



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

## İbnü'l-Arabî Yorumculuğunda Farklı Bir Bağlam: İbn Sevdekîn ve Sitti Acem'in *Meşâhid* Şerhleri

A Different Context in Interpreting Ibn al-'Arabi:  
The Commentaries of Ibn Sawdakîn and Sitti al-'Ajam on *Mashâhid*

Zeynep Şeyma ÖZKAN\*

**Öz:** Tasavvuf tarihinde 12. yüzyıldan önceki birikimi kendine özel yöntemi ve anlatım tarzı ile dönüştürüp aktarması bakımından bir dönüm noktası olarak görülen İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), aynı zamanda eserleri en çok yorumlanan sufi müelliflerdendir. İbnü'l-Arabî yorumcuları arasında daha çok talebeleri aracılığıyla bir ekol oluşmasını sağlayan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274) öne çıkmıştır. Bununla birlikte Ekberî şerh geleneği olarak isimlendirilen bu birikimin oluşumundan önce yazılmış bazı şerhlerin İbnü'l-Arabî'yi daha farklı bir bağlamda anlama ve anlatma çabası içinde oldukları görülür. Bu makalede söz konusu farklı bağlamı belirginleştirmek amacıyla onun *Meşâhidü'l-esrâr* isimli eserinin erken dönem şârihleri olarak İbn Sevdekîn (ö. 646/1248) ve Sitti Acem'in (689/1290'da hayatta) İbnü'l-Arabî yorumcuları ele alınmıştır.

*Meşâhidü'l-esrâr*, eserin merkezinde bulunan *şahidîn* Hak'la karşılaşmalarını ve diyaloglarını konu edinen varidat benzeri biçimde kaleme alınmış bir eserdir. Tunuslu Seyh Abdülaziz el-Mehdevî'ye (ö. 621/1224) yazıldıktan sonra eserin mukaddimesine dönüştürülen bir mektup, şahidin müşahedelerini içeren on dört meşhed ve bir hatimeden oluşur. İbnü'l-Arabî'nin ilk eseri olarak kabul edilen *Meşâhid*'de onun velâyet, nübüvvet, verâset, hâtemiyet ve insan-ı kâmil gibi kavramlarının temel formları görülebilir. Eser gündelik hayatta rastlanmayacak olaylar, din dilini zorlayan bazı ifadeler ve sembolik bir dille örülü olarak kaleme alınmış olması sebebiyle şerhlere konu olmuştur. Bu makalede İbn Sevdekîn ve Sitti Acem'in şerhleri İbnü'l-Arabî'yi yorumlama biçimleri ve şerh yöntemleri üzerinden incelenmiştir. Her iki şârih de İbnü'l-Arabî'ye gösterdikleri derin hürmet ve ilginin yanı sıra şârih kimliklerini vurgulamışlardır. Şerhlerinde öne çıkan şârihlik için gerekli yetkinlik, verâset, ilahi vergi ve müellifle manevi bağlantı gibi ortak temaların yanı sıra özellikle Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'yi yorumlama biçimi literatürde dikkat çekildiği üzere eleştirel bir içerik sunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yakın talebesi, eserlerinin müstensihî ve şârihi olan İbn Sevdekîn'in şerhi daha çok İbnü'l-Arabî'nin eserle ilgili açıklamalarını aktarmaktadır. Bununla birlikte o, *Meşâhid*'in girişinde eserde yer alan bazı unsurları netleştirecek notlar ve anlamayı kolaylaştıracak ek bilgiler kaleme aldığı kaydını düşmüş, bunu da emanetin hakkını verme amacıyla gerekçelendirmiştir. Öte yandan eseri şerh etmenin zorluğundan bahsederek bu zorlukları aşmak için şârihte müellifin hâllerinin ortaya çıkması gerekliliğini vurgulayarak şerhe katkısını ortaya koymuştur.

\* Arş. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı. [seyma.ozkan@marmara.edu.tr](mailto:seyma.ozkan@marmara.edu.tr)  
ORCID: 0000-0003-1522-4173

Sitti Acem eserdeki müşahedelere ilişkin kişisel tecrübelerini öne çıkaran bir yöntemle kaleme aldığı şerhine İbnü'l-Arabî'yi bir peygamber topluluğuyla birlikte gördüğü bir rüyada aldığı emirle başlamış, yaptığı işi velayet ve verâset sorumluluğunun bir gereği olarak temellendirmiştir. Sitti Acem'in şerhinde İbnü'l-Arabî'ye gösterdiği hürmet ve bağlılığın yanı sıra bazı görüşleri ve bunları ifade ediş biçimi sonraki dönem İbnü'l-Arabî şârihlerinde görülmediği için dikkat çekmiştir. Şerhte kendi görüşlerini öne çıkarılmış, bazı kavramları kendine özel anlamlarla kullanmış ve yeni kavramlar üretmiştir. *Meşâhid*'i şerh etme konusundaki isabetinden emindir, eserdeki hakikatlere kendisinin de eriştiğini ve söz konusu içeriği kendisinin de tecrübe ettiğini ifade etmiş, velayeteki mertebesini vurgulamış ve buna bağlı olarak gelebilecek eleştirilere karşı kendisini savunmuştur. Onun İbnü'l-Arabî'den ayırdığı görülen konular arasında ise varlık yorumu öne çıkar. Sitti Acem'in varlık (*vücûd*) kavramını kullandığı örnekler incelendiğinde onun varlığı her şeyi kapsayacak bir üst kavram olarak kullanmadığı görülür. Ona göre hiçbir belirlenimin söz konusu olmadığı, hakkında konuşulamayacak ve herhangi bir hüküm verilemeyecek olan vücûd değil zattır. Onun varlık kavramına getirdiği yorum özellikle *Fusûsu'l-hikem* şerhlerinde görülen varlık anlayışından farklı görünmekle birlikte bazı temel noktalarda İbnü'l-Arabî'nin anlatımlarıyla kesişen bir içeriğe sahiptir. Dolayısıyla bu konuda onun İbnü'l-Arabî'den ayırdığını değil fakat onu farklı bir biçimde yorumladığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda makalede bir karşılaştırma unsuru olarak İbnü'l-Arabî'nin bizzat talebesi olan ve *Fusûs*'un ilk şârihlerinden sayılan Afifüddin Tilimsânî'nin (ö. 690/1291) yanı sıra Ekberî şerh literatürü oluşumundan sonra eser veren ve bu geleneğe bütünüyle dahil olmayıp yer yer bu gelenek tarafından eleştirilmiş bir müellif olan Abdülkerim el-Cilî'nin (ö. 832/1428) İbnü'l-Arabî'yi anlama biçimlerine de değinilmiştir. İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin talebesi olmakla birlikte Ekberî geleneğe aidiyeti sorgulanmış olan Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî yorumunda özgün, kendine güvenini ve bağımsızlığını sezdirenen fakat saygılı bir tutum gözlenir. O, mutlak varlık ve a'yân-ı sâbite gibi bazı konularda İbnü'l-Arabî'den farklı düşünmekle birlikte bunları açıkça ifade etmektan kaçınmıştır. Burada konu edilen şârihler arasında Ekberî gelenek içerisinde İbnü'l-Arabî'ye eleştirilerine ilişkin farklı bir ilgi oluşturan şârih Cilî'dir. Onun eserlerinde İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemine getirdiği eleştirilerin yanı sıra ilmin maluma tabi olması ve varlık yorumu gibi bazı görüşlerinde ondan ayrıldığı gözlenir. Bununla birlikte o da İbnü'l-Arabî'ye saygı ve bağlılığını açıkça ifade etme konusunda diğer şârihlerle birleşir. Özellikle *Fusûs* şerhleri incelendiğinde İbnü'l-Arabî'ye duyulan bu hürmetle ilişkili olarak şârihlerin metinle okuyucu arasına girmek istemeyerek geri durdukları, nadiren kendi düşüncelerini ortaya koydukları gözlenmiştir. Bu çekincenin yanı sıra müellife besledikleri saygı ve bağlılık bazı muhafazakâr tutumları ortaya çıkarmıştır fakat bu tutum ve yorum biçimi ilk *Fusûs* şârihlerinde görülmez. Nitekim bu makalede konu edilen erken dönem şârihleri de bunun dışında kalan seçkin örnekler olarak öne çıkarlar. Buna karşılık bu tavrın devam etmeyip ilerleyen dönemlerde kısmi bir örneğinin ancak Cilî'de görülmesi ve onun da gelenekte eleştiriye konu olması bu yorum biçiminin daha derin araştırmaları gerektirdiğini göstermektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İbnü'l-Arabî, İbn Sevdekî, Sitti Acem, Afifüddin Tilimsânî, Abdülkerim Cilî, Tasavvuf Tarihi Literatürü.

**Abstract:** The works of the Andalusian Sufi Ibn al-'Arabî (d. 638/1240) from their publication until today have received commentary from countless authors. The decisive role in this literature is played by Ibn al-'Arabî's disciple Şadr al-Dîn al-Qûnawî (d. 673/1274) and his followers. However, before the development of the literature of the Akbarî commentary tradition, represented by al-Qûnawî and his followers, and after

it, commentators on Ibn al-ʿArabî perceived his work and explained it differently from that tradition. In this paper, we evaluate two precedent attempts: the interpretations of Ibn Sawdakîn (d. 646/1248) and Sitt al-ʿAjam (alive in 689/1290), who both wrote commentaries on Ibn ʿArabî's *Mashâhid al-asrâr*.

*Mashâhid al-asrâr* is a work written in a kind of *wâridât* form that deals with the encounters and dialogues between God and the witness (*shâhid*), who is in the center of the work. The book consists of a letter that was written to the Tunisian *Shaykh ʿAbd al-ʿAzîz al-Mahdawî*, which was later turned into the prologue of the work, fourteen sections of it is related to the fourteen contemplations of the witness, and an epilogue. The basic forms of Ibn al-ʿArabî's concepts such as sainthood (*walâya*), prophethood (*nubuwwa*), inheritance (*wirâtha*), *khatmiyya* and *perfect man* can be observed in *Mashâhid*, which is accepted as the first work of Ibn al-ʿArabî. The work has been subject to commentaries since it incorporates events that are not encountered in daily life, some expressions that push the limits of the language of religion, and its symbolic language. In this article, the commentaries of Ibn Sawdakîn and Sitt al-ʿAjam have been examined through their approaches and methods, not their content. Both emphasized their commentator identity as well as the deep respect and interest they presented to Ibn al-ʿArabî. In addition to the common themes such as competence, inheritance, divine bestowal, and spiritual connection with the author, which are mentioned in their commentaries, the critical tone of Sitt al-ʿAjam's commentary, which is obtrusive and has been noted by scholars, marks a difference.

The commentary of Ibn Sawdakîn, who was a close student of Ibn al-ʿArabî, the scribal and commentator of his works, mostly conveys Ibn ʿArabî's explanations about the work. However, he has recorded in the prologue that he made some explanations to clarify some elements in *Mashâhid* and put additional information that will enable the reader to comprehend the text. Furthermore, he would need to justify this attempt for the purpose of making the best of his responsibility related to inheritance (*wirâtha*). On the other hand, by mentioning the difficulty of annotating the work, he has emphasized the necessity of assimilating the states of the author in order to overcome these difficulties, and therefore he proved his contribution to the commentary.

Sitt al-ʿAjam started her commentary with the order she received in a dream about a group of prophets and Ibn al-ʿArabî. Therefore, she grounded her work as a requirement of the responsibility of sainthood (*walâya*) and inheritance (*wirâtha*). Her commentary is based on her personal experiences concerning contemplations on the book, which she put into words through her own unique style and vocabulary. In her commentary, besides the respect and devotion, she showed to Ibn al-ʿArabî, certain of her statements and expressions drew attention as they were not seen in the commentaries of Ibn al-ʿArabî in this later period. For instance, she expresses a certain amount of accuracy about her commentaries on the *Mashâhid*, she emphasizes her own opinions, she uses concepts with specific meanings, she has the self-confidence to create new concepts, she states that she had reached the disclosures mentioned in the book, and even states she has experienced them as well as the author did, underlining her unique position among the men of God of her era. Moreover, she believes that has God has showered His blessing on her, and within this context holds no fear against any criticisms which may arise from her contemporaries. Among certain issues, it seems she dissents from Ibn al-ʿArabî, and her interpretation of existence (*wujûd*) stands out. The examples in which Sitt al-ʿAjam uses the concept of existence (*wujûd*) prove that she does not use existence as an inclusive concept that encompasses all the being. According to her, the one with no determination is in question, cannot be talked about and no judgment

can be made about whether it is not the existence (*wujūd*), but the essence (*dhāt*). Although her interpretation of the concept of existence seems different from the perceptive of existence especially seen in the *Fuṣūṣ al-ḥikam* commentaries, it has a content that intersects with the expressions of Ibn al-‘Arabī at some basic points. Therefore, it is significant to assert that she does not dissent from Ibn al-‘Arabī but interprets him differently.

Finally, the original understanding of another pair of commentators on Ibn al-‘Arabī should be briefly noted. These were ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī (d. 690/1291) and ‘Abd al-Karīm al-Jilī (d. 832/1428). Al-Tilimsānī, probably the first commentator on *Fuṣūṣ al-ḥikam*, was a student of Ibn al-‘Arabī and al-Qūnawī but his belonging to the Akbarī commentary tradition was questioned. In his interpretation of Ibn al-‘Arabī, a unique, self-confident, and independent but respectful attitude is observed. Although he dissents from Ibn al-‘Arabī on some issues such as absolute existence (*al-wujūd al-muṭlaq*) and fixed entities (*al-a‘yān al-thābita*), he avoids it mostly by expressing on them very briefly. Al-Jilī has not been fully incorporated into the tradition although he produced works well after the development of the dominant approach to Akbarī commentary and became prominent by being criticized by those in the mainstream. However, he also clearly expressed his respect and loyalty to Ibn al-‘Arabī and agreed on this issue with the other three commentators. Especially, related to the *Fuṣūṣ* commentaries, it is observed that the commentators refrained from intervening between the text and the reader, and rarely put forward their own thoughts due to this respect that they had for Ibn al-‘Arabī. In addition to this formality, the deference and devotion they held for the author has revealed some conservative attitudes, yet this kind of attitude and interpretation is not to be seen in the earliest *Fuṣūṣ* commentators. The early commentators mentioned in this article stand out as prominent examples of this situation. On the other hand, the fact that this attitude did not continue and only a partial example of it was seen in al-Jilī in the later periods and that this became the subject of criticism in the tradition demonstrates that this form of interpretation requires deeper research so as to reach a better understanding of both text and historical context.

**Keywords:** Ibn al-‘Arabī, Ibn Sawdakīn, Sitt al-‘Ajam, ‘Afif al-Dīn al-Tilimsānī, ‘Abd al-Karīm al-Jilī, Sufi Literature

## Giriş

İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) eserleri ve görüşleri yazıldıkları ve yayıldıkları dönemden itibaren pek çok defa ele alınmış ve şerhe konu edilmişse de bilinirlik ve yaygınlık bakımından söz konusu literatürdeki belirleyici rolün Konevî'ye (ö. 673/1274) ait olduğu görülür.<sup>1</sup> Literatürde Konevî etkisinin yanı sıra öne çıkan bir başka ortak tavır da şârihlerin çoğunun İbnü'l-Arabî'ye duyduğu hürmetin onun görüşlerine yönelik sorgusuz bir güvene ve yüceltme kaynaklık etmesidir.<sup>2</sup> Ancak özellikle *Fusûsu'l-hikem* etrafında şekillendiği görülen Ekberî şerh literatürünün oluşum sürecinde İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerini şerh eden bazı müelliflerin bu ana gelenekte görülenden farklı bir yorumlama çabası içine girmeleri incelenmeyi gerektiren bir durumdur.<sup>3</sup> Bu çalışmada söz konusu farklı çabaların örnekleri olarak İbnü'l-Arabî'nin *Meşâhidü'l-esrâr* isimli eserinin şârihleri İbnü'l-Arabî'nin talebesi İbn Sevedkî'nin (ö. 646/1248)<sup>4</sup> ve Bağdatlı kadın sufi Sitti Acem'in (689/1290'da hayatta)<sup>5</sup> şerhleri inceleme konusu olacaktır.

- 1 Ekberî literatürdeki Konevî etkisi ve *Fusûs* şârihi Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) üzerinden bir örneklendirme için bk. Kartal, "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 138-140. Chittick, Konevî etkisinin İbnü'l-Arabî'yi anlamada ana kaynak olan *Fusûsu'l-hikem* üzerinden izlenebileceğini söyler. *Fusûsu'l-hikem*'in en etkili iki şerhi Konevî ve talebesi Cendî'ye ait olup Arapça konuşulan havalarda Cendî şerhinin bir özeti olarak nitelendirilebilecek Kâşânî şerhi tercih edilirken, diğer havalarda talebesi Kayserî'nin şerhi revaçta olmuştur. O, buradan da *Fusûs*'un, *Fütûhât*'ın aksine İbnü'l-Arabî'nin diğer eserleri üzerinden değil Konevî'nin metinleri üzerinden yorumlandığı çıkarımını yapar ("Merkezî Nokta: İbnü'l-Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü", s. 670. Ayrıca bk. Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 23-4; Kartal, "Bali Sofyavî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Vahdet-i Vücûd", s. 87-8; Knysh, "İbrâhîm al-Kürânî", s. 39-40). Knysh'e göre Konevî'nin İbnü'l-Arabî'yi felsefî arka planı ile yorumlarken onun görüşlerindeki ontolojik unsurları öne çıkarmış olması bazı İbnü'l-Arabî takipçilerinin de tepkisine sebep olmuştur ki bunlardan biri İbrahim Kürânî'dir (ö. 1101/1690).
- 2 Buna ilişkin örnekler için bk. Kartal, *Abdükerim Cili*, s. 158. Demirli, *Fusûs* şerhlerini incelediği makalesinde bu şerhleri İbnü'l-Arabî'de bilginin kaynağı ve üstünlüğünü belirleyen iki temel mesele sayılan nübüvvet ve bilginin niteliği açısından da inceler. Ona göre Dâvûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Müeyyüdüddin el-Cendî (ö. 691/1292 [?]) ve Saidüddin el-Fergânî (ö. 699/1300) gibi şârihler, İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti takip etmenin (*ittibâ*) insanı kâmil bilgiye ulaştıracağı fikrini benimsemişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre bilginin zamanla değişimi ise, her ne kadar Hz. Peygamber'in doğumu ile zaman gayesine ulaşmış, din ve vahiy kemale ermiş olsa da bu noktadan sonra olumlu yönde olup bilgedeki kemal artmıştır. Şârihler de bu fikri takip ederek İbnü'l-Arabî'nin marifet asrı olarak isimlendirdiği kendi dönemindeki fikirlerini açıklamayı ve aktarmayı amaç edinmişlerdir ("Fusûsu'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler"). Modern çağın kümülatif bilgi anlayışına zıt olan bu tavrın şârihlerin İbnü'l-Arabî'yi yüceltmesinde etkili olduğu söylenebilir.
- 3 Konevî'nin öğrencisi olduğu hâlde ondan bahsetmeyen ya da ona çok az atıf yapan bazı sufi müellifler olduğunu da hatırlamak gerekir. Mesela Tilimsânî, vefatından sonra eserlerinin kendisine gönderilmesini vasiyet eden Konevî'nin ismine, kendisini üstün vasıflarla andığı bir mektubu haricinde pek değinmemiş, eserlerine atıf yapmamış ve eserlerinde onun görüşlerini esas almamıştır (Musakhanov, *Tilimsânî İlähî İsimler Nazariyesi*, s. 47, 49, 109). Kutbüddin Şirâzî de Konevî'nin öğrencisi olmasına rağmen herhangi bir eserinde Konevî'den alıntı yapmamış veya ondan bahsetmemiştir (Walbridge, *Science of Mystic Lights Qutb al-dîn*, s. 193). Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'den söz ederek "Misal alemi araştırma ve bazı faziletli kişilerin sorularına cevap" isimli risalesinde onun berzah alemiyle ilgili görüşlerine yer vermiştir (Keleş, "Kutbüddin eş-Şirâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri", s. 338-9).
- 4 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Alkan, "İbn Sevedkî'nin"; Akkaya, "Bir İbn Arabî Takipçisi", s. 251-9.
- 5 Hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Özkan, "Sitti Acem ve *Meşâhidü'l-Esrâr* Şerhi Üzerine Tespitler" s. 79-106.

*Meşâhidü'l-esrâr* İbnü'l-Arabî'nin kaleme aldığı ilk eser olarak kabul edilen varidat türünde bir risaledir. Eserde hikâye edilen olayların meydana geliş biçimi, Hak ile kul arasındaki diyaloglar ve kullanılan üslup *Meşâhid*'in yazımından yüz yıl geçmeden şerh edilemesiyle sonuçlanmıştır. Sözü geçen iki şerhte bazı ortak temaların yanı sıra ilerleyen yıllarda kaleme alınan şerhlerin Konevî etkisi hakimiyetindeki yorum biçiminden farklı bir İbnü'l-Arabî algısı mevcuttur. Bu bakımdan şârihlerin şerhlerinde müellife duydukları saygının yanında kendi yorum tarzları ve mertebelerini vurgulayan bir anlatım görülür. Bu şerhlerin İbnü'l-Arabî'nin vefat ettiği yüzyılda kaleme alınmış olması İbnü'l-Arabî'ye ilişkin bu yorum biçiminin zamanla değişmiş olabilmesi ihtimalini de gündeme getirir. Bu bağlamda makalede İbn Sevdekîn ve Sitti Acem'in şerhleri İbnü'l-Arabî'yi yorumlama biçimleri, şerh gerekçeleri, yöntemleri ve İbnü'l-Arabî algıları üzerinden incelenecektir. Şârihlerin Konevî ve takipçilerinden ayrıştıkları meselelerin ayrıntılı incelemesi ise ayrı bir çalışma konusu olacağı için ilgili yerlerde temsil gücü taşıyan örneklerin aktarılmasıyla yetinilecektir. Makalenin son başlığında ise konunun farklı bağlamlarda incelenebileceğini göstermek amacıyla, literatürde İbnü'l-Arabî'den ayrılan görüşleriyle öne çıkan Tilimsânî (ö. 690/1291) ve Abdülkerîm el-Cilî'nin (ö. 832/1428) İbnü'l-Arabî algısı söz konusu edilecektir. Makalede bu müelliflerin İbnü'l-Arabî üzerine yaptıkları şerhlerde önce çıkan vurgular değerlendirilecek, Sitti Acem, Tilimsânî ve Cilî'nin *Fusûs* şârihlerinden açıkça ayrıldıkları görülen varlık anlayışları, problematik örnekler olması bakımından ana hatlarıyla incelemeye konu edilecektir.<sup>6</sup>

Literatürde İbnü'l-Arabî şârihlerinin yorum tarzına değinen çalışmalar bulunmaktadır. Fakat bu tür çalışmalarda daha çok İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemini eleştirmenin ötesinde yücelten, bunu bir hikmete bağlayan ve onu eleştirilere karşı savunan örneklerle rastlanır.<sup>7</sup> İbnü'l-Arabî'ye bağlılıklarının şârih kimliklerinin önüne geçmediği örneklerin literatürdeki yerinin belirlenmesi bakımından bu çalışmanın bu alanda bir başlangıç denemesi olması umut edilmektedir. Makalenin ilk başlığında ilerleyen dönemlerde de görülebilecek şerh yazarlığı ve rüya motifi, ikinci başlıkta şârih kimliğinin velayetle ilişkisi bağlamında ortaya çıkan veriler incelenecektir. Üçüncü ve son başlıkta ise şârihler İbnü'l-Arabî algıları açısından ele alınacak ve Sitti Acem'in yorum biçiminde öne çıkan unsurlar onun karşılaştırılabileceği iki farklı örnekle birlikte değerlendirilecektir.

## 1. Şerh Yazarlığı ve Rüya Motifi

İbnü'l-Arabî ile aynı yüzyılı paylaşan İbn Sevdekîn ve Sitti Acem, İbnü'l-Arabî'nin tecrübelerini<sup>8</sup> içeren ve ilk teliflerinden sayılan *Meşâhidü'l-esrâr*'ı şerh etmeleriyle dikkat

6 Bu makalede 2018 yılında tamamlanan *İbnü'l-Arabî'nin Meşâhidü'l-esrâr İsimli Eseri ve Sitti Acem'in Şerhi* başlıklı doktora tezimde ulaştığım birtakım sonuçlardan faydalanılmış olup söz konusu çalışmadaki yargılar önemli ölçüde yeniden değerlendirilmiştir.

7 Örneğin bk. Erginli - Acer, "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî", s. 563; Kartal, "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi", s. 140; a.mlf. "Bali Sofyavî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Vahdet-i Vücûd", 89; Alkan, "Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-hikem* Şerh Literatürü", 233, 236.

8 Bu tecrübelerin gerçekleştiği yer konusunda araştırmacıların farklı görüşleri vardır. Addas bu tecrübelerin hayâl

çerkerler. İbn Sevedkî'nin, şerhinde İbnü'l-Arabî'nin eser üzerine yaptığı sohbetlerdeki şifahi yorumlarını aktaran bir talebesi, Sitti Acem ise onunla ruhani bir bağ üzerinden ilişki kurmuş ve onu kendine özel tarzda yorumlamış bir takipçisi konumundadır. Her iki şârihin de yorum biçimleri birbirinden farklı olmasına karşılık şerh gerekçeleri ve yöntemlerinde ortak vurgular, bazıları sonraki dönem şerh literatüründe de takip edilebilen ortak temalar bulunmaktadır. Bu temalar şerhe başlamada etkisi olan rüya motifi, şerhin yazım sürecinde ilahi yardım ve kaynak vurgusu, şerh etme yetkinliği taşıma ve söz konusu yetkinlikte verâsetin belirleyici olması, emaneti ehline teslim etme ve eseri eksik anlayıp yanlış anlatanlara engel olma çabası olarak sıralanabilir.

Bu temalardan birincisi, İbnü'l-Arabî'nin de eserlerinden bir kısmını yazmaya başlarken öne çıkardığı rüya motifidir.<sup>9</sup> İki müellifin hikâyesinde de mukaddimede anlatılan rüyalar ön plana çıkar. İbn Sevedkî'nin *Kitâbü'l-İsrâ ve Meşâhid*'i şerh etme niyetindeyken yakın çevresinden bir kişinin rüyasında kendisini *Kitâbü'n-Necât* isimli bir eseri telifle meşgul olarak gördüğünü anlatması üzerine şerhe başlar ve eserine bu ismi verir.<sup>10</sup> Sitti Acem ise şerhinin başında İbnü'l-Arabî'yi bir peygamber topluluğu ile birlikte gördüğü rüyasını aktarır. Rüya Sitti Acem, İbnü'l-Arabî'ye kim olduğunu sorar ve ondan velâyet yolunda yardım ister, İbnü'l-Arabî de ona karşılığını verir. Ardından Sitti Acem'e o makamdan döndüğünde yerine ulaştıracağı bir emanet olarak özel bir vasiyette bulunduğunu bildirir. Bu vasiyet bir kitabının şerh edilmesidir. İbnü'l-Arabî kendisinin anlaşılması güç bir kitabı olduğunu, ortaya çıkardığı<sup>11</sup> zamandan beri onu Sitti Acem'den başka anlayabilecek kimse görmediğini

âlemine (*Muhyiddin İbn Arabî*, s. 66), Ruspoli kalp âlemine (*Le Livre des Contemplations Divines*, s. 30-1), Sitti Acem batin aynası/âlemine (*Şerhu Meşâhid*, s. 180) ait olduğunu söyler. Langhi ise *Meşâhid*'in İbnü'l-Arabî'nin şühûdunun "bâtuna ait mistik tecrübeleri"ni anlattığını söyler ("Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam", s. 67-101).

- 9 İbnü'l-Arabî *Mevâkı'u'n-nücûm*'ü Rûhu'l-kuds'tan gelen ilhâmın Habeşî'nin gördüğü bir rüya ile tasdik edilmesi neticesinde kaleme almıştır. *Fusûs* ona rüyasında Hz. Peygamber tarafından verilmiş, *Fütûhât*'in kaleme alınması ise misâl âlemindeki bir müşâhede ile başlamıştır. Yine *Fusûs* şerhlerinin kaleme alınması sürecinde sözü geçen temaların pek çoğunun yanında rüya teması da sıklıkla görülür (Alkan, "Osmanlı Dönemi *Fusûsü'l-hikem* Şerh Literatürü", s. 218, 224).
- 10 İbn Sevedkî'nin, *Kitâbü'n-Necât*, s. 3. *Kitâbü'n-Necât*'in bu nüshasında varak numaraları yerine sayfa numarası kullanıldığı için atıflar bu şekilde belirtilecektir.
- 11 İbnü'l-Arabî bazen eser yazma, telif etme gibi kavramlar yerine izhâr veibrâz (ortaya çıkarma) kelimelerini kullanır. *Meşâhid*'in mukaddimesinde kendisine "bu kitabı hüviyet mertebesinde ortaya çıkarmasının duyulur dünyaya getirmesinin (*ihrâc*) emir ve vasiyet edildiğini" söylemiştir. İbnü'l-Arabî benzer bir ifadeyi *Mevâkı'u'n-nücûm*'ün girişinde de kullanır: "Hak bu kerim kitabı dıştaki varlığına çıkarmaya izin verdiğinde..." (*Mevâkı'*, s. 48). *Mevâkı'* şârihi Salâhaddin Uşşâkî (ö. 1197/1783) buradaibrâz kelimesinin izhâr anlamında kullanıldığını söylemiş, bir başka yerde deibrâz etmenin kevnî mertebelerde görünür varlığına işaret olduğunu, yani ruhlr, misâl ve his mertebelerine zühûr anlamına geldiğini kaydetmiştir (*Tavâli'*, s. 146, 172, 180). Buradan da izhârın, bir eserin ortaya çıkmasında ikinci aşamayı ifade ettiği anlaşılır. Ancak İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Ma'rife ve Tecelliyât*'ta (ilkinin 170. meselesi ile ikincinin 189. bâbı aynı içeriğe sahiptir), mümkünün varlığa gelişini ihrâc, mümkünün aynının kün mertebesine gelişini iseibrâz fiili ile anlatmıştır: "Rahmet, cömertliğin (cûd) ayından intişâr etti ve a'yân vücûdda mertebe kelimesi olan fehvâniyyeden zâhir oldu. O olmasaydı mümkün hurûca güç yetiremezdi, fakat ilahi aşk mümküni vücûdda ihrâc, mümkünin aynını ise mertebe kelimesine, yani küneibrâz etti" Buna göre İbnü'l-Arabî eserlerindeibrâz fiilini dış varlığa çıkarma olan ihrâcı önceleyen bir varlığa geliş fiili olarak benzer anlamda kullanmış olup Uşşâkî'nin yorumu farklı bir noktada kalmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre kün kelimesinde de icâd anlamı yoktur. Ihrâc fiilinin ise duyulur dünya için kullanıldığı görülmektedir (*Mârifet Kitabı*, s. 99, 194; a.mlf., *Kitâbü'l-Tecelliyât*, s. 246). Böylece İbnü'l-Arabî iki katmanlı bir sürece işaret etmekte ve eserlerin ilahi kaynağı ile rasyonel aklın dahil olduğu yazım süreci arasındaki ilişkiye ışık tutmaktadır.

söyler. Sitti Acem de mümâsele<sup>12</sup> durumunu kendisinde gerçekleştirdiği için bu yetkinliğin kendisine nasip olduğunu belirtir ve böylece bu vasiyeti yerine getirmeyi kabul eder.<sup>13</sup> Bu rüya ile şerh öncesinde Sitti Acem'in adeta peygamberlerin de desteğini aldığını, İbnü'l-Arabî'ye tabi oluşunu, ondan yardım görüşünü, velâyete mensubiyetini, ileride ayetlerle desteklenecek emanet vurgusunu ve yetkinliğinin onaylanışını öğrenmiş oluruz. Ayrıca yetkinlik iddiasının bir talepten çok nasip oluşu anlamlıdır çünkü Sitti Acem şerhin sonunda bu eseri yazmaya başlamasının kendi tercihi değil Allah'ın iradesi ile olduğunu, şerhin kapalılıklarını açma cesaretini de ancak Allah'tan gelen bir kuvvetle bulabildiğini vurgulamıştır.<sup>14</sup>

## 2. Şârihliğin ve Veliliğin Tezahürleri

Şerhlerin rüya ile irtibatlandırılan ilahi kaynağına yönelik vurguya metne ilişkin açıklamalar ilerledikçe şârihlerin şerhteki rollerini gösterecek ayrıntılar eklenir. Nitekim İbn Sevdikîn şerhin ortaya çıkış sürecini Allah ile kul arasındaki özel bir bağ, medet eden ile medet isteyen arasında bir mukâbele<sup>15</sup> ile mümkün olabileceğini söyler. Bu tecelli Allah'ı fark etmeden sınırlayanlar (*takyîd*) değil, büyüklerin yaptığı gibi Allah'a külli olarak yönelenler için geçerli olur. Böylece sözü geçen mukâbelenin gerçekleşebilmesi için Allah'tan gelen bu feyzi tam bir şekilde ve kemal üzere alabilecek kimse, "fıtratın ümmi, Allah'ın onu ilk seferde fıtratına koyduğu şekliyle değişmeden kalmış kimse olmalıdır."<sup>16</sup>

Sitti Acem de aynı temayı sürdürerek kendisinin avam tabakasından (*âmmî*) ve ümmi olmasına karşılık Allah'ın desteği ve lütfu ile bir gecede cehalet durumundan ilme çıktığı değişimden sonra artık *Meşâhid*'i şerh etmek için gerekli yeterliliğe sahip olduğunu belirtir. O, şerhinde zıtlar ve çelişenleri bir araya getirerek (*cem*) akla göre imkânsız olan bir iş yapmıştır.<sup>17</sup> Sitti Acem'in bu vurgusu, kendisine atfettiği konumu göstermesi açısından önemlidir çünkü ona göre iki çelişenin (*nakîz*) bir araya gelmesi, tam mutlaklığa<sup>18</sup> şahit olunan mertebeye gerçekleşir<sup>19</sup> ve bunun için kişinin yetkinliğe (*kemâl*) ulaşması gerekmektedir.<sup>20</sup>

12 Sitti Acem'in eserinde mümâsele, Hakk'ın varlık nurundan oluşturduğu aynaya baktığında gördüğü suret olan kâmil insan ile arasındaki benzerliği ifade eder.

13 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 4-5.

14 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 409-10.

15 Medet isteme ve imdat etmenin Sitti Acem'le İbnü'l-Arabî arasında da gerçekleştiği hatırlanmalıdır. Öte yandan mukâbele benzer bir anlamda ve muhâzat, tekâbüliyet ve itidâl gibi kavramlarla eş anlamlı olarak Konevî tarafından da kullanılır (Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 162-3).

16 İbn Sevdikîn, *Kitâbu'n-Necât*, s. 4-5. Nitekim İbnü'l-Arabî de ümmiliği teorik ve şeriat kaynaklı bilgilerden kurtularak ilahi feyzi kabul edebilecek hâle gelmiş olan kalbin bir özelliği olarak tanımlar (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, X, 205-6 [289. bâb]).

17 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 410.

18 Sitti Acem'e göre en üst mertebeye olan Za'tın bir özelliği olduğu için mutlaklığa şahit olmak en üstün müşâhede biçimidir.

19 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 186.

20 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 283. Bu ifade şerhin muhatapları hakkında da bir iddia ortaya koymaktadır çünkü Sitti Acem akli tavırların ötesine geçemeyenler için iki çelişenin bir araya getirilmesi ve benzeri konuların anlatılmasına gerek olmadığını söyler (*Şerhu Meşâhid*, s. 178).



*Meşâhid* gibi bir eseri şerh edebilmek de Sitti Acem'e göre yetkinlik göstergelerinden biridir. Bu sebeple o, yetkinlik iddiasında bulunanları eserin kapalı kısımlarını açmaya davet eder fakat bu çabayı göstermeye ancak ehil olanları layık bulur, bu ehliyet de verâset veya ilahi vergiyle ulaşılabılır. Sitti Acem İbnü'l-Arabî ve onun gibi velilerin yolunu takip edebildiği ve kitabı şerh edebildiği için her iki bakımdan da kendisini bu işe ehil görür.<sup>21</sup>

Böylece İbn Sevdekî'nin mukâbele, Sitti Acem'in de Allah'ın vehbi dolayısıyla ehil oluş şeklinde işaret ettiği, ilahi yardımın yanı sıra kişisel kabiliyetin de öne çıkarıldığı bir yetkinlik görüşüne ulaşırız.<sup>22</sup> Sitti Acem bu yetkinlikte etkisi olan verâseti *Meşâhid*'i şerh ederek sahip olduğu ilmi muhataplarına aktarmasının bir başka gerekçesi olarak sunmuştur. Çünkü ona göre velinin sorumlulukları arasında insanları sülûk ettirmek, terbiye etmek ve sapkınlıktan alıkoymanın yanı sıra Hakk'ın ilmini insanlara ulaştırmak yer alır. Sitti Acem velilerin kendilerine ait olmayan işlere göz diktikleri gibi bir iddiaya karşı<sup>23</sup> bu gibi görevlerin şeriat kapsamında olduğunu da vurgular. Velilerin yaptığı şey, resullerin getirdiklerini iyice anlayarak avam mertebesinde olanlara anlatmaktır.<sup>24</sup> Sitti Acem buna bağlı olarak şerhteki yetkinliği açısından kişisel deneyimlerinin rolünü de hatırlatır. *Meşâhid* şerhinin bazı kısımlarında sözü geçen makama kendisinin de ulaştığını belirtmekle yetinirken,<sup>25</sup> bazı kısımlarında o mertebeye ilişkin ek bilgiler de vererek<sup>26</sup> kendisine özel durumları ve deneyimleri öne çıkarır.<sup>27</sup>

İbn Sevdekî'nin de benzer şekilde *Kitâbü'n-Necât* adını verdiği *İsrâ* ve *Meşâhid*'in şerhini insanlara aktarmayı emaneti sahibine teslim etmek gibi bir sorumluluk olarak görür. Buradaki amaç, İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin ruhaniyetini elde edebilmektir fakat bunun için önce bu sözlerin şerh edilmesi gerekmektedir. Ona göre İbnü'l-Arabî hem *İsrâ* hem

21 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 85. Sitti Acem'in *Meşâhid*'i şerh gerekçelerinden biri de İbnü'l-Arabî'nin nitelendiği mertebeleri ve onun üstün yönlerini insanlara duyurmanın gerekliliğini düşünmesidir (*Şerhu Meşâhid*, s. 113).

22 Burada İbnü'l-Arabî'nin de aynı konudaki vurgusunu hatırlamak gerekir. O, *Meşâhid* metninin mukaddimesinde bu meşhedleri ancak ehlinin anlayabileceğini fakat elde ettikleri bilginin ehlinin elinde bir emanet olacağını söyler. Ehil olmayanların işin erbâbını ve ehlini araması gerekir. Nitekim Allah emanetlerin ehil olanlara verilmesi gerektiğini söylemiştir. "Okuyanın anlayamadığı, ilminin ulaşamadığı ve aklının tasarruf edemediği her şey onda emanettir" (İbn Sevdekî, *Kitâbü'n-Necât*, s. 260). Allah'la kul arasındaki ilişki, İbnü'l-Arabî'nin ilahi isimlerle kulun kabiliyetleri arasındaki karşılıklı etkileşimi ortaya koyan a'yân-ı sâbite görüşünde kaynağını bulur.

23 Bu iddia, sözü geçen Hakk'ın ilmini insanlara ulaştırma sorumluluğunun nübüvvetin alanına girme anlamına gelmesi dolayısıyla gündeme geliyor olmalıdır.

24 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 109-10. Sitti Acem peygamberlere vâris olma niteliğini şerhte çeşitli vesilelerle dile getirmiştir (*Şerhu Meşâhid*, s. 108).

25 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 245.

26 Mesela bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 171.

27 Örneğin ikinci meşhedde her asırda yalnızca bir kâmil kimsenin var olabildiğini Allah'ın bir oluşuna bağlarken, bu mananın önceden görmediği hâlde kendisi için açık olduğunu ve ona söz konusu izahı verenin de Allah olduğunu söyler. Bunu böylece ortaya koyması ise kendisinden önce yaşamış kâmil velilerden birine değil ancak ona özel bir durumdur (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 95). Hatta bunun da ötesinde, Sitti Acem'in sıkça öne çıkardığı temel kavramlar olan hilâfet, mukâbele, mûmâselet, iktisâm ve ittisâf açısından başka kullar değil yalnızca o ayrıcalıklı kılınmıştır (*Şerhu Meşâhid*, s. 272). Sitti Acem'in eseri boyunca sıkça kullandığı bu kavramlar hakkında bk. *Şerhu Meşâhid*, s. 251, 257, 272.

de *Meşâhid*'de “kudsî mertebeden ilahi isimlerin işleyiş biçimi, rabbânî nisbetler, külli hakikatler ve ruhani bağlar (*rakâik*)<sup>28</sup>” hakkında bilgiler vermiştir fakat bunlar, okuyanın anlayamayacağı bazı işaretler şeklindedir. İbnü'l-Arabî'nin cevâmî'u'l-kelim<sup>29</sup> sahibi oluşu sebebiyle bir bütün olarak ele aldığı tüm bu hakikatlerde İbn Sevdekîn kendi ifadesiyle “değeri büyük bir iş ve sırrını insanların çoğunun bilmediği bir düşünceyi” görmüştür. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin sözlerindeki ruhaniyetin okuyucuya geçebilmesi için bu eserlerdeki işaret ve sembollerin anlaşılır hâle getirilmesi, özet olarak anlatılanların ise açıklanması gerekmektedir. İbn Sevdekîn böyle bir işi üstlenip yerine getirmeyi zor olmasına rağmen imkânsız görmez. Bu zorluğun sebebi, velilerin nebilerin almayı istediği sırrı elde etmeye güç yetiremiyor oluşu gibi İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu hâtemî makamın<sup>30</sup> da başkaları tarafından ulaşılamıyor oluşudur. Çünkü bir kimseye bir şeyin öğretilmesi için, öğretene kişinin o kimsede ortaya çıkan hâllere sahip olması gerekir.<sup>31</sup> Fakat bu şerh etme ameliyesi imkânsız da değildir, nitekim İbn Sevdekîn bu zorluk sebebiyle söz konusu kitaplardaki meselelerin çözülebilmesi için tam bir yoksunluk hâlinde Allah'a yönelmiş ve bir yol aradığını ifade etmiştir.<sup>32</sup>

İbn Sevdekîn'in eseri şerhe hazırlanırken gösterdiği bu özen ve dikkatin bir sebebi de İbnü'l-Arabî'nin kitaplarından *İsrâ* ve *Meşâhid*'in ve yanı sıra diğer muhakiklerin kitaplarının yolunu izlemedikleri hâlde bu iki kitaptaki işaretleri anladıklarını iddia eden ve yüzeysel bilgi ile gerçek bir ilme sahipmiş gibi davranan pek çok kişi görmüş olmasıdır. O, rûsûm ulemasına<sup>33</sup> dâhil ettiği bu gibi kişilerin aslında tanınan ve iyi bilinen kimseler olduğunu söyler fakat onların bu eserlerdeki ilimleri kendi amaçları doğrultusunda yorumladıkları anlaşılmaktadır. Ârifler ise nur ve sır ehlinin dilini konuştuklarında işaretleri ve kendi aralarında bilinen bazı kavramları kullanmayı tercih ederler. Bu yüzden onların işaretlerini anlamak ayrı bir özen ve dikkat gerektirir.<sup>34</sup>

28 Kâşânî rakîka kavramını “iki şey arasındaki ince ve bağlayıcı vasıta,” rakâiki ise “sülûk ve tarikat ilimleri” olarak açıklar. Kavramın kelime kökü ile ilişkisi, bu ilimlerin kulun kesâfetini incelterek onu kalbi arınmış kimselerin mertebesine ulaştırmasıdır (*Tasavvuf Sözlüğü*, s. 271).

29 Hz. Peygamber'in bir özelliği olan bu kavram, İbnü'l-Arabî'de *kelime* hakikati ifade ettiği için tüm hakikatleri toplayan anlamına gelmektedir (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 234 [2. bâb]). Buna göre cevâmî'u'l-kelim, Muhammedî makamı ifade eder (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 194 [2. bâb]) ve bu makamda bulunanların elde ettiği bir özellik olur (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 351 [73. bâb]). Hakk'la karşılaşma anında görme ile işitmenin bir araya gelişinin de Muhammedî tecrübenin bir tekrarı olarak Muhammedî makama işaret ettiği hatırlanmalıdır (Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, s. 498-9).

30 Burada kastedilen, nebiler değil velilere ait olan velâyet-i hâssayı mühürleyen son veliye ait makam olmalıdır. İbnü'l-Arabî bu makamın sahibi olarak kendini görürken, diğer talebeleri gibi İbn Sevdekîn de bu hususu vurgular (Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 210-1).

31 Burada Konevî'nin *Fusûs*'un sırlarına erişebilmek için tahakkukun şart olduğu ve bu tahakkukun şârihi sırların sahibine vâris kılacağı vurgusunu hatırlayabiliriz (*Fusûs'u'l-hikem'in Sırları*, s. 8).

32 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 6-7.

33 İbnü'l-Arabî bu kategoriye keşf ehli, Allah ehli ya da ârif gibi kimselerin karşısına koyarak sık sık kullanır (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VI, 319-20 [73. bâb]).

34 İbn Sevdekîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 9-11.

Sitti Acem de esere ilişkin görüş bildiren ve onu çözdüğünü ileri sürenlerden söz ederek onların İbnü'l-Arabî'nin bu eserle neyi amaçladığını anlayamadıklarını söyler.<sup>35</sup> Ona göre İbnü'l-Arabî bazı müşahedelerini kemalinden önce, bazılarını da kemalinden sonra yaşamış, kemalden sonra olanları önce olanlarla iç içe katarak belli bir düzenle birbirine eklemiştir.<sup>36</sup> Nitekim her meşhedin bir öncekinin sonu ile başlaması belli bir düzen ve eklemenin tercih edildiğini gösterir. İki şârihin de vurguladıkları bu nokta, *Meşâhid*'in söz konusu şerhler dışında başka kişi ve zümreler içerisinde de yoruma ve eleştiriye konu edildiğini, hatta farklı amaçlar doğrultusunda değerlendirildiğini düşündürmektedir.

Bu iki şerhte dikkat çeken yorum örneklerinden biri de İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerinde ve özellikle *Meşâhid*'de sık görülen çelişkili ifadelerin açıklanma sürecidir. Sitti Acem'in bu gibi kısımlarda genel tavır, okuyucunun bu ifadeleri farklı yönlerden incelemesini sağlayarak aslında bir çelişki olmadığını göstermeye çalışmak şeklindedir. Ona göre ifade ve anlaşılma yönlerindeki farklılık bazı yerlerde zâhir-bâtın âlem farkından,<sup>37</sup> bazı yerlerde şâhidin ilminde oluşan bir farklılıktan,<sup>38</sup> bazı yerlerde ise ifadenin mutlak olup onu kayıtlayacak bir şarta ihtiyaç duyulmasından kaynaklanır. Sitti Acem bu gibi durumlarda ifadede kast edilen âleme ya da şâhidin ilmi ve hâlindeki artışa işaret etmek, bu çerçevede ifadeye bir kayıt eklemek suretiyle söz konusu çelişkileri çözüme kavuşturmuştur.<sup>39</sup> İbn Sevedkîn ise *Meşâhid*'in karakteristiği olarak görülebilecek çelişkili ifadeleri açıklarken, sözü geçen tecrübe kendiliğinden zıtlıkla anlam buluyorsa bu zıtlıktaki anlamı göstermeye çalışmıştır.<sup>40</sup> Bazı çelişkili cümleler ise mutlak olarak ifade edilmiş olmalarına karşılık aslında kayıtlı bir anlam içerdikleri için açıklanmaları mümkün olmuştur.<sup>41</sup>

### 3. İbnü'l-Arabî Algıları Açısından İbn Sevedkîn ve Sitti Acem

Şârihlerin İbnü'l-Arabî algısı incelendiğinde ilk dikkat çeken nokta İbn Sevedkîn'in bir şârih olarak değerlendirilebilmesi meselesidir. Çünkü onun eserleri ağırlıklı olarak İbnü'l-Arabî'nin sözlerinin aktarılmasından ibarettir. Nitekim *Kitâbü'n-Necât*'ın başında bu durum

35 Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhinin muhakkikleri Hakîm ve Alâeddin onun bu cümlelerinden hareketle, Sitti Acem'in döneminde başka şerhlerin olduğu veya kitap üzerine bazı tartışmaların yapıldığı ya da bu ifadelerde İbn Sevedkîn'e bir göndermenin bulunduğu ihtimaline dikkat çekerler (*Şerhu Meşâhid*, 7m). Fakat son ihtimal oldukça düşüktür çünkü Sitti Acem'in şerhinde İbn Sevedkîn'e yapılmış başka herhangi bir doğrudan ya da dolaylı atıf mevcut değildir.

36 Burada İbnü'l-Arabî'nin *ârîfi* Rabbinin bazı şeylere şâhid kıldığı ve kendisinde hâllerin gözüktüğü kimse olarak tanımlayıp bu sebeple onu *âlimden* daha alt seviyede gördüğü hatırlanmalıdır (*İstîlâhâtü's-süfîyye*, s. 25). Nitekim İbnü'l-Arabî hâl sahibinin şatahat söylediğini, hâlin kulu hak etmediği makama çıkarabileceğini ve bunun onun için bir eksiklik olduğunu söylemiştir (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, 331 [136. bâb]; X, 21 [270. bâb]). Onun âlimi âriften üstün olarak değerlendirdiği örnekler için bk. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 159-60 [177. bâb]; *Mevâkıu'n-nücûm*, s. 112-20; Gril, "Le Kitâb al-inbâh, 111, 116, 122.)

37 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 296.

38 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 38-9.

39 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 58.

40 İbn Sevedkîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 267.

41 İbn Sevedkîn, *Kitâbü'n-Necât*, s. 274.

İbn Sevdik'in tarafından da dile getirilerek şerhlerdeki içeriğin İbnü'l-Arabî'nin ifadesi ve imlâsıyla yazıldığı vurgulanır.<sup>42</sup> Bu vurgu İbn Sevdik'in şerhe doğrudan bir katkısı olup olmadığı sorusunu gündeme getirir.<sup>43</sup> Ancak İbn Sevdik'in, söz konusu vurgunun ardından eserde yer alan diğer unsurları netleştirecek notlar ve anlamayı kolaylaştıracak ek bilgiler kaleme aldığı kaydı düşer. Böylece şerhte kendisine ait ifadelerin bulunduğunu da ortaya koymuş olur. Bu faaliyetini emanetin hakkını verme amacıyla gerekçelendirecektir.<sup>44</sup> Onun şerhe başlarken kullandığı ifadeler de bu durumu destekler. İbn Sevdik'in *Tecelliyât*'ı şerh ederken her bölümde söze "İmamımız, şeyhimiz bu tecelliyi şerh ederken şöyle demiştir",<sup>45</sup> *Levâkihu'l-esrâr*'da ise "şeyhim bu konuda şunları söyledi, bu soruyu şöyle cevaplandırdı"<sup>46</sup> gibi ifadelerle başlayarak yalnızca İbnü'l-Arabî'nin ifadelerini aktardığı izlenimini verirken *Meşâhid* şerhinde yalnızca birkaç yerde bu kaydı düşer. Şerhin genelinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin özetlenerek aktarıldığı açıktır, fakat yer yer İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde görmediğimiz tanımlamamalara ve cümlelere de rastlanmaktadır.<sup>47</sup> Ayrıca mukaddimede bu eserleri şerh edebilmek için gerekli özelliklere sahip olma konusundaki vurgusu ve şerhi insanlara ulaştırmayı emanetin sahibine teslim edilmesi gibi görmesi de<sup>48</sup> onun şerhe doğrudan katkısına yönelik imalar arasında sayılabilir. Nitekim İbn Sevdik'in mukaddimede bu eserleri şerh etmenin zorluğundan söz etmiş ve bu eserlerde anlatılan hâllerin şârihte ortaya çıkması gerekliliğini vurgulamıştır. Öte yandan bu kitaplardaki zorlukların çözülebilmesi için İbnü'l-Arabî'nin sahip olduğu hâtemî makamın ulaşılmazlığı sebebiyle Allah'a yönelerek yardım istediğini ifade ederken<sup>49</sup> kendi bulunduğu makamı doğrudan açıklaması da muhatabına hissettirmiştir. Tüm bunların yanı sıra İbn Sevdik'in bir konudaki farklı yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî'ye katkıda bulunarak onun takdirini kazanmış seçkin bir talebe olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>50</sup> Bu nitelikleri dolayısıyla İbn Sevdik'in yalnızca bir aktarıcı olmanın ötesinde şerh ettiği metinlere ilişkin doğrudan katkılar yapan, farklı bir İbnü'l-Arabî algısı ve okumasını yansıtan bir şârih olduğunu söylemek mümkündür.

Sitti Acem ise *Meşâhid*'i şerh etmeye İbnü'l-Arabî ile rüyada buluşmasının ardından onun isteği üzerine başlamış ve velâyet yolunda onun yardımını talep etmişti. Şerhinde İbnü'l-Arabî'yi sık sık övgüyle anan Sitti Acem, bu eseri şerh edebilmesinde verâset ve ilahi verginin önemini vurgulayarak İbnü'l-Arabî ve onun gibi velileri takip edebilmesini de bu

42 İbn Sevdik'in, *Kitâbü'n-Necât*, s. 19.

43 Addas, *Muhyiddin İbn Arabî*, s. 174.

44 İbn Sevdik'in, *Kitâbü'n-Necât*, s. 19.

45 Örneğin bk. İbnü'l-Arabî, *Kitâbü't-Tecelliyât*, s. 205, 216, 222.

46 Eser, İbnü'l-Arabî'ye ait ve derleyeni İbn Sevdik'in şeklinde kaydedilerek yayımlanmıştır. Yukarıda sözü geçen örnekler için bk. İbnü'l-Arabî, *Vesâilü's-sâil*, s. 27, 30, 33.

47 İbn Sevdik'in, *Kitâbü'n-Necât*, s. 275.

48 İbn Sevdik'in, *Kitâbü'n-Necât*, s. 5-6.

49 İbn Sevdik'in, *Kitâbü'n-Necât*, s. 6-7.

50 *Fütühât*'taki anlatıma göre İbnü'l-Arabî fiilde tecellinin mümkün olup olmadığı konusunda İbn Sevdik'in uyarısıyla doğru bilginin farkına varmış ve Allah vergisi bazı bilgileri bazen hocaların öğrencilerinden öğrenebileceğini belirterek onu taltif etmiştir (*Fütühât-ı Mekkiyye*, X, 301 [296. báb]).

iki kavrama bağlamış,<sup>51</sup> çeşitli vesilelerle İbnü'l-Arabî'ye olan güvenini dile getirmiştir. Örneğin şerh sırasında bazı hususları tekrar etmesini gerektiren ifadeler geçtiğinde bunları tekrar olarak görmemiş, ek açıklamalarda bulunmaktan kaçınmayacağını çünkü İbnü'l-Arabî'nin bunları tekrar etmiş olmasının mutlaka bir fayda içerdiğini söylemiştir.<sup>52</sup> Onun bazı ifadelerinin yanlış anlaşılabilceği endişesi taşıyarak bunları gelmiş ve gelebilecek eleştirilere karşı savunmuş, mesela tenasüh konusu gündeme geldiğinde kesin bir dille İbnü'l-Arabî'yi bu görüşten tenzih etmiştir.<sup>53</sup> Yeri geldiğinde *Fusûsu'l-hikem'e*,<sup>54</sup> *Fütûhât'a*<sup>55</sup> ve *Tecelliyât'a*<sup>56</sup> atıflar yapmış, bazı yerlerde ise "Şeyh bazı kitaplarında buna değinmiştir"<sup>57</sup> diyerek başka metinlerinden de haberdar olduğunu ima etmiştir. Ona göre İbnü'l-Arabî yalnızca tek olanın<sup>58</sup> sahip olabileceği tam kemali elde etmiş<sup>59</sup> ve marifette her açıdan yetkinliğe ulaşmıştır.<sup>60</sup> O, Allah'ı bilmesi ile ayrıcalıklı kılınmış, bu bilgiyle fert kılınmış tekler (*âhâd*) zümresindedir.<sup>61</sup> Zâhirleri bâtınlarına hükmeden Şibli (ö. 334/946), Hallâc (ö. 309/922) ve Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]) gibi hâlin ahlakıyla ahlaklanmamış, Allah hakkında tenzih etme ve hürmet gösterme ifadeleri ile yetinmiştir.<sup>62</sup>

### 3.1. Sitti Acem ve *Meşâhid* Yorumuna İlişkin Görüşler

Tüm bu ifadelere karşılık şerhte Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'den ayrıştığını gösteren örnekler de bulunmaktadır. Burada ikisini aktaracağımız söz konusu değerlendirmelerden ilki İbnü'l-Arabî'nin metinlerindeki temel konulardan olan ricâlü'l-gayb bağlamında kutup ve ferd arasındaki ilişkidir. Sitti Acem bazı kimselerin ferdi kutup dairesinin dışında gördüğünü fakat bunun mümkün olamayacağını söyler. Çünkü kutup tektir ve hüviyette fani olup O'nun vasıflarıyla nitelenmiştir. Dolayısıyla kutbun dairesinin dışında olmak ilahi isimlerin kapsayıcılığı dışında olmak demektir ki, bu da imkânsızdır.<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî ise eserlerinde efrâdın kutbun hükmü veya tesir dairesinin dışında olduğunu ve gavs, imam ve kutbun efrâd

51 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 85.

52 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 257.

53 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 164.

54 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 205-6.

55 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 366.

56 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 262.

57 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 205-262.

58 Sitti Acem burada vâhid kelimesini şerhin pek çok yerinde yaptığı gibi kendi asrında kaydını eklemeyen kullandığı için buradaki teklîğin tüm zamanlarda tek veya kendi asrında tek şeklinde anlaşılması mümkündür.

59 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 42, 314.

60 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 50.

61 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 103.

62 Sitti Acem ismi geçen sûfilerin şatahât söylemelerini bu duruma bağlayarak Cüneyd el-Bağdâdî ve İbnü'l-Arabî gibi temkin ile öne çıkanları onlardan ayırıp kendisini de bu ikinci gruba dahil eder. Bunun sebebi, kendilerinin hâlin izinden kurtulmuş olmalarıdır (*Şerhu Meşâhid*, s. 262). Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre de hâl sahibi şatahât söyler (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII, 331 [136. bâb]).

63 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 81-2.

üzerinde hüküm sahibi olmadığını söyler.<sup>64</sup> Dolayısıyla Sitti Acem'in bu konuda İbnü'l-Arabî'den ayrıştığı söylenebilir. Ancak bu konu İbnü'l-Arabî'nin metinlerinde de keskin sınırlar belirlenerek ele alınmamıştır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin bir başka yerde efrâdın kutbun hükmünün dışında olmakla birlikte kutbun da aslında efrâddan biri olup kendisine idare görevi tahsis edildiğini belirten ifadeleri vardır.<sup>65</sup> Suâd Hakîm de bu sebeple efrâdın mertebeye kutuptan üstün olması gerekmediği sonucuna varır.<sup>66</sup> Buradaki mesele üstünlükle değil kapsayıcılıkla ilgili gözükmektedir. Nitekim Sitti Acem'in burada İbnü'l-Arabî'yi ismen anmak yerine "denildi ki" kalıbıyla söz konusu görüşü aktarması, muhatapta onun İbnü'l-Arabî'den farklı bir görüş ortaya koymadığı fikrini uyandırır. Bu açıdan kutbun dairesinin dışında olmakla kutbun hükmünün dışında olmanın farklı şeyler olduğu da söylenebilir. İbnü'l-Arabî'nin kavramlar arası nüanslara gösterdiği özen düşünüldüğünde, kutbun efrâddan olup onlara hükmedemiyor oluşu bu ifadeler açısından anlamlı olur.<sup>67</sup> Bir başka açıdan bakıldığında ise iki müellifin kutup kavramının kapsamı konusunda aynı şeyi kastetmediği düşünülebilir. Çünkü Sitti Acem'e göre kutup, asrında tek, kâmil, bütün isim ve sıfatlarla nitelenmiş, Allah'ın halifesi ve tam tecellisine sahip bir insan iken İbnü'l-Arabî *Fütûhât*'ta çok çeşitli kutup türlerine yer vermiş olup bu kavramı farklı türlerine işaret edebilecek şekilde kullanmıştır.

Şerh üzerinde çalışanların da Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'ye bakışı üzerine bu yönde bazı tespitleri bulunmaktadır. Hakîm ve Alâeddîn, Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî'yi şerhin pek çok yerinde kâmil, kutup ya da Allah'ın varlıktaki en büyük ismi gibi sıfatlarla nitelemekle birlikte bazı konularda onu eleştiren görüşleri olduğunu savunurlar.<sup>68</sup> Mesela bir yerde Sitti Acem kendisinin hakikat yönünden konuşurken İbnü'l-Arabî'nin zâhir cihetinden konuştuğunu fakat kendisinin anlatmak istediği hakikatin de ondan gizlenmiş olmadığını söylemiştir. Hakîm ve Alâeddîne göre buradaki hakikat-zâhir ayrımı, sonraki ifade ile yumuşatılmışsa da Sitti Acem'in kendi mertebesini İbnü'l-Arabî'nin mertebesinden üstün gördüğünü ortaya koymaktadır.<sup>69</sup> Langhi yine aynı örnek üzerinden Sitti Acem'in kendisini İbnü'l-Arabî ile denk gördüğü, onu eleştirmekten ya da farklı görüşler öne sürmekten çekinmediği fikrine ulaşır. Ancak Sitti Acem'in burada açıkça sözü geçen hakikatin İbnü'l-Arabî'den

64 Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 168; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, II, 122 [30. bâb] XI, 322 [337. bâb]; İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-Kurbe*, s. 255.

65 Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 168, İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 255 [3. bâb].

66 Hakîm, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 444.

67 Mustafa Rasim Efendi'nin Bursevî'den (ö. 1137/1725) aktardığı ve geç dönem uzlaşımı yansıtan şu örnek de konunun bu şekilde anlaşılmasına katkı sağlar: Kutup ve efrâd, vezir ve sultanın çalışanları gibidir. Vezirin sultanın çalışanlarına müdâhale etmemesi gibi kutup da efrâda müdâhale etmez. Çünkü efrâd kutbun emri altında değildir. Efrâdın kutba olan üstünlükleri bir ya da birkaç yönden olup bütün yönlerden değildir. Nitekim sultanın çalışanları da memleket idaresi gibi bazı konularda vezirden daha yetkin olabilirler. Fakat bu, vezirin sultanın vekili olduğu gerçeğini değiştirmez (*Istılâhât-ı insân-ı kâmil*, s. 83).

68 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 6m. Addas da Cili'nin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine yönelik çekincelerini ortaya koyma hususunda yalnız olmadığını, Sitti Acem'in İbnü'l-Arabî şârihleri arasında onu eleştiren ifadelerle sahip bir yorumcu olarak görülebileceğini söyler ("At the distance of two bows' length or even closer", s. 9).

69 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 6m.

gizlenmediğini söylemesi araştırmacıların bu örnekten hareketle İbnü'l-Arabi'nin eleştirildiği sonucu çıkarmalarını gerekçe bakımından zayıflatmaktadır. Söz konusu ifadelerdeki zâhir cihetinden konuşma bir eksiklik değil anlamlı bir tercih veya başka bir açıdan konuyu işlemek olarak da okunabilir.<sup>70</sup>

Sonuç olarak bizce Sitti Acem'in İbnü'l-Arabi'yi tenkit ettiği veya kendisini ondan üstün gördüğüne ilişkin tespitler, özellikle Sitti Acem'in şerhteki İbnü'l-Arabi algısı göz önünde bulundurulduğunda güçlü gerekçelere dayanmamakta olup abartılıdır. Fakat Hakîm ve Alâeddîn'in de dikkat çektiği gibi *Meşâhid*'i şerh etme konusundaki isabetine ilişkin ifadeleri,<sup>71</sup> kendi görüşlerini öne çıkarması,<sup>72</sup> bazı kavramları kendine özel anlamlarla kullanması<sup>73</sup> ve yeni kavramlar üretmedeki<sup>74</sup> rahatlığı, bu eserdeki hakikatlere kendisinin de eriştiğine ve söz konusu içeriği kendisinin de tecrübe ettiğine ilişkin anlatımları,<sup>75</sup> Allah'ın kulları arasında kendi zamanındaki biricik konumuna<sup>76</sup> ve Allah'ın onun arkasında olduğuna ilişkin inancı ve buna bağlı olarak gelebilecek eleştirilere karşı korkusuzluğu,<sup>77</sup> sonraki dönem İbnü'l-Arabi şârihlerinde görülmediği için dikkat çekici noktalar. Şerh üzerinde çalışanları böyle bir eleştirel ilişkinin varlığı kanısına ileten de onun bu türlü anlatımlarıyla *Meşâhid*'deki bazı ifadelerin İbnü'l-Arabi'nin kemalinden öncesine ait tecrübeleri yansıttığını

70 Langhi'ye göre Sitti Acem iki konuda daha İbnü'l-Arabi'yi eleştirmektedir. Langhi'nin metni kendi amaçlarını önceleyerek okuduğu izlenimi veren bu eleştirilerin niteliği ve ayrıntılı tartışılması için bk. Özkan, *Meşâhidü'l-esrâr*, s. 129-31.

71 "Biz bu kitap üzerinde düşünenler ve haksız yere onu çözdüğünü iddia edenlerden ayrı olarak onun bununla maksadının ne olduğunu biliyoruz" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 250).

72 "Kim "vücüd, varlığa gelmiştir" (*inne'l-vücûde vücûde*) derse bu cehalettir veya "o var olandır" (*innehu mevcûdun*) derse bu da cehalettir çünkü biz vücûdun bizzat kendisinin (*li-aynihi*) zâhir ya da bâtın hiçbir hakikati olmadığını ve onun için kıdem ya da hudûsun söz konusu olamayacağını kesin olarak biliriz..." (*Meşâhid*'deki kapalı ifadeler hakkında) "Doğrusu bunları ancak Allah'tan verâset ya da vehb (yolu) ile ona ehil olanların anlamaya çalışmasıdır. Verâset ya da vehb olmazsa biz bu kitabın kapalı (manalarını) çözmeye güç yetirmede öne geçemeyiz ve bu kitabın sahibi ve onun dengi velilerin usulünü takip edemeyiz" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 32, 85, 254).

73 Hal' fenâ ademi, vakfe ve itlâ' gibi kavramlar için bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 36, 180, 181.

74 Cery ve tâli' gibi kavramlar için bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 27, 181.

75 "Ben de bu mertebelere derinlemesine nüfûz ve nitelenme yoluyla girdiğimde onların hakikatlerinin birbiriyile karşılıklı alış veriş yapan krallar şeklinde temsil edildiklerini gördüm..."; "Eğer biz zıtların bir araya gelişini doğrudan görüş, idrak ve nitelenme yoluyla anlamış olmasaydık itlâk ve takyidin bir araya gelmiş iki unsur olduğunu kanıtlayamazdık", (Taklidi iman sahiplerinin, münafıkların, Hristiyanların ve Mecusilerin iman ve tevhidlerine karşı çıkarak) "Biz (hakikati) gözüyle görenler olarak karıştırmıyor, uyarlamıyor, bir kılmiyoruz ancak (Hakk'ın) hakikatteki birliğini resullerin delilleri ile biliyor ve daha önce ilim mertebesindeyken olduğumuz gibi bu bir olanla niteleniyoruz. Bunda aslolan, hakikatte yokluk olan varlıktan, aslında mutlak olarak varlık olan yokluğa dönüşür. Bu dönüşte nasıllık, niçinlik, irade ya da talebe yönelik bir yardım söz konusu değildir. Ben de O'nu böyle buldum. Şâhid sözü geçen şekilde nitelendiğinde hakikatte birleyen hâline gelmez çünkü hakikatte birleyen, pek çok farklı şeyi bir kılmaktır. Biz ise bir kılmayız, biz birleyici de değiliz, fakat Allah'ın bizi fâni kılması ile birleyeniz" (sırasıyla bk. Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 171, 207, 367).

76 "Biz, peygamberlerin getirmiş olduklarını tahakkuk ettirmiş olmakla birlikte hilâfet, mukâbele, mûmâsele, iktisâm ve ittisâf hususunda kullar arasında bizden başkasında (hâsıl olmayacak şekilde) mütehasis olduk" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 272).

77 "Yine kimse bizim korku ve gizli bir tür anlaşma sebebiyle aramızda olan bir şeyde gizlediğimiz, risâletten bir pay[ımız] (kadem) olduğunu düşünmesin. Allah'a yemin olsun ki hayır, eğer böyle olsaydı onu avam mertebesinde olanların dilinde açıkça ortaya koyardık. Allah bizden önceki resüllerini koruduğu gibi bizi de ardımızdan korur" (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 272).

belirtmesi olabilir. Çünkü Sitti Acem'e göre "Bana dedi ki", "Ona dedim ki" gibi ifadelerin zikredildiği hiçbir şühûd tarzı kemale delâlet etmez.<sup>78</sup> *Meşâhid*'deki diyalogların büyük bölümü ise bu ifadelerle başlamaktadır.

### 3.2. Varlık Kavramının Yorumu Açısından Sitti Acem'in Katkıları

Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhindeki yöntemi ve üslubunun yanı sıra varlık (*vücûd*) görünüşünün sistemindeki yeri de incelenmelidir. Çünkü onun varlık ve ilişkili kavramlara verdiği anlam ve yaptığı yorumlar Ekberî literatürden -en azından *Fusûs* şerhlerinde- yerleşik görüştürten farklı görünmektedir.

İbnü'l-Arabî dinî düşüncenin hemen her konusu üzerine yazmış olmakla birlikte düşünce tarihinde daha çok sırf varlığın (*vücûd-ı mahz*) başka bir şey değil yalnızca Hak olduğu görüşüyle öne çıkmıştır.<sup>79</sup> Onun bu görüşündeki sırf (*mahz*) kaydı önemlidir çünkü hariçte, zihinde, yazıda ve lafızda olmak üzere dört kategoride incelediği varlık<sup>80</sup> mutlak anlamda Hak ile aynı olduğunu söylediği sırf varlık olmamalıdır. Nitekim Konevî de Hak'ın sırf varlık olduğunu söyledikten sonra Hak olan varlığın mutlaklık veya mukayyedlikle sınırlanamayacağını, cüzi ve külli olmadığını, zatına eklenmiş bir birlikle bir veya çok olmadığını vurgular. Bu varlık hakkında hüküm vermek veya onu nitelenmek mümkün değildir. Nablusî (ö. 1143/1731) de bunun, gerçekleşme (*tahakkuk*) veya zihinde bulunuş (*husûl*) anlamındaki varlık olmadığını belirtmiştir.<sup>81</sup>

İbnü'l-Arabî, Konevî ve Nablusî'nin bu ifadelerinde varlık en genel, kapsayıcı ve nihai kavram olarak karşımıza çıkar. Sitti Acem ise şerhinde varlığa (*vücûd*) yaptığı sayısız atfa rağmen hiçbir zaman açıkça varlığın Hak olduğu şeklinde bir ifade kullanmamış aksine onu tikel bir kavram olarak görmüştür. Ona göre vücûd Allah'ın hakikatinde veya Allah'ın zatında -her iki kullanım da söz konusudur- fani bir hakikattir,<sup>82</sup> Allah'ın hüviyetinde fâni olan bir ârife isim olarak verilebilir ve *Meşâhid*'in on dördüncü meşhedinde görüleceği gibi vücûdun bütünlüğü bozulabilir (harap olur).<sup>83</sup> Allah kendisi var ve başka hiçbir şey yokken -hakikatinde fâni olan- vücûdla görünmeyi diler ve amâyı yaran nurla zâhir olur.<sup>84</sup> Vücûd Allah'ın ona "kün/ol" demesiyle var olmuştur<sup>85</sup> nitekim Allah vücûdu önceler.<sup>86</sup> Vücûdun evvel mertebesinde bulunuşu ancak ilim bakımından olup vücûd aslında zâhire

78 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 250.

79 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, IX, 59 [198. bâb].

80 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 119-20 [Mukaddime]; VIII, 136-7 [177. bâb].

81 "Tahakkuk anlamında vücûd, bir şey gerçekleştiğinde söylenen "bir şey vücûd buldu" (vücûdeş-şey'u vücûden) ifadesindeki vücûddur. Husûl anlamındaki vücûd ise zihinde var olmayı ifade eder" (Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, s. 204-6).

82 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 28, 97, 254.

83 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 49, 386.

84 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 96.

85 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 45.

86 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 57.



ait olduğu için<sup>87</sup> ilimdeki vücûda vücûd isminin verilmesi de doğru olmayacaktır.<sup>88</sup> Vücûdu önceleyen sadece Allah ve ilmi değildir; zatın arşı vücûddan önce suyun üzerindedir,<sup>89</sup> Vâhid ismi<sup>90</sup> ve hatta *Meşâhid*'de şahidin on ikinci meşhedde girmek istediği "Evvel mertebesinden önce olan sûret" de vücûddan -ve Rabbin kullardan ahd alışından- öncedir.<sup>91</sup> Tüm bu ifadeler Sitti Acem'in vücûdu var olan her şeyi kapsayacak bir üst kavram olarak kullanmadığını gösterir.<sup>92</sup> Nitekim ona göre mutlaklık ya da mukayyedikle sınırlanamayacak, küllî ya da cüzi olmayan, hakkında herhangi bir hüküm verilemeyecek olan vücûd değil zattır. Sitti Acem'e göre mutlak zat ayırıcı nitelik ve sınırlamadan uzaktır<sup>93</sup> dolayısıyla kendinde herhangi bir ayrışma olmaz, yani onun için herhangi bir belirlenme sözü konusu değildir dolayısıyla bilgiye de konu olamaz. Onun şerhte ilahi varlıkla ilişkili olarak kullandığı bazı kavramlar onun mertebe anlayışına ışık tutabilir. Buna göre daima itlâkta olan, isimlerle nitelendiğinde farklı bir mertebeye geçen, takyidle nitelendiğinde bir sûrete bürünen fakat mutlak hâlde iken künhüne erişilemez olan zat ilk mertebeyi temsil eder. Zatın isimlerinden ahadiyet ve itlâk onun birliği ve mutlaklığını ifade eden iki hâldir. Nitekim sadece zat değil vücûd ve Allah da itlâk ve takyid hâlinde olabilir.<sup>94</sup> Fakat bu durum vücûd ve Allah'ın zatla aynı şey olmasını gerektirmez. Zatın ayrışıp belirlenmesi a'yân-ı sâbitenin kendisi ile birlikte olduğu mertebe olan hüviyeti ifade eder. Hüviyet ise Allah'ın hakikatidir ve kendisinde fani bir hakikat olan vücûd Allah'ın onunla görünmeyi istediğinde ortaya çıkan varlığı ifade eder.<sup>95</sup> Vücûd itlâk hâlinde iken kâmil değildir,

87 Sitti Acem'e göre vücûd dört âlemi ifade eden dört isimden oluşur: Evvel, âhir, zâhir ve bâtin.

88 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 56. Nitekim İbnü'l-Arabî de şeylerin ilimdeki varlığını vücûd değil sübüt ile ifade eder.

89 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 326.

90 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 318. Aslında Sitti Acem burada da İbnü'l-Arabî'den farklı bir görüş öne sürmez. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre de Vâhid zatın ismi iken Allah ulûhiyet mertebesinin ismidir (Hakim, *İbn Arabî Sözlüğü*, s. 721).

91 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 360. Burada sûretin vücûddan önce oluşunun zamana dayalı olmadığını, ontolojik bir öncelik olduğunu hatırlatmak gerekir. Nitekim yedinci meşhedde sâk ile vücûd arasında kurulan ilişki de bu bağlamdadır. Sitti Acem "Yapı sâk üzerine binâ edilir, üstünlük onundur (sâkındır) buna rağmen (sâk) ona (yapıya) tabidir" cümlesini açıklarken yapıyı *vücûd* ve sâk'ı da Allah'ın kıyamet gününde kendisi ile tecelli ettiği *sûret* olarak yorumlar. Bu sûret aynı zamanda insan-ı kâmilî temsil eder. İnsan-ı kâmil vücûd kubbesini ayakta tutan bir direk (*amed*) gibidir. Sâk, yani incik de insanın bedenini ayakta tutan bir kemiktir. Buna göre vücûd sâk tarafından taşınmaktadır ve ona bağlıdır fakat üstünlük vücûda değil sâka aittir. Çünkü o, vücûdda fâildir, vücûdun aslıdır, vücûd ondan sâdır olur ve onunla görünür. Bununla birlikte vücûd ahadiyetle nitelendiğinde sâk ona tâbi olur çünkü sâk sûrettir, sûret mukayyedir ve mukayyed, ahadiyetin özelliği olan mutlaklığa tâbi olmak zorundadır (Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 285).

92 Burada onun kullandığı vücûdun Ekberî literatürde Hak veya Allah olduğu ifade edilen üst kavram olarak vücûdla aynı şey olmayabileceği, daha fer'î bir kavramı kastettiği akla gelebilir. Fakat o, vücûdu ilgili literatürde vücûdun Hak olduğu çıkarımına dayanak teşkil edebilecek cümlelerde de kullanmıştır: "Vücûdda zâhiren ve bâtinen Allah'tan başkası yoktur" (*Şerhu Meşâhid*, s. 344), "vücûd birdir" (*Şerhu Meşâhid*, s. 387), "vücûd hakikatte Allah'a aittir, vücûdda Allah'ın hüviyetinden başka bir şey yoktur" (*Şerhu Meşâhid*, s. 49, 50, 98) ve "Allah'tan başkasına ait bir vücûd yoktur" (*Şerhu Meşâhid*, s. 30). Bu gibi ifadeler zatın, vücûdun ve Allah'ın aynı hakikate işaret ettiğini düşündürülebilir ise de bunlar aslında yalnızca vücûdun Allah'a ait, O'na has ve bir oluşunu göstermektedir.

93 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 206.

94 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 211-2, 297.

95 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 62, 196.

kemale ulaşması için itlâkın yanında takyid ile de nitelenmesi gerekir, bu da insanın ortaya çıkışıyla mümkün olacaktır.<sup>96</sup> Çünkü vücûdda itlâk Allah, takyid de Rahman ismine aittir. Rahman Allah'tan ilk ortaya çıkan (*sâdır*) ve her şeye yaratılışını yeteneğinin genişliği ölçüsünde veren isim olup bu sudûr hakikat-i muhammediyyenin yani sözü geçen insanın zuhuru ile temsil edilir. Böylece rahmet de bu isim aracılığıyla varlığın her zerresine yayılma imkânı bulur.<sup>97</sup>

Vücûdun itlâktan takyide uzanan bu kemal yolculuğu aksi yönden şahid için de geçerlidir. Şâhidin kemale uzanan yolda vücûdun tamamı ile nitelenmesi beklenir. Çünkü mukayyed olan vücûdunun itlâkla da nitelenmeye ihtiyacı vardır. Vücûdun bu çift yönlü kemal yolculuğu, İbnü'l-Arabî ve Konevîde de görülen nüzûl ve urûc ya da terkip ve tahlil miracı temalarıyla benzerdir.<sup>98</sup> Fakat Sitti Acem'in varlık anlayışında taayyünler, lâhût, ceberût, melekût gibi isimlerle anılan mertebeler yoktur. O, taayyün yerine temeyyüzü kullanmayı tercih eder fakat metin boyunca bu kavram mertebelerle ilişkilendirilmez. Varlığın mertebe ve hâllerini anlatırken sık kullandığı diğer kavramlar ise itlâk-takyid ve zâhir-bâtındır. Şâhidin kemal yolculuğu Allah'ın isimlerinde gerçekleşen mahv, cereyân, fenâ ve şühûd gibi kavramlarla ifade edilen farklı mertebeler üzerinden gerçekleşir. Bununla birlikte onu Ekberî ekolden ayıran en önemli nokta varlık görüşünde vücûd, Allah ve zatı ayırmasıdır. Özetle ona göre vücûd, Allah'ın hakikatinde fani bir hakikat olup O'nun "kün" emri ile zâhir olan bir ara durum konumundadır. Allah mutlak vücûd değildir. Mutlak Zat ise tüm bu kavramlardan yüce ve her türlü temyizden uzaktır.

Sitti Acem'in varlık kavramına getirdiği bu yorum özellikle Ekberî ekolde yerleşik varlık anlayışından<sup>99</sup> farklı görünmekle birlikte bazı temel noktalarda İbnü'l-Arabî'nin anlattıklarıyla kesişen bir içeriğe sahiptir. Örneğin yukarıda değindiğimiz gibi Sitti Acem'e göre zat bütün belirlenimlerden uzaktır fakat temyizle nitelendiğinde hüviyet ismini alır ve böylece bilinebilir duruma gelir. İbnü'l-Arabî de benzer şekilde zatın temeyyüz etmesiyle ulûhiyet mertebesini ifade eder duruma geldiğini söyler. Ona göre ulûhiyet mertebesinin hakkını yalnızca Allah verebilir, dolayısıyla zatın temeyyüz ettiğinde Allah ismini aldığı söylemek mümkündür.<sup>100</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî bunu açıkça ifade etme gereği de duymuş ve "Allah var idi ve O'nunla beraber hiçbir şey yoktu"<sup>101</sup> denilen şey zat değil ulûhiyettir. Çünkü zat için ilahi ilimde sabit her hüküm, uluhiyet hakkındadır" demiştir.<sup>102</sup> Bu bakımdan İbnü'l-Arabî

96 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 70, 248.

97 Acem, *Şerhu Meşâhid*, s. 149, 152.

98 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII, 107-8 [177. bâb]; Demirli, *Sadreddin Konevîde Bilgi ve Varlık*, s. 246.

99 Ekberî ekolde varlığın Hak olduğunu kabul eden bu anlayışın istisnaları da vardır. Bir örnek için bk. Akar, "Müeyyed Cendî'nin Hayatı Eserleri", s. 717-721.

100 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 110, 463 [Mukaddime, 16. bâb]. Fakat mesela Avni Konuk "Allah vardı ve O'nunla birlikte hiçbir şey yoktu" hadisinin lâ taayyün, mutlak zat, ahadiyyet-i sırf gibi isimlerle anılan mertebeyi anlattığını söyler (*Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi*, I, 6).

101 Buhâri, *Bed'u'l-halk* 1.

102 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 106 [Mukaddime].

zatla Allah'ı da birbirinden ayırmıştır.<sup>103</sup> Söz konusu ifadelerle göre İbnü'l-Arabî'de de Zat mertebesi her şeyden müstağnidir. Allah ile isimlenebilir fakat bu durumda aynı mertebede kalmaz, ulûhiyet mertebesine tenezzül eder. İsim ve sıfatlar İbnü'l-Arabî'de zatın aynı olduğu ve onun birliğine ve basitliğine bir zarar vermedikleri için de bu isimlenme Zat'ın mutlaklığını etkilemez. Çünkü arazların çokluğu cevheri etkileyemez.<sup>104</sup> Burada İbnü'l-Arabî'nin belli kavramları kullanmak bakımından çok titiz davranmadığı, özellikle *Fütûhât* gibi yazımı yıllara yayılmış ve hacimli bir eserin farklı kısımlarında birbirinden farklılaşan ifadelerle yer verdiği,<sup>105</sup> dolayısıyla onun zat, uluhiyet, Allah kavramları arasında gözettiği ayırımın metin açısından tutarlı olmadığı ileri sürülebilir. Ancak onun kelimeleri ve harfleri seçerken gösterdiği özen dikkate alındığında bu türlü farklılaşan ifadeler ayrı bir anlam kazanır. Mesela o, zat kelimesini harf-i târifile kullandığı pek çok yerde her türlü isim ve sıfattan uzak mutlak zatı kastederken, Hakk'ın/Allah'ın zatı dediğinde O'nun hüviyet ve mahiyetini kastediyor olabilir. Nitekim *Fütûhât*'ta "Hakk'ın varlığı zatından başka bir şey değildir. Bununla birlikte Hakk'ın zatı bilinemez fakat nitelikleri bilinebilir. (...) Zatın hakikatini bilmek imkânsızdır"<sup>106</sup> demiştir. Bu da Hakk'ın varlığının mahiyetinin aynı olduğu,<sup>107</sup> Hakk'ın mahiyetinin bilinemeyeceği fakat niteliklerinin bilinebileceği, öte yandan Zat'ın hakikatini bilmenin ise imkânsız olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla bu anlatıma göre Hakk'ın zatı ile Zat'ın ayrı şeyler olması mümkündür.

### 3.3. Sitti Acem'in Karşılaştırılabileceği Örnekler: Tilimsânî ve Cîlî

Bu başlık altında İbnü'l-Arabî'yi bazı konularda Konevî ve takipçilerinden farklı yorumlayan iki örneğe değinilecektir. Bunlardan birincisi İbn Sevdekin ve Sitti Acem'le çağdaş, İbnü'l-Arabî'nin bir başka talebesi ve şârihi olan Tilimsânî'dir. Tilimsânî, İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin talebesi olmakla birlikte Ekberî geleneğe aidiyeti sorgulanmış, eserlerinde Nifferî'nin (ö. 354/965'ten sonra) görüşlerinin merkezde olduğu iddia edilmiştir.<sup>108</sup> Nitekim onun *Mevâkıf* ve *Menâzil* şerhlerinde de İbnü'l-Arabî'ye doğrudan atıf yoktur fakat görüşleri üzerindeki etkisi açıkça görülebilir.<sup>109</sup> Kendisinden hatmü'l-evliyâ olarak söz ettiği<sup>110</sup> İbnü'l-Arabî'ye belli bir hürmet duyduğu da açıktır. Bununla birlikte bu hürmet İbn Sevdekin ve Sitti Acem'de görülen saygı ve ilgi derecesine yaklaşmaz.

103 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 29 [66. bâb].

104 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 109 [Mukaddime].

105 Onun bazı eserlerindeki üslubu hakkında öne sürülmüş bu gibi tezler hakkında bk. Afifi, *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 11, 17. Afifi'nin buradaki görüşlerinin zaman içinde değiştiğini belirtmek gerekir.

106 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 342 [6. bâb].

107 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I, 123 [Mukaddime].

108 Tilimsânî hakkında Türkçedeki tek etraflı ve nitelikli çalışma için bk. Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 115.

109 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 117.

110 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 41.

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî okumasında yer yer Sitti Acem'i hatırlatan özgün, kendine güvenini ve bağımsızlığını sezdiren fakat saygılı bir ton görülür.<sup>111</sup> Onun *Fusûsu'l-hikem* şerhini yukarıda sözü geçen temalardan hareketle incelediğimizde öncelikli olarak eseri şerh etme niyetinde etkili herhangi bir rüyadan bahsetmediğini görürüz. Şerhe öğrencisi Ebü'l-Kasım et-Taberî'nin (ö. 710/1310) isteği üzerine başlamıştır.<sup>112</sup> Görebildiğimiz kadarıyla eseri şerh etmedeki yetkinliğini de müellifle manevi bir bağlantı şartıyla sınırlandırmamıştır. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aktardığına göre *Fusûs*'u anlamının kişinin manevi mertebesine bağlı olduğu görüşündedir. Nitekim *Fusûs*'u Kur'an ve hadise muhalif gören öğrencisi Kemâleddin el-Merâğî'ye (ö. 733/1332) eserdeki tevhidî anlayabilmesi için bu düşünceleri göz ardı etmesini ve saf bir kalple gelmesini tavsiye etmiştir.<sup>113</sup>

Yine görebildiğimiz kadarıyla şerhinde verâset ve hilafet kavramları Sitti Acem ve İbn Sevdakinde olduğu gibi İbnü'l-Arabî ve diğer velilere vâris olma, hilâfetin hakkını verme gibi motifler üzerinden işlenmemiştir. Şerhinde en çok dikkat çeken yön bazı ifadelerinin İbnü'l-Arabî'yi eleştiren ve ondan farklı düşünen bir müellif olarak görülmesine yol açmasıdır. Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla ona bu konuda Ekberî gelenekten bir eleştiri gelmemiştir.<sup>114</sup> Polemik literatüründe ise daha çok İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bir aktarıcısı olarak yer almış ve birkaç yerde de İbn Teymiyye'nin eleştirdiği bir sufi<sup>115</sup> olarak zikredilmiştir.<sup>116</sup>

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri bazı konuları kapalı bıraktığı ya da fazla açıklamada bulunduğu, tahkik tavrında konuşmadığı ve bilinçli olarak perdelilerin seviyesine inerek yazdığı yönündedir. Fakat onun İbnü'l-Arabî'nin şerh yöntemine ilişkin bu eleştirileri Sitti Acem'de olduğu gibi çoğunlukla tercih meselesi gibi görünmektedir. Mesela İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'taki bir ifadesini hâl diline göre yazdığını, bunun da tahkik makamında geçerli olmadığını, bir başka yerde de onun Süleyman Fassî'nda -kendisinin dörtlü sisteminde ilk mertebeye denk gelen- ilim tavrında konuştuğunu söyler. Fakat onun bunu yaparken perdeli kimselerin aklını gözettiğini, bunun da Hz. Peygamber'in eseri insanlara ulaştırmasına yönelik emirden kaynaklandığını ekleyerek bunun bir eleştiri olmadığına dikkat çeker. Kendisinin ise tebliğ gibi bir amacı olmadığı için uzun açıklama yapmaya ihtiyaç duymamıştır.<sup>117</sup>

111 Şerhlerinde görüşlerini dile getirirken "zevkime göre" gibi kalıplar kullanmış, kimseyi kendi zevkine uyma hususunda mecbur tutamayacağını belirtmiş, bir başka yerde "benim müsamahakâr olmadığım bilinsin" ifadelerini kullanmıştır (Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 161; Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 113).

112 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 41.

113 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 79.

114 Musakhanov onun İbnü'l-Arabî eleştirisinin Simnânî, Cîlî ve Rabbânî'nin eleştirileri gibi Ekberî gelenekte karşılık görmediğini söyler (*Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 23). Buna bir istisna olarak görülebilecek Lâmiî Çelebî'nin onu eserine almaması hakkındaki yorumlar için bk. Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 20.

115 İbn Teymiyye, İbnü'l-Arabî'yi monist olmakla suçlarken onu Tilimsânî ve İbn Seb'in (ö. 669/1270) gibi meşhur monistlerden ayrı tutar ve İbnü'l-Arabî'nin bu meselede tüm bunlar arasında İslâm'a en yakın olan kişi olduğunu belirtir (*Mecmû'u fetâvâ*, II, 143'ten naklen, Afîfî, "İbn 'Arabî", s. 407).

116 Tilimsânî'yi ağır biçimde eleştiren isim İbn Teymiyye olup ondan sonra benzer eleştirileri yine kendisini kaynak göstermek suretiyle kaleme alan isimler İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), İbrahim Halebî (ö. 956/1549), Şemseddin es-Sehâvî (ö. 902/1497) ve Şevkânîdir (ö. 1250/1834) (Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 130-3).

117 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 267; Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 110, 123-4. Burada Sitti

Fakat onun bazı yerlerde şerhine sözlü olarak devam edeceğini söylemesi, görüşlerini yazılı olarak dile getirmesinin şeyhine karşı sû-i edep olarak görüleceğini, bu gibi yerlerde müsamaha göstermenin sakıncalı olacağını belirtmesi<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî'ye bazı eleştirileri olduğunu gösterir. Bununla birlikte onun a'yân-ı sâbite görüşüne karşı çıkması sıra dışı bir durumdur.<sup>119</sup> Çünkü Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî a'yân-ı sâbite görüşünü kalbi perdelileri kandırmayı umarak onların seviyesine inebilmek için ortaya koymuştur. Onun mekr/hile olarak ifade ettiği bu tavır insanların Hakk'ın ve halkın birliği inancına geçişinde kolaylık sağlama amacıyla ilgilidir.<sup>120</sup> Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'ye eleştirileri olarak zikredilen bu örnekler bakıldığında onun İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine karşı çıkmakla birlikte bunu açıkça ifade etmekten kaçındığı sonucuna ulaşılabılır. Nitekim şerhinde yer yer İbnü'l-Arabî'den ayrıldığı mutlak varlık ve a'yân-ı sâbite görüşüne ters düşen açıklamaları görülür. Fakat o bunlardan birinin yer aldığı İdris Fassi'nın sonunda şerhi bitirdikten sonra "Bahsettiğim şeylerin hiçbiri bana ait olmayıp Şeyh'in sözlerinden anladıklarımın şerhini söylüyorum"<sup>121</sup> diyerek bu açıklamalarda kendi görüşlerini geri planda tuttuğunu ortaya koyar.

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî takipçilerinden farklı düştüğü ikinci temel konu mutlak varlığın mahiyetidir.<sup>122</sup> Fakat onun mutlak varlık hakkındaki görüşleri yeterince net değildir. Çünkü bazı yerlerde Hakk'ın sırf varlık, mutlak varlık, hakiki varlık olduğunu söylerken bir başka yerde de onun hakikatte isminin olmadığını söyler. Aslında Hakk'a varlık demek bile doğru değildir çünkü varlık onunla zahir olmuştur.<sup>123</sup> Öte yandan kendisi hakkında varlık hükmünün bile verilemediği Hakk'ı varlıktan uzak tutacak olan da yine bir varlık (bir insan) olacağı için onun varlıktan büsbütün soyutlanması imkânsızdır. Tilimsânî'nin bu çelişkili duruma bulduğu çözüm, bu türlü durumlarda İbnü'l-Arabî'nin tavrını hatırlatan bir şekilde<sup>124</sup> Allah'tan resul vasıtasıyla ulaşan emre akılla ulaşmaktır.<sup>125</sup> Dolayısıyla Tilimsânî'nin varlık görüşü net olmasa bile Hakk'ı varlık olarak nitelemekten kaçınması sebebiyle *Fusûs* şerhlerindeki yerleşik tutumdan farklı düşündüğü açıktır.

Acem'in özellikle nasları ve bazı zor konuları halkın anlayışına yaklaştırarak onlara ulaştırmayı velinin görevleri arasında zikrettiği hatırlanabilir (*Şerhu Meşâhid*, s. 109-10). Nitekim Tilimsânî de *Kasîde-i Tâiyye* şerhinde ve *Fâtiha* tefsirinde muhatap kitleyi gözeterek benzer bir yöntem izlediğini söylemiştir (Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 11, 124). Fakat Tilimsânî tebliği velâyete ilişkilendirmez.

118 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 113; Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 180.

119 Musakhanov'a göre Tilimsânî'nin Ekberî gelenekteki yeri a'yân-ı sâbiteyi kabul etmediği için sorgulanmalıdır (*Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 115).

120 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 160; Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 115, 282.

121 Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, s. 153.

122 Tilimsânî'nin a'yân-ı sabiteye karşı çıkarken dayandığı temel argüman da aslında bu konuyla ilgili olup ayınların sâbit oluşunun bir ve tek olan Allah'ın varlığının yanında ikinci bir varlık kategorisine sebebiyet vermesidir. Konunun ayrıntılı tartışması için bk. Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 199-217.

123 Bu soru ifadesi Tilimsânî'nin varlığı sıfat olarak gördüğü izlenimini uyandırır da o, birkaç yerde varlıktan anladığı şeyin kelamcı ve felsefecilerin varlık görüşünden farklı olduğunu çünkü onlar varlığı araz olarak görürken ona göre varlığın cevherlerin cevheri ve zatların zatı olduğunu söyler. (Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 201-2).

124 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, XII, 299 [359. báb].

125 Musakhanov, *Tilimsânî İllâhî İsimler Nazariyesi*, s. 203.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine eleştiriler yöneltmesi sebebiyle Ekberî gelenek içerisinde farklı bir ilgi oluşturan Abdülkerîm el-Cîlî, bu çalışmada karşılaştırma amacıyla ele alınacak son şârihtir.<sup>126</sup> Cîlî'nin doğurduğu etkinin en kapsamlı örneklerinden biri Abdullah Bosnevî (ö. 1054/1644) *Kıra'r-rûhi'l-memdüd* adlı eserinde onun varlık görüşlerini eleştirmiş olmasıdır.<sup>127</sup> Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine karşı eleştirel tutum sergilemekle birlikte “ona sonsuz bir saygı beslemektedir.”<sup>128</sup> Nitekim İbnü'l-Arabî'yi anarken “En büyük veli, en yüce kutup, ilim sıfatının mazharı, aynı ve hikemî kemâlâtın meclâsı, hakikatin dili” gibi ifadeler kullanır.<sup>129</sup> Bununla birlikte *Fütûhât*'ın 559. bâbını şerh ettiği *Şerhu müşkilâtî'l-Fütûhât*'ı yazmasında etkili olan sebepler<sup>130</sup> bir bakıma İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemine getirdiği temel eleştirileri ortaya koymaktadır. Cîlî bu tavrı ile Ekberî gelenek şârihlerinden modern dönem okurlarına ve araştırmacılarına uzanan<sup>131</sup> İbnü'l-Arabî'nin üslup ve yöntemini eleştirmenin ötesinde yücelten ve bunu bir hikmete bağlayan anlayıştan uzak kalır.<sup>132</sup>

Cîlî'nin üslup ve yöntemden başka içerik yönüyle İbnü'l-Arabî şârihlerinden ayrıldığı iki temel konu ise ilmin maluma tabi olması<sup>133</sup> ve yukarıda da işlendiği şekliyle zat-mutlak varlık ayrımıdır. Ona göre bütün varlığın kendisinden tecelli ettiği zat her türlü kayıttan münezze olup onun hakkında herhangi bir bilgi edinebilmek imkânsızdır. Bunun sebebi ise bir

126 Kartal onun özel konumuna gerekçe olarak yorumcu olmasının ötesinde orijinal bir üslup ve söylem geliştirmesini de ekler (“Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu”, s. 164). Ekberî gelenek içerisinde yapılan benzer bir eleştiri de kelim ve tasavvuf disiplinlerini birbirine yaklaştırmaya çalışan Kurânî'ye Nablusî'nin eleştirisidir. Nablusî'ye göre Kurânî'nin bu çabası ne zahir ne de batın ehlinin görüşleriyle temellendirilemeyecek nitelikte olup sistemli bir bütün oluşturmaktan uzaktı (Çelik, “İbrahim el-Kürânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru”, s. 74, 76-7). Nablusî, Sitti Acem şerhindeki birkaç hususta da talebesinin istinsah ettiği bir nüshanın kenarına düşülen notlarla itirazlarını belirtmiştir (Özkan, *Meşâhidü'l-esrâr*, s. 85-6).

127 Burada hem Tilimsânî hem de Cîlî'nin Tanrı hakkında yaptıkları varlık-zat ayrımında görüşlerini ortaya koyarken İbnü'l-Arabî'ye açık bir eleştiri getirmediğini belirtmek gerekir. Zaten Cîlî'nin tasavvufî görüşlerini inceleyen Kartal'ın da belirttiği gibi (*Abdülkerîm Cîlî*, s. 92) İbnü'l-Arabî'nin varlık-zat üzerine düşünceleri bu konuda kesin bir yorum yapmak için yeterli açıklıkta değildir. Öte yandan Tilimsânî (ifade farklılığı bakımından) ve Cîlî a'yân-ı sâbite konusunda İbnü'l-Arabî'den farklı düşündüklerini açıkça dile getirmişlerdir. Cîlî, Bosnevî dışında *el-İnsânü'l-kâmil* isimli eserinin şârihi İshak b. Muhammed b. Abdülkerîm ve Ahmed Avni Konuk gibi müellifler tarafından da bu hususta eleştirilmiştir (Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 158-60).

128 Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 129.

129 Cîlî, *Şerhu Müşkilât*, s. 66.

130 Bunlar İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ta karmaşık bir yöntem uygulaması, farklı diller kullanarak konuları zorlaştırması, bu nedenle insanların ya kitabı okumaktan ve fayda elde etmekten âciz kaldığı ya da onun anlattığı garip kinaye ve işaretleri anlayamadıkları gerçeğidir (Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 66-7; Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 49). Ancak Cîlî'nin telif üslubunda da benzer sorunlar vardır. Nitekim Kartal, Cîlî'nin eserlerinde konuları belli bir düzende ele almasına karşılık kullandığı sembol ve alegorilerin delalet ettiği şeylerin bilinmemesi sebebiyle üslubunun kapalı olduğunu söyler.

131 Chodkiewicz, *Sâhilsiz Bir Umman*, s. 87-100. Chodkiewicz gibi müellifler İbnü'l-Arabî'nin böyle bir yoruma imkân veren ifadeleri (*Fütûhât-ı Mekkiyye*, III, 236 [69. bâb]) sebebiyle haksız görülmeyebilirler.

132 Kartal Cîlî'nin tavrının eserleri okunurken açıkça görülebileceğini söyledikten sonra bunu onun İbnü'l-Arabî'den farklı düşünerek kendi kişiliğini ortaya koyma çabasına bağlar (*Abdülkerîm Cîlî*, s. 196-7).

133 Cîlî İbnü'l-Arabî'nin ilim maluma tabidir önermesinin Allah'ı ilim konusunda muhtaç duruma getirmesi sebebiyle yanlış olduğunu savunur. Bununla birlikte insanın irade özgürlüğüne sahip olması gerektiği konusunda onunla hemfikiridir. Bu duruma bulunduğu çözüm hüküm kavramında olup iki görüşün de doğurduğu problemler için bk. Kartal, *Abdülkerîm Cîlî*, s. 151-61.

şeyin bilinebilmesi için zıddının ya da denginin bulunması gerektiği ilkesi olup zat için ikisinin de düşünülemez olmasıdır.<sup>134</sup> Cîlî'ye göre varlık zatın bir sıfatıdır ve zat varlıkla tecelli ederek farklı mertebelerde kendini gösterir. Zat, ahadiyet, vâhidiyet ve ulûhiyet mertebeleri vasıtasıyla bilinebilir hâle geldiğinde, artık sırf-mutlak konumundan çıktığı için yine mutlak hâli ile bilinmiş olmayacaktır. Cîlî'nin bu konuda İbnü'l-Arabî takipçilerinin büyük çoğunluğundan farklı düşündüğü açıksa da zatın mutlak varlıktan farklı oluşu konusunda İbnü'l-Arabî'ye açıkça eleştiri yönelten bir metni yoktur. Bu da onun zatın mutlak varlıkla ilişkisi konusunda İbnü'l-Arabî ile mutabakat içinde bulunduğunu gösteriyor sayılabilir. Bu bağlamda benzer bir tavır Allah'ın isim ve sıfatlarının zatının aynı olduğuna ilişkin görüşlerini İbnü'l-Arabî ile karşılaştırmasında görülür. Cîlî, İbnü'l-Arabî'nin bu konuda kendisi gibi düşündüğünü fakat açıklama biçiminin farklı olduğunu vurgular.<sup>135</sup>

Cîlî, Tilimsânî'den farklı olarak a'yân-ı sâbitenin varlığını ve gerekliliğini savunur, a'yânı bir yönden kadîm bir yönden hâdis olarak nitelendirir. Ona göre Allah'ın sıfatları zatının aynı olup ilim sıfatının sonucu olan a'yân da o sıfat gibi kadîm fakat varlığı bir başkasına dayandığı için hâdistir.<sup>136</sup> Bununla birlikte Cîlî mahlûkatın ilahi ilimden ayna çıkarılmalarından önce ilimde sırf yokluk hâlinde olduklarını fakat Hakk'ın onları kudretiyle bilmesi sonucu var olabildiklerini vurgular. Nitekim Cîlî burada İbnü'l-Arabî'nin varlığın yokluğun yokluğundan yaratıldığı görüşünü Allah'ı yokluktan varlığa çıkartma hususunda aciz gösterdiği gerekçesiyle eleştirir.<sup>137</sup> Bu noktada önemli olan, Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'ye dönük hürmetine rağmen irade, kudret ve ilmin maluma tabi oluşu meselelerinde açıkça onu eleştirmiş olmasıdır. Kartal, Cîlî'nin İbnü'l-Arabî'ye saygı duymakla birlikte kayıtsız şartsız bir bağlılıktan uzak bu tavrına iki sebep gösterir: Kendine güveniyle öne çıkan kişiliği ve eleştirel bakışını çekinmeden ortaya koymasını sağlayan tavrı. Fakat kayıtsız şartsız bağlılıktan uzak bu tavrın yukarıda görüşlerine değinilen üç şârihte de kısmen görülmesi, Cîlî'nin ise sonraki literatür içerisinde münferit kalması dikkat çekicidir. Çünkü bu şârihler henüz bir şerh ekolü oluşmadan önce eser vermiş ve belki bu sebeple de müstakil kalabilmişlerdir. Nitekim Kartal, meseleye benzer bir biçimde *Fusûs* şerhleri üzerinden değinerek "bir şârih olmak ile özgün bir düşünür olmak" arasında neredeyse tüm şârihlerin metinle okuyucu arasına girmek istemeyerek geri durduklarını, kendi düşüncelerini çok nadir olarak ortaya koyduklarını söyler. Yine metni yorumlarken "Sünnî düşünceye muhalefet etmemek" ve *Fusûs* metninin lafzının da peygamber tarafından İbnü'l-Arabî'ye verildiğini iddia etmek gibi örnekler üzerinden kendini gösteren muhafazakâr tutumun ilk şârihlerde görülmediğine dikkat çeker.<sup>138</sup> Kartal isim vermese de İbn Sevedkîn, Tilimsânî ve Sitti Acem'in bu tespitin eksiksiz

134 Cîlî, *Şerhu Müşkilâti'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, s. 53.

135 Cîlî'nin bu tavrı Kartal'a göre İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü savunma biçiminde Mu'tezile'ye yaklaşmış olması dolayısıyladır (*Abdülkerim Cîlî*, s. 124-5).

136 Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 149-50.

137 Kartal, *Abdülkerim Cîlî*, s. 150-1; Cîlî, *İnsân-ı Kâmil*, s. 158-60.

138 Kartal, "Balî Sofyavî'nin *Fusûsu'l-Hikem* Şerhinde Vahdet-i Vücûd", s. 89.

birer örneği olduğu anlaşılmaktadır.<sup>139</sup> Bununla birlikte böyle bir şerh anlayışının ilerleyen yüzyıllarda öne çıkan başka bir örneğinin olmayışı ya da Ekberî ekolün varlığı ile ilişkisi üzerine konuşabilmek için daha derin araştırmaların gerekliliği kaçınılmazdır.

## Sonuç

İbnü'l-Arabî'nin ilk eserleri arasında sayılan *Meşâhidü'l-esrâr*, literatürde *Fusûsu'l-hikem* etrafında gelişen şerh geleneğinden farklılaşan bir birikime kaynaklık etmektedir. Bu çalışmada *Meşâhidü'l-esrâr*'ın erken dönem şârihlerinden İbn Sevdekî ve Sitti Acem'in metinleri incelenerek esere şerh yazma gerekçeleri, öne çıkardıkları temalar ve benimsedikleri hareket noktaları üzerine bir tespit denemesi yapılmıştır. İki şârihin de telif süreçlerinde ilahi yardım, rüya, müellifle doğrudan bağlantı, yetkinlik, verâset, irşâd gibi kavramların belirleyiciliğine yaptıkları vurgular, sonraki dönemde de İbnü'l-Arabî şârihlerinin neredeyse tümünde belli ölçüde karşılaşılan temel kabullerdir. Ancak her iki *Meşâhidü'l-esrâr* şârihi de şerh için gerekli gördükleri yetkinliği temellendirirken ilahi vergiyle birlikte kişisel yeteneği öne çıkaran bir velâyet fikrini işleyerek şârih kimliklerini bir üst aşamaya taşımaya çalışmalarıyla dikkat çekerler. Bununla birlikte şerhlerinin *Meşâhidü'l-esrâr*'ın anlaşılmasına katkısı sınırlı düzeyde kalmış olup üslup ve yöntemleri sonraki dönem İbnü'l-Arabî şerhçiliğinde takip edilememektedir. Bu bağlamda literatür açısından Sitti Acem şerhinin konumu dikkat çekicidir. Sitti Acem şerhi yazarken kullandığı dil ve kavramsal çerçeve, atf yaptığı süreçler ve öznel tecrübeleri ile *Meşâhidü'l-esrâr*'ı okuyucuya açmaktan çok kendi tasavvuruna yaklaştırmayı denemesi dolayısıyla modern araştırmalarda bir İbnü'l-Arabî eleştirisi olarak görülmüştür. Ancak onun İbnü'l-Arabî'ye ters düştüğü ileri sürülen örnekler incelendiğinde bunların doğrudan aykırılık ve eleştirel tutum yansıtmadığı, konulara farklı bir bağlam kazandırma arayışı olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Sitti Acem'in *Meşâhidü'l-esrâr*'da sözü edilen içeriği oluşturan müşahedeleri bizzat tecrübe ettiğine ilişkin anlatımları, velâyette kendi konumunu öne çıkaran, hatta İbnü'l-Arabî ile kendisini denk gördüğünü ima eden ifadeleri ve kendine duyduğu sınırsız güven onu literatürde öngörülen şârih profilinin dışına çıkarmaktadır. Ayrıca öğretici bakımından da zatı vücûddan bağımsız değerlendirmeyle açık bir şekilde *Fusûs* şerhlerinde işlenen ana fikirden ayrılmakta, konuya ilişkin benzer bakış açısına sahip Tilimsânî ve Cîlî gibi yazarlarla karşılaştırılabilecek bir içerik sunmaktadır.

<sup>139</sup> Sözü geçen geri duran şârihlere ise, mesela kendisini nâkil olarak adlandıran Abdullah Salâhi Uşşâkî örnek gösterilebilir (Kılıç, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Yorumlamak", s. 509).



## Kaynaklar

- Acem, Sitti. *Şerhu Meşâhidi'l-esrâri'l-kudsîyye ve Matâli'u'l-envâri'l-ilâhiyye* (ed. Suâd Hakîm ve Bekrî Alâeddîn). Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyu liş-Şarki'l-Evsat, 2004.
- Addas, Claude. "At the distance of two bows' length or even closer" The figure of the Prophet in the work of 'Abdal Karîm Jilî." *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, 2010, sy.46, s. 1-26
- . *Muhyiddin İbn Arabî Kibrît-i Ahmer'in Peşinde* (trc. Atıla Ataman). İstanbul: Sûfi Kitap, 2009.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. "İbn 'Arabî." *A History of Muslim Philosophy: With Short Accounts of Other Disciplines and the Modern Renaissance in Muslim Lands* (ed. Mian Mohammad Sharif). Wiesbaden: Harrassowitz, 1963, s. 398-420.
- . *İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Akar, Ayşe Mine. "Müeyyed Cendî'nin Hayatı Eserleri ve Ekberî Gelenekteki Yeri." *Eskiye*, 2020, sy. 41, s. 703-730.
- Akkaya, Veysel. "Bir İbn Arabî Tâkipçisi: Şemsüddîn İsmâîlî b. Sevdekin." *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, sy. 25, s. 251-259.
- Alkan, Ercan. "İbn Sevdekin." *DİA*, EK-I, 599-601.
- . "Osmanlı Dönemi Fusûsü'l-hikem Şerh Literatürü." *TALİD*, 2019, sy. 30, s. 211-240.
- Chittick, William. "Merkezî Nokta: İbnü'l-Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü" (trc. Betül Güçlü). *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, X, sy. 23, s. 669-684.
- Chodkiewicz, Michel. *Sâhilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî* (trc. Atıla Ataman). İstanbul: Gelenek, 2003.
- Cilî, Abdülkerim. *İnsân-ı Kâmil* (trc. Abdülaziz Mecdi Tolun). İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.
- . *Şerhu Müşkilâti'l-Fütühâti'l-Mekkiyye* (nşr. Yusuf Zeydan). Kahire: Dâru'l-Emin, 1999.
- Çelik, Şerife Nur. "İbrahim el-Kûrânî'nin Hâdis Kudreti Tasavvuru ve Abdülganî en-Nablusî'nin Eleştirileri." *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2018, II, sy. 2, s. 68-78.
- Demirli, Ekrem. "Fusûsü'l-hikem Şerhçiliği Hakkında Değerlendirmeler: Şârihlerin Temel Düşünceleri Nelerdi?," *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (ed. Osman Sacid Arı – Ercan Alkan). İstanbul: İSAR, 2018, s. 271-282.
- . *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Erginli, Zafer – Abdulrahman Acer. "İbnü'l-Arabî Tâkipçisi Olarak Abdurrahman Câmî ve *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*'i." *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2019, sy. 16, s. 548-575.
- Gril, Denis. "Le Kitâb al-inbâh 'alâ tariq Allâh de Badr al-Habasî. Un témoignage de l'enseignement spirituel d'İbn 'Arabî." *Annales Islamologiques*, 1979, sy. 15, s. 97-164.
- Hakîm, Suâd. *İbn Arabî Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul: Kabcacı, 2005.
- İbn Sevdekin. *Kitâbü'n-Necât* (müst. Ziyâuddîn Muhammed b. Sâlih b. Ahmed). Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt Koleksiyonu, nr. 9358, 1900.
- İbnü'l-Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul: Litera, 2007.
- . *Istîlâhâtü's-sûfiyye* (nşr. Mahmud Abdurrahman Hasan). Kahire: Âlemü'l-Fikr, ts.
- . *Kitâbü'l- Kurbe (Resâilü İbni'l-Arabî)*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1947.
- . *Kitâbü't-Tecelliyât hemrâh bâ Ta'likât-ı İbn Sevdekin* (nşr. Osman Yahya). Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1988.
- . *Mârifet Kitabı* (trc. Hüseyin Şemsi Ergüneş), İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- . *Meşâhidü'l-esrâri'l-kudsîyye*. Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphanesi, Ulu Cami Koleksiyonu, nr. 1600/2, ts.

- . *Mevâkı'ü'n-nücûm* (nşr. Şeyh Muhsin Kasım et-Tahrâni). Beyrut: Müessesetü'n-Nûr li'l-Matbûât, 2005.
- . *Meşâhidü'l-esrâri'l-kudsiyye*. Bursa: Bursa İnebey Yazma Eserler Kütüphânesi, Ulu Câmii Koleksiyonu, 1600/2, ts.
- . *Vesâilü's-sâil (Levâkihü'l-esrâr ve Levâihü'l-envâr)* (nşr. Abdülbâki Miftâh). Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2020.
- Kartal, Abdullah. "Balî Sofyavî'nin Fusûsu'l-Hikem Şerhinde Vahdet-i Vücûd." *Godişnik: na Vişşiya Islamski Institut = Annual of the High Islamic Institut = Sofya Yüksek İslam Enstitüsü Yıllığı*, 2009, s. 86-96.
- . *Abdülkerîm Cîli Hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- . "Alternatif Bir Vahdet-i Vücûd Yorumculuğu: Simnanî, Cîli ve İmâm Rabbânî Örneği." *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam, 2010, s. 159-173.
- . "Sadreddin Konevî'nin Osmanlı Düşüncesine Etkisi: Abdullah Bosnevî Örneği." *II. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: Mebkam, 2014, s. 138-142.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul : İz Yayıncılık, 2004.
- Keleş, M. Recep. "Kutbüddin eş-Şirâzî'nin Anadolu'daki Faaliyetleri ve Sadreddin Konevî ile İlişkisi." *Tarih Okulu Dergisi*, 2014, sy. 19, s. 329-345.
- Kılıç, Ali İhsan. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Yorumlamak: Abdullah Salâhi'nin Mevâkı'ü'n-nücûm Şerhine Dair" *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (ed. Ercan Alkan –Osman Sacid Arı). İstanbul: İSAR, 2018, s. 491-525.
- Knysh, Alexander. "İbrâhîm al-Kürânî (d. 1101/1690) An Apologist for waḥdat al-wujûd". *Journal of the Royal Asiatic Society, Third Series*, 1995, V, sy. 1, s. 39-47.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-hikem'in Sırları* (trc. Ekrem Demirli). İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.
- Konuk, Ahmed Avni. *Fusûsu'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı v.dğr.). Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Langhi, Fatima Zahra Ahmad. "Ajamî Mysteries of Sitt 'Ajam Bint al-Nafis A Feminine Hermeneutic of an Heiress of Ibn 'Arabi" *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, 2009, sy. 46, s. 67-101.
- Musakhanov, Orkhan. *Tilimsâni İlâhi İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera, 2018.
- Mustafa Rasim Efendi. *Istılâhât-ı insân-ı kâmil* (haz. İhsan Kara). İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Özkan, Zeynep Şeyma. *İbnü'l-Arabî'nin Meşâhidü'l-Esrâr İsimli Eseri ve Sitti Acem'in Şerhi* (doktora tezi, 2018), Marmara Üniversitesi SBE.
- . "Sitti Acem ve Meşâhidü'l-Esrâr Şerhi Üzerine Tespitler", *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 2019, sy. 2, s. 79-106.
- Ruspoli, Stéphane. *Le Livre des Contemplations Divines*. Paris: Sindbad Actes Sud, 1999.
- Tilimsâni, Afîfüddin. *Şerhu Fusûsu'l-hikem* (nşr. Ekber Râşidî Neyâ). Tahran: İntişârât-ı Sühan, 1392 (hş).
- Uşşâki, Abdullah Salâhaddin. *Tavâli'u menâfi'l-ulûm fî matâlibi Mevâkı'ü'n-nücûm* (nşr. Muhammed Edib Câdir – M. Erol Kılıç). Dimaşk: Dar Ninawa, 2015.
- Walbridge, J. *Science of Mystic Lights Qutb al-dîn and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.