazılmıştır. Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *Şerhu Dîvâni'l-Hallâc* (Beyrut: Menşûrattü'l-Cemel, 1993), 206-209.

⁸¹⁶ Başka bir örnek için bkz. İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 261.

⁸¹⁷ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*, thk. Şu'ayb el-Arnâvûd (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1996), 19/27; İbnü'l-Arabî, *el-Me'arifu'l-ilâhiyye*, 3/283.

var oluşundan ayrı düşmenin getirdiği hüznü ve yine Hak'tan başka bir çaresi olmadığını ifade etmek için kullanmaktadır.⁸¹⁸ [Basîl]

وَلَمْ أَجِدْ غَيْرَهُ يَشْفِي فَأَطْلُبُهُ هُوَ الْعَلِيلُ الْمُعْلَى السَّامِعُ الرَّائِي
سَمِعْتُ بَيْتًا رَوَاهُ النَّاسُ فِي صِفَتِي مِنْ قَبْلِ كَوْنِي فِيهِ شَرْحُ أَنْبَائِي
مَا أَنْتَ نُوحٌ فَتُنَجِّنِي سَفِينَتُهُ وَلَا الْمَسِيحُ أَنَا أُمِّشِي عَلَى الْمَاءِ

Ondan başka derdime derman olacak birini bulamadım bu yüzden ben de onu talep ediyorum. O dur ferahlığı ve hastalığı veren, duyan ve gören.

İnsanların önceki kevnîyetimin niteliğine dair anlattıkları, içinde benim de aktardıklarımın açıklaması bulunan bir beyit işittim:

Ne sen Nuh'sun beni gemisiyle kurtaracak, ne de ben Mesih'im suyun üstünde yürüyen

İbnü'l-Arabî'nin dîvânında görülen bir başka tadmin örneği İmruülkays'ın meşhur şiirinin matla beytidir. Kendisinden alıntı yapılan beyit aşağıdaki gibidir:⁸¹⁹ [Tavîl]

قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِ بِسِقْطِ اللَّيْلِ بَيْنَ الدَّخُولِ فَحَوْمَلِ

Durun da sevgilinin Dahûl ile Havmel arasında Sıktu'l-Livâ'da bulunan hatırasına ve yurduna ağlayalım.

İmruülkays bu beyitle sevgilinin yurdundan geriye kalmış kalıntıları ziyaret edip hüznünü ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî ise yukarıdaki beytin ilk şatırın alıntılarken fesat ve zulüm ile bozulmuş düzende şeriatın zayi oluşuna ağlamakta, Resulullah'ın dönemine duyduğu özlemi dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî'de sevgili Resulullah olurken sevgilinin meskeninin yerini ise şeriat almıştır.⁸²⁰ [Tavîl]

فَأَنْشَدْتُ لَمَّا أَنْ سَمِعْتُ كَلَامَهُمْ قَفَا نَبْكَ مِنْ ذِكْرِي حَبِيبٍ وَمَنْزِلِي

⁸¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 179.

⁸¹⁹ İmruülkays, "www.aldiwan.net", (Erişim 11 Nisan 2023).

⁸²⁰ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 388.

حَبِيبِي رَسُولُ اللَّهِ لَمْ أَنْوَ غَيْرَهُ وَمَنْزِلُنَا الشَّرْعُ الَّذِي أَمَرْنَا وَلِي
أَلَا إِنَّ سَيْلَ الْجَوْرِ فِي الْأَرْضِ قَدْ طَمَى فَيَا زَمَنَ الْمَهْدِيِّ أَسْرِعْ وَأَقْبِلِ

Onların sözlerini duyunca şu sözü söyledim: Durun da ağlayalım sevgilinin hatırasına ve diyarına

Sevgilim Resulullah'tır başka birisini kastetmedim, menzilimiz de işlerimizi idare eden şeriattır.

Zulmün seli yeryüzünde her yeri bastı, Neredesin ey Mehdi! Yetiş (imdadımıza)

İbnü'l-Arabî Mütenebbî'den yaptığı bir başka tadmin örneğinde ifadeyi yine bağlamından farklı bir şekilde yorumlamıştır. Aşağıdaki beytin ikinci şatırı Mütenebbî'nin şiirinden alıntı olup şiirde geçen menziller ifadesiyle sevgilinin aşğını terk edip gitse de aşğın kalbindeki hatırasının baki kaldığı vurgulanmaktadır. İbnü'l-Arabî'de ise bu menziller, arifin hakikat yolculuğunda uğradığı marifet konaklarıdır:⁸²¹ [Kâmil]

لَوْلَا مَنَارِلُنَا لَقُلْتُ مُعَرِّفًا لَكَ يَا مَنَارِلُ فِي الْقُلُوبِ مَنَارِلُ

Eğer menzillerimiz olmasa açıklayarak şöyle demiştim: Senin kalplerde yerin yurdun var.

2.2.10. İktibas

İktibas, şairin ayet veya hadisin bir kısmını ayet veya hadis olduğunu belirtmeksizin ifadeyi süslemek veya manayı kuvvetlendirmek için alıntılmasıdır.⁸²² İbnü'l-Arabî sahip olduğu engin Kur'an ve Hadis bilgisiyle ayetleri ve hadisleri şiirlerinde sıkça kullanmış, hemen her şiirinde Kur'an ve Hadis'e doğrudan veya dolaylı bir şekilde atıfta bulunarak görüşlerini temellendirmiştir. Kimi zaman bu ayet ve hadisler klasik yorum ve tevillerin dışına çıkarak onun anlam dünyasında yeniden ifadesini bulmuştur. Aşağıda

⁸²¹ İbnü'l-'Arabî, *Dîvân*, 231.

⁸²² Habenneke el-Meydânî, *el-Belâğatü'l-'arabiyye*, 2/536; Emîn - el-Cârim, *el-Belâğatü'l-vâdıha*, 487-488.

varlıkta vücûd kazanmış her şeyin kendisinden vücûd kazandıkları varlığın gerçek sahibi olan Allah'a döneceğini ifade ederken Rum suresi 4. ayetinden iktibasla bu düşüncesini açıkladığı görülmektedir.⁸²³ [Tavîl]

فَلِلَّهِ مَا يَخْفَىٰ وَلِلَّهِ مَا يَبْدُو وَلِلَّهِ فِيهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ

Gizli olan da aşikâr olan da Allah'ındır, iş öncesinde ve sonrasında Allah'a aittir.

Beytin ikinci şatırında yapılan iktibas Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde geçmektedir:

لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ

*“Önce de sonra da emir Allah'ındır. O gün müminler (Allah'ın Rumlara zafer vermesiyle) sevineceklerdir.”*⁸²⁴

İbnü'l-Arabî'nin hamdin, zikrin en efdali olduğunu belirttiği dizelerinde Yunus suresi 10. ayetinden iktibas yaptığı görülmektedir.⁸²⁵ [Tavîl]

وَأَخِرُ دَعْوَانَا أَنْ الْحَمْدُ فَاسْتَمِعْ وَمَا نَمَّ قَوْلُ بَعْدَ آخِرِ دَعْوَانَا

Bizim son duamız hamd olmuştur dinle, son duamız hamdden sonra başka da bir söz yoktur.

İktibas yapılan ayet Kur'an-ı Kerim'de şu şekilde yer almaktadır:

دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ

الْعَالَمِينَ

*“Bunların oradaki duaları, “Seni eksikliklerden uzak tutarız Allah'im!”, aralarındaki esenlik dilekleri, “selâm”; dualarının sonu ise, “Hamd âlemlerin Rabbi Allah'a mahsustur” sözleridir.”*⁸²⁶

⁸²³ İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 430.

⁸²⁴ er-Rûm 30/4.

⁸²⁵ İbnü'l-‘Arabî, *Dîvân*, 102.

⁸²⁶ Yûnus 10/10.

İbnü'l-Arabî'nin bir başka iktibas örneğinde Hac suresi 1.ayetini اِنَّ harfi hariç bütünüyle şiirine aktardığı görülmektedir: [Serî']

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ
زَلْزَلَةُ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ
يَحْذَرُهَا الْكَافِرُ فِي كُفْرِهِ
كَمَثَلِ مَا يَحْذَرُهَا الْمُسْتَقِيمُ

Ey insanlar! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kıyamet sarsıntısı büyük bir şeydir.

İstikâmet üzere olan ondan sakındığı gibi kafir de küfründe ondan sakınır.

Bir diğer örnekte şiirin ilk beyti Fâtır suresi 34. ayetten iktibas edilmiştir.⁸²⁷ [Recez Meczû]

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي
أَذْهَبَ عَنَّا الْحَزْنَ
وَلَمْ نَزَلْ نَعْبُدْهُ
لَمَّا عَبَدْنَا الْوَثْنَ

Hamd bizden hüznü gideren Allah'a aittir.

Ona kulluk etmeyi sürdürürüz, putlara da tapmış değiliz.

İbnü'l-Arabî, aşkın üzerinde meydana getirdiği hallerden dolayı kendisinin kınanmamasını talep ederken meşhur bir hadisten iktibas yaptığı görülmektedir. Beytin ikinci şatırında alıntılanan hadis ilk bölümü şöyledir:

إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى

Ameller niyetlere göre değer kazanır, Herkese niyet ettiği şeyin karşılığı vardır.⁸²⁸

Bu hadis şu şekilde onun dizlerine taşınmıştır:⁸²⁹ [Remel]

لَا تَذُمَّنَّ الْهَوَىٰ يَا عَادِلِي
إِنَّمَا لِلْمَرْءِ فِيهِ مَا نَوَى

⁸²⁷ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 268.

⁸²⁸ Buhârî, *Şaḥîhu'l-Buhârî*, 7.

⁸²⁹ İbnü'l-Arabî, *Dîvân*, 432.

Ey beni kınayan kimse! Aşkı (aşığı) sakın ayıplamayasın, çünkü o konuda kişiye niyet ettiği şey vardır.

2.2.11. ‘Akd

Sözlükte düğümlemek manasına gelen ‘akd, bir bedî‘ sanatı olarak nesri lafız ve manasıyla nazma çevirmektir.⁸³⁰ İktibastan farkı; şairin ayet, hadis veya hikmetli bir sözün lafzını ve manasını olduğu gibi veya küçük değişikliklerle nazma çevirip aktarmasıdır. İktibasta ise alıntı yapılan kısım şair tarafından düşüncesini kuvvetlendirme veya ifadesini süsleme amacıyla kullanılır.⁸³¹

İbnü’l-Arabî’nin divanında ‘akd sanatının bir örneği olarak hadisin senediyle birlikte nazma çevrildiği görülmektedir. İbnü’l-Arabî söz konusu hadisi aynı üslup ve vezinle Ebû Nuvâs’tan alıntılanmıştır. Rivayete göre muhaddislerle birlikte Abdülvahid b. Ziyad’ın meclisinde bulunan Ebû Nuvâs, Abdülvâhid’in herkesten on hadis okuması isteği üzerine önce sessiz kalmış, “Sen niye hadis söylemiyorsun” denince “Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli bir şekilde yaşayıp bu hal üzere ölürse şehit olarak ölmüş olur.”⁸³² mealindeki hadisin mazmununu senediyle birlikte şiire dökerek cevap vermiştir.⁸³³ İlgili hadisin metni aşağıdaki şiirin üçüncü beyti olup İbnü’l-Arabî şiire senet kısmındaki farklılıklarla beraber son beyitle bu hadise ekleme yapmıştır:⁸³⁴ [Remel Meczû]

حَدَّثَ الشَّيْخُ أَبُوْنَا
عَنْ أَبِيهِ عَنْ قَتَادَةَ
عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ
أَنَّ مَنْ مَاتَ مُجِبًّا
ثُمَّ قَدْ جَاءَ بِأُخْرَى
عَنْ سَعِيدِ بْنِ عَبَّادَةَ
فَلَهُ أَجْرُ الشَّهَادَةِ
مِثْلُ هَذَا وَزِيَادَةَ

⁸³⁰ Hatîb el-Kazvînî, *el-Îdâh fî ‘Ulumi’l-Belâga*, 318; Bolelli, *Belâgat*, 441.

⁸³¹ Mañlûb, *Mu‘cem*, 2/86-87.

⁸³² İlk dönem hadis alimlerinin sıhhati hakkında olumsuz kanaat belirttiği hadisle ilgili yapılan tartışmalar için bkz. Mehmet Şakar, “Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürse, şehit olarak ölür” hadisinin Sıhhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirmesi”, *Marifetname* 8/2 (2021), 729-755.

⁸³³ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 14/70.

⁸³⁴ İbnü’l-‘Arabî, *Dîvân*, 391.

عَنْ فَضَيْلِ بْنِ عِيَاضٍ وَهُوَ مِنْ أَهْلِ الرَّهَادَةِ
أَنَّ مَنْ مَاتَ خَلِيًّا كَانَتِ النَّارُ مِهَادَةَ

Babamız babasından o da Katâde'den

Katâde, Atâ b. Yesâr'dan, o da Saîd b. Ubâde'den rivayet etmiştir:

Kim âşık olarak ölürse ona şehâdet sevabı vardır.

Sonra buna benzer bir şekilde (başka bir rivayette) ilaveli olanı geldi.

Fudayl b. İyaz'dan ki o da zühhd ehliendir.

Kim aşktan nasibini almamışsa varacağı yer ateştir.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî fikriyatını şiirle aktarırken üslup özellikleri açısından teşbih istiâre, kinaye gibi manayı gizlemeye ve ehlinin anlayabilmesine imkan veren beyan üsluplarını daha sık kullanmış, meramını ifade etmeyi ön planda tuttuğu için birbirinden farklı bedî' sanatlarının kullanımına o sıklıkla başvurmamıştır.

SONUÇ

İslam'ın Endülüs'teki son parlak dönemlerinin yaşandığı Muvahhidler devrinde dünyaya gelmiş olan İbnü'l-Arabî, soylu ve nüfuzlu bir aileden gelmesinin avantajı ile çocukluk ve gençlik yıllarında iyi bir tedrisattan geçmiştir. Endülüs'ün kendine has çok kültürlü yapısının iz düşümlerinin fikriyatına da yansıdığı görülen bu meşhur sufi eğitim hayatı boyunca kendini dar bir muhit ve düşünce yapısının içine hapsetmemiş, tam tersine ulaşabildiği şeyh, muallim, hikmet ehli zatların meclislerinde bulunarak onlardan istifade etmeye çalışmıştır. İbnü'l-Arabî'nin hakikati arama saikiyle daha gençlik yıllarında çıkmış olduğu bu yolculuğu, son dönemine denk gelen Şam evresi hariç tutulursa hayatının büyük bir bölümünü kapsamıştır. İslam dünyasının birçok bölgesinde bulunarak, çok sayıda kişiyle dostluklar kurmuş, bir yandan ilmi ve irfanı ile onları beslerken aynı zamanda onlardan da istifade etmiştir. Bu tekâmül sürecinden sonra hayatının son dönemlerini geçirdiği Şam'da *Füsûs*, *Fütûhât* ve *Dîvân* gibi başat eserlerini telif ederek sahip olduğu ilmi mirası sonraki kuşaklara aktarmıştır.

Şiiri nesre önceleyerek ona özel bir önem atfetmiş olan İbnü'l-Arabî nesirde olduğu gibi şiirde de velut bir şahsiyet olarak tebarüz etmiştir. Son yıllarda tamamlanan tahkiklerle bütün şiir külliyyatının 30 bin beytin üzerinde olduğu tespit edilmiştir. Sadece dîvânı 20 bin beytin üstünde bir muhteviyata sahiptir. Dîvânın yaklaşık yüzde kırkını ihtiva eden Bulak nüshasının ise bu tahkikler yapılmadan önce dîvâna dair eldeki tek matbu nüsha olduğu anlaşılmıştır. Söz konusu eser, onun düşüncesinin nesirle ayrıntılı bir şekilde izah edildiği Fütûhat'ın adeta nazma çekilmiş hali mesabesinde dir.

Bu çalışmada 1855 yılında basılmış olan Bulak nüshasının İbnü'l-Arabî'nin fikriyatının hemen her hususunu içinde barındıran şiirlerin özenle seçilmiş toplamından ibaret olduğu görülmüştür. Her ne kadar çalışmada bu nüsha esas alınmışsa da dîvânının bütünü gözden geçirildiğinde özellikle de gazel türünde yazılmış olan şiirlerin, bu toplama dîvân nüshasına dahil edilmediği görülmüştür. İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânu'l-Eşvâk* adlı şiir mecmuasına içerik ve üslup olarak çok benzeyen bu şiirler nicelik itibariyle ilgili mecmuadan çok daha

fazla şiiri içermekte ve onun gibi edebi değeri yüksek bir niteliğe haiz bulunmaktadır. İlahi aşkın kadın remzi üzerinden anlatıldığı, aynı zamanda mecazi aşk şiirleri olarak da okunabilecek bu şiirlerin sayısı *Tercümânu'l Eşvâk*'tan çok daha fazla iken bunların Bulak nüshasında hiç yer almayışı, bu şiirlerin seçilirken müellifin fikriyatını konu edinenlerinin özellikle tercih edildiğini, zahiri manasıyla dünyevi-mecazi aşk temalı gazellere ise özenle yer verilmediğini düşündürmektedir. Kanaatimize göre bunun nedeni *Tercümânu'l Eşvâk*'taki şiirlerinin muhatabı Nizam için “Koca şeyh bir kıza âşık olmuş da onun için bayağı aşk şiirleri yazar olmuş” şeklinde ortaya çıkan eleştirilerde olduğu gibi İbnü'l-Arabî'nin saygınlığına dil uzatılmasının önüne geçme saiki kuvvetle muhtemeldir.

Bulak nüshası münekkitlerin övgüsüne mazhar olmamış, çoğunlukla edebi açıdan yavan ve anlaşılmaz bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin kendine has bir üslupla söylemiş olduğu Bulak nüshasındaki şiirler yöneltilen eleştirileri haklı çıkarmakla birlikte bu şiirlerin özel bir kitleye hitap ettiği gerçeği gözden uzak tutulmamalıdır. Zira özel bir biliş şeklinin ve tecrübenin ifadesi olan bu şiirler benzer halleri yaşamış olanlara kendini açmakta olup genel okuyucu kitlesi açısından anlaşılmaz bulunabilmektedir. Dolayısıyla bu tür şiirlerde lafız yerine mananın çok daha ön planda olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

İbnü'l-Arabî düşüncesine nüfuz etmeden anlaşılması mümkün olmayan bu şiirlerin kendisine has üslûbu, şairin muğlak zamir kullanımı, ifadelerin sadece ehlinin sezebileceği şekilde terkip edilmesi ve kelime oyunları gibi sebepler, birkaç Batılı araştırmacının çalışmaları hariç tutulursa dîvânın neden bütüncül bir şekilde inceleme konusu yapılamadığını izah eder niteliktedir. İbnü'l-Arabî başka sufi şairlerin yaptığı gibi şiirde izlediği bu üslûbuyla anlamın ancak bu tecrübe ve idrak halinden uzak olanların yapacakları eleştirilerden kendini korumayı amaçlamış olabilir. Ancak onu bu üslûba iten saik sadece bu gerekçeyle açıklanamaz. Öyle anlaşılıyor ki “Üslup bir sapmadır.” düşüncesinden hareketle bu şiirlerde benzeri görülmemiş, alışılmış kalıpların dışında bir üslûba sahip olmak istemiştir. Klasik Arap şiirinin kabul görmüş formlarıyla da şiirler yazmış bir şair olan İbnü'l-Arabî'nin şiirdeki bu farklı yaklaşımıyla, dönemine göre düşün

ve ifade açısından aykırı sayılabilecek Ebû Nuvâs, Hallâc gibi şahsiyetlerin izinden gittiği de ileri sürülebilir.

Fikriyatında olduğu gibi, “Halil b. Ahmed el-Ferahîdî benim imamım değil aksine ben onun imamıyım.” diyerek genel geçer kabullerin kendisini kısıtlamasını reddeden İbnü’l-Arabî; bu üslubuyla zamanın şairi olarak övdüğü, Arap şiirinde eski kabulleri terk etmesine rağmen kendini kabul ettirmiş olan Ebû Nuvâs gibi bir meydan okumada bulunmuş olabilir. Nitekim şiirden ve onun kurallarından habersiz olması düşünülemez olan İbnü’l-Arabî’nin şiirindeki kâfiye kusuru sayılabilecek kullanımları biraz da bununla ilgilidir.

Bulak dîvânındaki şiirlerde muhteva olarak varlık, vahdet-i vücûd, velâyet, insan-ı kâmil, zikir, seyr-ü sülûk, aşk-ı ilâhî, esma ve sıfatlar, kader ve irade, gibi felsefe, kelam ve tasavvufun temel meseleleri kendine özgü tanım ve yorumlarla işlenmiştir. Eserde ayrıca İslam’ın temel rükünlerinin fikh-ı batınıni da ele almış, ilm-i hurûfa dair şiirlere yer verilmiştir. Dîvânda Medih, Fahr, Mersiye, Hiciv gibi klasik Arap şiirinin temel temalarına tesadüf edilmekle birlikte bunlar onun düşüncelerini anlatan şiirleriyle mukayese edildiğinde azınlıkta kalmaktadır. Hatta çoğu zaman bu temalar bir bütünlük arz etmeyip, kızının vefatı üzerine yazmış olduğu mersiye de olduğu gibi mersiye olarak başladığı şiir varlık düşüncesinin işlendiği başka bir anlatıya bürünebilmektedir. Bu nedenle onun şiirini keskin ayırımlarla konu olarak gruplamak mümkün değildir. Zira İbnü’l-Arabî şiirlerini tashih ve düzeltmelerle mükemmelleştirmeye çalışmış bir şair değildir. Zaten şiirlerinin okunduğunda okuyucuda bıraktığı ilk izlenim konuşma rahatlığı ile söylenmiş olduğudur. Bundan dolayı şiirlerinde konudan konuya geçişler son derece sık olmakta, bunu da şiirleri söyleyenin kendisi olmadığı, ilahi bir imla ile dilinden döküldüğü savıyla izah ettiği görülmektedir.

Dîvândaki çoğu şiir birçokları için anlaşılmasız bir niteliğe sahip olmakla birlikte manaya vakıf olanlar açısından anlaşılır bulunabilir. Zira İbnü’l-Arabî’nin kelime seçimleri son derece sade olup mesele bunların meydana getirdiği terkiplere, ifadelere anlam vermekte düğümlenmektedir. Ayrıca bu şiirler edebî bir gaye güdülerek söylenmediği için başkaca şairlerin şiirlerinde görülen, şairin sanatını icra etmek için birbirinden farklı bedî sanatlarının kullanımıyla

ifadelerini süslediği şiirlerden farklı bir mahiyet arz etmektedir. Bununla birlikte şiirleri belli başlı edebi sanatların birçoğunu içermekte olup özellikle düşüncesini aktarırken başvurduğu istiareler, mecazi anlatımlar onun üslûbunun en belirgin özellikleridir.

Dîvân, kullanılan kafiye ve bahir çeşitleri açısından son derece zengindir. Arap edebiyatında kullanılan hemen her bahirle şiir söylemiş olan İbnü'l-Arabî, fikirlerini daha iyi aktarmaya imkân verdiği için dîvânında daha çok Basît ve Tavîl gibi uzun bahirleri tercih etmiştir. Dîvânda görülen vezin çeşitliliği kafiye harfi olarak da isimlendirilen *revî* harflerinde de söz konusudur. Alfabedeki bütün harflerin *revî* harfi olarak kullanıldığı dîvânda, şairlerin kafiye üretmede zorlandığı harflerin de kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca kafiyede tek harf ile yetinmeyip kafiyede daha fazla harfi kullanmak anlamındaki *lüzûmu mâ lâ yelzem*, bütün beyitlerin aynı harf ile başlayıp aynı harf ile bittiği *menhûku't-tarafeyn* gibi şairleri zorlayan unsurlara da şiirinde yer vererek şiir söylemedeki kudretini sergilemiştir.

İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinde olduğu gibi şiirinde de eklektik bir yön bulunduğu söylenebilir. Mesbuk tasavvufî kavram ve terkipleri kendi anlam kalıbına dökerek onlara şekil ve manaca yeni boyutlar kazandıran İbnü'l Arabî'nin bu eklektik yönü özellikle Hallâc'ın şiirlerinde müşâhede edilmektedir. Hallâc'ın şiirindeki kapalı manaları açıklayan, dîvânında ona nazire yapan İbnü'l-Arabî'nin; Hallâc'ın hem düşüncelerinden hem de şiirindeki üslubundan etkilendiğini söylemek için iki şairin şiirlerinin üstün körü bile okunması kişiyi bu kanaate sevk edebilmektedir. Fakat Hallâc'ın düşünce ve üslup açısından İbnü'l- Arabî üzerinde yaptığı etki, ikisi arasındaki benzerlik ve farklılıklar, Hallac'a yapmış olduğu itirazlar, özellikle de öncesinde kullanılagelen ıstılah ve kabullerin İbnü'l-Arabî düşüncesinde ne gibi yeni anlamlar kazandığı müstakil bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Ayrıca dîvânın bütüncül şekilde tekrardan ele alınması Bulak nüshasında bulunmayan, edebi değeri yüksek gazellerin ortaya konmasını sağlayacağı gibi hem özel hayatının hem de fikri serencamının yeterince anlaşılmayan yönlerini aydınlatacak bilgilere tesadüf edilecek olması da elde edilecek faydalar olarak zikredilebilir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Murâd, Hüseyin Seyyid. *el-Mutasavvife fi'l-ğarbi'l-ağşâ fi 'asrayi'l-Murabiîn ve'l-Muvaḥḥidîn*. Kahire, 1994.
- 'Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfu'l-hafâ*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1933.
- Addas, Claude. *İbn Arabî: Dönüşü Olmayan Yolculuk*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap, 3. Basım, 2020.
- Adonis. *eş- Şûfiyye ve's-süryâliyye*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 3. Basım, 1991.
- 'Afîfi, Ebu'l 'Alâ. *et-Tasavvuf es-Sevratu'r-ruhiyye fi'l-İslam*. Beyrut: Dâru's-Şa'b, ts.
- 'Afîfi, Ebu'l-'Alâ. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. İstanbul: Kırkambar Yay., 1999.
- Ağbal, Davud. "İbnü'l-Arabî'nin İşârî Tefsir Anlayışının Fikrî Arka Planı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2017), 221-271.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnâvûd - Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1998.
- Ak, Murat. *Şair ve Peygamber Na't Geleneğinde Hz. Peygamber İmgesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Akkaya, Veysel. "Bir İbn Arabî Takipçisi, Şemsüddîn İsmail b. Sevdekîn". *Tasavvuf* 25 (Ocak 2010), 251-259.
- Akman, Mustafa. *İbn-i Arabî-Kelami Tartışmalar, Sorular, Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2017.
- Alkan, Ercan. "İbn Sevdekîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. Ek-1. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Aristoteles. *Poetika*. çev. İsmail Tunalı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1987.
- 'Askalânî, Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-mîzân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmîyye, 2002.

- ‘Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh. *Kitâbu ’ş-şinâ’ateyn*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed İbrahim Ebu’l-Fağl. Kahire: Dâru İhyâi’l-Kutubi’l- ‘Arabiyye, 1952.
- ‘Atîk, Abdülazîz. *’İlmu’l- ‘arûd ve’l-kâfiye*. Beyrut: Dâru’n-Nahđa el- ‘Arabiyye, 1987.
- ‘Atîk, Abdülazîz. *’İlmu’l-Bedî’*. Beyrut: Dâru’n-Nahđa el- ‘Arabiyye, ts.
- Austin, Ralph. “Translation of two poems from the Dîvan of İbn ‘Arabî”. *The Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 7 (1988), 2-16.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mustafa. “Müveşşah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aytekin, Arif. “İbn Tûmert”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bağdâdî, Ali b. İbrahim el-Ğârî. *ed-Dürri’s-semîn fi menâkıbı’s-Şeyh Muhyiddîn*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî, ts.
- Bekkâr, Yusuf Huseyn. *Binâu’l-kaşide fi’n-nağdi’l- ‘arabiyyi’l-ğadîm*. Beyrut/Lubnan: Dâru’l-Endelüs, 1982.
- Beksaç, Engin. “Endülüs-Sanat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Belğâsım, Halid. *el-Kitâbe ve’t-tasavvuf inde İbn Arabî*. Kasablanka: Dâru Tûbkâl, 2004.
- Belğâsım, Halid. “er-Ru’yâ fi’l-hitâbi’l-mukaddimâti li teâlifi İbn ‘Arabî”. *el-Beyt* 7 (Ocak 2003), 78-89.
- Besyûnî, Abdülfettâh Füyûd. *’İlmu’l-Bedî’*. Kahire: Müessesetü’l-Muhtâr, 4. Basım, 2015.
- Bolelli, Nusrettin. *Belâgat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu’l-edebi’l- ‘arabî*. çev. Abdulhalîm en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma’ârif, 5. Basım, 1977.
- Buhârî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *Şahîhu’l-Buhârî*. Dımaşq: Dâru İbn Kesîr, 2003.

- Bulut, Ali. *Bedî' İlmi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Bulut, Ali. *Belâgat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Bulut, Ali. *el-Belâgatu'l-Müeyyessa*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 11. Basım, 2019.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 7. Basım, 1998.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefehâtü'l-üns Evliyâ Menkıbeleri*. çev. Çelebi Lâmiî. İstanbul: Marifet Yayınları, 1995.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Cebûrî, Abdulmun'im Azîz Halîl en-Nasr. *İbn 'Arabî şâiran*. Bağdat: Câmia'tü Bağdat Külliyyetu'l-Âdâb, Doktora Tezi, 1993.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Kitâbu'l-ķavâfi*. thk. Kenan Demirayak. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Yayını, 1995.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *Tâcu'l-luĝa ve şihâhu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr 'Atţâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1990.
- Ceyhan, Semih. "Tilimsânî Afifüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ceyhan, Semih. "Zühhd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 44. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Chittick, W. C. *Hayal Âlemleri*. çev. Mehmet Demirkaya. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Chittick, W. C. "Sadr al-Dîn al-Kûnawî". *The Encyclopaedia of Islam*. C. 8. Leiden: Brill, 1995.
- Chittick, W. C. "The World of Imagination and Poetic Imagery According to Ibn al-Arabi". *Temenos* 10 (1989), 99-120.
- Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saint*. çev. Liadain Sherrard. Cambridge: İslamic Text Society, 1993.

- Cîlî, Abdülkerim b. İbrahim. *el-İsfâr 'an-Risâleti'l-envâr*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Cîlî, Abdülkerim Muhammed b. İbrahim. *el-Kemâlâtü'l-ilâhiyye fi's-sıfâti'l-Muhammediyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Clark, Jane - Hirtenstein, Stephen. "Establishing Ibn 'Arabî's Heritage". *JMIAS* 52 (2012), 1-32.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fağîle, 2004.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz fi 'ilmi'l-me'ânî*. thk. Mahmud Muhammed Şâkir Ebû Fahr. Kahire/Cidde: Dâru'l-Medenî, 1992.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir b. Abdirrahman b. Muhammed. *Esrâru'l-Belâğa*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Matba'atu'l-Medenî, 1991.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbn Arabî'ye Göre İbâdetlerin Manevî Yorumları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2021.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marîfetin İfadesi Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2005.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye göre Hayal ve Düzeyleri". *Tasavvuf Dergisi* 10 (2003), 299-330.
- Çelik, Taha. "'Dehre Sövmeyiniz...' Rivayeti Çerçevesinde Zaman Algısı". *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. 1/67-81. Konya, 2015.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: Kapı Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Dâye, Muhammed Rıdvan. *fi'l-Edebi'l-endlûsî*. Dımaşq: Dâru'l-Fıkr, 2000.
- Dayf, Şevki. *er-Risâ*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 4. Basım, ts.
- Dayf, Şevki. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1989.
- Dehhân, Sâmi. *el-Medîh*. Kahire: Dâru'l Ma'ârif, 5. Basım, 1992.
- Dehhân, Sâmi. *Funûnu'l-edebi'l-'arabî el-fennu'l-ğınâ el-Hicâ*. Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 2. Basım, 1982.
- Deladriere, Roger. "The Dîwân of İbn 'Arabî". *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 15 (1994), 50-56.

- Demirci, Mehmet. “Hakikat-ı Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 15. İstanbul, 1997.
- Demirli, Ekrem. “Sadreddin Konevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Demirli, Ekrem. “Vahdet-i Vücûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 42. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Dereli, Muhammet Vehbi. *Arap Edebiyatında Bediyye Geleneği ve Suyûtî'nin Nazmu'l-Bedî Adlı Eseri*. Konya: Palet Yayınları, 2021.
- Dereli, Muhammet Vehbi. *Osmanlı Dönemi Bediyyat Şairlerinden Âişe el-Bâûniyye ve Peygamber Methiyeleri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2014.
- Durmuş, İsmail. “Fahr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Durmuş, İsmail. “Luzûmi Mâ Lâ Yelzem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Durmuş, İsmail. “Tazmin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail. “Teşbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. TDV Yayınları, 2011.
- Durmuş, İsmail - Pala, İskender. “İstiare”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Dursun, Ömer. *İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Düzgün, Osman. “Endülüs'te Ortaya Çıkan Yeni Bir Şiir Türü: “Muvaşşaha”. *ICANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) 22/38 (2007)*, 101-118.
- Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. *el-Muşannef*. thk. Muhammed 'Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru Kurtuba, 2006.
- Ebû Hâka, Ahmed. *Fennu'l-medih*. Beyrut: Dâru's-Şarki'l-Cedîd, 1962.
- Ebû Hilâl el-'Askerî, el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *Kitâbu's-şinâ'ateyn el-kitâbe ve's-şi'r*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî - Muhammed İbrahim Ebû'l-Faql. Beyrût: Mektebetu'l-'Unşuriyye, 1998.

- Ebu'l-Fidâ, Zeynuddîn Kasım b.Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- Ekinci, İsmail. *Tsavvuf Şairi Nablusî ve Şiirleri*. Ankara: İksad Publishing House, 2020.
- Elmalı, Hüseyin. "Kaside". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kuran Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Elmore, Gerald. "The Bulaq Diwan of Ibn Al-'Arabi". *Journal of Arabic Literature* 29 (1998), 136-163.
- Emîl Bedî', Ya'kûb. *el-Mu'cemu'l-mufaşşal fî 'ilmi'l-'arûd ve'l-kâfiye ve fînûnu's-şi'r*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Emîn, Mustafa - Cârîm, Ali. *el-Belâğatü'l-vâdiha*. İstanbul: Dâru's-Şifâ, 2020.
- Eminoğlu, Ali. "Muhammed Hasan Alvân'ın 'Mevtun Sağırun' (Küçü Ölüm) Adlı Romanının Teknik ve Tematik İncelemesi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2018), 141-162.
- Eminoğlu, Ali. *Şekil ve Muhteva Yönünden Muallakât Kasideleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2017.
- Enîs, İbrahim. *Mûsika's-şi'r*. Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısıriyye, 2. Basım, 1952.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Ahlât-ı Erbaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ergin, Mehmet Mesut. *İbn Mâ'sum el-Medenî Şâ'iran*. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2004.
- Ergin, Mehmet Mesut. *İbnu'n-Nahhâs el-Halebî ve Şiirleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.
- Ergin, Osman. "Sadraddin al-Qunawi ve Eserleri". *Şarkiyat Mecmuası* 2 (1958), 63-90.
- er-Râgıb el-İsfahânî. *Müfradâtü elfâzı'l-Kur'an*. thk. Şafvân Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1997.

- Eşbâh, Yusuf. *Târîhu'l-Endelus fî'ahdi'l-Murâbiîn ve'l-Muvaḥḥidîn*. çev. Muhammed Abdullah 'Înân. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1996.
- Evsat, Ebu'l-Hasen Sa'îd b. Mes'ade el-Ahfeş. *Kitâbu'l-ḳavâfi*. thk. Ahmed Râtib en-Neffâh. Beyrut: Dâru'l-Emâne, 1974.
- Ferâhîdî, el-Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdülhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- Ferrûh, Ömer. *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979.
- Fidan, İbrahim. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbnu'n-Naḳîb el-Huseynî ve Şiirleri*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2016.
- Fidan, İbrahim. *Arap Şiirinde Hz. Peygamber*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Fidan, İbrahim. "Yahya eş-Şarsârî ve Şiirlerindeki Hz. Peygamber İmgesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/1 (2020), 267-295
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yâkub. *el-Ḳâmûsu'l-Muḥîṭ*. thk. Muhammed Na'îm el-'Araksûsî. Beyrut: Müesssetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Ğubrînî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullah. *'Unvânu'd-dirâye*. thk. Adil Nuveyhid. Beyrut: Dâru'l- Âfâki'l-Cedide, 2. Basım, 1979.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatü'l-'arabiyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.
- Hâc Yusuf, Muhammed Ali. *Şemsü'l Mağrib*. Halep: Dâru Fuşşilet, 2006.
- Hacıgökmen, Mehmet Ali. "Mecdüddin İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. EK-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Hakîm, Suad . *el-Mu'cemu's-şûfi*. Beyrut: Dâru Dendera, 1981.
- Hakîm, Suad. *İbn 'Arabî ve mevlidu lüḡa cedîde*. Beyrut: Dâru Dendera, 1991.
- Hakim, Suad. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Hallâc, Ebû'l-Muğîs el-Huseyn b. Mansûr. *Divânu'l-Hallâc*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2002.

- Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu‘cemu’l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- Hasan, Hasan Ali Hasan. *el-Ḥaḍâretu’l-islâmiyye fi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1980.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Cevâhiru’l-Belâğa*. Kahire: Mektebetü’l-Îmân bi’l-Mansûra, 1999.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. *Mîzânu’z-zeheb fî sinâ‘ati şî‘ri’l-‘Arab*. thk. Enes Bidevî. Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 2004.
- Hâşimî, Muhammed Ali. *el-‘Arûdu’l-vâḍih ve ‘ilmu’l-kâfiye*. Dımaşq: Dâru’l-Kalem, 1991.
- Hilmî, Muhammed Mustafa. *İbnu’l-Fârîḍ el-ḥubbu’l-ilâhî*. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 2. Basım, ts.
- Hirtenstein, Stephen. *Muhyiddin İbn Arabî*. çev. İrfan Kelkitli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.
- Hirtenstein, Stephen. “Some Preliminary Notes on al-Dîwân al-kabîr”. *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society* 39 (2006), 111-120.
- İbiş, Fatih. “İbnü’l-Arabî’nin Kelam Eleştirisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2021), 1355-1376.
- İbn ‘Acîbe, Ebu’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdî. *Mî‘râcu’t-teşevvüf ilâ hakâiki’t-tasavvuf*. thk. Abdülmecîd Hayyâlî. Beyrut: ed-Dâru’l-Beydâ, ts.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Fâris, Ebu’l- Huseyn Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu‘cemu maḳâyisi’l-luğa*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Dımaşq: Dâru’l-Fıkr, 1979.
- İbn Kesîr, ‘İmâduddîn Ebi’l-Fidâ İsmâîl b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımaşqî. *el-Bidâye ve’n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru’l Hecer, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *eş-Şi‘r ve’s-şu‘arâ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 2 Cilt. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 1982.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Ḳazvînî. *es-Sünen*. thk. Şu‘ayb Arnavût. 5 Cilt. Dımaşq: Dâru’r –Risâleti’l-‘Alemiyye, 2009.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Çayrevânî. *el-'Umde fî meĥâsini's-şi'r ve âdâbih*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 5. Basım, 1981.
- İbn Tabâtabâ, Ebu'l Hasen Muhammed b. Ahmed el-Alevî. *İ'yâru's-şi'r*. thk. Abbas Abdüssâtir. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- İbnu'l-'Arabî, Ebî Bekr Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed et-Ṭâi el-Hâtemî el-Mursî. *Dîvânu İbn 'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1996.
- İbnu'l-'Arabî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed b. Abdillâh el-Hâtemî. *el-Fütûĥâtu'l-mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- İbnu'l-'Arabî, Muhammed b. Ali et-Tâi el-Hâtemî el-Endelûsî. *Rûhu'l-ĥuds fî munâşahati'n-nefs*. Kahire: Dâru 'Âlemi'l-Fikr, 1989.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Bulġatu'l-ġavvâş fî'l-ekvân ilâ ma'dini'l-ihlâş fî ma'rifeti'l-insân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mizyedî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2010.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *ed-Dîvânu'l-kebîr*. thk. 'Abdu'l-Îlâh İbnu'l-'Arefe. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âdâb, 2021.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *el-Me'ârifu'l-ilâhiyye ve'l-leĥâifu'r-rûhâniyye*. thk. Abdülaziz Sultan el-Mansûb. 5 Cilt. Dımaşĥ: Dâru Ninova, 2021.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Endülüs Sûfileri*. çev. Refik Algan. İstanbul: Dharma Yayınları, 2002.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Muĥâdarâtu'l-ebrâr ve müsâmeratu'l-ahyâr fî'l-edebiyât ve'n-nevâdir ve'l-ahbâr*. 2 Cilt. Dâru'l-Yaĥazati'l-'Arabiyye, 1968.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Muĥaşaru ed-Durratu'l-fâhira fî men intefe'tü bihî fî tariĥi'l-âhira*. thk. Muhammed Edîb el-Câdir. Amman: Dâru'l Feth, 2006.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. "Risâletu'l-mubeşşirâti'l-menâmiyye". ed. Hayât Kâra. *al-Andalus Magreb* 17 (2010), 91-119.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Tercümânu'l-eşvâk*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn Muhammed. *Vesâilu's-sâil*. thk. Abdülbaki Ahmed Miftâh. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2020.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Füşûşu'l-ḥikem*. Kahire: Dâru Âfâk, 2016.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Kitâbu'l-mi'râc*. thk. Suad el-Hakîm. Beyrut: Dâru Dendera, 1988.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Mu'cemu istilâhâtı-s-sûfiyye*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dâru'l-İmâm Müslim, 1990.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Rasâilu İbn 'Arabî*. thk. Saîd Abdülfettah. Beyrut: el-İntişâru'l-'Arabî, 2002.
- İbnu'l-'Imâd, Şihâbüddîn Ebi'l-Felâh el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zeheb fî aḥbâri men zeheb*. thk. Mahmud Arnavut - Abdülkadir Arnavut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1991.
- İbnu'l-Ḳattân, Ebî Muhammed Hasan b. Ali b. Muhammed b. Abdilmelik el-Kutâmî el-Merâkeşî. *Nuḡumu'l-cümân li tertîbi mâ selefe min aḥbâri'z-zamân*. thk. Mahmud Ali Mekkî. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1990.
- İbnu'l-Mu'tez, Ebu'l-Abbas Abdullah. *Kitâbu'l-Bedî'*. thk. İrfan Mataracı. Beyrut: Müessetül-Kütübi's-Sekâfiyye, 2012.
- İbnu'ş-Şa'âr, Kemâleddîn Ebî'l-Berakât el-Mûsulî. *Kalâidu'l-cumân fî ferâidi şu'arâi'z-zemân*. thk. Kâmil Selman el-Cebûrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2005.
- İmruülkays. "www.aldiwan.net". الديوان. Erişim 11 Nisan 2023.
<https://www.aldiwan.net/poem50.html>
- İmruülkays vd. *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*. çev. Kenan Demirayak vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- 'İnân, Muhammed Abdullah. *Devletu'l-İslâm fi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 2. Basım, 1990.
- Kapar, Mehmet Ali. "Kus b. Sâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "Ebû Nüvâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

- Karadeniz, Osman. "İbn Berrecân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 19. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman. 5 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kâşânî, Abdurrezzâk. *Mu'cemu ıştîlâhâtı-ş-şûfiyye*. thk. 'Abdu'l-'âl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kazvîni, Celâleddin Muhammed b. Abdurrahman b. Ömer b. Ahmed b. Muhammed el-Hatîb. *el-İdâh fi 'ulumi'l-Belâga*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Kehhâle, Ömer Rıdâ. *el-Edebu'l-'arabî fi'l-Câhiliyye ve'l-İslâm*. Dımaşk, 1972.
- Kelpetin, Mahmut. "Ma'n b. Zâide". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. Ek-2. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Kennûn, Abdullah. *Zikrayâtu meşâhîri ricâli'l-Mağrib*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2010.
- Kettânî, Nûru'l-Hüdâ el-. *el-Edebü's-sûfi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Ekberiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Füşûşü'l-ḥikem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnu'l-Arabî'nin İzzeddîn Keykâvus'a Yazdığı Mektubun Işığında Dönemin Dînî ve Siyâsî Tarihine Bakış". *1.Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Kongresi*. 2/11-28. Konya: Selçuk Üniversitesi, 2001.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 8. Basım, 2019.
- Konevî, Sadreddin. *Tasavvuf Metafizigi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

- Ḳudâme b. Ca‘fer, Ebu’l-Ferec b. Ḳudâme b. Ziyâd el-Kâtib el-Bağdâdî. *Naḳdu’s-si’r*. thk. Muhammed Abdulmun‘îm Hafâcî. Beyrût/Lubnân: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Kuraşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed b. Muhammed. *el-Cevâhiru’l-muḍiyye fî ṭabakâti’l-ḥanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 5 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2. Basım, 1993.
- Ḳuşeyrî, Ebu’l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletu’l-ḳuşeyriyye*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2001.
- Küçüksarı, Mücahit. “Arap Şiirinde Medihlere Konu Olan Değerler: Cahiliye Dönemi-İslâmî Dönem Mukayesesi”. *İnsanı Nasıl Bir Gelecek Bekliyor?* 71-81. Konya: TİMAV Yayınları, 2022.
- Küçüksarı, Mücahit. *İbn Hicce el-Hamevî ve Dîvânı*. Konya: Palet Yayınları, 2018.
- Küçüksarı, Mücahit. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden İbrahim es-Sefercelâni ve Şiirleri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Küçüksarı, Mücahit - Ak, Murat. “Bir Nebevî Medih Şairi Olarak Yûsuf en-Nebhânî ve es-Sâbikâtu’l-Ciyâd fî Medhi Seyyidi’l-‘İbâd Adlı Divanındaki Hz. Peygamber Anlatımı”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 881-902.
- Lebîd b. Rebâa. “www.aldiwan.net”. Erişim 11 Nisan 2023. <https://www.aldiwan.net/quote202.html>
- Mahmûd Ğurâb, Mahmûd. *eş-Şeyhu’l-Ekber Muhyiddîn İbnu’l-‘Arabî tercemetü hayâtihî min kelâmihî*. Dimaşk: Matba‘atu Naḍr, 1991.
- Mahmud Ğurâb, Mahmud. *Şerḥu Risâleti ruḥi’l-ḳuds fî muḥâsebeti’n-nefs*. Dimaşk: Matba‘atu Naḍr, 2. Basım, 1994.
- Maḳḳarî, Ahmed b. Muhammed et-Tilimsânî. *Nefḥu’t-ṭîb min ğuşni’l-Endelüsi’r-raṭib*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Mâliḥ, Muhammed Riyâd. *eş-Şeyhu’l-ekber Muhyiddîn İbn ‘Arabî*. Abu Dabi: el-Mecma‘u’s-Sekâfi, 2007.
- Maṭlûb, Ahmed. *Mu‘cemu’l-muştalahâti’l-belâğıyye ve ṭaṭavvuriha*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dâru’l-‘Arabiyye li’l-Mevsû‘ât, 2006.

- Maflûb, Ahmed. *Mu‘cemu’l-muštalahâti’n-naqdi’l-‘arabiyyi’l-‘kadîm*. Beyrût: Mektebetu Lubnân Nâşirûn, 2001.
- McAuley, Denis E. *Ibn ‘Arabî’s Mystical Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 1. Basım, 2012.
- Merrâkuşî, Abdolvâhid. *el-Mu‘cib fî telhîsi ahbâri’l-Mağrib*. thk. Muhammed Zinhum Muhammed ‘Azeb. Kahire: Dâru’l-Furcân, 1994.
- Merzubânî, Ebî Abdillâh Muhammed b. İmran b. Musa. *el-Muvaşşah fî meâhizi’l-‘ulemâ ‘ale’s -şu‘ara*. thk. Muhammed Huseyn Şemsüddîn. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1995.
- Miftâh, Abdülbâki. *Hatmu’l-Kur‘ân Muhyiddîn İbn ‘Arabî*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Molla el-Câmî, Abdurrahman b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu’l-câmî ‘alâ Füşûsu’l-‘hikem*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2004.
- Mubârek, Zekî. *et-Tasavvufu’l-islâmî fî’l-edeb ve’l-ahlak*. 2 Cilt. Kahire: Matba‘atu’r-Risâle, 1938.
- Muhâimî, Alâuddin Ali b. Ahmed. *Huşûsu’n-ni‘am fî şerhi Füşûsu’l hikem*. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2007.
- Muhammed, Mahmûd Sâlim. *el-Medâihu’n-nebeviyye*. Dımaşq: Dâru’l-Fikr, 1996.
- Mu’nis, Hüseyin. *Me‘âlimu târihi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*. Kahire: Dâru’r-Raşâd, 2. Basım, 1997.
- Mülk, İbn Senâ. *Dâru’t-tırâz fî ‘ameli’l- muvaşşahât*. thk. Cevdet er-Rikâbî. Dımaşq, 1949.
- Müslim b. Haccâc, el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî. *Sahîhu Müslim*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Dâru Taybe, 2006.
- Nâbulsî, Abdulganî b. İsmail b. *Cevâhiru’n-nuşûş fî hâlli kelimâti’l-Fuşûş*. thk. Âsım İbrahim el-Keyyâli. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2008.
- Neccâr, Abdülmecid. *el-Mehdî İbn Tûmert hayâtuhû ve ârâuhû ve sevrâtuhû’l-fikriyye ve’l-ictima‘iyye ve eseruhû bi’l-Mağrib*. Kahire: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1983.
- Nicholson, Reynold A. *Fi’t-Tasavvufi’l-islamî ve târihih*. çev. Ebu’l-Alâ ‘Afîfî. Kahire: Lecnetu’t-Te’lif ve’t-Terceme ve’n-Neşr, 1946.

- Ömer Musa, İzzeddîn. *el-Muvahhidûn fi'l-ğarbi'l-islâmî*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özdemir, Mehmet. “İbn Merdenîş”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özdemir, Mehmet. “Muvahhidler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Palacios, Miguel Asin. *İbn 'Arabî hayâtuhû ve mezhebuhû*. çev. Abdurrahman Bedevî. Kahire: Mektebetu'l-Angelo el-Mısıryye, 1965.
- Pekparlatır, Selçuk. *Osmanlı Dönemi Şairlerinden Yûsuf el-Esîr ve Şiiri*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Provençal, E. Levi. *Mecmû'u rasâili'l-muvahhidiyye*. Rabat, 1941.
- Radtke, Bernd. “İbnü'l- Arabî'nin öncülerinden biri Hakîm Tirmizî ve Velâyet Görüşü”. çev. Salih Çift. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 501-507.
- Râfî'î, Mustafa Sâdık. *Târîhu âdâbi'l-'Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- Şafedî, Salâhuddin Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed Arnavut - Mustafa Türkî. 29 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Şallâbî, Ali Muhammed Muhammed. *Devletu'l-Muvahhidîn*. Amman: Dâru'l-Beyâriq, 1998.
- Samancı, Yusuf Sami. *Osmanlı Dönemi Arap Şairlerinden Mencek Paşa ve Şiirleri*. İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2017.
- Sarıkaya, Meliha Yıldırım. “Tenâsüp”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Schoeler, Gregor. “Muwashshah”. *The Encyclopaedia of Islam New Edition*. C. 7. Leiden: Brill, 1993.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî. *Miftâhu'l-'ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.

- Selâme ‘Ubeydât, Davud Ömer. *el-Muvaḥḥidûn fi’l-Endelüs*. İrbid: Dâru’l-Kitâbi’s-Sekâfi, 2006.
- Sıbt İbnu’l Cevzî, Ebu’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî. *Mir’âtu’z-zamân fi tevârîhi’l-a‘yan*. thk. İbrahim ez-Zeybağ. 23 Cilt. Beyrut: Dâru’r-Risâleti’l- ‘Âlemiyye, 2013.
- Sirâcuddîn Muhammed. *el-Hicâ fi’ş-şi‘ri’l-‘arabî*. Beyrut: Dâru’r-Râtib el-Câmi‘iyye, ts.
- Şakar, Mehmet. “Kim âşık olur da aşkını gizler, iffetli davranır ve bu sebepten ölürsa, şehit olarak ölür” hadisinin Sıhhati ile İlgili Görüşler ve Değerlendirmesi”. *Marifetname* 8/2 (2021), 729-755.
- Şa‘rânî, Abdülvehhâb. *eṭ-Ṭabaḳâtu’l-kübrâ*. thk. Ahmed Abdürrahim es-Sâyih - Tevfik Ali Vehbe. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, 2005.
- Şâyib, Ahmed. *el-Uslûb*. Kahire: Mektebtu’n-Nahḍatu’l-Mışriyye, 12. Basım, 2003.
- Şehrî, Zâfir Abdullah Ali. *eş-Şekvâ fi’ş-şi‘ri’l-‘arabî*. Mekke: Câmiatü Ümmü’l-Kurâ, Doktora Tezi, 1990.
- Şensoy, Sedat. “Hatîb el-Kazvînî’de Fesâhat ve Belâgat Kavramları”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 25-47.
- Şensoy, Sedat - Sarıkaya, Meliha Yıldiran. “Ta‘kîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şenterînî, Ebî Bekr b. Abdilmelik b. Serrâc. *el-Kâfi fi’lmi’l-ḳavâfi*. thk. ‘Alâ Muhammed er-Ra’fet. Kahire: Dâru’ṭ- Ṭalâi‘, 2003.
- Şevkî Dayf, Ahmed Abdüsselâm. *Tariḥu’l-edebi’l-‘arabî el-‘aşru’l-Câhilî*. Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, 24. Basım, 2003.
- Şeyban, Lütfî. *Reconquista Endülüüs’te Müslüman Hıristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Şeybî, Kâmil Mustafa. *Şerḥu Dîvâni’l-Ḥallâc*. Beyrut: Menşûratü’l-Cemel, 2. Basım, 1993.
- Ṭaberânî, Ebi’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemu’l-evsaṭ*. thk. Târik b. ‘Avaḍillâh b. Muhammed Ebû Mu‘âz - Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî Ebu’l-Faḍl. 10 Cilt. Dâru’l-Haremeyn, 1995.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b.Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ku'rân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tala, Murat. *Sarf Nahiv Açısından Kur'an'da 'Udûl*. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Tala, Murat. “Şiirsel Derkenarlarda Zamânedeki Şikâyet: Şâfiî, Edib Ahmed Yüknekî ve 20. Yüzyıl Şiiri Örneğinde Zamanın Ahlâkiliği ve Zamânenin Ahlâkı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uluslararası İslam Medeniyetinde Zaman Sempozyumu*. 2/227-238. İstanbul: Bilir Matbaacılık, 2016.
- Tasa, Muhammet. *Ahmed b. Şâhin el-Kıbrısî ve Şiirleri*. Konya: Aybil Yayınları, 2013.
- Tasa, Muhammet. *İbnu's-Semmân ve Şiirleri*. Konya: Adal Ofset, 2007.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-se'âde ve misbâhu's-siyâde*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Kitâbu'l-kâfi fi'l-'arûd ve'l-kavâfi*. thk. Hasan Abdullah el-Hassânî. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 3. Basım, 1994.
- Tilimsânî, 'Afîfüddîn. *Dîvânu 'Afîfüddîn et-Tilimsânî*. thk. Yûsuf Zeydân. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2008.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 3. Basım, 2011.
- Uludağ, Süleyman. “Amâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Uludağ, Süleyman. “A'yân-ı Sâbite”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 4. İstanbul, 1991.
- Uludağ, Süleyman. “Sülûk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.
- Uludağ, Süleyman. *Temel Tasavvufî Kavramlar*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Üzüm, İlyas. “Makâm-ı Mahmûd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yahya, Osman. *Histoire et Classification de l'Oeuvre d'Ibn Arabî*. Dımaşk, 1964.

- Yahya, Osman. *Müellefâtü İbn 'Arabî*. çev. Ahmed Mahmud eṭ-Ṭîb. Kahire: Dâru'l-Hidâye, 1992.
- Yazıcı, Tahsin. "Ebû Medyen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 10. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yetiş, Kazım. "Akis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yıldız, Ahmet. *Nil Şairi Hafız İbrahim ve Siyasi Şiirleri*. Konya: Palet Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yılmaz, Hasan Kamil. "Cem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Yiğit, İsmail. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf - Muhyî Hilâl es-Serhân. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 11. Basım, 1996.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'arabiyye*. 4 Cilt. Kahire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lîm ve's-Sekâfe, 2013.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.