İTD 2026 16/1: 1-21

https://doi.org/10.26650/iuitd.2026.1825689

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

İslam Tetkikleri Dergisi
Journal of Islamic Review

Submitted | Başvuru 18.11.2025
Revision Received | Revizyon Talebi 14.01.2026
Last Revision Received | Son Revizyon 26.01.2026
Accepted | Kabul 27.01.2026

ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

Open Access

İbnü'l-Arabî'nin *Tercümânü'l-eşvâk*'ı: Tecellî İfadesi Olarak Şiir ve Şerh

Ibn al-ʿArabī's *Tarjumān al-Ashwāq*: Poetry and Commentary as Expressions of Divine Theophany

Zeynep Şeyma Özkan [1]

[1] Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

Öz

Bu makale İbnü'l-Arabî'nin eserleri arasında günümüze ulaşan nüshaları ve akademik çalışmalarda edindiği yer bakımından öne çıkan eserleri *Tercümânü'l-eşvâk* ve şerhi *Zehâirü'l-alâk*'ı yazım süreci, üslûbu, muhatapları ve şiir-şerh ilişkisi üzerinden ele almaktadır. Çalışmada Türkiye kütüphanelerinde bulunan bir kısmı otograf ya da holograf nüshalardan istinsah edilmiş yazmalar incelenmiş, modern literatürdeki tartışmalar özellikle İbnü'l-Arabî'nin mukaddime ve hatimelerdeki ifadeleri ile karşılaştırılarak yeniden değerlendirilmiştir. Makalede ilk olarak metinlerin yazım tarihi ve *Zehâir'in Tercümân*'ın yeniden yazımı olabileceği görüşünü farklı perspektiflerden ele alan Nicholson ve Beneito'nun görüşleri incelenmiş, otograf nüshalardan istinsah edilen nüshalardaki bulguların bu görüşlerle örtüşmeyen yönleri ortaya konmuştur. İkinci olarak eser ve şerhinin hangi bağlamda kaleme alındığı ve kimleri muhatap aldığı, mukaddime ve hatimelerdeki ifadeler üzerinden tartışılmış, eserin Nizâm merkezli bir aşk anlatısı üzerine kurulduğu ve şerhin bu bağlamdaki eleştiriler üzerine kaleme alındığı iddialarının otograf nüshalardan istinsah edilen nüshalardaki bulgularla çeliştiği gösterilmiştir. Son olarak literatürde *Tercümân* ve *Zehâir* üzerine yapılan çalışmalarda öne çıkan anlam-sûret ilişkisi İbnü'l-Arabî'nin konuya ilişkin görüşleri çerçevesinde ele alınmış ve ilâhî tecellînin ifade biçiminin İbnü'l-Arabî'de özelleştiği bir alan olarak *Tercümân*'ın örnekliği tartışılmıştır. Sonuç olarak bu çalışma, literatürde *Tercümân* ve *Zehâir*'e ilişkin temel kabullerin önemli bir kısmını yazma nüshalar üzerinden yeniden değerlendirmiş, metinlerin yazım sebebi, muhatapları ve yazım biçiminin kendi içinde ve İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yaklaşımındaki temel eksenlerden biri olan çift yönlü ifade biçimiyle uyumlu bir bütün oluşturduğunu ortaya koymuştur.

Abstract

This article examines *Tarjumān al-ashwāq* and its commentary *Zahāir al-aʿlāq*, two works of Ibn ʿArabī that stand out among his writings due to the number of surviving manuscripts and their prominent place in modern scholarship. It approaches these texts through their composition processes, stylistic features, intended audiences, and the relationship between poetry and commentary. The study analyzes manuscripts found in Turkish libraries, some of which were copied from autograph or holograph exemplars, and reassesses the discussions in modern literature by comparing them with the statements in Ibn ʿArabī's own prefaces and epilogues. The article first considers the dates of composition and examines the views of Nicholson and Beneito, who approach the claim that *Zahāir* might

Atıf | Citation: Özkan, Zeynep Şeyma "İbnü'l-Arabî'nin Tercümânü'l-eşvâk'ı: Tecellî İfadesi Olarak Şiir ve Şerh", İslam Tetkikleri Dergisi-Journal of Islamic Review 16/1: 1-21, https://doi.org/10.26650/iuitd.2026.1825689

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

© 2026. Özkan, Z.Ş.

Sorumlu Yazar | Corresponding Author: Zeynep Şeyma Özkan zeynep_seyma@yahoo.com

represent a rewriting of *Tarjumān* from different perspectives. It then identifies the points at which the findings of the autograph-based manuscripts do not align with these views. Second, it discusses the context in which the work and its commentary were composed and who they were intended to address, drawing on the expressions found in the prefaces and epilogues. It also demonstrates that the autograph-related manuscripts contradict the claims that the work is a love narrative centered on Nizām, or that the commentary was written to adress criticisms stemming from such a narrative. Finally, the relationship between meaning-form highlighted in studies on *Tarjumān* and *Zahāir* is examined within the framework of Ibn ʿArabī's own views on the subject. Within this framework, the example of *Tarjumān* is discussed as a domain in which the mode of expressing divine theophany becomes particularized in Ibn ʿArabī's thought. In conclusion, this study reassesses many of the major assumptions in the literature on *Tarjumān* and *Zahāir* by returning to the manuscript evidence. It shows that the reasons for composition, intended audience, and mode of expression in these texts form a coherent whole. This coherence, in turn reflects Ibn ʿArabī's characteristic expression (the *zāhir–bātin* approach) that underlies his broader stylistic and intellectual framework.

Anahtar Kelimeler Şiir, Şerh, İbnü'l-Arabî, *Tercümânü'l-eşvâk*, *Zehâirü'l-a'lâk*

Keywords Poetry, Commentary, Ibn al-ʿArabī, *Tarjumān al-Ashwāq*, *Zahāir al-Aʿlāq*

Extended Summary

This article offers a renewed reading of *Tarjumān al-Ashwāq* and its commentary *Zahāir al-Aʿlāq*, two works that occupy a distinctive place within Ibn al-ʿArabī's poetic corpus. It examines these texts through the lenses of their composition process, manuscript transmission, intended audience, and the relationship between poetry and commentary. The study reassesses both the widespread assumption that *Tarjumān* is a worldly love narrative centered on Nizām and the view that *Zahāir* was subsequently written as a response to criticisms of this narrative. Furthermore, it examines the claim that the commentary is stylistically strained, alongside the broader question of the purpose behind the composition of the text and its commentary, in light of autograph and early manuscript evidence. To this end, manuscripts preserved in Turkish libraries—some copied from autograph or holograph exemplars—have been examined. Accordingly "re-writing" and composition-scenario hypotheses proposed by modern scholars, particularly Nicholson and Beneito, have been evaluated through comparison with the preface and epilogue notes.

The first section addresses the dating of the work and its commentary, the nature of the relationship between *Tarjumā*n and *Zahāir*, and the status of the Nizām narrative. Nicholson's tripartite scheme —consisting of an initial "collection of poems" containing the Nizām narrative, a second version with the commentary, and a third recension including the account of the reason for writing the commentary— is tested against the evidence of surviving autograph-related manuscripts. Similarly, Beneito's interpretation which places the encounter with Qurrat al-ʿAyn at the center and views both *Tarjumān* and *Zahāir* as products of that encounter, is examined using the same material. The absence of the Nizām preface in the autograph and early manuscripts

strengthens the possibility that this section was added later; yet when considered together with Clark's argument -based on stylistic features that the passage can still be attributed to Ibn al-ʿArabī, the evidence shows that the work circulated for nearly two centuries with differing prefaces.

The second section explores the motivations for composing the work and its commentary and the audiences they were intended to address. The introductory note found in the majority of manuscripts containing a preface, including three copied from autograph exemplars, states that the poems indicate "lordly gnoses, divine lights, spiritual mysteries, and intellectual-legal knowledge," and that the gazal/nasīb form was intentionally chosen. In contrast, the epilogues of *Zahāir* recount how a jurist, referring precisely to this statement, accused the author of concealing his true intentions and of having written the commentary at his request. Reading these two textual components together suggests, first, that the preface was part of the earliest circulating versions of *Tarjumān*; and second, that the primary audience of the commentary was not "the people of the path" or the broader public, but the circle of jurists questioning the intention behind the work. In this way, modern claims that the commentary sought to "mysticize" the poems or conceal their actual inspiration are revised through comparison with the commentary's own epilogue narrative.

The third section examines the prominently discussed relationship between form (*sūrah*/*lafz*) and meaning (*maʿnā*) in *Tarjumān* and *Zahāir*, within the framework of Ibn al-ʿArabī's statements elsewhere. His assertions that esoteric knowledge loses its meaning when expressed verbally, and yet that he was granted the capacity to "bring meanings into form without distortion". This claim illuminates the epistemological foundations of the love poem form in *Tarjumān* and the sometimes opaque or didactic exposition in *Zahāir*. The study argues that *Tarjumān* is constructed with a dual mode of expression, addressing both a broad audience attuned to the gazal/nasīb aesthetic and an elite versed in esoteric knowledge. *Zahāir*, by contrast, aims to make only the inward dimension of this duality minimally explicit for the purpose of convincing jurists. Within this framework, the love for Nizām is interpreted as a symbolic manifestation of the harmony and affection (*nizām*) revealed through the various levels connecting the divine essence to the cosmos. Accordingly, *Tarjumān* and *Zahāir* are positioned as characteristic examples of Ibn al-ʿArabī's mode of conveying truth and as a privileged domain in which divine theophany becomes concentrated in poetic and exegetical form.

Giriş

İbnü'l-Arabî'nin külliyatında şiirler önemli bir yer tutar. Bu şiirleri bir araya getirdiği *Dîvân*'ının ilk parçaları ise *Tercümânü'l-eşvâk* ve yine kendisinin yazdığı *Zehâirü'l-a'lâk* isimli şerhtir.[1] Eser ve şerhi yazıldığı dönemde içerik ve üslûbu bakımından tartışmalara konu olmuştur. *Tercümân*, akademik çalışmalarda daha çok kaleme alınma sebebi, yazım tarihi, metin ile şerh arasındaki ilişki ve şiirlerde öne çıkarılan bazı temalar üzerinden ele alınmıştır. Bu çalışmada *Tercümânü'l-eşvâk* ve şerhinin yazım tarihi ve sebebi ile dil ve üslup özelliklerine ilişkin çalışmalar değerlendirilecek, eserin muhatapları ve tercih edilen yazım biçimine ilişkin konular ele alınacaktır.

Tercümânü'l-eşvâk İbnü'l-Arabî'nin mukaddimedeki anlatımıyla 598/1202 yılında Mekke'de tanıştığı Makâm-ı İbrâhim'in imamı Ebû Şüca' Zâhir b. Rüstem Isfahânî'nin (ö. 609/1213)[2] kızı Aynü'ş-Sems ve'l-Bahâ lakaplı Nizâm'ın merkezinde yer aldığı gazel ve nesîb formunda şiirlerden oluşur. Eserin yazılmasını takiben İbnü'l-Arabî bir fukahâ grubunun şiirlerle ilgili ithamlarına maruz kalmış, içlerinden bir fakihin sözleri İbnü'l-Arabî'ye talebesi İbn Sevdekîn (ö. 646/1248) tarafından iletilmiştir. Bunun üzerine Abdullah Bedr el-Habeşî (ö. 618/1221) ile İbn Sevdekîn'in eserin şerh edilmesi yönündeki ısrarları İbnü'l-Arabî'yi 612/1215 yılında *Tercümân*'ın beyitlerini açıklayan *Zehâirü'l-a'lâk*'ı yazmaya yöneltmiştir. Bu şerh, İbnü'l-Arabî'nin evinde, Halep tarihçisi Kemâlüddîn İbnü'l-Adîm (ö. 660/1262)[3] tarafından şiirleri itham eden fakihin de yer aldığı kalabalık bir fukahâ topluluğu önünde okunmuş, dinleyenler böylelikle şiirlerin ilâhî sırları konu edindiği ve sûfîlere has sembolik ifadeler içerdiği konusunda ikna olmuştur.[4]

1 Muhyiddîn Ibn al-'Arabî, *The Tarcumân al-Ashwâq (Interpreter of Desires): A Collection of Mystical Odes*, ed. Reynold A. Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), 12; Michael Sells, "Translator's Introduction", *The Translator of Desires*, mlf. Ibn 'Arabî, çev. Michael Sells (New Jersey: Princeton University Press 2021), 321; Pablo Beneito "Qurrat al-'Ayn, the Maiden of the Ka'ba: On the Themenophany Inspiring Ibn 'Arabî's *Tarjumân*" *Religions* 12/158 (2021), 2; Roger Deladriere, "The Diwân of Ibn 'Arabî", *JMIAS* 15 (1994), https://ibnarabisociety.org/the-diwan-of-ibn-arabi-roger-deladriere/. (Erişim 31 Ekim 2025).

2 İbnü'l-Arabî Mekînüddin Ebû Şücâ' Zâhir b. Rüstem el-Isfahânî ile çeşitli tarihlerde görüşmüş ve ondan Tirmizî'nin *Sünen*'ini okumuştur. *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de ondan rivayetle aktardığı hadisler bulunmaktadır. Ebû Şüca'ın ablası Fahrünnisâ binti Rüstem'den de hadis dinlemek istemiş fakat o yaşı ilerlediği için ibadetle meşgul olmak istediğini söylemiş, daha sonra ona dinlediği hadislerden bir nüsha hazırlayarak genel bir icazetle birlikte vermiştir. (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul:Litera, 2007), VIII, 324, 406; XIII, 71; XV, 268; İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya 1723),1b-2a.); Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebi, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1418), 13/213.)

3 Hayatı hakkında bilgi için bk. Ali Sevim, "İbnü'l-Adîm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

4 Ibn al-'Arabî, *The Tarcumân al-Ashwâq*, 4-5, 10-12; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 5322), 150b-151a; *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk* (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1165), 58b. Bir *Zehâir* nüshasında da iki talebesinin işittiği itirazları İbnü'l-Arabî'ye ileten kişi "el-veledü İmâdüddîn İsmail" olarak geçer. Eseri eleştiren fakih de şerhin okunmasından sonra ikna olduğunu İmâdüddin İsmâil'e söylemiştir. Diğer nüshalarda bu isim "Şemsüddin İsmâil"dir. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1512), 97b.

Tercümân, şerhiyle birlikte İbnü'l-Arabî'nin günümüze en çok nüshası ulaşmış eserleri arasında yer alır. Müellif nüshası bulunmamakla birlikte bugüne ulaşan nüshalar arasında İbnü'l-Arabî'nin 614/1217 yılında eseri dinlediği ve rivayet izni verdiğine ilişkin sema kaydının sûretini içeren bir nüsha bulunmaktadır.[5] Manisa 6596 nüshası[6] ise Sadreddin Konevî'nin nüshasından muhtemelen 800/1397 yılından önce istinsah edilmiştir fakat eksiktir. Bunlara ek olarak, eserin gerek İbnü'l-Arabî gerekse talebeleri tarafından rivayet edilen ve farklı tarihlerde çoğaltılmış çok sayıda yazma nüshası tespit edilmiştir. Nüshalarda çeşitli farklılıkları barındırmakla birlikte bir mukaddime, altmış bir şiir ve hatimeden oluşan eserde aşk, sevgili ve ayrılık temaları hâkimdir. Bu şiirler biçimsel özellikleri bakımından dönemin şiir anlayışıyla paralellik gösterir.[7] *Tercümân,* nesîb geleneğinden ilham alarak gelişen ve başlı başına bir aşk şiiri hâline gelen gazel türünün temalarını da içermekle beraber nesîb türünün karakteristik mazmunu olan terkedilmiş konak yerlerine (*atlâl*) yoğunlaşan motiflere sahiptir.[8] Hemen her şiirde yer alan rüzgarlar, vadiler ve ağaçlar da sevgilinin mekânının taşıdığı gücü kazanarak bu formu zenginleştirir.[9] Kaside türünün ikinci bölümünü oluşturan *rahîl* (yolculuk) kısmı ise sevgiliye giden yolu bir hac yolculuğu ile simgeleyerek anlatır ve bu açıdan nesîble iç içe geçmiş özellikler sergiler. Şiirlerde geçen çöl, çadır, kervan, iz gibi mazmunlar Arap şiirinin bedevî kültürü öğelerini temsil ederken, bitki örtüsü çeşitliliği ve ihtişamlı hayata atıflar Endülüs Arap şiiri esintilerini taşır.[10]

İbnü'l-Arabî'nin şiir külliyatı içinde *Tercümân*'ın temsil kabiliyetinin düşük olduğu şeklinde yorumlar bulunmakla birlikte[11] onun en çok okunan ve gündem olan eserlerinden biri olarak *Tercümân*'ın İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca, İspanyolca, Farsça ve Türkçeye tam ve kısmi tercümeleri ve Arapça neşirleri mevcuttur. Nicholson'un tahkikli neşrinden başka 1995 yılında *Zehâirü'l-a'lâk*'ın yine geç dönem yazmalarına dayanan bir tahkiki yapılmıştır.[12] Ayrıca hem *Tercümân* hem de *Zehâir*'in İbnü'l-Arabî'nin şiir külliyatının bir araya getirildiği bir çalışma içinde tah-

5 Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Tercümânu'l-eşvâk*, (İstanbul: Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1453), 181b-202b.

6 Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî, *Tercümânu'l-eşvâk*, (Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 6596), 78b-90b.

7 Anne Clément, "Des Dunes du Désert aux Jardins d'Eden: L'interprétation des Désirs par Ibn 'Arabi, A Travers une Appropriation du Nasib, du Ghazal et du Muwashshah", *Alif* 28 (2008): 3; Gloton, "Introduction", 18-21.

8 bk. Ibn al-'Arabî, *The Tarcumân al-Ashwâq*, 17, 18, 23, 24, 26, 31.

9 Sells, "Translator's Introduction", xvii.

10 Gloton, "Introduction", 9.

11 bk. Claude Addas, "L'œuvre Poétique d'Ibn 'Arabî et sa Réception", *Studia Islamica* 91 (2000), 24.

12 Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî, *Dîvânu Zehâiri'l-a'lâk*, ed. Muhammed 'Alemu'd-dîn eş-Şukeyrî, (Mısır: el-'Ayn lid-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye, 1995).

kikli neşri bulunmaktadır.[13]

Modern dönemde *Tercümân* ve şerhi üzerine ilk çalışma, eseri geç tarihli üç nüshasına dayanarak tahkik eden Nicholson'a aittir. İlerleyen yıllarda yapılan tercüme ve neşirlerdeki giriş yazıları ve eser üzerine yapılan çalışmalarda *Tercümân* ve şerhinin Arap şiirindeki yeri, şiirlerde kullanılan dil ve üslup özellikleri, gazel formunun kullanılma sebebi ve eserin genel temaları gibi konular öne çıkmaktadır.[14] Eser ve şerhinin dil ve üslup özelliklerine ilişkin değerlendirmelerin yer aldığı çalışmalarda metinlerin anlatım biçimlerinin niteliği, yazım sebebi ve muhataplar ile ilişkilendirilerek bu konuda birtakım eleştiriler dile getirilmiştir. Bu eleştiriler *Tercümân*'ın klasik Arap şiirindeki tema ve metaforları tekrarlayışı, beklenen manevî coşkuyu ve şiirsel derinliği veremeyişine vurgu yapar.[15] Bu eleştirel çizgi, bazı araştırmalarda şerhin üslubuna dair benzer değerlendirmelerle sürdürülmüştür. Bu değerlendirmelere göre *Zehâirü'l-aʿlâk,* İbnü'l-Arabî'nin dil derinliğini ve bilgi birikimini yansıtmasının yanı sıra tasavvuf sembolizmine dair etkileyici örnekler sunar; ancak şiirlerin tasavvufî yönünü ikna edici şekilde ortaya koyma konusunda başarılı görülmez. Açıklamalar fazlasıyla yapay ve karmaşıktır; dile ve felsefeye dayalı yorumlar muğlaktır. İbnü'l-Arabî'nin esere gelen tepkiler üzerine *Tercümân*'daki sembolleri tasavvufî içerikle açıklamaya yöneldiği görüşünü savunanlar, buradan hareketle şiirlerdeki lirizm ve akıcılığın aksine şerhin didaktik, kapalı ve yer yer yapay bir anlatıma sahip olduğunu ileri sürer.[16] Öte yandan, *Tercümân*'daki şiirlerin poetik niteliğine yöneltilen eleştiriler, eserin arka planındaki düşünsel bütünlüğü vurgulayan çalışmalarda yer almaz. Bu yaklaşımlar, müellifin şiirsel ifadedeki başarısını ve şiir ile metafizik arasında kurduğu yapısal ilişkiyi öne çıkarır.[17]

Bu çalışma, eser ve şerhine ilişkin söz konusu literatürü Türkiye kü-

13 Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Dîvânü İbn al-ʿArabî*, thk. ʿAbdülaziz Sultân el-Mansûb, (Dımaşk: Dâru Ninawa, 2021).

14 Beneito, "Qurrat al-'Ayn", 1–18; Jane Clark, "Mystical Perception and Beauty: Ibn ʿArabi's Preface to *Tarjumân al-ashwâq*", *JMIAS* 55 (2021) 33–62 Maurice Gloton, "Introduction", *L'Interprète des Désirs: Turjumân al-Ashwâq*, mlf. Ibn 'Arabî, çev. Maurice Gloton, (Paris: Albin Michel 2012), 15-50; Zekî Necîb Mahmûd, "İbn Arabî'de Sembolizm", *İbn Arabî Anısına Makâleler*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 81-111; Denis E. McAuley, *Ibn al-ʿArabī's Mystical Poetics*, (Oxford: Oxford University Press, 2012); Michael Sells, "Ibn 'Arabī's Garden among the Flames", *History of Religions* 23/4 (1984): 287–315; Sells, "Translator's Introduction", xii-xxxiii; David Compton, *Doctrinal Sufism in the Sensual Poetry of Ibn Arabi's Interpreter of Desires*, (Dublin: Trinity College, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

15 Mustafa Kamal Hingary, *Mystical and Poetical Expression in the Tarjuman al-Ashwaq of Muhyiddin ibn Arabi*, (Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 1971), 36–39, 43. Hingary burada Nicholson'un İbnü'l-Arabî'nin iyi bir şairden büyük bir ârif (*theosophist*) olduğu şeklindeki değerlendirmesine katıldığını belirtirken *Tercümân*'ın şiirlerinin bunun en iyi kanıtı olduğunu söyler. Ayrıca bk. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1921), 164; Annemarie Schimmel, *As Through a Veil*, (New York: Columbia University Press, 1982), 39-40.

16 Hingary, Mahmud, *Mystical and Poetical Expression*, 36, 55; Mahmûd, "İbn Arabî'de Sembolizm", 82–83; Sells, "Ibn 'Arabī's Garden among the Flames", 309. Ayrıca bk. Sells "Translator's Introduction", xxvii–xxviii.

17 bk. Compton, *Doctrinal Sufism*, 61–62.

tüphanelerindeki yazma nüshaları da dikkate alarak üç başlıkta değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda birinci bölümde eser ve şerhinin yazılış süreci ile dil ve üslûbuna ilişkin literatürde öne çıkan temalar ele alınacak, ikinci bölümde şerhin yazım sebebi ve eserin muhatabı otograf nüshalardan[18] yapılan istinsahlar başta olmak üzere Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshalar üzerinden tartışılacaktır. Üçüncü bölümde ise gerek yazıldığı dönem gerekse modern dönemde esere ilişkin tartışmalarda öne çıkan unsurların lafız ve mânâ ekseninde nasıl değerlendirilebileceği, İbnü'l-Arabî'nin konuyla ilgili ifadeleri ve yazma nüsha notlarından hareketle gösterilmeye çalışılacaktır.

1. Literatür

Tercümân ve *Zehâir*'in yazılış sebebi, yazım tarihi ve içeriği günümüze dek tartışılagelmiştir. Bunda müellif nüshaları günümüze ulaşmayan[19] eser ve şerhinin farklı mukaddime ve hatimelere sahip çok sayıda nüshasının bulunması etkili olmuştur. Konuyla ilgili yapılan çalışmaların bulgularına göre İbnü'l-Arabî'nin *Tercümân*'ı 598/1202 ve 604/1207 yılında gerçekleştirdiği hac ziyaretlerinde yaşadığı tecrübelerin ilhamıyla 611/1214, *Zehâir*'i ise 612/1215 yılında yazdığı anlaşılmaktadır.[20] Nüshalardaki bu çeşitlilik *Tercümân* ile *Zehâir* arasındaki ilişkinin mahiyeti üzerine yapılan değerlendirmeleri de etkilemiştir. Nicholson müstakil bir *Tercümân* şerhi bulunmadığını ancak eserin üç farklı "yeniden yazımı" (*recension*) olduğunu öne sürmüştür.[21] Ona göre ilk versiyonda Nizâm anlatısını içeren mukaddime ve şerhsiz bir şekilde şiirler, ikinci versiyonda Nizâm anlatısını içermeyen farklı bir mukaddime ve şiirlerle birlikte şerh, üçüncü versiyonda da ikinciye ek olarak şerhin yazılma sebebine ilişkin bir anlatıyı da içeren

18 "Otograf nüsha" ifadesini Hirtenstein'ın İbnü'l-Arabî'nin eserlerini incelediği çalışmasında kullandığı şekilde "yazarın el yazısıyla yazılmamış olmakla birlikte onun imzasını taşıyan", "holograf nüsha"yı ise baştan sona müellifin yazdığı nüsha anlamında kullanıyorum. (Stephen Hirtenstein, "In the Master's Hand A Preliminary Study of Ibn 'Arabī's Holographs and Autographs", *JMIAS* 60 (2016), 71). İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki nüsha çoğaltım çeşitliliğini mümkün olduğunca az kelime ile ifade edebilmek için bu kullanımları tercih ettim.

19 İbnü'l-Arabî'ye atfedilmekle birlikte ona ait olmayan çok sayıda eser dolaşımda olduğu için müellif nüshası bulunmayan bir eserin ona aidiyetini tespit etmek önem taşımaktadır. Fakat İbnü'l-Arabî'nin *Fihrist*'te *Tercümân* ve şerhinin isimlerini zikretmesi (Muhyiddîn Ibn al-'Arabî, *Fihrist vel'l-İcâze*, ed. Bekrî Alâeddîn (Dımaşk: Daru'ş-Şeyhi'l-ekber, 2020), 98), bazı şiirlerini eserlerinde alıntılaması (mesela *Dîvân*'ın dördüncü cüz'ünü içeren müellif hattıyla yazılmış (holograf) Halili 225 nüshasındaki şiirlerden 19 tanesi *Tercümân*'dan alınmıştır. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Dîvânu İbn al-'Arabî*, thk. 'Abdülaziz Sultân el-Mansûb, (Dımaşk: Dâru Ninawa, 2021), I, 22.) ve Sadreddin Konevî'nin bulunduğu bir sema meclisinde eseri okuyarak Konevî'ye icazet vermesine (Gerald Elmore, "Sadr al-Dîn al-Qūnawī's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabī", *Journal of Near Eastern Studies* 56/3 (1997), 175) dayanarak eserin ona aidiyeti doğrulanmıştır.

20 Reynold A., Nicholson, "The Tarjuman al-Ashwaq", *The Tarcumân al-Ashwâq (Interpreter of Desires): A Collection of Mystical Odes*, mlf. Ibn 'Arabī, ed. Reynold A. Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), 2-6; Osman Yahiâ, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*, (Damascus: Institut Français de Damas, 1964), 504; Claude Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Attila Ataman, (İstanbul: Sûfî Kitap, 2020), 265-266, 278; Clark, "Mystical Perception and Beauty", 39.

21 Nicholson'un bu görüşünde İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerindeki tasarrufları etkili olmuş olabilir. İbnü'l-Arabî, *Ankâ* ve *İnşâ*'ya farklı dönemlerde eklemeler yapmış, *Fütûhât*'ı iki kez yazmıştır. *Mevâkı'u'n-nücûm*'u ise sonradan bir başlık ekleyerek tekrar yazmış, ilk yazımdan sonra geçen birkaç sene içinde eserin ilk nüshaları da yayılmıştır. bk. Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, 169, 223.

bir hâtime bulunmaktadır.[22] Fakat modern dönemde yapılan çalışmalarda *Tercümân*'ın bugün ulaşabildiğimiz otograf nüshalardan istinsah edilmiş ya da erken tarihli nüshalarının giriş bölümünde Nizâm anlatısının olmaması Nicholson'un bu görüşünü tartışmaya açmıştır. Bunlar arasında Nizâm anlatısını içeren en erken tarihli nüsha 835/1432 yılına aittir. Bu durum anlatının İbnü'l-Arabî'ye ait olmayıp esere sonradan eklenme ihtimalini gündeme getirmekle birlikte konuya ilişkin çalışmasında Clark, İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinin girişlerindeki tipik özellikleri taşımasına dayanarak bu pasajın ona aidiyetinde şüphe olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Ona göre bu bölümün eserin yazım tarihinden itibaren iki yüzyıl boyunca dolaşımda olan nüshalarda bulunmamasının muhtemel sebebi, şerh yazıldıktan sonra yapılan istinsahlarda eserin eleştiri konusu edilmiş dünyevî aşk temasına hasredilmediğini göstermek amacıyla ilgili giriş kısmının çıkarılmış olmasıdır.[23]

Bununla birlikte son dönemde ulaşılan otograf nüshadan istinsah edilmiş bazı nüshalar Nicholson'un ilk yazım olarak değerlendirdiği *Tercümân* metninin şerhin kaleme alınmasından sonra da müstakil bir eser olarak çoğaltılmaya devam ettiğini ortaya koymuştur. Erken dönem nüshalarında görülen mukaddime ve hatime farklılıklarının yanı sıra, şiir sayıları ve şiirlerin sıralanışındaki çeşitlilik de,[24] metinlerin farklı aktarma kanallarından çoğaltıldığını düşündürmektedir.[25]

Bu çeşitlilik eserin oluşum sürecine dair farklı değerlendirmeler yapılmasına da zemin sağlamıştır. Beneito bu nüshalardan hareketle eserin ilk olarak Nizâm anlatısını içermeyen mukaddimeyle yazıldığını, şerh ve anlatının eklenmesiyle tam versiyonunun oluştuğunu ileri sürer. Bu şekilde Nicholson'un *Tercümân*'ın Nizâm anlatısını içeren mukaddime ile başlayan ilk versiyonun gelen tepkiler üzerine şerhedildiği görüşüne karşı çıkmış olur.[26] Ona göre şerhin yazılmasının temel sebebi esere yönelik

22 Nicholson, "The Tarjuman al-Ashwâq", 1-2, Ibn al-'Arabî, *The Tarjumân al-Ashwâq*, 13-21. Nicholson bu iddiasını destekleyen veriler arasında *Zehâirü'l-a'lâk* ifadesinin şerhin mukaddimesindeki bir ifadeden başlığa çekilmiş olmasını da zikreder.

23 Clark, "Mystical Perception and Beauty", 38, 41-42, 54. Clark Osmanlı hâkimiyetinde İbnü'l-Arabî düşüncesinin sahiplenildiği dönemlerde yayılan yeni nüshalarda Nizâm anlatısını içeren girişin yeniden eklenmiş olabileceği sonucuna varır. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerinin istinsah süreçleri dönemin şartlarından etkilenmiştir. Bu çerçevede yazar, Osmanlı döneminde İbnü'l-Arabî'ye bakışın genel olarak olumlu bir istikamette geliştiği dönemde, 'dünyevî arzuları dile getirdiği' şeklinde yorumlanan bazı nüshaların yeniden tedavüle girmiş olabileceğini ileri sürmektedir.

24 Sells, "Translator's Introduction", 291–292.

25 Clark, "Mystical Perception and Beauty", 39–40. Benzeri bir durum onun *Dîvân*'ı için de geçerlidir. Günümüze ulaşan nüshalardaki farklılıkların sebebi altı cilttten oluştuğu düşünülen orijinal eserin seçme istinsahlarla çoğaltılarak farklı versiyonlarla yayılması olarak görülmüştür. (Stephen Hirtenstein, "Some Preliminary Notes on al-Dîwân al-kabîr", *JMIAS* 39 (2006), https://ibnarabisociety.org/some-preliminary-notes-on-al-diwan-al-kabir-stephen-hirtenstein/ (Erişim 29 Kasım 2025); McAuley, *Ibn al-'Arabī's Mystical Poetics*, 8-9.)

26 Beneito, "Qurrat al-'Ayn", 2-3.

tepkiler değil, Nicholson'un ikinci versiyonundaki mukaddimede ismi geçen Kurretü'l-'ayn isimli Rum kızı ile karşılaşma anlatısıdır. İbnü'l-Arabî bu ikinci mukaddimede 604/1207 yılında tavaf esnasında Kurretü'l-'ayn isimli bir Rum kızı ile karşılaştığını ve bu kızın ona eserin başındaki şiirin ilk beyitlerinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin nasihatler verdiğini anlatır.[27] Kurretü'l-'ayn'ın *Tercümân*'a ilham olan Nizâm ile aynı kişi olduğuna ilişkin bir kabul olmakla birlikte[28] ilkinin Rum, ikincisinin Pers coğrafyasından olması gibi gerekçelerle bu ihtimal geçersiz görülmüştür.[29] Beneito'nun temel iddiası ise *Tercümân*'ın Kurretü'l-ayn'ın ilhamıyla yazılıp, *Zehâir*'in de onun ilk şiirin beyitlerine ilişkin sorularına cevap olarak kaleme alınmış olmasıdır. Fakihlerin eleştirileri ikincil sebeptir.[30] Beneito bu görüşüyle Afîfî'nin ve eseri Fransızcaya tercüme eden Gloton'un Nizâm'ı gerçek kişiliğinin ötesinde ilâhî güzellik ve aşkın sembolik mazharı olarak değerlendiren tespitlerini[31] ilerletmiş, ilâhî tecellînin bir kadın sûretinde Kurretü'l-ayn'da, metin düzeyinde *Tercümân*'da zuhur ettiğini söylemiştir. Nizâm ise Kurretü'l-ayn'ın farklı bir sûrette görünümünden ibarettir.[32]

Bugün ulaşabildiğimiz nüshalar gerek Nicholson'un üç yazım iddiasının gerek Beneito'nun eserlerin yazım sebebine ilişkin iddialarının tam olarak doğrulanamayacağına ilişkin güçlü veriler sunuyor. Clark'ın tespitlerine ek olarak bizim de inceleme imkânı bulduğumuz otograf ya da holograf nüshalardan istinsah edilen *Tercümân* ve *Zehâir* metinlerinde Nizâm anlatısını içeren mukaddime bulunmamaktadır. Şerh metinlerinin sonunda İbnü'l-Arabî'nin eseri fakihlerin eleştirisi üzerine şerh ettiğini açıkladığı hatime notu ise şerh sebebini açıkça göstermektedir.[33] Bununla birlikte bu eleştirinin odaklandığı konu açısından bakıldığında Beneito'nun tes-

27 bk. Ibn al-'Arabî, *The Tarjumân al-Ashwâq*, 13-15; İbnü'l-Arabî, *Arzuların Tercümanı*, Çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık. 2009), 26-28.

28 bk. Addas, *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*, 265-266.

29 Clark, "Mystical Perception and Beauty", 57.

30 Beneito, "Qurrat al-'Ayn", 3-4, 8. Ona göre mukaddimelerde eserin ilham kaynağı olarak tasvir edilen anlatıların farklı tarihlere atıf yapması da bunu destekler.

31 Ebu'l-'Alâ Afîfî, "'Azrâ' fî Hayâti Sûfî" *Mecelletü'l-Hilâl* 7 (1947), 122-124; Gloton, "Introduction", 21-24. Son dönemde *Tercümân*'ı konu alan çalışmalarda da bu husus *Fusûsu'l-hikem*'in Muhammed Fassı'na atıfla vurgulanır. İbnü'l-Arabî burada Hakk'ın maddeden soyutlanmış bir şekilde şühûdunun imkânsız olduğunu, maddede şühûdun ise en tam (fâil ve münfaili birleştiren kâmil şühûd) biçimde ancak kadında gerçekleşebileceğini söyler. (İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. ve şrh. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabalcı, 2013), 238). Söz konusu çalışmalarda buradan hareketle *Tercümân*'daki Nizâm figürü Hakk'ın maddî olanda tecellîsi olarak değerlendirilir. (Ralph Austin, "The Lady Nizâm: An Image of Love and Knowledge", *JMIAS* VII (1988). https://ibnarabisociety.org/the-lady-nizam-ralph-austin/. (Erişim 31 Ekim 2025); Abdelkerim Elalami, "Esoterismo Ed Essoterismo Nel Targuman Al Ashwaq" *Dialoghi Mediterranei* 35 (2019), 104. https://www.academia.edu/44539766/Esoterismo_ed_essoterismo_nel_Targuman_al_ashwaq. (Erişim 30 Ekim 2025).).

32 Beneito, "Qurrat al-'Ayn", 14. Beneito'ya göre eserin ilham kaynağı Kurretü'l-ayn olmakla birlikte Nizâm'a ithaf edilmiş olması, *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin giriş kısmında zikredilen *fetâ*nın ilhamıyla yazılmakla birlikte Mehdevî'ye ithaf edilişine benzemektedir. Öte yandan bu açıklıkta ifade etmemekle birlikte Austin de Nizâm ile Kurretü'l-ayn'ı ortak bir tezahürün imgesi olarak sunar. (Austin, "The Lady Nizâm", Erişim 31 Ekim 2025).

33 İbnü'l-'Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*, Manisa 1165, 58b.

piti anlam kazanır. Bu noktada eser ve şerhinin yazım sebebi ve muhatap kitlesinin tespit edilmesi gerekmektedir.

2. Şerh Sebebi ve Muhatap

Tercümân ve şerhinin yazım sebebine ilişkin bilgi sunan mukaddime ve hatimedeki bazı ifadeler metinlerin muhatap kitlesinin önemini de gösterir. Buradan hareketle *Tercümân* ve *Zehâir*'in yazım sebebinin de netleşmesi için İbnü'l-Arabî'nin eserlerini kime yönelik yazdığı ve hangi durumlarda şerh ettiği incelenmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kimleri muhatap aldığı konusunda farklı değerlendirmeler yapmak mümkündür.[34] Kendi metinlerinde "ehil olma" vurgusu görülebilir.[35] Ona göre ehil olmanın, seyrinde benzer tecrübeleri yaşamayı ifade ettiği anlaşılmaktadır.[36] Nitekim talebesi İbn Sevdekîn'e sülûklerinde bir noktaya gelip ilerleyemeyen bazı kimselere *Kitâbu'l-İsrâ*'nın nasıl yol gösterdiğini anlatmıştır.[37] Onun eserleri Allah'a seyirlerinde sâliklerin ulaşabilecekleri ufukları görerek ilerlemeleri için himmetlerini gayrete getirmeyi sağlamaktadır:[38]

> Hakikatler söz konusu olduğunda sabit olmuştur ki, şevk kanadının sahibi ancak marifetinin nihayetine dek uçabilir. Marifetinin onu eriştirdiği mertebeye geldiğinde de himmet kuşu orada kalır ve durur, tıpkı çölde kaybolup olduğu yerde kalanlar gibi.[39]

Ehline yol gösterici nitelikteki bu eserlerin açıklanmaya ihtiyaç duyulduğu durumlar da olmuştur. Bu sebeple bazen eserlerini kendisi şerh etmiş, bazen talebelerinin şerh etmelerine izin vermiş ve bunun için eserini onlara okuyup açıklamıştır.[40] Bu şerhin yazılmasında iki te-

34 Mesela *Muhâdarâtü'l-ebrâr* halk için yazılmış bir eserdir. (McAuley, *Ibn al-'Arabī's Mystical Poetics*, 22.) Fakat *Dîvân*'ındaki şiirlerin önemli bir kısmının daha seçkin bir kitleye yazıldığı kabul edilir. (Fatih Yavaş, *Şair Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, (Konya: Palet Yayınları, 2023), 117-118.)

35 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, 131, 379. bab; *Meşâhidü'l-esrâr*, (Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Cami 1600/2), vr. 39a.) İbnü'l-Arabî *Kitâbü'l-Fenâ*'da da bazı yüksek düzeydeki ilimlerin insanların çoğundan neden gizlenmesi gerektiğini hadislerin yanı sıra, sahabenin ve Hasan-ı Basrî'nin tavrını örnek göstererek açıklar ve kendisinin de bu tür ilimleri insanların çoğundan sakladığını belirtir. Öte yandan *ehli* için eserler yazmıştır fakat bu eserlerin konusuna ilişkin bilgisi olmayanlar o ilmin yoluna girmedikçe onu ehline bırakmalıdır. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fenâ Risâlesi*, çev. Mahmut Kanık, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 39-40.

36 İbnü'l-Arabî *Kitâbu Menzili'l-menazil*'de de sülûk menzillerine dair bilgileri bu yolu kat edecek sâliklerin önceden haberdar olması amacıyla yazdığını söyler. Fakat (haksız) iddia sahiplerinin öğrenmemesi için bunların keyfiyetini gizlemiştir. (Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Kitâbu Menzili'l-menazili'l-fehvaniyye*, thk. Saîd Abdülfettâh, (Kahire: Darü'n-Nehâr, 2004), 105).

37 İbnü'l-Arabî burada sülûklerinde nihayete erdiğini zanneden veya yolunu kaybeden fakat onun eserlerini okuduktan sonra yollarında devam edebilen isimlerden örnekler verir. (İsmail b. Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Eymen Hamdi – Ali Cum'a, (Kahire: Müessesetü İbn Arabî li'l-buhûs ve'n-neşr, 2023), I, 77-78, 81-82.)

38 Benzer bir gayeyi *Fütûhât*'ta da zikreder. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIII, 54, 365. bab.

39 İbn Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, I, 81.

40 İbnü'l-Arabî *Zehâir*'i kendisi şerh etmiştir. Talebesi İbn Sevdekîn'in *Meşâhid*, *İsrâ*, *Tecelliyât* ve İdris Fassı şerhleri ise büyük oranda İbnü'l-Arabî'nin bu eserleri ona okuduğu esnada yaptığı açıklamalardan oluşur.

mel sebebin etkili olduğu söylenebilir. Öncelikle, bu eserlerde sözü geçen makamlara ulaşmak isteyen sâlikler âhir zamanda onlara rehberlik edecek muhakkiklerin kalmaması veya ortaya çıkmaması sebebiyle yordamsız kalacaklardır. Şerhler böyle dönemlerde yol gösterici olacaktır.[41] İkinci sebep ise *Tercümân*, *Meşâhid* ve *İsrâ* şerhlerinde söz konusu olduğu gibi, o hayattayken eserleriyle ilgili birtakım eleştirilerin gündeme gelmesidir.[42]

Bu eleştirilerin *Tercümân*'ın şerh edilmesindeki rolü yukarıdaki başlıkta söz konusu edildiği üzere tartışılmıştır. Bu noktada belirsizliğin temel sebebinin ise nüshalarda yer alan mukaddime ve hatimelerdeki çeşitlilik olduğu söylenebilir.[43] Türkiye kütüphanelerindeki yazma nüshalar incelendiğinde ise bazı net sonuçlara ulaşılabilir. Bunlardan birincisi, *Tercümân*'ın muhatabına ilişkin bilgi veren kısa giriş yazısının, otograf nüshalardan istinsah edilen günümüze ulaşmış üç nüshanın yanında, başında bir mukaddime bulunan nüshaların büyük çoğunluğunda bulunuyor olmasıdır. Bu yazıda Nizâm anlatısı bulunmayıp İbnü'l-Arabî eserdeki beyitlerle rabbânî marifetlere, ilâhî nurlara, ruhânî sırlara ve aklî-şer'î bilgilere işaret ettiğini, bunları ifade ederken gazel ve nesîb biçimini tercih ederek insanların bu gibi ifadelere meylinden dolayı şiirlerini dinlemeye yönelten sebeplerin artmasını amaçladığını söyler.[44] Bu ifadeler henüz esere yönelik bir eleştiri yapılmamışken İbnü'l-Arabî'nin eserin içeriği ve yazım üslûbuna ilişkin ihtiyatı koruyarak bir hatırlatma yapma ihtiyacı duyduğunu gösterir. Dolayısıyla, İbnü'l-Arabî'nin esere gelebilecek eleştirileri şerhi yazmadan önce öngördüğü söylenebilir. Gazel ve nesîb biçimini tercihine ilişkin ifadeleri ise eserin muhatabının genel halk kitlesi olabileceğini gösterir.[45]

41 İbn Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, I, 81-82. İbn Sevdekîn'in *İsrâ*, *Meşâhid* ve *Tecelliyât*'ı şerh etmesi *Zehâir*'dekine benzer bir süreçle olmuş, İbn Sevdekîn mukaddimelerde buna ilişkin açıklamalar yapmıştır. Mesela *Kitâbü'l-İsrâ*'nın mukaddimesinde ilmin zâhir yönüne göre tavır alan bazı kimselerin İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki işaretleri kendi yetersiz idrakleri sebebiyle sınırlı bir bakışla yorumladıklarını ve ibarelerin işaret ettiği diğer mânâları inkâr ettiklerini anlatır. Öte yandan yolun usulünü benimser görünen, sıddîkların yolunu tuttuğunu iddia eden ve şeyhlik taslayanlar da ariflerin işaretlerini inkâr etmiştir. Bu yönde eleştirileri olan bir kişi şerhin yazılmasından sonra pişmanlığını belirtmiştir. İbn Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, I, 69, 73, 82.

42 İbn Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, I, 73-74. İbnü'l-Arabî'nin bu gibi eleştirileri dikkate alarak eserleri üzerinde bazı tasarruflarda bulunduğu da görülmektedir. Mesela o bir eserini isimsiz olarak yazdıktan sonra eserin çok tepki çektiğini ve Gazzâlî'ye nispet edilerek onun ismine zarar verildiğini gördükten sonra esere ismini eklediğini anlatır. (Hirtenstein, "In the Master's Hand", 81; İbn Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, I, 75.)

43 *Tercümân*'ın Nicholson tarafından yapılan tahkikli neşri hem geç tarihli nüshalara dayanması hem de –Nicholson şerhli versiyonu yeniden yazım olarak kurguladığı için- şerhli nüshaları kullanması bu neşre dayanarak sağlıklı bir sonuca varılmasını güçleştirir. Son dönem çalışmalarında ise Clarks ve Sells'in çalışmaları erken dönem yazmalarını kullanmaları bakımından öne çıkar.

44 Burada bütün nüshalara işaret etmedik fakat bir tane holograf nüshadan istinsah edilen (*Zehâirü'l-a'lâk*) Fatih 5322, 118b-151a; otograf nüshalardan vasıtalarla mukabele edilen (*Tercümânü'l-eşvâk*) Rağıp Paşa 1453, 181b-202b ve Manisa 1165 1b-15a ve Sadreddin Konevî'nin nüshasından vasıta ile istinsah edilen Manisa 6596, 78b-90b nüshalarında bu giriş bulunmaktadır.

45 Nitekim daha genel bir okuyucu kitlesine yönelik eseri *Muhâdarâtü'l-ebrâr*'da da *Tercümân*'dan otuz dört, *Dîvân*'dan ise yalnızca dört şiire yer vermiştir. (McAuley, *Ibn al-ʿArabī's Mystical Poetics*, 22).

Öte yandan yazma nüshalara dayanarak yapılabilecek ikinci bir tespit de İbnü'l-Arabî'nin *Tercümân*'ın mukaddimesindeki ihtiyat kaydını doğrular. Fakihlerin eleştirilerine ilişkin anlatı *Zehâirü'l-a'lâk*'ın otograf nüshalardan istinsah edilen ulaşabildiğimiz nüshalarının tümü ve diğer nüshalarının da çoğunun hâtimesinde bulunan ve eserin şerh sebebini anlattığı notun içinde yer alır. Bu anlatıda eseri eleştiren fakih tam olarak mukaddimede yer alan ve İbnü'l-Arabî'nin eserdeki beyitlerle rabbânî marifetlere, ilâhî nurlara, ruhânî sırlara ve aklî-şer'î bilgilere işaret ettiğini anlatan ifadelerine atıf yapar ve müellifin böyle bir kayıt düşerek asıl niyetini gizlerken bu gibi ifadelerle kendisini dine bağlı göstermek istediğini söyler.[46] Bu ifadeler, mukaddimedeki notun eserin ilk yayılan nüshalarında bulunduğunu doğrulamasının yanında, mukaddimedeki ihtiyat kaydının en azından belli çevrelerde aksi bir etki yaptığını da gösterebilir. Bununla birlikte *Zehâir*'deki açıklamalar bu çevreleri ikna etmiş ve hatta bahsi geçen fakih bundan sonra sûfîlerin benzer ifadeleri hakkında şüpheye düşmeyeceğini de söylemiştir.

3. Metin ve Şerh – Sûret ve Mânâ

Tercümân ve şerhinin gerek yazıldığı dönemde gerekse çağdaş literatürde gündeme geldiği farklı tartışma bağlamları, büyük ölçüde şiir ve şerhte tercih edilen form ile bu formla aktarılan anlam arasındaki ilişki etrafında değerlendirilebilir. İbnü'l-Arabî mukaddimede muhatabına iletmek istediği anlamı gazel ve nesîb biçiminde şiirle aktarmayı amaçlarken belli bir ifade formu tercihini belirtir. Şerhin hâtimesinde yer alan fakihin eleştirisi de biçim ve onun içerdiği mânâya ilişkindir; İbnü'l-Arabî burada aşk şiiri yazdığı için değil, bu şiirleri neşrederken asıl niyetini gizleyerek kendini dindar göstermeye çalıştığı için eleştirilir.[47] Modern dönemde yapılan değerlendirmelerin bir kısmı *anlam aktarma*yı önceliği için şiirleri başarısız bulurken bir kısmı da şiirlerdeki lirik anlatımı gerçek bir tecrübenin ürünü olarak güçlü ve etkileyici, şerhteki açıklamaları ise yapay bulur.[48] Gerek bu yorumlar gerekse İbnü'l-Arabî'nin esere yönelik eleştirilere cevabı, anlam ve bunun aktarıldığı form arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik görünmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin sadece külliyatında geniş yer tutan şiirlerinde değil, düz yazı metinlerindeki sembolik ifade biçimi üzerine de çok sayıda

46 İbnü'l-'Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*, Manisa 1165, 58b.

47 İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk* (Fatih, 5322), 150b-151a.

48 bk. "Literatür" başlığı.

çalışma yapılmıştır. Burada öncelikle sembolik ifadeler içeren bir metnin ifadeye dökülmesinin imkânı tartışılabilir. Nitekim İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ın mukaddimesinde ilimleri akıl, hâl ve sır ilimleri olmak üzere üçe ayırmış ve sır ilimlerinin söze döküldüğünde güzelliğini yitirip, anlayış gücü tarafından algılanmaya direnerek katılaştığını söylemiştir. Hatta bazen hakikati araştırma ve üzerine düşünme yeteneğini kullanmayan taassup sahibi ve zayıf akıllar onu küçük görerek ondan uzaklaşırlar. Bu sebeple sır ilmi sahibi olanlar, bunları çoğunlukla örnekler vererek şiirsel bir söyleyişle aktarmayı tercih ederler.[49] Sells'in de buna yakın bir bağlamda açıklandığında anlamını yitiren nüktelerle örneklendirdiği[50] bu bilgi türünün kendiliğinde olduğu biçimde –anlamını kaybetmeksizin- aktarılması mümkün görünmemektedir. Hâlbuki sır ilimleri bütün bilinenleri içerir ve bu kuşatıcı özelliği sebebiyle en değerli ilim olarak görülürler.[51] Bu noktada İbnü'l-Arabî'de Allah'tan kendisine gelen bilgiler için kullandığı ve yalın anlamı ifade eden *nusûs* kavramı gündeme gelebilir. İbnü'l-Arabî'nin anlam-sûret ilişkisi ve *nusûs* kavramına ilişkin yoruma açık bir metni *Kitâbu'l-İsrâ* şerhinin girişinde bulunur. Bu pasaj *Tercümân*'ın yazılışı ve şerh edilme sürecine dair tartışmalara da ışık tutabilir:

> İbn Sevdekîn: İşte bu yüzden, henüz onun bereketiyle açılan hakikatlerden hiçbir şey bana netleşmeden önce, hizmetinde bulunduğum ilk günlerde, şeyhimize ve imamımıza -Allah ondan razı olsun- şöyle sordum:
> "Efendim, *Kitâbü'l-İsrâ*'yı çoğunlukla hayâl âlemiyle kayıtlı olarak görmekteyim, ki bu, hâl sahiplerinin mertebesidir." O da –Allah onu desteklesin– şöyle dedi:
> "Bana mânâlar maddeyle kayıtlı olmayan mücerred mânâlar olarak vârid oldu. Ve fetihlerimin çoğu da bu şekilde vâki olmuştur. Çünkü ben Allah'tan, fethimin bu şekilde olmasını talep ettim. Zira mücerred mânâlar ne hata kabul eder ne de tevile açıktır. Onlar, neredeyse nusûs makamındadır.[52] Ancak Hak Teâlâ bana bu mânâları sûret içinde indirme ve en uygun sûretlere yerleştirme gücü vermiştir. Öyle ki o mânâ, tecessüd mertebesinde cisimleşmiş olsaydı, ona uygun olarak giydirdiğim sûretlerden daha lâyık bir sûret bulamazdı.

49 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 74, 78.

50 Michael Sells, *Mystical Languages of Unsaying*, (London: The University of Chicago Press, 1994), 3.

51 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 75.

52 Burada İbnü'l-Arabî *nusûs*u "Allah ve peygamberin sözü" anlamında değil, müteşabihlik, şüphe ve bileşiklik (*terkîb*) içermeyen, duyulur bir sûret giydirildiğinde olanın aksine te'vile kapalı olan, gerçeğin olduğu haliyle göründüğü keşfi ifade eden ve *zâhir*den daha açık olan mânâlar anlamında kullanmıştır. *Fütûhât*'ın birkaç yerinde bu kullanıma rastlanır, İbnü'l-Arabî bu kısımlarda kelimeyi hep çoğul olarak kullanmıştır. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, 192, 382. bab; XVI, 331, 558. bab; XVI, 356-357, 558. bab.

> (...) Bu kitapta, bazı bu tür soyut mânâları kendi ifadelerimle remzettim ve bu ifadeleri sadece gerçek tâbir ehlinin, asıllarına göre çözebileceği bir rüyâ makamında olmasını amaçladım. Başkaları da bu rüyâyı işitmiş olabilir, ama onun tâbirini yalnızca o tâbir eden ve onun yolunu izleyenler bilir."[53]

Buna göre İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu bilgi, maddeden, dolayısıyla kayıttan soyutlanmış, hataya da açık olmayan bilgilerdir. Bu bilgilere ulaşmanın iki yolu vardır. Birincisi ve İbnü'l-Arabî'nin de kullandığı yol olan keşiftir. Keşif ehli hayâl âlemine ihtiyaç duymaksızın onun ötesindeki bu apaçık anlamlara ulaşabilir.[54] İkincisi ise bu mânâlar ait oldukları âlemden birtakım sûretler içinde indirildikten sonra bu sûretlerden mânâlara geçiş yapmaktır. Bu sûretler hayâl âlemine aittir, çünkü hayâl âlemi algının duyularla gerçekleştiği âlem ile maddeden soyutlanmış mânâlar âleminin arasında yer alarak ikisi arasında berzahî bir köprü vazifesi görür. Mânâlar ona iner, duyular ona yükselir.[55] Fakat yukarıdaki metinde İbn Sevdekîn'in de belirttiği üzere hayâl mertebesi keşf ehline göre daha düşük seviyede olan hâl ashabının mertebesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu mânâlar sûretlere hakkıyla bürünemez, hayâl âlemindeki geçiş ve dönüşüm mânânın yukarıda zikredilen özelliklerini bozar. Bununla birlikte Allah İbnü'l-Arabî'ye mânâları –niteliğinde değişme olmaksızın- sûrete indirme gücü vermiştir. Onun o mânâya giydirdiği sûret ise ona en uygun olan sûrettir. *Kitâbü'l-İsrâ*'daki mânâların remizlerini de ancak ehli olanlar açabilecektir.

Tüm bunlara göre İbnü'l-Arabî'nin bir eser kaleme alırken özellikle şiirsel bir söyleyiş veya sembolik bir dil kullandığında bu sembollerin yorumlan(a)mayan (yani *te'vîl* etmenin anlamını bozduğu), usûlünü bilenlerin çözebileceği ve hatasız bir şekilde anlama ulaştıran nitelikte olduğu söylenebilir.[56] Bu bakımdan onun şiirlerine diğer şiirler gibi yaklaşmak doğru olmayacaktır. İbnü'l-Arabî'nin şair yönüne odaklanan çalışmasında McAuley *Dîvân*'ın mukaddimesindeki ifadeleri başta olmak üzere onun şiir ve işlevi üzerine görüşlerini değerlendirirken şiirde ilk amacının dinleyiciyi etkilemekten çok bilgiyi öğretmek ve açıklamak, ikinci amacı-

53 İsmail b. Sevdekîn, *Kitâbu'n-Necât*, I, 80.

54 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 319-320, 73. bab.

55 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 135-136, 140, 177. bab; XIII, 154-155, 369. bab.

56 Öte yandan yukarıda zikredilen sebeplerin ortaya çıkması durumunda İbnü'l-Arabî bu eserleri şerhetmiştir. Aslında ona göre mânâlar sûretlerden soyutlandığında mürid için şeyh olmaksızın fetih gerçekleşebilir. Mânâ sûretlere indirildiğinde ise mutlaka onda murad olunan mânâyı ayıklayarak çıkarabilen muhakkik bir şeyhin varlığı zorunlu olur. bk. İsmail b. Sevdekîn, *Vesâilü's-sâil*, thk. Abdülbâkî Ahmed Miftâh, (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2020), 129-130.

nın ise bilinçli bir şifreleme olduğunu söyler.[57] Bu da yukarıdaki metinde vurgulanan anlamın sûrete bürünerek olduğu gibi aktarılması süreci ile örtüşür. *Tercümân* için de benzer bir durumun söz konusu olduğu söylenebilir. Mukaddimede sevgiliye söylenir görünen şiirlerle işaret ettiğini belirttiği anlamlar, İbnü'l-Arabî'nin eseri bunlara vakıf olabilecek seçkin bir kitleyi (sûfîleri) gözeterek yazdığını gösterir. Öte yandan genel halk kitlesini de muhatap alarak bu anlamları belli bir şiir formunda kaleme almıştır.[58] Buna rağmen şerh sûfîlerin ya da halkın değil fakihlerin eleştirileri üzerine yazılmıştır. Dolayısıyla şerhte İbnü'l-Arabî'nin temel amacı, hâtime notları esas alınırsa, eserdeki şiirlerin "Rabbânî marifetlere, ilâhî nurlara, ruhânî sırlara ve aklî-şer'î bilgilere" işaret ettiğini göstererek[59] fakihleri ikna etmektir. Bu da şerhle ilgili modern dönem eleştirilerinde görülen kapalı ve yer yer yapay gibi değerlendirmeleri[60] açıklar. Çünkü anlaşıldığı üzere *Zehâir*'de amaç sembollerin işaret ettiği anlamı açıklamaktan çok bunların ilâhî niteliklerini vurgulamak olmuştur. Çünkü zaten bu anlamlar açıklandığında akıllar tarafından anlaşılmaya kapanacaklardır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin hâtimede söz konusu ettiği eleştiri sahibi fakihin şerhin topluluk önünde okunmasından sonraki sözleri de lafızların işaret ettiği anlamlara ilişkindir. Burada fakih şerhin okunmasından sonra *Tercümân*'daki ifadelerin niteliği konusunda ikna olmuş, bundan sonra karşılaştığı metinler konusunda da –muhtemelen lafızların ima ettiği anlamlara vakıf olamasa da- hüsn-i zan üzere olmuş ve bundan da fayda görmüştür:[61]

> O fakîh "Bundan sonra artık bu yolun ehlinden kim olursa olsun, görünüşte olağan sözlerle (الكلام المعتاد) konuştuklarında ve bu lafızlarla kendilerince terimleştirdikleri ilimlere *işaret* ettiklerini iddia ettiklerinde, onları inkâr etmeyeceğim." dedi. Böylece onlara karşı hüsn-i

57 McAuley, *Ibn al-'Arabî's Mystical Poetics*, 46. Burada onun *Zehâir*'in bazı geç dönem yazmalarında bulunan uzun mukaddimesindeki ifadeleri de hatırlanabilir: "Bu kitapta yazdığım bütün şiirlerde ilâhî varidlere (*el-vâridâtu'l-ilâhiyye*), gönlüme inen ruhânî inişlere (*et-tenezzulâtu'r-rûhâniyye*) ve yüce tenâsüblere (*el-münâsebâtu'l-'ulviyye*) imalarda bulundum ve bunu da en üstün yolumuza (*tarîkatunâ el-müslâ*) göre sembollerle yaptım. Allah hem *Dîvân*'ın bu kısmını hem de diğer şiirlerini okuyanları, kalplerinden şerefli, soylu, yüksek karakterli, üstün meziyetli insanlara lâyık olmayan ve ilâhî konulara uygun düşmeyen çirkin şeylerin geçmesinden korusun." bk. İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*, (Ayasofya 1723), 1b; Ibn al-'Arabî, *The Tarcumân al-Ashwâq*, 12; İbnü'l-Arabî, *Arzuların Tercümanı*, 23. Yukarıda değinildiği üzere Clark bu mukaddimenin İbnü'l-Arabî'ye ait olduğunu düşünüyor olsa da otograf nüshalardan istinsah edilen nüshalarda bulunmayan, ulaşılabilen en erken nüshası 835/1453 yılına ait olan ve diğer yazmalarda sonda yer alan şerh sebebinin eserin başında yer aldığı bu nüshanın mukaddimesindeki ifadeler ihtiyatla karşılanmalıdır.

58 Burada bu yazım sürecinin onun için olağan olduğu hatırlanabilir. *Fihrist*'te Allah'tan gelen ilhamı kaydederken kasıtlı olmadığı hâlde bunların bir telif biçiminde ortaya çıktığını, bazen bu biçimin de ilâhî bir emirle meydana geldiğini anlatır. (İbnü'l-Arabî, *Fihrist*, 77.)

59 Onun *Dîvân*'ındaki gazellerin yazım sebebine ilişkin ifadeleri de buna çok yakındır. bk. Yavaş, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Dîvânı*, 112-113.

60 bk. Mahmûd, "İbn Arabî'de Sembolizm", 82–83; Sells "Ibn 'Arabî's Garden among the Flames", 309; Sells, "Translator's Introduction", xxvii–xxviii.

61 İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta sûfîlerin *işâret* terimini kullanmalarını da benzer şekilde temellendirir ve işaretin *iyiye yormak* olduğunu söyler. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 353, 54. bab.

zanna yöneldi ve fayda gördü.[62]

Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin *Tercümân*'ı başından itibaren hem halkı hem ehil olan seçkin kitleyi gözeterek kaleme aldığı, bu sebeple şiir formunu tercih ettiği fakat eseri kaleme almada asıl amacının ilâhî anlamlara işaret etmek olduğu söylenebilir. *Zehâir*'i yazmasının temel sebebi ise fakihleri asıl niyeti konusunda ikna etmektir.[63] Şerhin bu amaca yönelik ve acele ile yazılması[64] bu açıklamaları kapalı ya da yetersiz ve zorlama bulan değerlendirmelerin sebebi görünmektedir. Öte yandan şerhte şiirlerin ilâhî niteliğine yapılan vurgu, *Tercümân*'ın tek amacının bâtınî anlamları aktarmak olduğunu düşündürmemelidir. İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde de bâtın yönün zâhire üstün tutulmadığı, kemâlin iki yönü birleştirmekte olduğu, zâhirden bâtına geçişin zâhiri duyguyu da taşıyan bir geçiş (*ta'bîr*) şeklinde gerçekleştiği konuyla ilgili çalışmalarda vurgulanmıştır.[65] Dolayısıyla söz konusu İbnü'l-Arabî olduğunda *Tercümân*'da ilâhî tecellînin Nizâm'daki görünümü ile karşılaşmak ya da ilâhî hakikatlerin aktarılmasında aşk şiiri formunu görmek olağandır. Zira onun *Dîvân*'ın mukaddimesindeki ifadelerine göre şiir Allah'ı bilmenin bir yoludur ve şiirin ritim ve vezin gibi teknik unsurları da onun için içerik kadar önemlidir.[66] *Dîvân*'daki şiirlerindeki tasvirler ise hem zahir hem batın uzantılara sahip olup, bu iki yönlü anlatımın onun üslûbunun ayrılmaz bir parçasını oluşturduğu vurgulanmıştır.[67] Bu anlatımın bir örneği olarak *Tercümân* hem halka hem sır ilimlerinin ehli seçkin kitleye hitap eden, hem anlamı aktaran hem şiirsel üslûbu koruyan bir metindir. Eserin merkezinde yer alan Nizâm'a duyulan aşk da bu doğrultuda ilâhî zât ile varlık arasındaki farklı katmanlarda açığa çıkan sevgi ve ahengin (*nizâm*)[68] bir görünümü olmuştur.[69]

62 İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümân*, (Fatih, 5322), 150b-151a. İbnü'l-Arabî'nin işaret, remiz ve örnekler üzerine görüşleri için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 90-91, 26. bab; II, 374-354, 54. bab. Ayrıca bk. William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, (New York: State University of New York Press, 1989), 246-247.

63 Nitekim *Fütûhât*'taki anlatım da bunu destekler. bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, XIV, 325.

64 İbnü'l-Arabî, *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*, Manisa 1165, 58b.

65 bk. Michel Chodkiewicz, *Sahilsiz Bir Umman*, (İstanbul: Nefes, 2015), 52-55; M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*, (İstanbul: İnsan, 2007), 333-334.

66 McAuley, *Ibn al-'Arabî's Mystical Poetics*, 44-45.

67 Yavaş, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Dîvânı*, 112-113. Lory de *Tercümân*'da kullanılan dilin dünyevî olmakla birlikte amacının *aşkın* olduğuna dikkat çeker ve eserin bu bakımdan klasik Arap şiirinin yapısına uygun olduğunu söyler. Burada şiir öznel duygunun değil arketipsel anlamların ifadesidir. Lory, "Avant propos", *L'Interprète des Désirs*, 11-12.

68 Nitekim Sells şiirin içinde "Nizâm" kelimesinin geçtiği yerleri bu anlamda "harmony" şeklinde tercüme etmiştir. Şiirler kelimeye hem âhenk hem de bir kadın ismi olarak Nizâm şeklinde anlam verilmesine uygundur.

69 bk. Gloton, "Introduction", 15, 36.

Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin günümüze en çok nüshası ulaşmış olan eserlerinden *Tercümânü'l-eşvâk* ve şerhi *Zehâirü'l-a'lâk* hem kendi döneminde hem de modern dönemde çeşitli bağlamlarda gündem olmuştur. İki eserin söz konusu edildiği bağlamlar, yazım sebebi, üslup, içerik ve şerh-metin ilişkisinde yoğunlaşır. Akademik çalışmalardaki görüş farklılıklarında en büyük etkenin ise nüsha çeşitlilikleri olduğu söylenebilir. Bu çalışmada eser ve şerhinin ulaşılabilen nüshalarının önemli bir kısmı ve otograf nüshalardan yapılan istinsahlar yanında konuyla ilgili akademik çalışmalar değerlendirilerek bazı sonuçlara ulaşılmıştır. Bugüne dek ulaşılan bulgulardan hareketle *Tercümân*'ın 611/1214 yılında, *Zehâir*'in ise 612/1215 yazıldığı söylenebilir. Günümüze ulaşan otograf nüshalardan istinsah edilmiş nüshalardaki veriler, Nicholson ve Beneito'nun yeniden yazım iddialarının kesinlik iddiası taşıyamayacağını ortaya koymaktadır. Öte yandan Nizâm anlatısının bu nüshalarda bulunmaması, bu mukaddimenin İbnü'l-Arabî'ye aidiyeti bütünüyle reddedilemese bile esere sonradan eklenme ihtimalinin korunduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî bazı eserlerini kendisi şerhetmiş ya da talebelerine okurken açıklamalar yaparak onların şerh etmesine izin vermiştir. *Tercümân*'ın onun esere gelen eleştiriler üzerine şerh ettiği kitapları arasında yer aldığı kabul edilmiştir. Bununla birlikte eser ve şerhinin yazım sebebi, muhatapları ve eleştirilerin içeriği nüsha incelemesi ile netleşmektedir. Otograf nüshalardan istinsah edilen nüshalarda ve mukaddimesi bulunan nüshaların tamamına yakınında eserdeki beyitlerin "rabbânî maʿrifetlere, ilâhî nurlara, ruhânî sırlara ve aklî-şerʿî bilgilere" işaret ettiğinin ve gazel formunun bilinçli olarak seçildiğinin vurgulanması, İbnü'l-Arabî'nin esere gelebilecek tepkileri öngördüğünü göstermektedir. Şerhlerdeki fakih anlatısını içeren hâtime bölümü de erken dönemden itibaren nüshalarda bulunmaktadır. Bu anlatıda fakihin mukaddimedeki ifadelere değişiklik yapmaksızın atıf yapması bu mukaddimenin eserin orijinal versiyonunda bulunduğuna ilişkin güçlü bir delildir. Öte yandan bu anlatı, şerhin eserin muhatabı olan yol ehlini ya da halkı değil fukahâ grubunu, eserin baştan beri hangi amaçla yazıldığı konusunda ikna etmek amacıyla yazıldığını gösterir.

Son olarak bu çalışmada çeşitli dönemlerde eserle ilgili yapılan değerlendirmelerin lafız-mânâ ilişkisinde yoğunlaştığı tespit edilmiştir.

İbnü'l-Arabî eserlerinde –*Tercümân*'ın da konu edindiği- sır ilimlerinin ve ilâhî mânâların sûrete bürünerek dile döküldüklerinde anlamını yitirdiğini ya da belirsizleştiğini vurgulamıştır. Fakat onun farkı, Allah'ın ona bu mânâları anlamında kayıp ya da bozulma olmaksızın ifade edebilme gücü vermiş olmasıdır. Bu durum onun eserlerindeki çift yönlü üslûpla da örtüşür, onun sözlerinde ibâre anlamı gizlerken açığa da çıkartır. *Tercümân* hem işaret edilen ilimlerin ehli olan seçkin zümreye hem de gazel ve nesîb üslûbuna meyli olan halka hitap edebilir. Bu bakımdan *Tercümân* ve *Zehâir* tüm tartışmaların ötesinde, gerek mukaddime ve hatimelerdeki, gerek diğer eserlerdeki ifadelerinde belirttiği üzere onun hakikatleri aktarma biçiminin karakteristik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Peer Review	Externally peer-reviewed.
Conflict of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author declared that this study has received no financial support.

Hakem Değerlendirmesi	Dış bağımsız.
Çıkar Çatışması	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
Finansal Destek	Yazar bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Author Details
Yazar Bilgileri

Zeynep Şeyma Özkan[1] (Dr. Öğr. Üyesi)

1 Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye

0000-0003-1522-4173 zeynep_seyma@yahoo.com

Kaynakça/References

Addas, Claude. "L'œuvre Poétique d'Ibn 'Arabî et sa Réception". *Studia Islamica* 91 (2000): 23–38.

Addas, Claude. *Kibrît-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Attila Ataman. İstanbul: Sûfî Kitap, 2020.

Austin, Ralph. "The Lady Nizâm: An Image of Love and Knowledge". *JMIAS* 7 (1988): 35-48. https://ibnarabisociety.org/the-lady-nizam-ralph-austin/. (Erişim 31 Ekim 2025)

Afîfî, Ebu'l-'Alâ. "'Azrâ' fî Hayâti Sûfî". *Mecelletü'l-Hilâl* 7 (1947): 120-124.

Beneito, Pablo. "Qurrat al-'Ayn, the Maiden of the Ka'ba: On the Themenophany Inspiring Ibn 'Arabî's *Tarjumân*". *Religions* 12/158 (2021): 1–18.

Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 1989.

Chodkiewicz, Michel. *Sahilsiz Bir Umman*. İstanbul: Nefes, 2015.

Clark, Jane. "Mystical Perception and Beauty: Ibn 'Arabi's Preface to *Tarjumân al-ashwâq*". *JMIAS* 55 (2014): 33–62.

Clément, Anne. "Des Dunes du Désert aux Jardins d'Eden: L'interprétation des Désirs par Ibn 'Arabi, A Travers une Appropriation du Nasib, du Ghazal et du Muwashshah". *Alif* 28 (2008): 41-74.

Compton, David. *Doctrinal Sufism in the Sensual Poetry of Ibn Arabi's Interpreter of Desires*. Dublin: Trinity College, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *İbnü'l-Arabî'de Marifetin İfadesi*. İstanbul: İnsan, 2007.

Deladriere, Roger. "The Diwân of Ibn 'Arabî". *JMIAS* 15 (1994): 50-57. https://ibnarabisociety.org/the-diwan-of-ibn-arabi-roger-deladriere/. (Erişim 31 Ekim 2025).

Elalami, Abdelkerim. "Esoterismo Ed Essoterismo Nel Targuman Al Ashwaq". *Dialoghi Mediterranei* 35 (2019): 100-114. https://www.academia.edu/44539766/Esoterismo_ed_essoterismo_nel_Targuman_al_ashwaq. (Erişim 30 Ekim 2025).

Elmore, Gerald. "Sadr al-Dîn al-Qūnawî's Personal Study-List of Books by Ibn al-'Arabî". *Journal of Near Eastern Studies* 56/3 (1997): 161–181.

Gloton, Maurice. "Introduction". *L'Interprète des Désirs: Turjumân al-Ashwâq*. mlf. Ibn 'Arabî. çev. Maurice Gloton. 15-50. Paris: Albin Michel, 2012.

Hingary, Mustafa Kamal. *Mystical and Poetical Expression in the Tarjuman al-Ashwaq of Muhyiddin ibn Arabi*. Chicago: The University of Chicago, Doktora Tezi, 1971.

Hirtenstein, Stephen. "In the Master's Hand A Preliminary Study of Ibn ʿArabî's Holographs and Autographs". *JMIAS* 60 (2016): 65-106.

Hirtenstein, Stephen. "Some Preliminary Notes on al-Dîwân al-kabîr". *JMIAS* 39 (2006): 111-120. https://ibnarabisociety.org/some-preliminary-notes-on-al-diwan-al-kabir-stephen-hirtenstein/ (Erişim 29 Kasım 2025).

Ibn 'Arabî, Muhyiddîn. *L'Interprète des Désirs: Turjumân al-Ashwâq*. çev. Maurice Gloton. Paris: Albin Michel, 2012.

Ibn 'Arabi, Muhyiddin. *The Translator of Desires*. çev. Michael Sells. New Jersey: Princeton University Press 2021.

Ibn al-'Arabî, Muhyi'ddîn. *The Tarjumân al-Ashwâq (Interpreter of Desires): A Collection of Mystical Odes*. ed. Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.

İbn Sevdekîn, İsmail. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Eymen Hamdi – Ali Cum'a. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü İbn Arabî li'l-buhûs ve'n-neşr, 2023.

İbn Sevdekîn, İsmail. *Vesâilü's-sâil*, thk. Abdülbâkî Ahmed Miftâh, Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2020.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Dîvânu İbn al-'Arabî*. thk. 'Abdülaziz Sultân el-Mansûb. 5 Cilt. Dımaşk: Dâru Ninawa, 2021.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Dîvânu Zehâiri'l-a'lâk*, ed. Muhammed 'Alemu'd-dîn eş-Şukeyrî. Mısır: el-'Ayn lid-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâ'iyye, 1995.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fihrist ve'l-İcâze*. ed. Bekrî Alâeddîn. Dımaşk: Daru'ş-Şeyhi'l-ekber, 2020.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn, *Fusûsu'l-hikem*, çev. ve şrh. Ekrem Demirli, İstanbul: Kabalcı 2013.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tercümânü'l-eşvâk*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 6596-2, 78b-121b.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tercümânü'l-eşvâk*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1165, 1b-15b.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Tercümânü'l-eşvâk*. İstanbul: Ragıp Paşa Yazma Eser Kütüphanesi, Ragıp Paşa, 1453-004, 181b-202b.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 1723-001, 1b-96a.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 1512, 1b-98b.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüp-

hanesi, Fatih, 5322-017, 118a-151b.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Şerhu Tercümâni'l-eşvâk*. Manisa: Manisa Kütüphanesi, Manisa İl Halk Kütüphanesi, 1165, 16a-58b.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Arzuların Tercümanı*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fenâ Risâlesi*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. 18 cilt. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera, 2007.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Kitâbu Menzili'l-menazili'l-fehvaniyye*. thk. Saîd Abdülfettâh. Kahire: Darü'n-Nehâr, 2004.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Meşâhidü'l-esrâr*. Bursa: İnebey Yazma Eser Kütüphanesi, Ulu Cami 1600/2, 32b-118b.

Lory, Pierre. "Avant propos". *L'Interprète des Désirs*. mlf. İbn al-'Arabī, çev. Maurice Gloton. 7-13. Paris: Albin Michel, 2012.

Mahmûd, Zekî Necîb. "İbn Arabî'de Sembolizm". çev. Tahir Uluç. *İbn Arabî Anısına Makâleler*. 81-111. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.

McAuley, Denis E. *Ibn al-ʿArabî's Mystical Poetics*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

Nicholson, Reynold A. "The Tarjuman al-Ashwaq". *The Tarjumân al-Ashwâq (Interpreter of Desires): A Collection of Mystical Odes*. mlf. Ibn 'Arabî. ed. Reynold A. Nicholson. 1-9. London: Royal Asiatic Society, 1911.

Schimmel, Annemarie. *As Through a Veil*. New York: Columbia University Press, 1982.

Sells, Michael. "Ibn 'Arabî's Garden among the Flames." *History of Religions* 23/4 (1984): 287–315.

Sells, Michael. "Translator's Introduction". *The Translator of Desires*. mlf. Ibn 'Arabî. çev. Michael Sells. xii-xxxiii. New Jersey: Princeton University Press 2021.

Sells, Michael. *Mystical Languages of Unsaying*. London: The University of Chicago Press, 1994.

Yahiâ, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabî*. Damascus: Institut Français de Damas, 1964.

Yavaş, Fatih. *Şair Olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabî*. Konya: Palet Yayınları, 2023.