



Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme
Ibn al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based on the Concept of Khatmiyah

Ali İhsan KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı, Kocaeli/Türkiye

Research Assistant Dr., Kocaeli University, Faculty of Theology, Department of Sufism
Kocaeli/Türkiye

aihsankilic@gmail.com, orcid.org/0000-0002-5638-6948

Makale Bilgisi / Article Information	
Makale Türü / Article Types:	Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Date Received:	1 Şubat 2023 / 1 February 2023
Kabul Tarihi / Date Accepted:	4 Nisan 2023 / 4 April 2023
Yayın Tarihi / Date Published:	25 Haziran 2023 / 25 June 2023
Yayın Sezonu / Pub Date Season:	Haziran 2023 / June 2023
Cilt / Volume: 7, Sayı / Issue: 1, Sayfa / Pages: 1-30.	

Atıf / Cite as: Kılıç, Ali İhsan. "Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme [Ibn Al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah]". *Kocaeli İlahiyat Dergisi-Kocaeli Theology Journal* 7/1 (Haziran/June 2023), 1-30. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8032248>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ali İhsan KILIÇ).

Bu makale Creative Commons Atıf-Gayri Ticari Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayıncı / Published by:

Kocaeli İlahiyat Dergisi, Kocaeli Üniversitesi'nin bir yayımıdır.

Kocaeli Theology Journal is a publication of Kocaeli University.

Erken Dönem Biyografi Yazarları ve Şârihlere Göre İbnü'l-Arabî: Hatmiyet Kavramı Merkezli Bir İnceleme

Öz

Tarihsel süreçte bir ilmin dönüm noktalarını belirlemek sadece modern dönem araştırmalarına özgü faaliyetlerden değildir. Farklı geleneklerin kendi tarihsel süreçlerini belirli nitelermeler üzerinden ayırttıkları bilinmektedir. Tasavvuf tarihi söz konusu olduğunda İbnü'l-Arabî üzerinden böylesi bir ayrıma gidilmiştir. Ona yönelik nitelermelerin bir kısmı bizzat kendisi tarafından yapılmış diğer bir kısmı ise sonraki gelenek tarafından ona izafe edilmiştir. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'yi tarihsel yönden konumlandırmaya yönelik nitelermelerden en belirginini onun “eş-Şeyhü'l-ekber” lakabıyla anılmasıdır. Bu kullanımın sūfi çevreler içerisinde sahip olduğu anlama mukabil İbnü'l-Arabî muhaliflerince üretilen zıddı nitelermeler türlü polemikleri tetiklemiş gözükmektedir. Dolayısıyla polemik literatüre konu edilen ve nispeten popüler ilgileri de besleyen “eş-Şeyhü'l-ekber” ifadesinin İbnü'l-Arabî külliyyatında ne türden bir karşılığının olduğu açıklığa kavuşturulmalıdır. Bu bağlamda onun kendisini tarihe nasıl sunduğu önemli bir mesele olarak ele alınmayı beklemektedir. Bu mesele, öncelikle kendi eserleri içerisinde incelenmeyi gerektirir. Bununla birlikte onun, kendi yaşadığı çağda hangi yönleriyle tanındığı; etrafında oluşan mürid halkasının ve eserleri üzerine ilk kalem oynatan takipçilerinin nasıl bir İbnü'l-Arabî portresi çizdikleri meselenin bir başka boyutunu oluşturmaktadır. Bütün bunları açıklığa kavuşturmak üzere bu çalışmada literatürde ilk defa Hakîm et-Tirmizî tarafından dile getirilmiş hatmü'l-velâye konusunun uygun bir tartışma çerçevesi sunacağı kabul edilmiştir. Hakîm et-Tirmizî'den sonra İbnü'l-Arabî ile tekrar gündeme getirilen konunun kendi eserlerinde ne türden bir bağlam içerisinde yorumlandığı, hatmü'l-evliyânın kimliğini belirlemeye yönelik iddiaların farklı eserlerdeki işleniş biçimleri incelenmiştir. Akabinde söz konusu meselenin İbnü'l-Arabî ile bizzat görüşen tarihçi ve biyografi yazarları tarafından bilinip bilinmediği, onu eserlerine hangi özellikleri öne çıkarılarak kaydettikleri ele alınmıştır. Son olarak İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresinden başlamak üzere onun teliflerini şerh ve talik türü eserlerle açıklamaya çalışan sūfi müelliflerin onu nereye konumlandıkları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İbnü'l-Arabî, Şeyh-i Ekber, Nübüvvet, Velâyet, Hâtemü'l-evliyâ.

Ibn al-Arabi According to Early Biographers and Commentators: A Study Based On the Concept of Khatmiyah

Abstract

Identifying the turning points of a science in the historical process is not limited to the activities specific to modern period research. It is known that several traditions differentiate their historical processes over certain qualifications. As far as the history of sufism is concerned, such a distinction has been made through Ibn al-Arabi. Some of the qualifications for him were attributed to him by himself, and some were attributed to him by the later tradition. In this sense, the most prominent of the qualifications aimed at positioning Ibn al-Arabi in the historical sense is that he is referred to as “al-Sheikh al-Akbar”. In return for that the meaning of this usage in Sufi circles, the opposite characterizations produced by Ibn al-Arabi's opponents seem to have triggered various polemics. Therefore, it should be clarified what kind of equivalent the expression “al-Sheikh al-Akbar”, which is the subject of polemical literature and also feeds relatively popular interests, has in the corpus of Ibn al-Arabi. In this context, how he

presents himself to history expects to be considered as a significant issue. This issue requires first of all to be examined in their own works. In addition to this, in what ways he was known in his own age; what kind of a portrait of Ibn al-Arabi were drawn by the circle of disciples formed around him and his followers, who were the first to write on his works, constitute another dimension of the issue. In order to clarify all these, in this study, it is accepted that the issue of seal of sainthood (khatm al-walayah), which was first mentioned by al-Hakim et-Tirmidhi in the literature, will present an appropriate discussion framework. After Hakim al-Tirmidhi, in what kind of context the issue, which was brought to the agenda with Ibn al-Arabi, was interpreted in his own works, and the ways in which the claims to determine the identity of the seal of the saints (khatam al-awliya) were handled in different works were examined. Afterwards, it was discussed whether the subject in question was known by historians and biographers who met with Ibn al-Arabi personally, and which features they emphasized in their works. Finally, starting from Ibn al-Arabi's close circle, it has been tried to reveal where the sufi authors who tried to explain his works with commentary (sharh) and annotations (ta'liqah) type works placed him

Keywords: Ibn al-Arabi, al-Sheikh al-Akbar, Prophethood, Sainthood, Seal of the saints.

Giriş

İslam düşünce tarihinde ilim geleneklerinin kurucu düşünürlerinin veyahut gelenek içerisinde önemli mevkiiler elde etmiş kimselerin eserlerinde kendi biyografilerine ilişkin anıları, yaşadıkları bir anekdota yer vermeleri, buldukları yer ve görüşükleri kimselere atıf yapmaları gibi her türlü bilgi, işaret ve imâ içeren kayıtlar geriye dönük bilgi inşa süreci bakımından hayati derecede önem taşır. Bazen bir müellifin veya yakın çevresinin etkileşimini gösteren detay bir bilgi, aslında metnin içeriğinde tartışılan konulardan farklı bir amaca yönelik kaleme alındığını ve söz konusu amaçla ilişkili arka plana sahip olabildiğini göstermektedir.¹ Dolayısıyla bağlam bilgisi metnin amacını ve yazarın niyetini doğru bir şekilde yansıtabilmek için kritik bir role sahiptir. Tasavvuf literatürü söz konusu olduğunda, müellif sūfîlerin kendi hayatlarından bir kesit sunmaları veya o şahsiyet ile doğrudan irtibatlı talebe ve müridlerinin aktarımları daha da mühim olabilmektedir. Zira tasavvufi tecrübe ile doktrin arasında herhangi bir boşluk olmadığı ve sūfîlerin söz, fiil ve hikayeleri doğrudan öğretiyeye dahil olduğu için tasavvuf literatürünün ana unsurlarından birisini tabakât/biyografi eserleri oluşturmaktadır. Hatta tasavvuf kavramlarını ele alan eserlerde ilgili kavramın anlatım örgüsü yine sūfî hikayelerinden kesitler içermektedir. Bu anlatımlarda karşılaşılan hâdisenin kendisi, gösterilen tepki, sarfedilen bir cümle yahut kalbe doğan bir vârid velâyet yolculuğunun duraklarından birisine mahsus hâllere işaret edebilmektedir. Tasavvuf tarihi literatüründe bu türlü anlatımların çokça örneğiyle karşılaşmak mümkündür ve bu konuda en geniş içeriği sunan müelliflerin başında İbnü'l-Arabî gelmektedir. Özellikle *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eseri, hâl, makâm ve menzillerin ricâlden birisiyle ilişkilendirildiği bir anlatım örgüsüne sahiptir. İbnü'l-Arabî, yakın çevresine karşı oldukça duyarlı ve onları literatüre kazandırma hususunda gayretli olduğu kadar kendi hayatına dair anekdotları paylaşmada da açık bir telif yöntemini tercih eder. Bununla birlikte onun kendi hayatı ve müşahedelerinden aktardıkları, yalın ve bütünlüklü bir otobiyografi sunma amacı da taşımaz. Bu türlü aktarımlar aslında İbnü'l-Arabî'nin telif yöntemiyle uyumlu olarak ele alınan konuyu açıklamaya yönelik bir içeriğe ilave olmaktadır. Dolayısıyla

¹ Bu anlamda Gazzâlî'nin otobiyografik eseri olarak kabul edilen *el-Münkız mine'd-dalâl*'in aslında müellifin kendisini savunma amacıyla kaleme alındığını ileri süren bir çalışma için bkz. Kenneth Garden, *İslam'ın İlk Müceddidi-Gazâlî ve İhyâu Ulûmid'd-dîn'i*, çev. Abdullah Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 11-23.

aktarımların bütünlenmesinde ve yorumlanmasında ikinci bir yazarın yaklaşım tarzı ve niyeti belirleyici bir rol alabilmektedir. Bu nedenle biyografi yazıcılığında yer verilen yahut verilmeyen unsurlar, nitelermeler, tarihsel şahsiyetler arasında kurulan bağlar gibi her türlü detay metnin ihtiva ettiği alt anlama ilişkinizler taşımaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin tarihsel misyonunu belirginleştirmeyi amaçlayan bu çalışmada İbnü'l-Arabî hakkındaki farklı nitelermeleri ele alıp yorumlamada hatmiyet kavramının uygun bir çalışma zemini teşkil ettiği görülmüştür. Her ne kadar kavramın velâyetle terkibi İbnü'l-Arabî'ye mahsus olmasa da onun meseleyi tekrar gündeme getirmesi ve kavramın muhtevasına kattığı boyutlar literatür açısından takip edilebilir niteliktedir. Kavramın literatüre Hakîm et-Tirmizî tarafından kazandırılmasından önce içerik bakımından hatmiyete benzer farklı kullanımlarla karşılaşılmaktadır. Bu anlamda Sehl et-Tüsterî ile ilişkilendirilen “hüccetullah” ve “kâim bi'l-hüccce” gibi terkiplerin veliler hiyerarşisinin en üst mertebesini ifade etmek üzere kullanıldığı belirtilmektedir.² Ancak veliler arasındaki derecelenmenin ve ricâlullâhın en üstününün teorik boyutlarıyla ortaya konulması Hakîm et-Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ* isimli eseriyle gerçekleşmiştir. Hakîm, nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkiyi ayırıştırarak farklarını ortaya koyarken tıpkı nübüvvetin hâtemi olduğu gibi velâyetin de bir hâteminin bulunduğunu ileri sürer. Hakîm'e göre bu terkiplerdeki hatmiyet ifadesi son manasına gelmeyip tamlık ve kemâl bildirmektedir.³ Dolayısıyla “hâtemü'l-velâye” eskatolojik bir takım hâdiselerle ilişkili olmaktan ziyade bilgi ve mertebe bakımından en üstün olmayı ifade etmektedir. Bu nedenle Hakîm, hâtemi “mezcûb”lardan olup nübüvvetten en çok paya sahip olmakla nitelermektedir.⁴ Kavramın bizim çalışmamızla ve İbnü'l-Arabî'nin şahsıyla ilişkili boyutu bu noktada görülmektedir. Zira bu aşamada “hatmiyet” ile “ekberiyet” arasında anlam bakımından bir paralellik ortaya çıkmaktadır. Nitekim daha geç dönem Ekberî yorumculardan Abdülganî en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) halkasına mensup Hasan b. Mûsâ, İbnü'l-Arabî'nin “özel velâyetin hâtemi” olmasından dolayı “eş-şeyhü'l-ekber” diye isimlendirildiğini ileri sürmektedir.⁵ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi “eş-şeyhü'l-ekber” şeklinde lakaplandırılan sonraki geleneğin bu nitelme ile onun hatmiyeti arasında kurduğu ilişkinin erken

² Gerald Elmore, hatmiyet kavramının fikrî arka planını ortaya koyarken *Hilyetü'l-evliyâ*'nın Sehl et-Tüsterî ile ilgili bölümünde geçen ifadelerden bir kısmına odaklanmaktadır. Bu bölümde Sehl, işlerin bozulduğu ve insanların ihtilafa düştüğü bir dönemde bir kimsenin Allah'ın emirlerine sarıldığı ve nehyettiği hususlardan da kaçındığı takdirde, Allah'ın o kimseyi kendisine insanların tabî olduğu, yol gösteren bir rehber (hâdî ve mehdî) kılacağını bildirmektedir. Sehl bu meyanda Hz. Peygamber'in “İslam garib geldi ve nihayeti de garib olacak” hadisine atıf yapmakta ve o kimseyi “vaktinin garibi” olarak nitelermektedir. Elmore bu ifadelerden hareketle onun eskatolojik bir takım imâlar taşıdığını ileri sürmekte ve Ebû Saîd el-Harrâz'ın *Risâletü'l-keşf ve'l-beyânı*'ndaki muhababının Sehl et-Tüsterî olduğunu söylemektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1988), 10/190. Gerald T. Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1999), 138.

³ Hakîm et-Tirmizî hatmiyeti “son” olmakla yorumlayanları cehaletle nitelermektedir. Bütün bu tartışma hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ-Velîliğin Sonu*, çev. Salih Çift (İstanbul: Nefes Yayınları), 113-116.

⁴ et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ-Velîliğin Sonu*, 124. Hakîm'in hatmü'l-evliyâ hakkındaki düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Salih Çift, Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 359-362. Ali İhsan Kılıç, “Hatmü'l-velâye Teorisi”, *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead-Metafizik 3*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 3/1482-1489.

⁵ Hasan b. Mûsâ b. Abdillâh el-Kürdî, *Şerhu hikemi's-Şeyhi'l-Ekber*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2006), 11.

dönemlerde nasıl anlaşıldığı, benzeri değerlendirmelerin yapıp yapılmadığı açıklığa kavuşturulmayı beklemektedir. Bu kapsamda çalışmada öncelikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde kendisine yönelik nitelemelere ve kendisini konumlandığı makama odaklanılacaktır. Akabinde İbnü'l-Arabî'ye yakın dönem biyografi yazarlarının onun hakkında neleri öne çıkardıkları, onu hangi yönleri üzerinden kaydettikleri, hatmü'l-velâye konusuna herhangi bir şekilde atıf yapıp yapmadıkları incelenecektir. Daha sonra ise Bedr el-Habeşî (ö. 618/1221), İsmâîl b. Sevdekîn (ö. 646/1248), Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Afîfüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) gibi kendine en yakın şârih ve müridlerin İbnü'l-Arabî'yi algılama biçimleri üzerinde durulacaktır. Son olarak Müeyyidüddîn el-Cendî (ö. 691/1292 [?]) ve Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335) gibi ikinci nesil şârihlerin hatmiyet kavramı özelinde yaptıkları yorumlar çerçevesinde Ekberî gelenekte belirginleşmeye başlayan İbnü'l-Arabî portresinin ana hatları ortaya konulmaya çalışacaktır. Böylece Ekberiliğin kurucusu ile takipçileri arasındaki ilişkinin nasıl ve ne yönde gelişim gösterdiği meselesi etrafında mevcut literatüre katkı sağlanacaktır.

1. Eserlerinde Kendisini Nereye Konumlandırmıştır?

İbnü'l-Arabî, başlıca lakapları olan “Muhyiddin” ve “eş-Şeyhü'l-ekber” nitelemeleri ile onu takip eden literatürde yer edinmiştir. Söz konusu literatürde “Muhyiddin” lakabının İbnü'l-Arabî öncesi tasavvufî gelenekle ilişkisinin kurulmaya çalışıldığı görülmektedir. “Muhyiddin” lakabının Abdülkâdir Geylânî'nin (ö. 561/1166) lakabı olması ve Geylânî'nin vefatıyla İbnü'l-Arabî'nin doğumunun birbirine denk düşmesi sebebiyle babası tarafından verildiği yönünde birtakım iddialar olsa da bunun uydurma olduğu belirtilmektedir.⁶ Ancak *Divân*'da geçen ifadelerde kendisini Muhyî olarak nitelemesi, sonraki dönem müellifleri üzerinde yönlendirici bir etki bırakmış olabilir. İbnü'l-Arabî söz konusu dizelerdeki şu ifadeleriyle kendi tarihsel rolüne atıfta bulunmaktadır:

Ben yenileyiciyim (muhyî), ne (başka bir) künye alırım ne de değiştiririm,

Ben Arabî Hâtemî Muhammedim;

Her bir vaktin kendinin aynı olan birisi vardır,

Bu asırdaki o şahıs benim, yalnız başıma.⁷

Bir diğer niteleme olan “ekberiyet” ise sonraki geleneğin onun tarihsel misyonuna ilişkin perspektifini yansıtmaktadır. Ancak yaygın olarak kullanılan “ekber” nitelemesinin İbnü'l-Arabî literatüründeki izleri nelerdir? İbnü'l-Arabî'ye yakın dönemde kaleme alınan tabakâtlarda bu düşünceye kaynaklık edebilecek bir içerikle karşılaşmakta mıdır? Benzer şekilde erken dönem şârihleri bu lakabı kullanmışlar mıdır? Onların eserlerinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik nitelemelerde ne gibi kullanımlarla karşılaşmaktadır? Bütün bu soruların cevabına geçmeden önce İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde onu “ekberiyet” makamına yerleştirecek içeriğin ne olduğuna ve bu içeriğin tahliline geçebiliriz.

Bilindiği üzere İbnü'l-Arabî'nin hayatı o dönem Müslümanların yaşadığı coğrafyanın batı tarafında kalan Endülüs'te başlamış, Doğu'ya seyahati tasavvuf ve telif hayatının belirli bir kısmını

⁶ Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 14.

⁷ İbnü'l-Arabî, *Divânü İbn Arabî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 46.

Endülüs'te tamamladıktan sonra gerçekleşmiştir.⁸ Burada telif ettiği eserler onun kendi ruhanî yolculuğuna dair belirli temaları içermekle birlikte onun velâyet öğretisinin temel metinlerinden birisini teşkil edecek *Ankâu Muğrib fi Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib* isimli eseri Doğu'ya seferinden önce kaleme aldığı son eserdir. Eserin konusunu hatmü'l-velâye ve mehdilik meseleleri oluşturmaktadır. Hatmiyet konusu, Elmore'a göre İbnü'l-Arabî tekrar onu gündeme getirinceye kadar uykuda bir mesele olarak kalmıştır.⁹ İbnü'l-Arabî'nin *Ankâu Muğrib*'de meseleyi ilk defa müstakil olarak konu edinmesi, meseleye açıklık kazandırmamış, özellikle daha sonraki eserlerde bariz biçimde görülecek olan “genel velâyetin hâtemi” ile “Muhammedî velâyetin hâtemi” ayrımı belirgin bir şekilde yapılmamıştır. Bu durum, Elmore'un kanaatine göre, İbnü'l-Arabî'nin kendine yönelik iddialarını gizlemesinden kaynaklanmaktadır. Eserdeki içerik daha çok Hz. İsa'nın niteliklerini ele almakta¹⁰ ve imam mehdî ile onun arasındaki farkları ortaya koymaktadır. Ancak eserdeki ifade ve zamirler bazen “Muhammedî velâyetin hâtemi”ni işaret eder tarzda yazıldığı için konu müphem kalabilmektedir.¹¹ Eserdeki hatmü'l-evliyânın kimliği ile ilgili bilgilerin en ilginçisi ise İbnü'l-Arabî'nin 595 yılında onu gördüğünden ve elini öpmekle emrolunduğundan bahsetmesidir.¹² Bu bilgi İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya seyahati sonrasında telif edeceği *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde de tekrar etmektedir. Buradaki atıflara bakıldığında İbnü'l-Arabî üç farklı yerde hâtemi Fas'ta gördüğünden bahsetmekte, bunların birisinde 594 yılını ikisinde ise 595 yılını zikretmektedir.¹³ Bununla birlikte *el-Fütûhât*, *Fusûs* ve *Divân*'da geçen bazı müşahede anlatımları ve şiirler “Muhammedî özel hâtem”in İbnü'l-Arabî ile ilişkilendirilmesinde etkili olmuştur. *el-Fütûhât*'ın hutbe kısmında bir rüyasını aktaran İbnü'l-Arabî, bu uzunca rüyada sembolik anlamda oldukça güçlü birtakım hususları paylaşmaktadır. Bunlardan en dikkat çeken Hz. Peygamber'in “hükümde aralarındaki ortaklık nedeniyle Hâtem'in ardından” yani Hz. İsa'nın arkasında duran İbnü'l-Arabî'yi görmesi ve Hz. İsa'ya “şu senin dengin, oğlun ve dostundur” demesidir. Rüyanın devamında İbnü'l-Arabî'ye minber getirilmesi telkin edilmekte ve minberde “Bu en temiz Muhammedî makamdır, ona yükselen, ona vâris olur.” ibaresinin yazılı olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Eserin girişinde anlatılan bu rüya kendi içerisinde çok farklı anlamları barındırmakla birlikte rüyanın sembolik açıdan en dikkat çekici yönü, İbnü'l-Arabî'ye göre genel velâyetin hâtemi olan Hz. İsa ile kendisi arasında bir nispetten söz edilmesidir. Kendisine tahsis edilen minberde “Muhammedî makam” şeklinde bir ifadenin yazılı olması ise onun “Muhammedî velilerin hâtemi” olduğu

⁸ İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te iken telif ettiği eserlerin kronolojisini bu eserlerde birbirlerine atıflar bulunması sebebiyle tam olarak belirlemek mümkün olmasa da araştırmacıların kanaatlerine göre şu şekildedir: *Kitabü Meşâhidü'l-esrâr*, *Risâle fi'l-velâye, et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*, *Kitabü'l-isrâ ilâ Makâmi'l-esrâ*, *Mevâki'u'n-nücûm*, *Ankâu Muğrib*. Eserlerin yazılış tarihleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 76-78. Z. Şeyma Özkan, “Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi”, *Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr*, mlf. İbnü'l-Arabî (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021), s. 21-23.

⁹ Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 112.

¹⁰ Michel Chodkiewicz, *Ankâ'da hâteme telmihte bulunan ayetlerin on dört farklı surede geçen yirmi dokuz ayet olduğunu ve bunların doğrudan veya dolaylı yönden Hz. İsa'ya işarete bulunduğunu ifade eder. Michel Chodkiewicz, Velâyet Mührü-İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*, çev. Birol Biçer (İstanbul: Sufi Kitap, 2022), 159.

¹¹ Elmore, *Islamic Sainthood in The Fulness of Time*, 189.

¹² İbnü'l-Arabî, *Ankâu Muğrib fi hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib*, thk. Abdülbâkî Miftâh (Dimaşk: Dâru Ninova, 2016), 183.

¹³ Chodkiewicz'e göre farklı tarihlerin zikredilmesi hususu bir dil sürçmesinden ibarettir. O, 594 yılını doğru kabul etmektedir. Chodkiewicz, *Velâyet Mührü*, 166.

¹⁴ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/17-18 (Giriş Bâbı).

yönündeki görüşleri destekler bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir. Onun hâtem olduğuna ilişkin görüşlere kaynaklık teşkil edebilecek tek içerik bundan ibaret değildir. Bu kapsamda hem *el-Fütûhât*'ta hem de *Fusûs*'ta geçen bir başka mesele ise nübüvvetin bir duvar olarak temsil edildiği rivayete dayanmaktadır. Bu rivayette Hz. Peygamber, kendisini nübüvvet duvarının tamamlandığı son kerpiç olarak nitelemektedir. İbnü'l-Arabî ise aynı rüyayı hâtemü'l-evliyânın da görmesi gerektiğinden bahseder ve aslında duvarda iki kerpicin eksik olduğunu, bunlardan gümüş olanla nübüvvetin altın olanla ise velâyetin hatmolunacağını ileri sürer. Nitekim İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta bu rüyayı kendisinin gördüğünü ve onu tabir ettirdiğini, Mekke'deki Tezverli bir şahsın da rüyayı kendisi gibi yorumladığını bildirmektedir.¹⁵ Yine *el-Fütûhât*'ın 365. Bâbında “Bununla birlikte Allah -akla bile gelmeyen- işin sonunu (hatimeti emr, velîlik işinin sonu) bana tahsis etti.” diyerek kendi hatmiyetine işaret etmektedir.¹⁶

Kendi hatmiyetine dâir en açık ifadelerle *el-Fütûhât*'ta yer alan dizelerde karşılaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'ta “Ben hatmü'l-velâyeyim, hiç kuşkusuz, Mesîh ile birlikte, Haşimî'ye vâris olarak” şeklindeki ifadeleriyle bu durumu açık bir şekilde dillendirmektedir.¹⁷ Bu dizelerin benzeri içerikte *Divân*'da da hatmiyet konusu muhtelif bölümlerde geçmektedir. Bunlardan ilkinde kendisine hatmü'l-evliyânın tayininin haber verildiğinden bahsetmekte ve onun özelliklerine dair belirli hususları zikretmektedir.¹⁸ İkinci kez andığı bölümde müjdecinin -bununla bir meleğe ya da keşfe atıf yapıyor olabilir- bir bilgi ile geldiğini ve bu bilgide tıpkı Hz. Peygamber'in nübüvvetin hâtemi olması gibi hatm-i velâyeti getirdiğini, böylece kendisinin onlara vâris olmakla her iki hâtemden de büyük bir nasibi olduğunu ifade etmektedir.¹⁹ Üçüncü kez konu edildiği bölümde ise İbnü'l-Arabî daha açık ifadeler kullanmakta, kendi soyuna atıf yaptıktan sonra Hz. Peygamber'e tabî olanların tamamının hâtemi olduğunu; Hz. İsa'nın ise sonradan resul değil de veli olarak gelip Hz. Peygamber'in şeriatına uyduğunda kendinden öncekilerin tamamına hâtem olduğunu ifade eder. Hz. İsa ile kendisinin durumunu ise hatmiyet meselesinde ona tabî olduğunu bildirerek açıklamaktadır.²⁰ Nazma dayalı bu anlatımlarda ifadeler şiirselliğin getirmiş olduğu bir takım metaforlarla ve remizlerle kaplanmış olsa da en açık boyutlarını *el-Fütûhât*'ta kazanacak olan velâyet öğretisi konunun anlaşılmasına yardım etmektedir. İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ta velâyet öğretisini nübüvvet-i âmme ve nübüvvet-i hâssa ayrımına dayalı olarak inşa ederek hatmiyet konusunu da yeniden yorumlama imkanı bulur. Buna göre âhir zamanda bir veli olarak nüzûl edecek olan Hz. İsa'yı nübüvvet-i âmnenin hâtemi olarak kabul ederken, Muhammedî şeriatın bânına sahip olan Muhammedî velâyetin hâtemini ise kendisiyle ilişkilendirmektedir.

Hatmiyet meselesinde İbnü'l-Arabî'nin yalnızca *Fusûsu'l-hikem*'de konu edildiği bir başka hâtem daha bulunmaktadır. Nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişkinin tartışma konularından birisini teşkil ettiği Şit Fassi'nın sonunda İbnü'l-Arabî, dünyaya gelen “son insan” olacak ikiz çocuklardan söz eder. Çin'de doğacak olan bu çocuklardan ilki kız olup erkek çocuğun başı onun ayakları yanına düşecektir. Bu iki çocuk, insan türünün en sonuncuları olup kendilerinden sonra dünyada kısırlığın

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 3/16 (65. Bâb). İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 48-50.

¹⁶ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010), 13/54 (365. Bâb).

¹⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/249 (43. Bâb).

¹⁸ İbnü'l-Arabî, *Divânu İbn Arabî*, 29.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *Divânu İbn Arabî*, 52.

²⁰ İbnü'l-Arabî, *Divânu İbn Arabî*, 244.

artacağını, son erkek çocuğun insanları Allah'a davet edeceğini ancak kendisine karşılık verilmeyeceğini bildirir. Allah, o son çocuk dahil bütün müminlerin canlarını alacak, geriye kalanlar ise hayvânî bir yaşam süreceklerdir. İbnü'l-Arabî, kıyametin bu geriye kalanlar üzerine kopacağını söylemektedir.²¹ Böylece önceki literatürde ve İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde olmayan "hâtemü'l-evlâd" şeklinde isimlendirilen yeni bir hatmiyet konusuyla karşı karşıya kalınır. Ancak bu son doğacak çocukların âhir zamanda nüzûl edecek ve İbnü'l-Arabî'ye göre genel velâyeti sonlandıracak olan Hz. İsa ve kıyamet öncesi birtakım olaylara kılıçla müdahil olacak mehdî ile ne türden bir ilişkisinin olduğu açık değildir. Onların veli mi yoksa sadece mümin kimseler mi olacakları da üzerinde soru işaretlerinin kalkmadığı meselelerdir. Böylece bütün bu tartışmalar sonraki şârihlerin yorum ve görüşlerine intikal etmiştir.

2. İbnü'l-Arabî Çağdaşı Biyografi Yazarlarının Tanıklıkları

İbnü'l-Arabî'nin müridleri ve onların takipçilerinin şeyhin konumunu nasıl ele aldıklarına geçmeden önce İbnü'l-Arabî ile çağdaş veya yakın dönem tabakât yazarlarının biyografik anlatılarının genel bir resmini sunmak faydalı olacaktır. İbnü'l-Arabî'nin kendi yaşadığı dönemde ne türden bir izlenim uyandırdığına, bilinirliğine ve onu niteleyen sıfatlarda öne çıkarılan hususlara ancak biyografi yazarlarının perspektifinden ulaşmak mümkündür. Bu sayede İbnü'l-Arabî hakkında oluşan polemik türü literatürün odaklandığı bazı temaların belirleyiciliğinin farkına varma ve onların inşa etmiş olduğu İbnü'l-Arabî kimliğinin tarihselliğinin arka planına inme imkanı bulunacaktır. Bu yapılırken özellikle İbnü'l-Arabî'yi tanıtan lakap ve nisbelere, hangi eserlerine atıf yapıldığına ve bu eserlerin içeriğine dair herhangi bir bilgi paylaşılıp paylaşılmadığına dikkat edilecektir.²²

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden bahseden eserlerin ilki İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) nispet edilen *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm* isimli eserdir.²³ Eserde İbnü'l-Arabî'nin konu edildiği kısım Sâbiîlerin görüşlerinin ele alındığı bölümde yer almaktadır. İlgili bölümde müellif, mühlid vücûdîlerin Sâbiîlerin görüşlerine eklemeler yaptıklarını ve daha ileri giden görüşler serdettiklerini iddia etmekte ve "Onların şeyhi İbn Arabî şöyle dedi" diyerek doğrudan metinlere atıf yapmasa da özellikle nübüvvet ile velâyet arasındaki üstünlük tartışmalarına temas eden bir özet sunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye nispet ettiği görüşlerin peşi sıra peygamberlerin getirdikleri iki asılda küfre girdiklerini söyleyerek başta İbnü'l-Arabî olmak üzere vahdet-i vücûdçu

²¹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 53, 54.

²² İbnü'l-Arabî'nin sonraki gelenekteki izini süren bir çalışma Alexander D. Knysh tarafından yapılmıştır. Biz bu çalışmada Knysh'in eserinden istifade etmekle birlikte odaklandığımız mesele özelinde mevcut literatürü baştan gözden geçirdik. Bu sayede Knysh'in aktarımlarındaki eksikleri görme imkanı bulduk. Ayrıca onun İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresinin ona dair aktarımlarını "önyargılı, taraflı ve az" olarak nitelemesi isabetli bir yaklaşım değildir. Bu açıdan onun çalışması eksik yönler içermektedir. Nitekim bu çalışmanın son kısmında görüleceği üzere İbnü'l-Arabî üzerine yakın çevresi tarafından oluşturulan literatür yeknesak bir yapıda değildir. Knysh'in İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresine ilişkin yorumları için bkz. Alexander D. Knysh *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam* (Albany : State University of New York, 1999), 26.

²³ Eseri tahkik eden Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî nüshaların tanıtılması ve müellife nispetinin ispatı şeklinde müstakil bir başlık açmış, burada yararlandığı nüshaların bilgisini verirken eserin müellife nispeti üzerinde bir bilgi vermemiştir. O yalnızca Abdülhamîd el-Allûcî'nin *Müellefâtü İbnü'l-Cevzî* isimli eserine atıf yapmış ancak konuyla ilgili herhangi bir tartışmaya yer vermemiştir. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî, "Mukaddime", *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*, mlf. İbnü'l-Cevzî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 35.

sûfleri tekfir etmektedir.²⁴ Ancak eserde yer alan bilgiler ile eserin kendisine nispet edildiği İbnü'l-Cevzî'nin ölüm tarihi karşılaştırıldığında eserin ona nispetini şüpheli kılacak bir tablo ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, İbnü'l-Cevzî'nin vefat tarihi 597 yılında olup, vefatı Bağdat'ta gerçekleşecektir. Bu tarihte ise İbnü'l-Arabî'nin henüz Endülüs ve Mağrib bölgesini terk etmediği kesin bir şekilde bilinmektedir. İbnü'l-Arabî bu tarihte, müellifin kendisine nispet ettiği ve velâyeti nübüvvetten üstün tutmakla eleştirdiği görüşleri serdettiği eserleri de telif etmemiştir. Yine İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'te iken telif ettiği eserlere bakılacak olursa bu eserlerde de müellifin ona nispet ettiği görüşlerle karşılaşmamaktadır. Bu türden içeriklerin yer alacağı *el-Fütûhât*'ın telifine 598 yılında başlanacak, eserin nihai şeklini alması 629 yılını bulacaktır. Bir diğer eseri *Fusûs*'u ise 627 yılında telif edecektir. Görüldüğü üzere söz konusu eserlerin telifleri İbnü'l-Cevzî'nin vefatından sonraki zaman dilimine denk düşmektedir. Bu açıdan söz konusu eserin İbnü'l-Cevzî'ye nispetinin şüpheli olduğu ya da esere sonraki dönemlerde ilaveler yapılmış olabileceği belirtilmelidir.

İbnü'l-Arabî hakkında Doğu'daki ilk kayıtlar, daha uzun süre bulunduğu Şam ve Mekke gibi şehirler yerine Bağdat'ta ortaya çıkmıştır. Bu müelliflerden ilki Irak, Horasan ve Hicaz bölgelerinde özellikle hadis ilmiyle meşgul olan ve ricâl konusunda önemli çalışmaları bulunan İbn Nukta'dır (ö. 629/1231). O, *Tekmiletü'l-ikmâl* isimli tabakâtında 4329 numarayı İbnü'l-Arabî'ye ayırmıştır. Burada künye bilgisi olarak "Ebû Bekir"i zikretmekte ve "Arabî" nisbesini kullanmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin Mağribli olduğunu belirttikten sonra Malatya ve Konya'da kaldığını, farklı şehirleri dolaştığını ve Bağdat'a geldiğini ifade eder. İbn Nukta, İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir eserine atıf yapmaksızın onun ariflerin yoluyla ilgili sözleri ve güzel şiirleri olduğunu söyler ancak onun şiirlerinin kendisini etkilemediğini de bildirir. Arkadaşlarından birisinin kendisine onun şiirlerinden okuduğunu aktardıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin "Kalbim bütün suretleri kâbil hale geldi" şeklindeki meşhur dizeleri de içeren şiirine yer vermektedir. Görüldüğü üzere İbn Nukta, onun ne varlıkla ne de nübüvvet-velâyet ilişkisiyle ilgili sonraki dönemlerde öne çıkacak polemik meselelere değinmemektedir.²⁵

İbnü'l-Arabî ile doğrudan görüşerek onun hakkında bilgiler veren ikinci biyografi eseri İbnü'd-Dübeysî'ye (ö. 637/1239) aittir. İbnü'd-Dübeysî, tam ismini verdikten sonra künyesini İbn Nukta'dan farklı olarak "Ebû Abdillâh" şeklinde kaydeder ve onu "Mağribî" nisbesiyle anar. İbnü'l-Arabî'nin 608 yılında Bağdat'a geldiğini bildirir. Onun hakikat ehlinin yoluna tabi olduğunu belirtmekte, riyazet ve mücahede ile meşgul olduğunu ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin ashâbından ve takipçilerinden de söz ederek, onun belirli bir yakın çevreyle ilişkisini haber

²⁴ Müellifin İbnü'l-Arabî'nin velâyeti nübüvvetten üstün tuttuğuna ilişkin görüşünü İbnü'l-Arabî'nin velâyeti akılla nübüvveti ise hayalle ilişkilendirdiği şeklindeki ifadeler İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleriyle bütünüyle çelişmektedir. Müellifin İbnü'l-Arabî'ye nispet ettiği yaklaşım filozofların nübüvvet teorisiyle uyumlu gözükmemekte fakat sûflerin bilhassa da İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarıyla örtüşmemektedir. İlgili bölüm için bkz. İbnü'l-Cevzî, *Keydüş-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 64.

²⁵ Muhammed b. Abdilgani b. Ebi Bekr b. Şücâ Bağdâdî İbn Nukta, *Tekmiletü'l-kemâl*, thk. Abdülkayyum Abdurabbinnabi (Mekke: Mücemmeatü Ümmi'l-Kurâ, 1991), 4/293. İbn Nukta'nın İbnü'l-Arabî'nin şiirlerine karşı neden olumsuz bir tutum içerisinde bulunduğu Zehebî ve İbn Hacer gibi biyografi yazarları tarafından yorumlanmaktadır. Ancak bunların kasıtlı bir muhalefetin ürünü olup olmadıkları tartışmalıdır, zira kendi dönem tartışmalarını ne ölçüde bu düşüncelerine karıştırdıkları sorusuyla karşı karşıya kalınmaktadır. Bu tartışmalar hakkında bkz. Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*, 27.

vermektedir. İbnü'd-Dübeysî, İbnü'l-Arabî ile görüşmesinde rüyaları içeren bir hadis mecmuasının onun yanında bulunduğundan bahseder. İbnü'd-Dübeysî söz konusu mecmuadan bir hadisi İbnü'l-Arabî'ye kıraat etmiş, İbnü'l-Arabî de o rivayeti yorumlamıştır.²⁶ İbnü'd-Dübeysî'nin aktarımlarında İbnü'l-Arabî'yi "ehl-i hakikat" şeklinde nitelemesi onun eserlerinin içeriğine yönelik bir imâ olabilir. Onun riyazet ve mücahedesine yaptığı vurgu ise İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî yöntemine işaret olarak okunabilir. İbnü'l-Arabî'nin takipçilerinden ve müridlerinden bahsetmesi yine dikkat çekici hususlardandır.

İbnü'l-Arabî ile görüşen bir diğer biyografi yazarı İbnü'd-Dübeysî'nin de talebesi olan İbnü'n-Neccâr'dır (ö. 643/1245). Knysh, İbnü'n-Neccâr'ın İbnü'l-Arabî ile görüşmesini gelecekte kaleme alacağı eseri için bir tür veri toplama şeklinde daha planlı ve belirli bir amaca dönük olmakla nitelemektedir.²⁷ İbnü'n-Neccâr'ın telif tarzında daha nesnel bilgilere dayalı bir biyografi sunumuyla karşılaşılmaktadır. Önce ismini, akabinde künyesini -Ebû Abdillâh şeklinde- zikretmekte, nisbesini ise İbnü'l-Arabî'nin kabilesi olan Tay'a atıfla vermektedir. Bunun ardından İbnü'l-Arabî'nin doğduğu Mürsiye şehrini ve yetişmesini ifade ettikten sonra Doğu illerine; Şam ve Rum beldelerine gelişini aktarır. İbnü'l-Arabî'nin telif hayatına dair "kavmin ilmi" ve "şeyhlerin haberleri" üzerine eserler telif ettiğini bildirir. "Şeyhlerin haberleri" ifadesiyle, İbnü'l-Arabî'nin Mağribli şeyhleri konu edinen biyografi türü eserleri kastediyor olsa gerektir.²⁸ Onun vera ve zühdüne atıf yapmakta ve sonra İbnü'l-Arabî'nin kendisine okuduğu şiirlerden beyitler paylaşmaktadır. En son olarak vefat tarihinden ve defnedildiği Kasıyûn bölgesinden bahsetmektedir.²⁹ İbnü'n-Neccâr'ın verdiği bilgiler, İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden özellikle düşünceleri üzerine herhangi bir izlenim uyandırmaktan uzaktır. Aynı zamanda onun yakın çevresine ilişkin bir içerik de sunmamaktadır.

Sibt İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) meşhur biyografi ve tarih kitabı *Mir'âtü'z-zamân*'da İbnü'l-Arabî'ye ayırdığı bölüm diğer biyografi yazarlarının verdiği bilgilerden belirli ölçüde

²⁶ Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *el-Muhtasarü'l-muhtac ileyh min Tarihi'l-Hafiz Ebî Abdillâh Muhammed b. Saîd İbni'd-Dübeysî*, thk. Mustafa Cevad (Bağdad: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki, 1951), 1/102-103. Zehebî'nin İbnü'd-Dübeysî'den yaptığı aktarımlarda bazı ifadelerin sakıt olduğu görülmektedir. Daha geniş versiyonunda "marifet konusunda onun üstünlüğüne işaret edilir... ehl-i tasavvufun dili/kavramları üzerine onun görüşleri (kelâm) vardır... Hicaz'da, Şam beldelerinde ve Dimaşk'ta onun tasavvuf yoluna mensup kimseler nezdindeki konumunu (bildiren) ve onu üstünlükle niteleyen bir grup gördüm... Onun teliflerinden Hz. Peygamber'i gören ve işitenlerin rüyalarını da içeren bir mecmuayı inceledim. O gördüğü rüyalardan bahsetti ve bana onları nakletti. Bu hususta o benden bir şeyler yazdı, ben de ondan iki rüya aldım. Muhammed b. Arabî bu sene Bağdat'tan haccetmek üzere ayrıldı ve Mekke'de kaldı. Bu seneden sonra onunla görüşmedim." bkz. Mustafa Cevad, *Tekmiletu İkmali'l-İkmal fi'l-ensâb ve'l-esma ve'l-elkab*, mlf. Ebû Hamid Cemaleddin Muhammed b. Ali b. Mahmûd İbnü's-Sabuni, thk. Mustafa Cevad (Bağdad: Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki, 1957), 73.

²⁷ Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*, 29.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *Dürretü'l-fâhire* ve *Rûhu'l-kuds* gibi doğrudan görüştüğü ve istifade ettiği kimselere ayırdığı eserlerin yanı sıra *el-Fütûhât*'ta da çok sayıda isme yer verir. Kılıç, bu eserlerde geçen isimlerin üç yüzü aştığını belirtmektedir. Mahmud Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/494.

²⁹ Muhibbiddîn b. en-Neccâr, *el-Müstefâd min zeyli Târîhi Bağdâd*, thk. Muhammed Mevlüd Halef-Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1986), 115-116.

ayrışmaktadır.³⁰ Müellif, İbnü'l-Arabî'nin meşhur olduğunu belirterek söze başlamaktadır. Onun hakikatler ilminde üstünlüğünü ifade etmekte ve eserlerinin çokluğunu vurgulamaktadır. Bunun ardından yaptığı aktarımlar daha fazla dikkat çekici niteliktedir. Şöyle ki, Sıbt İbnü'l-Cevzî onun ismi a'zamı en iyi bildiğini; yine kimyâ ilminde -herhangi bir kitap yoluyla değil- bildirimle (münazele) en üstün olduğunu ileri sürmektedir. Bu tür ifadeler İbnü'l-Arabî biyografisinde karşılaşılan önemli farklılıklar olarak değerlendirmeyi mümkün kılacak türden ifadelerdir. Zira ismi a'zam vurgusunun literatürde lafza-i celâle ilişkilendirilmesi³¹ ve Allah isminin mazharı olarak hakikat-i Muhammediyyeye işaret edilmesi³², İbnü'l-Arabî'nin Hz. Peygamber'e kâmil anlamda vâris olmasına bir atıf olarak okunabilir. Yine kimya ilminin vehbîliğine olan atfı -kimya ilminin o dönem için eşya üzerindeki tasarruf anlamına geldiği de düşünülünce- İbnü'l-Arabî'yi değerlendiren mevcut kaynaklardan onu ayrıştırmaktadır. Sıbt İbnü'l-Cevzî aktarımlarına İbnü'l-Arabî'nin vefatıyla ilgili daha geniş bilgiler vermekle devam eder. Dımaşk'ta Kadı Muhyiddîn ailesinin evinde vefat ettiğini, onu ykayanların isimlerini, Kâsiyûn'a taşınmasını ve yine sözü geçen ailenin kabristanlığına defnedildiğini paylaşmaktadır.³³

Bir diğer Dımaşklı biyografi yazarı Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267), *ez-Zeyl 'ale'r-Ravzateyn* isimyle bilinen *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'yi 638 yılında gerçekleşen olaylar ve vefatlar dizisi içerisinde ele alır. Öncelikle onun vefat tarihini ay ve günüyle birlikte verdikten sonra yer olarak Dımaşk'ı zikreder ve İbnü'l-Arabî'den "el-Muhyî b. el-Arabî" şeklinde bahseder. Bu kayıt İbnü'l-Arabî'ye verilen lakaplardan birisinin ikincil bir kaynaktan geçmesi bakımından önemlidir. Daha sonra onun tam adını verir ve et-Tâî, el-Hâtemî şeklinde nisbelerini kaydeder. Onun kendi hattından okuduğunu belirttikten sonra Kadı Muhyiddîn kabristanlığına defnedildiği bilgisini paylaşır. Buna ilave olarak cenazesine ilgili diğer müelliflerde yer almayan bilgiler de aktarır. Cenazesinin cuma günü Emeviyye Camii'ne getirildiğini (Camii-i Dımaşk), kendisinin de eşlik ettiği cenazesinin güzel bir cenaze (cenâzetün hasene) olduğunu ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin çok sayıda eser kaleme aldığını, eser yazmanın onun için kolay bir iş olduğunu, güzel şiirleri bulunduğunu, tasavvuf ve diğer dallarda bilgisinin çokluğunu belirtir.³⁴ Ebû Şâme'nin aktarımlarında iki husus ön plana çıkmaktadır. Bunlardan ilki onu Muhyî lakabıyla anması, ikincisi ise onun cenazesine dair belirli tasvirlerle başvurarak Dımaşk'taki bilinirliğine atıf yapmış olmasıdır.

Birçoğu İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı olarak nitelenebilecek Doğu'daki biyografi yazarlarının ortaya koyduğu çerçevede hangi yönlerinin öne çıkarıldığını, yakın dönem tanıklarının onu nasıl

³⁰ Alexander Knysh, Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin vefatı üzerine onun eserinin yarım kalan bir taslağının Kutbuddîn el-Yûnûnî (ö. 726/1326) tarafından tamamlandığını söyler. Bu bakımdan İbnü'l-Arabî'nin biyografisinin de Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin almış olduğu notların el-Yûnûnî tarafından esere kaydedilmiş olabileceğini belirtmektedir. Knysh, *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition*, 289.

³¹ Abdürrezzâk Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları: İstîlâhâtü's-Sûfîyye*, çev. Abdürrezzak Tek (Bursa Akademi, Bursa 2014), 5.

³² Kâşânî, *Sûfîlerin Kavramları*, 22.

³³ Ebü'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'atü'z-zaman fi tevârihi'l-a'yan*, thk. İbrahim ez-Zeybek (Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemiyye, 2013/1434) 22/373. Sıbt İbnü'l-Cevzî, İbnü'l-Arabî biyografisinde iki yerde Muhyiddîn ifadesine yer vermektedir. Bunlar Benî Zeki ailesine mensup kimseler olup onların lakaplarıdır. İbnü'l-Arabî'ye atfen biyografi eserlerinde henüz Muhyiddîn lakabıyla karşılaşılmamaktadır.

³⁴ Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi'*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2002), 261.

bildiklerini ve tarif ettiklerini ele almaya çalıştık. İbnü'l-Arabî'nin doğup büyüdüğü ve ilk eserlerini telif ettiği topraklar olan İslam'ın Batı bölgelerinde ne türden bir iz bıraktığı ayrıca ele alınmalıdır. Böylece şayet bir etki ürettiyse *Kitâbü Meşâhidi'l-esrâr*, *Kitâbü'l-isrâ ilâ Makâmi'l-esrâ*, *Ankâu Muğrib* gibi eserlerin nasıl bir yankı uyandırdığı ortaya çıkacaktır. Ayrıca İbnü'l-Cevzî'ye nispet edilen eserdeki görüşlerin müellifin vefat tarihi ile İbnü'l-Arabî'nin önemli eserlerini kaleme aldığı tarihler dikkate alındığında şüpheli olduğu belirtilmişti. Şayet İbnü'l-Arabî'nin hatmiyet konusunda kendisiyle ilgili iddiaları şifahî yolla Batı bölgelerinde yayılmışsa bunları orada yazılan biyografi türü eserlerde görmek mümkün olacaktır.

Batı bölgesinde İbnü'l-Arabî'nin biyografisine yer veren ilk eser İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* isimli eserdir. İbn Beşkuvâl'in *es-Sıla* isimli eserinin zeyli mahiyetinde kaleme alınan eserde İbnü'l-Arabî "et-Tâî" ve "es-Sûfî" nisbeleriyle kaydedilmiştir. Onu işbilyeli olarak tanıtan eser, aslen Mürsiyeli olduğunun bilgisini de vermekte, "İbnü'l-Arabî" diye bilindiğini aktarmaktadır. Endülüs'teki alimlerden ilim aldığı, edebiyata meylettiği ve valilere/yöneticilere katiplik yaptığı ifade edilmektedir. Mağrib'den hac yapmak üzere ayrıldığı ve bir daha oraya dönmediği bildirilmektedir. Sonra özellikle hadis aldığı âlimler ve onlardan aldığı hadis icazet türlerine ilişkin bilgiler verilmektedir. Tasavvuf ilminde seçkin bir kimse olduğu ve bu alanda çok sayıda değerli eserinin bulunduğu aktarılır. İbnü'l-Ebbâr, âbid âlimlerden (el-ulemâü'l-müteabbidîn) bir grubun onunla karşılaştığını ve ondan rivayet nakletmek isteyenlerin bu rivayetleri aldığına dair bir arkadaşının kendisini bilgilendirdiğini söyler. İbnü'l-Arabî'nin vefat tarihinin 640 yılından sonra olduğu bilgisini verirken³⁵ onun hakkındaki bilgilerinin tahkik düzeyinde olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin daha çok hadis yönüyle ilişkili bilgiler vermesi henüz Mağrib'de onun telifleri dolayısıyla tartışılan yönlerinin bilinmediği, daha çok orada iken meşgul olduğu hadis ilmine ve üstadlarına dayalı bir portreye sahip olduğu sonucu çıkmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yakın dönem tanıklarından bir diğeri tıpkı onun gibi Endülüs'te doğup yirmili yaşlarında Doğu'ya seyahat eden ve Mekke'de vefat eden İbn Müsdî'dir (ö. 663/1265). Kâdirî tarikatına mensup olduğu belirtilen İbn Müsdî,³⁶ *Mu'cemü's-şü'yûh* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'nin biyografisine yer verir. Onun verdiği bilgiler, şu ana kadar ele aldığımız biyografilerden belirli ölçülerde farklılaşmakta, şeyhin eserlerinin içeriğinden ve bazı tartışmalara yol açtığından haberdar gözükmektedir. Bu durum onun tasvirlerine de yansımıştır. Buna göre İbnü'l-Arabî, işaretler denizine dalmış, ibarelerin güzelliklerini tahkik etmiştir. O bu faaliyetleri sonunda amacına ulaşmış, bu ilimler onda yerleşmiştir. Böylece onun ünü bütün dünyayı ve ufku kaplamış, her yerde dolaşmış, bu ilimlerle meşgul olanlarla buluşmuştur. Onun telifleri ayakların kaydığı sahada en zirveye yerleşerek diğerlerine karşı üstün olmuştur. O ayrıca kelam ilmine de vakıftır. İbn Müsdî kendisinde ona dair oldukça "ilginç" bilgiler olduğunu zikreder ve sonrasında şu ifadelerle genel bir İbnü'l-Arabî tarifi yapar: "O ibadetler konusunda zâhirî mezhebinde, inanç konularında ise bâtinî düşüncede idi."³⁷ İbn Müsdî'nin İbnü'l-Arabî'yi işaretlerle ilişkilendirmesi, onun şöhretinin

³⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2011), 2/358.

³⁶ Abdülkadir Şenel, "İbn Müsdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/222-223.

³⁷ "وكان ظاهري المذهب في العبادات، باطني النظر في الاعتقادات" Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebi, *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beirut : Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999), 375.

yaygınlığından bahsetmesi, eserlerini pek çok kimsenin ayaklarının kaydığı alanlarda en üstün olmakla nitelenmesi, kelimelerine referansta bulunması, hakkında bildiği “ilginçlik”lerden söz etmesi İbnü'l-Arabî isminin artık eserlerinin dışına taşmaya başladığını göstermektedir. İsmine yaygınlaşmasıyla birlikte onun “en üstün” olduğunun belirtilmesi “eş-şeyhü'l-ekber” lakabına doğru gidişte bir aşama olarak görülebilir.

Dımaşk'ta bulunduğu sıralarda İbnü'l-Arabî ile buluşan coğrafyacı Zekeriyya b. Muhammed el-Kazvîni (ö. 682/1283), onun “Muhyiddîn” şeklinde maruf olduğu bilgisini iki yerde paylaşır. İlkinde Mısır'daki piramitler hakkında bilgi verirken İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine başvurur. İkincisinde ise İsbîliye kentine ayırdığı bölümde şehrin genel özelliklerini anlattıktan sonra İbnü'l-Arabî'nin oraya nispet edildiğini söyler. İbnü'l-Arabî'yi fâzıl, edip, hakîm, şâir, ârif ve zâhid olarak niteler. Sonra onun “ilginç” hususlar (el-eşyâ el-acîbe) içeren sayfalar yazdığını; yine benzer şekilde Kur'an'daki felaketler/kiyamete ilişkin olayların en özellerini içeren bir kitap kaleme aldığını bildirir. Hatmiyet konusuyla iç içe geçen yönleri içermesi nedeniyle el-Kazvîni'nin kıyametle irtibatlı konularla İbnü'l-Arabî'nin ilişkisini kurması önemli bir ayrıntı olarak görülebilir. O, daha sonra İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde de yer alan İsbîliye'deki bir ağacın kesilmesi meselesinde yaşadığı bir kerameti aktarır.³⁸ Kazvîni'nin anlatımı artık “Muhyiddin” lakabının yaygınlaştığını göstermesi ve yazdığı eserlerde tıpkı İbn Müsdi'nin de belirttiği tarzda birtakım “ilginçlik”ler barındırdığını ifade etmesi bakımından dikkat çekicidir. Ancak henüz bu ilginçliklerin hangi türden ilginçlikler olduğunun bilgisi verilmez.

İbnü'l-Arabî ile Dımaşk'ta görüşen müelliflerden bir diğeri İbn Ebi'l-Mansûr'dur (ö. 682/1283). Onun eserinin özelliği, şeyhi Ebu'l-Abbâs el-Harrâr ile İbnü'l-Arabî'nin dostluklarına dair bilgiler vermesidir. İbnü'l-Arabî'yi Dımaşk'ta gördüğünü bildirdikten sonra onu imâm, âlim ve ârif olarak niteler, lakabını ise Muhyiddin şeklinde kaydeder. İbnü'l-Arabî'yi “yolun âlimlerinin en büyüğü” (ekber) sıfatıyla anan İbn Ebi'l-Mansûr, mevcut biyografi yazarları içerisinde “en büyük” nitelenmesini kullanan ilk müelliftir. Ancak buradaki en büyük nitelenmesi, ona verilen bir lakap şeklinde değil kelime anlamıyla olsa gerektir. Zira kendi şeyhi ile İbnü'l-Arabî'nin de aralarında bulunduğu bir topluluğun Hızır'la yaşadıkları bir olayı nakletmekte ve oradakilerden yalnızca kendi şeyhinin Hızır'ın selamına karşılık verebildiğini nakletmektedir. Bunun nedeni onların halen ahlâken bazı kusurları taşımalarıdır.³⁹ İbnü'l-Arabî hakkında bilgi vermeye devam eden müellif, onun vehbî ilimleri topladığını, şöhretinin büyük olduğunu, çok sayıda eserinin bulunduğunu ifade eder. Bunun akabinde İbnü'l-Arabî'nin hâl ve ilim bakımından tevâhidin etkisi altında olduğunu belirtir ki bu da önemli bir ayrıntı olarak görülmelidir. Sonra İbn Ebi'l-Mansûr anlatmaya şöyle devam eder: “Hâl bakımından varlıkla kirlenmiş değildi. O makbul ve (tanınırlığı) geniştir. Onun vecd ehli ve eser sahibi âlimlerden çokça takipçisi vardır. Onunla benim üstadım el-Harrâr arasında seyahatlerinde kardeşlik ve rıfk vardı.”⁴⁰ Böylece sözlerini tamamlayan İbn Ebi'l-Mansûr, İbnü'l-

³⁸ Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 269, 497.

³⁹ Safiyüddîn b. Zâfir İbn Ebi'l-Mansûr, *Ahbârü'l-evliyâ müsemmâ risâletü Safiyüddîn b. Zâfir*, nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâyih-Tevfik Ali Vehbe (Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ts.), 39.

⁴⁰ İbn Ebi'l-Mansûr, *Ahbârü'l-evliyâ*, 128.

Arabî hakkında önemli ayrıntılara ve nitelere yer verirken onunla şeyhi arasındaki münasebete dayalı anlatımlarında örtük bir kıyasa da başvurmuştur.⁴¹

Avârifü'l-ma'ârif yazarı Sühreverdî'nin müridlerinden Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî (ö. 686/1287) İbnü'l-Arabî hakkında bilgiler veren bir diğer yakın dönem müellifidir. Kastallânî'nin görüşleri, Sehâvî'nin *Kitâbü'l-Kavlî'l-münbî fi tercemeti İbn Arabî* eserine Ebû Hayyân el-Endelüsî'nin (ö. 745/1344) telif etmiş olduğu *en-Nudâr fi'l-meslâti an Nudâr* isimli eserden yaptığı aktarımlar vasıtasıyla ulaşılmıştır. Buna göre kökleri Hallâc'a ulaşan inanç türü, varlığını bâtinî/gizli ve yaygın olmayan bir şekilde sürdürürken bu inancın Batı'da/Endülüs'te ortaya çıkışı Ebû Abdullâh eş-Şûzî isimli bir kişi ile olmuştur. Bu kişiyle dostluk yaparak bu inancı benimseyen bir diğer kişi ise İbn Mer'e olarak bilinen Ebû İshak b. Dahhâk'tır (ö. 611/1214-15). Sonra onun ashâbı olan ve olmayan kimseler tarafından görüşlerinin yaygınlaştırıldığından ancak onların bunu gizlediklerinden söz edilmektedir. İbnü'l-Arabî'nin o kimselerden birisi olup olmadığına doğrudan atıfta bulunmaksızın onun İbn Mer'e'nin çağdaşı olduğunu bildirir ve ismini, künyesini, nisbesini kaydeder. İbnü'l-Arabî'nin 570 yılından sonra Endülüs'ten Doğu beldelerine intikal ettiğini, Mekke'de bulunduğunu, orada hadis ilmiyle meşgul olduğunu belirttiikten sonra yine bu şehirde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserini kaleme aldığı söyler. Böylece doğrudan *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'ye atıf yapan ilk müellif olarak Kastallânî'yi görürüz. Onun tasavvuf konusunda bir lisanı ve bu yolun bilgisine sahip olduğunu aktarır ancak İbn Mer'e'den gelen görüşe meyiletmekle onu ifsat ettiğini ileri sürer. Benimsediği bu inanç uğruna çok sayıda kitap telif ettiğini, bu grubun yollarını gösteren yöntemler üzerinde durduğunu ve çok sayıda şiir nazmettiğini kaydeder. Sonra onun seyahatlerine ilişkin bilgi verir. Dımaşk'ta kaldığını, oradan Anadolu'ya geçtiğini, burada güzel karşılandığını ve çok mala sahip olduğunu sonra tekrar Dımaşk'a döndüğünü ve orada vefat ettiğini bildirir.⁴² Kastallânî, İbnü'l-Arabî'nin doğrudan eserlerine atıf yapsa ve şiirlerinden beyitler paylaşırsa da İbnü'l-Arabî'yi özellikle vahdet-i mutlaka ekolü ile ilişkilendirme yoluna gitmiştir. Bu tavır sonraki dönem yazarları tarafından da benimsenen bir yöntem olacak ve İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in ve Afîfüddin Tilimsânî ile birlikte vahdet-i mutlakının bir temsilcisi gibi anılacaktır. Ancak çoğunlukla bunlar arasındaki farklılıklar gözden kaçırılmıştır.⁴³

İbnü'l-Arabî'nin biyografisine yer veren bir diğer müellif Ahmed el-Gubrînî (ö. 704/1304) olup aktarımlarında bazı karışıklıklar görülmektedir. O *Unvânü'd-dirâye* isimli eserinde İbnü'l-Arabî'ye ayırdığı bölümde onun İbn Sürâka diye bilindiğini söyleyerek Doğu'ya seyahat eden bir diğer Endülüslü fakîh ve âlim İbn Sürâka (ö. 663/1265) ile onu karıştırmıştır. Ancak verdiği bazı bilgiler, İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde yer alan bilgilerle örtüşmektedir. Mesela İbnü'l-Arabî'nin henüz Batı'dan ayrılmadan önce Bicâye şehrinde bütün yıldızlarla ruhânî olarak birleşmesine dair anekdota yer vermektedir.⁴⁴ Gubrînî, İbnü'l-Arabî'nin lakabının Muhyiddin olduğunun bilgisini vermekte onun çok sayıda eserinin bulunduğunu ve bunların tamamının tasavvufa dair olduğunu

⁴¹ Bu kıyaslanmanın daha geniş şekilde değerlendirildiği kısım için bkz. Knysh, *Ibn Arabi in the later Islamic tradition*, 42-44.

⁴² Muhammed b. Abdîrahmân es-Sehâvî, *el-Kavlü'l-münbî an tercemeti İbn Arabî*, thk. Hâlid b. Arabî Müdrîk (Mekke: Câmiatü Ümmî'l-Kurâ, 1466), 2/164-167.

⁴³ Vahdet-i mutlaka ekolünün temsilcileri, temel görüşleri ve vahdet-i vücûdla arasındaki farklar hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Murat Özel, "Vahdet-i Mutlaka Ekolü", *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik 1*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), s. 194-210.

⁴⁴ Müşâhedeye ilgili daha geniş bilgi için bkz. Claude Addas, *İbn Arabî-Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atilla Ataman (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004), 189.

söylemektedir. Akabinde İbnü'l-Arabî'nin eserlerini zâhirî yönden inceleyenlerin onları anlamasının zor olduğundan bahsetmekte ve Mısır'da İbnü'l-Arabî'ye zarar vermek isteyenlerin olduğu bilgisini vermektedir. Onun tıpkı Hallâc'a ve benzerlerine yapıldığı gibi kanının akıtılmak istendiğinden söz etmektedir.⁴⁵ Başka herhangi bir kaynaktan doğrulanması mümkün olmayan bu bilgi, Gubrînî'nin yaptığı karışıklık göz önünde bulundurulduğunda kuşkulu hale gelmektedir. Dolayısıyla onun sunduğu perspektiften İbnü'l-Arabî portresi netlik kazanmamaktadır.

Böylece doğrudan İbnü'l-Arabî ile görüşen ya da onun çağdaşı olan müelliflerin biyografi türü eserlerde İbnü'l-Arabî'ye ilişkin kayıtları odaklandığımız hususlar bağlamında görme imkanı bulduk. Bu eserler, İbnü'l-Arabî'nin hayatı, seyahatleri, telifleri, üstadları ve müridleri hakkında onu çeşitli perspektiflerden görmemizi sağlayan unsurlar sunmaktadırlar. Genel olarak, erken dönem müelliflerin İbnü'l-Arabî hakkında tarafsız yahut kesin hükümler barındırmayan bir yaklaşım içerisinde oldukları anlaşılmaktadır. Onlar, daha sonra gelişen literatürde savunu ve karşıtlık şeklinde daha bariz çizgilerle ortaya çıkacak tavırlara kıyasla İbnü'l-Arabî'nin durumu karşısında tarafsız kalmaya çalışan daha ihtiyatlı bir tutum benimseyip, kapsamlı ve nihai değerlendirmelerden kaçınmışlardır. Böyle olmasında İbnü'l-Arabî hakkında henüz belirginleşmiş bir resmin olmaması da etkili olsa gerektir. Zira bu eserlerde genellikle -buna bizzat görüşen müellifler de dahil- İbnü'l-Arabî'nin daha çok hadisle iştigalinden kaynaklı olarak söz konusu birikimle ilişki kurma ya da onun edebî yönünü işleyen birkaç şiir ve beyit kaydetme yoluna gitmişlerdir. İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf sahasında eser telifinden bahsetseler de bu eserlerin içeriklerine özellikle de *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'ta ileri sürülen görüşlere vukûfları olduğunu hissettirecek düşüncelere yer vermemişlerdir. En fazla bazı çekinceleri olduğuna yahut onun hakkında birtakım “ilginç durum”lara işaret etmekle yetinilmektedir. Diğer taraftan İbnü'l-Arabî'nin sonraki dönemlere intikalinde onu en büyük şeyhlik mertebesinde gören bir yaklaşımla da doğrudan karşılaşılmamaktadır. Sadece Ebu'l-Abbâs el-Harrâr'ın “yolun âlimlerinin en büyüğü” nitelemesi bu durumun istisnası olarak değerlendirilebilir. Ancak onun kastının da sonraki literatürdeki şekliyle bir üstünlük izafesi olmadığı ifadelerin bağlamından anlaşılmaktadır. Dolayısıyla çalışmamızın odaklandığı husus olan hatmiyet meselesinin henüz ilmî çevreler tarafından bilinmediği veya mesele teşkil edecek bir boyut kazanmadığı ileri sürülebilir. Mevcut literatür göz önüne alındığında bu tartışmalı meselenin yalnızca İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresini oluşturan ve onun eserlerini bizzat kendisiyle birlikte okuyup dinleyen sayılı müridlerinden ibaret gözükmektedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin hatmü'l-evliyâ konusunda kendisiyle ilişkilendirilebilecek tarzdaki ifadelerin onun yakın çevresi tarafından nasıl değerlendirildiği ve yorumlandığı daha da önem kazanmaktadır. Bu nedenle çalışmada yakın dönem şârihlerin görüşlerine odaklanarak söz konusu meselenin nasıl değerlendirildiği ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3. Erken Dönem Şârihlerin Yorumları

İbnü'l-Arabî'nin yakın çevresini oluşturan müridler topluluğunun daha çok onun Halep ve nihai durağı Dımaşk'ta oluştuğu eserlerin sema kayıtlarından anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bizzat okuttuğu meclislerde farklı eserleri dinleyen yüz yirmiden fazla kişinin ismine rastlansa da

⁴⁵ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ahmed b. Abdullah el-Gubrînî, *Unvânü'd-dirâye fi-men urife mine'l-ulemâ fi'l-mietî's-sâbia bi Bicâye*, thk. Âdil Nüveyhiz (Beyrut: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1979), 156-157.

Claude Addâs, sema kayıtlarında sürekli isimleri anılan on dört müridi özellikle belirtmektedir.⁴⁶ Bunlar içerisinde yer almayan ancak İbnü'l-Arabî'nin henüz Doğu'ya sefer etmeden önce 594 yılında Fas'ta tanıştığı ve 618 yılına kadar kendisine eşlik edecek Bedr el-Habeşî'nin şeyhin hayatı ve düşüncelerine olan şahitliği şüphesiz en kapsamlı olanıdır.⁴⁷ Ancak ondan *el-İnbâh alâ tarîkillâh* isimli İbnü'l-Arabî'den derlediği kısa notlar haricinde herhangi bir eser günümüze ulaşmamıştır. Bu eserde ise odaklandığımız konulara dair bir içerikten çok müride tavsiye niteliğinde pek çok husus aktarılmıştır.⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin bir diğer seçkin müridi İsmâîl b. Sevdekîn'den de benzer şekilde geriye kalan miras ağırlıklı olarak müridin tahallukunu konu edinen halvet ve zikir gibi meseleler ile keşfin mahalli olan kalp konusu üzerine odaklanmaktadır.⁴⁹ Ne var ki İbn Sevdekîn'in derleme ve kısa şerh türü eserlerinden İbnü'l-Arabî'nin tarihsel misyonuna yönelik özellikle de hatmiyet konusunda belirgin bir tavrından söz etmek mümkün değildir. Ancak *Tecelliyât Şerhi* üzerine yazdığı ta'likin mukaddimesinde konuyla ilgili bazı ipuçları yakalanabilmektedir. İbn Sevdekîn'in kendisine dost gördüğü, vefasına ve arkadaşlığına kefil olduğu birisi *Tecelliyât*'ı okuduğunda eserde, “melekûtun müşahedesinde velilerin sırlarının İbnü'l-Arabî'ye tâbî olduklarını, yine onların zaman bakımından önce gelseler de İbnü'l-Arabî'nin öne geçtiğini ikrar ettiklerini ve Rahmân'ın İbnü'l-Arabî'ye özel kıldığı mertebede ona biat ettiklerini” gördüğünde, “yemin olsun ki bu zulüm, düşmanlık, yalan ve iftiradır; delilsiz bir iddiadır” demiştir. Bunun üzerine İbn Sevdekîn bu inkarcıyı rüyasında gördüğünü, bu kimsenin hiçbir iman sahibinin dile getiremeyeceği kötü sözlerle Hz. Peygamber'e karşı haddi aştığını bildirmektedir. Bu olay, belirttiğine göre 610 yılında Halep'te gerçekleşmiştir fakat İbnü'l-Arabî o sırada Halep'te değildir. İbnü'l-Arabî döndüğünde İbn Sevdekîn söz konusu olayı kendisine haber verir ve bu olay hakkında ona sorular yöneltir. Bu soruların sonunda zikrettiği şu cümle İbn Sevdekîn'in İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşlerini özetler niteliktedir: “Bu yolun ehli olan bütün insaf sahipleri, zamanının imamı⁵⁰ olan efendim hakkında onun tahkik ehlinin umdesi olduğunu açıkça söylemişlerdir.”⁵¹ İbn Sevdekîn'in ifadelerinde İbnü'l-Arabî'yi “zamanının imamı” olarak nitelenmesi, yol ehli olup insafli davrananları da İbnü'l-Arabî'nin tahkik ehlinin direği olduğuna şahit tutması, onu çağının en üstünü olarak gördüğünün delili olarak alınabilir. Bir başka ta'likinde de benzer şekilde İbnü'l-Arabî'yi bütün velilerin hakikatlerini toplamakla tavsif eder: “Hakikatler dilinde yerleşik (mütemekkin) ve derin bilgi sahibi (râsîh), yaratılmışların mucizesi, Muhammedî mirası sebebiyle makamında diğer velilere dağılmış olan

⁴⁶ Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 272-273.

⁴⁷ Bedr el-Habeşî'nin İbnü'l-Arabî'yle tanışması, bazı eserlerinin ona ithafı ve vefatıyla ilgili bkz. Addas, *Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 141, 248.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî'den “şeyhimiz, efendimiz, önderimiz (kudvetunâ) tertemiz âlim imâm, kibrit-i ahmer, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed el-Arabî et-Tâî el-Hâtemî el-Endülûsî” şeklinde bahseder ve bu esnada isim ve künyesini de verir. Ebû Muhammed Mes'ûd Abdullâh Bedru'l-Habeşî, *el-İnbâh alâ tarîkillâh*, thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019), 11.

⁴⁹ İbn Sevdekîn'in, İdris Fassi üzerine yazdığı şerh onun odaklandığı konuları göstermesi bakımından kayda değer niteliktedir. Bu şerhte seyruşülûk ile ilişkili bir anlatımı öncelemiş, halvet ve zikir gibi uygulamaların ruhânî yolculuktaki önemi üzerinde durarak riyâzet ve mücahede yönteminin kesin bilgiye ulaştırmada gerekli olduğundan hareketle İbnü'l-Arabî'nin Râzî'ye mektubunu şerhe dercetmiştir. Eser ve muhtevası hakkında daha geniş bilgi için bkz. Veysel Akkaya, *Şeyhi Ekber İbn Arabî'de İdrîs Peygamber* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2010), 169-185.

⁵⁰ Benzer bir nitelikleme ile “Tecellî'l-münâzara” kısmındaki ta'likinde karşılaştırılır: “Şeyhimiz, İmâm, Ârif, Ferd, Zamanının İmamlarının İmamı” s. 146.

⁵¹ İsmâîl b. Sevdekîn, *Ta'likâtü İbn Sevdekîn (et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye içinde)*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2004), 40.

ruhânî latifeleri (rakâik) toplayan (mecmu) şeyhimden -Allah'ın selamı ona olsun- işittim.”⁵² İbn Sevdakîn'in İbnü'l-Arabî'ye yönelik nitelendirmelerinde küllîlik vasfı öne çıkmakta, diğer velilerden üstün olduğuna ilişkin temalar yer almakta ancak bu durumu hatmiyet konusuna taşımamaktadır. Örneğin *Tecelliyât Şerhi*'nde “yeşil nur tecellisi” bölümündeki Hz. Ömer'le olan müşahedesinde Hz. Ömer'in “Makamı al” ifadesini şârih, “hâtemü'l-emr” olarak yorumlamakta ve İbnü'l-Arabî'nin *Divân*'da ve *el-Fütûhât*'ta kendisini hâtemü'l-evliyâ olarak sunduğu dizeleri aktarmaktadır.⁵³ Ancak İbn Sevdakîn'in ilgili tecellî ile ilgili yorumlarında bu türden temalara yer verilmemektedir. Dolayısıyla İbn Sevdakîn'in hâtemü'l-evliyâ konusundan habersiz olması düşünülemeyeceği için bu konuda bilinçli bir sessizliği tercih ettiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin bıraktığı mirasın anlaşılmasında ve yorumlanmasında en önemli mevkide Sadreddin Konevî bulunur. Konevî, diğer müridlerinden farklı olarak İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine özgün nitelikli telifleriyle istikamet de kazandırmıştır. Bu nedenle sonraki gelenek onu “eş-şeyhü'l-kebîr” olarak konumlandırarak tarihsel misyonuna atıfta bulunur. Bu durumda Kürdî'nin yorumundan⁵⁴ hareket edilecek olursa hâtemü'l-velâyâ vasfından dolayı İbnü'l-Arabî “eş-şeyhü'l-ekber” olarak nitelendi ise Konevî niçin “eş-şeyhü'l-kebîr” olarak nitelenir?⁵⁵ Konevî, hatmiyet konusunu nasıl yorumlamaktadır? Meseleyi kavramsal bazlı mı ele almış yoksa onu şahıslaştırma yolunu mu seçmiştir? Tüm bu sorular çerçevesinde Konevî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşlerine ve hatmiyet meselesini nasıl ele aldığına geçiş yapabiliriz.

Konevî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesi üzerine yazdığı eserlerden birisi, tam bir şerh hüviyetinde olmasa da *Fusûs*'un bölümlerini muhtasar bir biçimde ele alıp yorumladığı için teknik olarak şerh kabul edilebilecek *el-Fükûk* isimli eserdir. Bu eserin mukaddimesinde *Fusûs*'un müellifi olarak İbnü'l-Arabî'den bahsederken “şeyhimiz, en kâmil imam, kâmillerin önderi, ümmete doğru yolu gösteren (hâdî), imamların imamı, Muhyi'l-hak ve'd-dîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Arabî et-Tâî” şeklinde bir nitelendirme ile onu takdim eder. Konevî'ye göre *Fusûs*, onun “son (havâtim) neş'eleri ve tenezzüllerinden” olup, “Muhammedî makamın kaynağından, zâtî ve ahadiyet özelliğindeki 'cem' meşrebinden varid” olmuştur. Böylelikle Hz. Peygamber'in marifetullah hakkındaki zevkinin özünü içermiş ve içinde zikredilen büyük veli ve nebilerin zevklerinin kaynağına işaret eden bir kitap olarak gelmiştir. Konevî, *Fusûs*'un bütün nebî ve velîlerin nihayetlerine ilişkin kemâlleri içermekle onlar üzerinde adeta bir “hâtem/mühür” olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla Konevî'nin *Fusûs*'u yorumladığı bağlam doğrudan hatmiyet kavramıyla ilişkilidir. Ancak bu yorum, tıpkı Hakîm'in ve İbnü'l-Arabî'nin yaptığı gibi hatmiyetin kemâl anlamı üzerine şekillenmektedir.

Konevî'nin hatmiyeti kemâl olarak yorumlamasının arka planında vahdet-i vücûd öğretisinin temel önermeleri yer almaktadır. Nitekim *el-Fükûk*'un muhtelif yerlerinde bu hususu açıklayarak bir

⁵² İbn Sevdakîn, *Ta'likâtü İbn Sevdakîn*, 213.

⁵³ *Keşfu'l-gâyât fi şerhi mekteneftu aleyhi't-tecelliyât*, nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 177.

⁵⁴ Hasan b. Mûsâ, *Şerhu hikemi's-Şeyhi'l-Ekber*, 11.

⁵⁵ Konevî'nin menkıbelerini topladığı *Regâybü'l-Menâkıb* isimli eserde Şeyh Musa es-Sadrî, onun şeyhler arasında şeyh-i kebîr olarak anıldığını bildirmektedir. Şeyh Musa es-Sadrî, *Regâybü'l-Menâkıb-Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri*, haz. M. Emin Agar (İstanbul: Anka Yayınları, 2002), 55. Abdurrahmân Câmî'nin Konevî'den yaptığı iktibaslardan önce onu şeyh-i kebîr olarak nitelediği görülür. İlgili bölümler için bkz. Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed, *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsu'l-hikem*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2004), 42, 57.

nevi hatmiyetin teorik çerçevesini de izah etmektedir. Konevî'nin yaklaşımında ilklik-sonluk gibi kuşatıcı kavramlar üzerinden bir perspektif geliştirme etkili olmuştur. “Her hakîkatin, kendisine ait nisbî bir kemâli vardır. Evvel'in ve Âhir'in, gerçek kemâli vardır. Bu ikisinin arasında olanların kemâli ise, hâtemin, onun ve başkasının durumunu ifâde eden fas ile kendisi için şahitlik ettiği orandadır. Bu mütercim olan hâtem, her şeyi dile getirmiş olması yönüyle ve ahadiyet-i cemi/çokluğun birliği ile, ilâhî-zâtî ilim gibi her şeyi ihâta eder. Çünkü o, bütün taayyünleri birleştiren, zâtî-ilmî ilk taayyünün sûretidir.”⁵⁶ Konevî'nin ifadelerinde açıkça belirtildiği üzere hatmiyetin ahadiyet-i cem mertebesiyle ilişkili olarak taayyünleri birleştirmesi ve her şeyi bilgi yönünden kuşatması onun meseleyi tümel bir çerçevede ele aldığını göstermektedir. Meselenin bu çerçevede ele alınması, aynı zamanda varlığın devrî olduğu düşüncesiyle uyumlu bir yorum olarak da okunabilir. Zira hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle “hüküm ve eserler” insandan ortaya çıkıp tekrar insanda sona erdiğinde bu durum zâhir ve bâtının birleşmesi anlamına gelmektedir.⁵⁷ Böylece kuşatıcı bir varlık yorumuyla ilklik-sonluk, zâhir ve bâtın gibi kavramlar hatmiyetin anlam alanında birleşmekte ve devrî varlık anlayışının sonucu olarak başladığı gibi sonra ermektedir. Bu bakımdan hatmiyet, tamamlanan varlığın mührü olarak ortaya çıkmaktadır.

Konevî hatmiyet kavramının tahakkukuyla yani insanî mertebenin âhir ve zâhirlle ilişkisini kurarken İbnü'l-Arabî tarafından ortaya konulan genel velâyetin hâtemi düşüncesini de bu minvalde yorumlar. Hz. İsa ile ilişkilendirilen bu hatmiyetin gerekçelerini Konevî iki yönden ortaya koyar. Bunlardan ilki, “İsa'nın durumu Allah katında Âdem gibidir.”⁵⁸ ayetinde belirtilen hususun bazı metafiziksel ilkeler çerçevesinde yorumlanması şeklindedir. Buna göre Hz. Âdem ile Hz. İsa arasındaki münasebet hükmü, Hz. Âdem'in kuşatıcı sûret ile ilk mazhar olması, Hz. İsa'nın ise kuşatıcılığın sûreti ile değil rûhun sıfatıyla zuhur etmesi dolayısıyladır. Böylece “İsa'nın Âdem'e benzemesinin, kuşatıcılık ve son oluş açısından” olduğu sonucuna ulaşılmaktadır. Konevî'ye göre ikinci yön ise onun kıyamet öncesi gerçekleşecek hâdiseler ile ilişkilidir. Hadiste bildirildiği üzere kıyamet alametlerinden birisi de Hz. İsa ve beraberindeki müminlerin kendilerine cennet tarafından gelen bir rüzgarla vefat etmeleridir. Konevî'ye göre Hz. İsa ile birlikte yer yüzünde hiçbir mümin kalmayacak, vahşî tabiatlı, haram ve helal bilmeyen insanlar üzerine kıyamet kopacaktır. Dolayısıyla Hz. İsa'dan sonra geriye herhangi bir mümin kalmayacağı için son veli de Hz. İsa olacaktır. Konevî, *el-Fükâk*'taki bu ikinci yönle ilişkili anlatımların benzerlerine diğer eserlerinde de yer verir. *Nefehât*'ta bu durumu “Bu küllî ruha, her durumda, beşerî bir mazhâr gerekir ki, o, bazı yönlerinden adeta latife-i insaniye gibi olan, hakîkatin ruhudur. Külli ruhun son mazhârı ise, son kâmil ki, o da, İsa'dır. İsa'nın bu alemde ayrılmasından sonra, genelin hükmü natık nefisleri olmayan hayvani sûretlerin hükmü gibidir.” şeklinde ifade eder.⁵⁹ *Fâtîha Suresi Tefsiri*'nde ise “Varlıkların bu nimete son mazhâr olanı, İsa b. Meryem'dir. Çünkü Hz. İsa, kendisinden sonra kıyamete kadar “halifetullah” gelmeyecek kimsedir. Hz. İsa ve kendisi ile olan müminlerin yer yüzünden göçmesinden sonra ne bir veli ne de bir kâmil mümin yer yüzünde kalmaz. Nitekim, Hz. Peygamber şunu haber vermiştir: ‘Kıyamet yer yüzünde ‘Allah, Allah’ diyen bir mümin buldukça kopmaz. Kıyamet, ancak kötü

⁵⁶ Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 16.

⁵⁷ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 20.

⁵⁸ Âl-i İmrân, 3/59.

⁵⁹ Sadreddin Konevî, *İlâhî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 230.

insanlar üzerine kopar.” şeklinde hilafet kavramına atıf yaparak ele alır. Ancak “ne bir veli ne de kâmil mü'min” ifadeleri, onun genel velâyetin hâtemi olduğu düşüncesini vurgulamaktadır.⁶⁰

Hatmiyet konusuyla ilişkili bir diğer mesele ise mehdinin gönderilişi ve onun diğer hâtemler karşısındaki durumudur. Bu konuda Konevî'ye izafe edilen müstakil bir risâle bulunmaktadır. Risâlenin ona aidiyeti konusunda birtakım şüpheler bulunsada risâleleri inceleyen ve diğer eserleriyle mukayese eden Eyüp Öztürk, söz konusu risâlenin Konevî'ye ait olabileceği yönünde görüş bildirmiştir.⁶¹ Risâlede mehdinin özellikleriyle ilgili hususlar rivayetlerde geçen bilgilerin bir araya getirilmesiyle aktarılmıştır. Ancak konuyla ilgili daha dikkat çekici yön, mehdinin doğum tarihinin ve yerinin bildirilmiş olmasıdır. Konevî, mehdinin 613 senesi Ramazan ayının Kadir gecesine denk gelen cuma gününün gecesinde (6 Ocak 1217 Cuma günü) Mağrib-i Aksa'da Merakeş yakınlarında bir bölgede zuhûr etmiştir. Konevî'ye göre mehdi ilk defa burada harekete geçmiş olup bunun tarihi 654 yılının Safer ayının 7'sidir. Mehdiye ilk yapılan biat gizli surette olacak, sonra Acem diyarında ikincisi, son olarak da Mekke'de üçüncüsü yapılacaktır. Konevî'nin bu düşünceye erişmesinde Moğolların bütün kadim şehirleri tahrip ederek ilerlemelerinin etkisi olduğundan söz edilmektedir.⁶² Ancak mehdinin çıkış yeri ile ilgili Fas'a işaret etmesinin İbnü'l-Arabî'nin hâtemü'l-evliyâ ile ilgili verdiği bilgiler arasında bir ilişki olup olmadığı açık değildir. İbnü'l-Arabî'nin 594-595 yıllarını belirttiği hatırlanacak olursa Konevî'nin yaklaşımını doğrudan İbnü'l-Arabî etkisine bağlamak mümkün gözükmemektedir. Konevî'nin mehdi konusundaki görüşleri söz konusu risâleden ibaret değildir. *el-Fükûk'ta*, *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde ve *Vasiyyet*'inde de bu konuya değinmiştir. İlk iki eserdeki yaklaşımlarında mehdinin hilâfetin zâhirinin hâtemi olduğunun beyanı şeklindedir.⁶³ *Vasiyyet*'inde ise talebelerinin mehdiye kavuştuklarında kendisinin selamını ona iletmelerini istemesi şeklinde yer alır.⁶⁴

Konevî'nin mehdi konusundaki görüşlerinden anlaşıldığı üzere onun geleceğe yönelik beklentisi oldukça kısa bir zaman dilimiyle sınırlıdır. Kendi yaşadığı dönemi bir tür tarihin sonu olarak değerlendirmekte, kıyamet öncesi büyük alametlerin belirttiği bir evre olarak idrak etmektedir. Bu durumda İbnü'l-Arabî'yi ve kendisini nasıl konumlandığına daha yakından bakmak elzemdir.

Konevî, Muhammedî velâyetin hâtemi meselesine *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde değinmektedir. Ancak buradaki açıklamaları doğrudan birisini işaret etmez. Mertebe bakımından onun ne tür özelliklere sahip olduğunu belirttiği bir aktarım söz konusudur. Burada Konevî, genel velâyetin ve özel velâyetin hangi mertebelerle ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır:

Allah, Muhammedi velâyeti, zât ve ulûhiyet arasında sabit olan berzâhlık mertebesine ulaşan/tahakkuk kimse ile bitirmiştir: çünkü nübüvvetin bitmesi, ubudiyette/kulluk mertebesine yetki/efendilik sahibi olan ulûhiyet mertebesine mahsustur. Genel velâyetin bitmesi ise, meliklik,

⁶⁰ Sadreddin Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 412. Konevî'nin Hz. İsa hakkındaki görüşlerini Hıristiyanların bu konudaki yaklaşımlarını da dikkate alarak inceleyen bir çalışma için bkz. Hidayet Işık, “Sadreddin Konevî'nin Hz. İsa Hakkındaki Görüşlerinin Müslüman ve Hıristiyan Teolojisi Açısından Değerlendirilmesi”, *1. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri* (Konya: Mebkam Yayınları, 2010), 129-156.

⁶¹ Eyüp Öztürk, “Osmanlı Mehdilik Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 379-382.

⁶² Öztürk, “Osmanlı Mehdilik Literatürü”, 381.

⁶³ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 138-139. Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 475.

⁶⁴ Mustafa Uzunpostalcı, “Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyyeti”, *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 4 (1989), 42.

terbiye, ıslah ve benzeri şeylerle alemlerin rablığına bîatını sırrının sahibidir; bu sırrın genel varlık sureti karşısındaki durumu, nefse benzer. Binaenaleyh, bütün bu zikrettiklerimiz, ana mertebelerden ilâhî mertebenin suretidir. Allah, ihtisasa mazhâr olmuş vâris kullarından kâmilleri ise, cem'ü'l-cem mertebesinin mazhârı olan kuluyla bitirmiştir; o kul gibi cami'/kuşatıcı bir kimse yoktur ve kendisinden sonra hiç kimse, onun vâris olduğu şeyleri elde edemeyecektir. Bütün hükümleri içeren "ahirlik/sonluk" kemâlî ona aittir, bu nedenle de Efendisinden/Mevla başkası onu bilemez. Allah, bu kulunun dışındaki diğer kimseler için hasıl olan tecellîlerini ise, zâtî tecellîsiyle bitirmiştir; bu tecellînin zuhur etmesiyle, Allah'a süluk edenlerin seyri de sona ermiştir/inhitam.⁶⁵

Konevî'nin ifadelerinden anlaşıldığı üzere Muhammedî velâyetin hâteminde ortaya çıkan verâset ona mahsus olacaktır. Ona göre bütün hükümleri içermesi yönünden cemiyet sahibi olan bu kimseyi yalnızca Mevlâsı bilmektedir. Bu durumda Konevî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik ifadeleri ve kendisinin onunla kurduğu bağ daha önemli hale gelmektedir.

Konevî, *el-Fükûk*'un mukaddimesinde *Fusûs*'un özelliklerini sıraladıktan sonra İbnü'l-Arabî ile ilgili şu ifadeler yer verir: "Hak, bu biçareye, sonunculuğun (ahiriyye) sırrının tahsis edildiğini ve -Rabbinden başka- İbnü'l-Arabî'yle birlikte olan hiç kimsenin onun kuşattığı sırlara vâris olamayacağını bildirmiştir. Bununla birlikte, bu yüce yaygı dürüleceği ve bu ulvi çadır bozulacağı için üzüntü duyuldu. Bunun üzerine, bu camiliğin kapsadığı bazı kemâlleri taşıyacak tabilerin kalacağını haber verdi."⁶⁶ Konevî'nin *el-Fükûk*'taki bu cümleleri *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde geçen ifadelerden kısmen farklıdır. Aslında mâna itibarıyla hatmiyetin bir kişiyle sınırlı olduğunu, ondan başka hiç kimsenin onda ortaklaşamayacağını dile getirir. Ancak burada kendisiyle ilgili "hatmiyetin sırrının bildirilmesi" meselesi Konevî'nin bu hususta kendisini ayrı bir yere konumlandığını göstermektedir. *Nefehât*'te de *el-Fükûk*'takine benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin en yüksek kemâl makamlara eriştiğini dile getirir: "Allah, ahdini kâmil kulu, özellikle de Şeyh (ra.) gibi kulları cihetiyle gerçekleştirir. Şeyh, yetkin terakisiyle, bilinen kemâl makâmını aşmış, ekmeliyet/en mükemmellik makâmına ulaşmıştır."⁶⁷ Bununla birlikte "Gerçi sizler de şeyhe tahsis edilmiş nimete mazhar olmuşsunuzdur, fakat size karşı zâhir ve bâtın edeb üzere sebat etmek, son derece zorunludur; yanınızda ve uzağınızda herhangi bir şey beklemeden davranmak, daha layık ve uygun bir davranıştır."⁶⁸ sözleriyle de *el-Fükûk*'taki "bazı kemâlleri taşıyacak tabiiiler"e atıf yapıyor olsa gerektir. Benzeri bir atıfla *Fâtiha Suresi Tefsiri*'nde bir şeyh hakkında bilgi verirken karşılaşılar. Halin değişmesinden lezzet almanın keyfiyetini konu edindiği bu bölümde Konevî, "Şeyh'ten (r.a) sonra bu makama yaklaşmış sadece bir tek şeyh gördüm. Bu şeyh ile, bir defa Mescid-i Aksa'da, bir defa da başka bir yerde buluştum. Bu şeyh, karşılaştığım şeyhlerin en büyüklerinden birisiydi ve pek çok akıl sahibinin kabul edemeyeceği garip hakikatleri ondan öğrendim. Onun ile sohbet ettim ve bereketinden kendimde ve zevkimde garip sırlar müşahede ettim."⁶⁹ sözleriyle bazı kemâller bakımından İbnü'l-Arabî'ye benzer kimselerin varlığından bahseder.

Konevî, kendisinin de tıpkı hatmiyet sırrında olduğu gibi bazı kemâllere ulaştığına dair bilgiler verir. İbnü'l-Arabî'nin kader sırrını ve eşya üzerindeki ilâhî hükümleri bilmesine kendisinin

⁶⁵ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 475, 476.

⁶⁶ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 11-12.

⁶⁷ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 274.

⁶⁸ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 288.

⁶⁹ Konevî, *Fâtiha Suresi Tefsiri*, 432.

de onun fazlı ve bereketiyle ulaştığını ve artık bu hususta halinin bozulmadığını bildirmektedir.⁷⁰ Konevî'nin İbnü'l-Arabî'nin hallerine eriştiğine dair daha geniş örneklerine *Nefehât*'ta yer verir. Şeyhin ruhânî huzurunda Hakk'ı bütün mertebe ve müşahedeleri birleştiren bir nitelikte gördüğünü bildirdiği 18. Nefhadaki müşahedenin detaylarına yer verdikten sonra Konevî, “Şeyhimizi söylediklerimden çok memnun gördüm. Tebessüm ediyor ve bana göz atıyordu. Adeta ben, onunla Rabbi katına yüceldim ve bu mertebede ona ortak oldum.”⁷¹ ifadesiyle onunla ortaklaştığı hususuna dikkat çeker. Bu müşahede içerisinde ayrıca Konevî, “Burada her nefeste ilmin yenileniş sırrı; gerçek itidal noktasına nasıl gidildiği bana gösterildi. Bu noktada, sonluk mertebesini gördüm.” ifadeleriyle hatmiyet konusuna (mertebetü'l-hatmiyye) kendisiyle ilgili tekrar atıf yaptığı görülmektedir. Konevî'nin anlattığı bir başka müşahede vardır ki bu müşahedenin içeriği İbnü'l-Arabî'ye mahsus hallerin Konevî'ye verildiğine yönelik işaret ve imâları barındırmaktadır:

653 senesinin Şevval ayının 17. cumartesi gecesinde şeyhi uzun bir vakıamda gördüm. Aramızda, pek çok konuşma geçti. Ben, bu konuşma esnasında ona şöyle diyordum: “İsimlerin eserleri, hükümlerendir; hükümler, hallerdendir; haller, Zât'tan istidâda göre taayyün ederler. İstidât, kendisinden başka hiçbir şey ile illetlenmeyen bir emirdir.” Şeyh (r.a) bu açıklama ile oldukça şaşırmış ve yüzünü hilallemiş, başını kaşımış ve bazı sözleri tekrar edip, şöyle demiştir: “Güzel, güzel!” Bunun üzerine ona dedim ki: “Efendim! Güzel olan sensin, çünkü sen insanın bu gibi şeyleri idrak edeceği yere ulaşmasını temin ediyorsun. Yemin ederim ki: Sen insan isen, senin dışındaki şu kimseler bir hiçtir.” Sonra geldim ve ona yaklaştım, elini öptüm ve dedim ki: “Talep ettiğim bir tek hacetim kalmıştır.” Dedi ki: “Sor.” Dedim ki: “Ben, ebedî ve daimî zâtî tecellîyi nasıl müşâhede ettiğini görmek istiyorum.” Bununla kendisi için hasıl olan zâtî tecellîyi müşâhede etmeyi kastetmiştim; bu tecellînin ötesinde hiçbir perde ve kâmiller için hiçbir makâm yoktur. Bunun üzerine, “evet” dedi ve bu isteğime karşılık verdi. Sonra bana dedi ki: “Bu, sana ikram edilmiştir. Bununla beraber, benim çocuklarım, dostlarım özellikle de oğlum Sadettin'in var olduğunu biliyorsun. Bu talep ettiğin şey, onlardan hiçbirisi için gerçekleşmemiştir. Çocuk ve dostlardan nicesini öldürdüm ve dirilttim, ölen öldü, öldürülen öldürüldü, buna rağmen hiçbirisi için bu hal gerçekleşmemiştir.” Dedim ki: “Efendim, Allah'a hamd olsun.” Bununla, Allah'ın bu fâzileti bana tahsisini kastediyorum. “Biliyorum ki, sen diriltir ve öldürürsün.” Bundan sonra bir söz daha vardır ki, onu açıklamak mümkün değildir. Hemen uyandım. Allah'a şükrederim!⁷²

Konevî'nin yaklaşımlarında hatmiyet konusunda Muhammedî velâyetin hâteminin İbnü'l-Arabî olduğu açıkça dile getirilmese de konuyla ilgili açıklamaları farklı eserleriyle birlikte değerlendirildiğinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bununla birlikte onun hatmiyet konusunda kendisinin de eriştiği birtakım müşahedelere yer vermesi, bu müşahedelerde İbnü'l-Arabî'nin ulaştığı makamların kendisine de tahsis edildiği yönündeki ifadeleri bir tür ortaklık fikrine yol açmaktadır. Sonraki geleneğin Konevî'yi “eş-şeyhü'l-kebîr” olarak nitelemesi söz konusu ifadelerin bir tür yorumu olarak değerlendirilebilir.

İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine muhalefet etmesiyle diğer şârihlerden yöntemsel açıdan ayrılan Affüddîn Tilimsânî'nin klasik dönem biyografi yazarlarına göre İbnü'l-Arabî ile doğrudan

⁷⁰ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 71-72.

⁷¹ Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 139-140.

⁷² Konevî, *İlâhî Nefhalar*, 160-161.

ilişkisi yoktur.⁷³ Bu yazarlardan Münâvî ise onun Konevî'nin talebesi olduğu bilgisini vermektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin Dımaşk'ta evinde yapılan *el-Fütûhât* okumalarının on ikinci semâ kaydında Tilimsânî'nin isminin yazılı olması onun İbnü'l-Arabî ile bizzat mülaki olduğunun kanıtı olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla Tilimsânî'nin birinci halka şârihler arasında yer alması gerektiği açıklık kazanmıştır. Bu bakımdan onun *Fusûs Şerhi*, Ekberî literatürün en erken teliflerinden birisidir. Tilimsânî, şerhin mukaddimesinde İbnü'l-Arabî'yi hatmü'l-evliyâ olarak nitelemesi dikkat çekicidir. Burada Tilimsânî “Velilerin mührü (hatmü'levliyâ) olan şeyhimiz *Fusûsu'l-Hikem*'i nebilerin sonuncusundan (hâtemü'l-enbiyâ) (s.a.v) aldı.”⁷⁴ diyerek Hz. Peygamber'in hatmiyeti ile İbnü'l-Arabî'nin velâyetin hâtemi olması arasında ilişki kurmaktadır. Ancak Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerine açıktan muhalefet ederken onu hâtem olarak nitelemesi nasıl anlaşılmalıdır? Bu durum hatmiyet fikrine aykırı düşmemekte midir?

Tilimsânî hatmiyetle ilgili yorumlarını Şit Fassi'nda daha açık hale getirmektedir. Bu konuda İbnü'l-Arabî'nin “bu ilim ancak resullerin hâtemi ve velilerin hâtemi içindir” sözünü şöyle açıklar:

Resullerin hâtemi aynı zamanda velîlerin de hâtemidir. Resul-i Ekrem'den sonra ümmetinden gelen ve hatmü'l-velâye makamını elde eden kimse aynı zamanda velilerin hâtemidir. Hatmiyet mertebesi bir olduğu için bu makamdakilerin sayılarının artması -hatta onların sayısı sonsuz da olsa- bu mertebeye bir zarar vermez. Şair bu konuda şöyle demiştir:

Onlar, sayıca bir milyon dahi olsalar, Yalnız olan ferd-i vâhide dönerler.⁷⁵

Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Tilimsânî, risâlet, nübüvvet ve velâyet mertebelerini Hz. Peygamber'e has kılmaktadır. Dolayısıyla yegâne kâmil insan Hz. Peygamber'dir. Ancak bu makam, sonradan ümmetinden gelecek veliler için kapalı değildir. Böylece onun hatmiyet anlayışı şahıs merkezli düşünüldüğünde çoklu hatmiyet fikrine kapı aralamaktadır. İbnü'l-Arabî'nin bazı görüşlerini kabul etmemesine gelince bu konu, *Fusûs*'ta ele alınan peygamberlerin hâtem-i evliyânın mişkâtından bilgilerini almaları bahsindeki yorumları çerçevesinde anlaşılabilir. Her ne kadar peygamberler bilgilerini kendilerine tâbî konumunda bulunan hâtemin mişkâtında alsalar da bu durum onların mertebeleri ve üstünlükleri ile çelişmemektedir. Bu duruma Bedir esirlerine yapılacak muamele konusunda Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer arasındaki görüş farklılığını ve Hz. Peygamber'in hurmaların aşılınmaması tavsiyesini örnek olarak vermektedir. Esir olayında Hz. Ebû Bekir'in görüşünün Kur'an tarafından düzeltilmesi Hz. Ömer'i ondan üstün kılmamıştır. Hz. Peygamber'in hurmaların aşılınmaması konusundaki tavsiyesi ürün kalitesinde düşüşe yol açınca “siz dünya işlerinizi benden daha iyi bilirsiniz” demesi de onun bütün insanlardan daha üstün olmasını değiştirmemiştir.⁷⁶ Dolayısıyla Tilimsânî hatmiyet ile bilgide mutlak bakımdan doğruluğun arasını ayırmaktadır. Sonuç olarak o, İbnü'l-Arabî'nin hatmiyetini vurgulamakla birlikte farklı

⁷³ Tilimsânî, İbnü'l-Arabî metafiziğinin anahtar kavramlarından a'yân-ı sâbite düşüncesini kabul etmemektedir. O bu konuda Nifferî'nin yaklaşımlarını benimsemiştir. Bu ve diğer muhalefet ettiği hususlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Orkhan Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 80-83, 115-118, 199-217.

⁷⁴ Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, 46.

⁷⁵ Affüddin Süleymân b. Ali et-Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, thk. Ekber Râşidî Neyâ (Beyrut: Dârül'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015), 76. Musakhanov, *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*, 308-309.

⁷⁶ et-Tilimsânî, *Şerhu Fusûsi'l-hikem*, 76-77.

dönemlerde ortaya çıkabilecek hâtemler fikrini ileri sürerek çoklu hatmiyet düşüncesini benimsemiştir.

Hatmiyet konusunda dönüm noktasını teknik anlamda ilk *Fusûs* şârihi olarak kabul edilen Müeyyidüddîn el-Cendî'nin telif ettiği eserler oluşturmaktadır. Sadreddîn Konevî ile olan yakın ilişkisi sayesinde Cendî, eserlerinde hem İbnü'l-Arabî hakkında önemli anekdotlara yer vermiş hem de “Muhammedî hâtem”in İbnü'l-Arabî olduğu hususunda oldukça açık ifadeler kullanarak onun hatmiyetinin delillerini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda özel bir risâlede kaleme aldığını bildiren Cendî, risâlede ileri sürdüğü görüşleri özet bir biçimde *Fusûs Şerhi*'ne de taşıdığı için onun temel argümanlarını görme imkanına sahibiz.⁷⁷ Cendî'nin daha eserin mukaddimesinde İbnü'l-Arabî'ye yönelik ifadelerinden aslında onun bu konudaki tavrının ne denli açık olduğu anlaşılmaktadır. O, İbnü'l-Arabî'yi şu ifadelerle niteler:

Özellikle Hz. Peygamber'in en kâmil/tam vârisi, en tam, toplayıcı ve üstün mazharı, kâmillerin şeyhi, bilginlerin imamı, son verasetin (el-verâsetü'l-âhiriyye) ve özel hatmiyetin kendisine verildiği, fusûsun nakışlarının kazındığı, Hakk'ın katında sağlam örülmüş bir duvar gibi kenetlenmiş seçkin ilâhî kulların saflarının öne çıkanı, alemlerde Allah'ı bilenlerin işareti, kâmil ve mükemmil vârislerin direği, ilâhî evlatların babası, Muhammedî velilerin hâtemi, Hakk'ın ve dinin dirilticisi (muhyî), Ebu Abdullah, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. el-Arabî et-Tâî, el-Endülüsî -Allah ondan razı olsun ve kendisiyle razı kılsın- üzerine ve onun kardeşlerinin ve din gününe kadarki ilâhî evlatlarının hepsinin üzerine olsun.”⁷⁸

Cendî'nin İbnü'l-Arabî'yi takdim ederken kullandığı bu ifadelerde onu açıkça “Muhammedî velilerin hâtemi” olmakla nitelediği görülmektedir. Cendî, eseri şerhe başlarken Konevî'nin kendi üzerinde birtakım tasarruflarda bulunduğunu aktarır.⁷⁹ Benzer durumun onunla İbnü'l-Arabî arasında da vuku bulunduğunu bildirir ve burada da İbnü'l-Arabî'ye vâris olanları “özel hâtemin vârisleri” olarak niteler.⁸⁰ Cendî yine Konevî'den iktibasla İsmail b. Sevdekîn ile Konevî'nin Şeyhlerin Şeyhi Saadettin Muhammed b. el-Müeyyed el-Hamavî (ö. 671/1272-73'ten sonra [?]) ile Şam şehrindeki bir sema meclisinde bir araya geldikleri hadiseyi anlatırken İbn Sevdekîn'i hâtemi evliyânın öğrencisi olarak nitelemektedir.

Cendî şerhinde İbnü'l-Arabî'nin bu makama ne zaman ulaştığına dair bazı müşahedelere de atıfta bulunmaktadır. Bu anlamda iki farklı müşahedeye yer vermekte, bunları hatmiyetin rûhânî yönden tahakkuku olarak yorumlamaktadır. Bunlardan ilki İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'un kendisine

⁷⁷ *en-Nusûsu'l-vâridetü bi'l-edilleti alâ hatmiyyeti velâyeti'l-husûs* isimli bu risâle günümüze ulaşmamıştır. Bu eser hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Ayşe Mine Akar, *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi* (İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021), 63.

⁷⁸ Müeyyediddîn el-Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, nşr. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî, (Kum: Müessesetü Bustân-ı Kitâb, 2008), 13.

⁷⁹ Cendî Konevî'yi şu şekilde takdim eder: “Benim efendim ve dayanağım, Allah'a gitmede rehberim, alimlerin imamı, alimlere üstadlık yapan, İslâmın şeyhlerinin şeyhi, kulları arasında Allah'ın hücceti, muhakkiklerin sultanı, arif ve vasılların sığınağı, alemlerde Allah'ı bilenlerin hazinesi, Muhammedî vârislerin imamı, ilahi evlatların tekleri ve nadirlerinin tamamlayıcısı, Ebu'l-meâli Sadru'l-hak ve'd-dîn, Muhyi'l-islâm ve'l-müslimîn Muhammed b. İshak b. Muhammed b. Yusuf el-Konevî” Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 18. Görüldüğü üzere Konevî ile ilgili herhangi bir hatmiyet nitelemesinde bulunmamaktadır.

⁸⁰ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 85.

Muharrem ayında bir rüya esnasında verildiğini bildirdiği bölümün şerhindedir. Cendî, İbnü'l-Arabî'nin İşbîliye'de iken ilk fetihlerin yine Muharrem ayında gerçekleştiğini; onun dokuz ay boyunca sıkı bir riyazet ve mücahede ile meşgul olduğunu ve Ramazan Bayramı günü geldiğinde kendisine çıkışının emredildiğini ve bu esnada "Muhammedî velâyetin hâtemi" olduğu müjdesinin verildiğini ileri sürer.⁸¹ Bir diğer müşahede ise İbnü'l-Arabî'nin 586 yılında Kurtuba'da bütün peygamberlerin toplandığını gördüğü ve Hûd'un kendisiyle konuştuğunu bildirdiği rüya ile ilgilidir. Cendî'ye göre bu toplanmanın sebebini Hûd, İbnü'l-Arabî'ye açıklamıştır. Onun "hâtem-i evliyâ ve enbiyâ ve resullerin hâteminin hatmiyetinin vârisi" olması dolayısıyla onu tebrik için toplanmışlardır. Cendî, peygamberlerin toplanma sebeplerini bildirmede Hûd'un seçilmesinin gerekçesini, onun zevk ve meşreb bakımından hâtem-i evliyânın meşrebiyle münasebet içerisinde olması şeklinde ifade etmektedir.⁸²

Cendî'nin "özel velâyetin hâtemi"nin İbnü'l-Arabî olduğuna dair ileri sürdüğü delillere gelecek olursak onları dört maddede toplamak mümkündür. Bu hususta ileri sürdüğü görüşlerden birisi, mütekaddim dönemde bu hatmiyet makamını Muhammed b. Ali et-Tirmizî el-Hakîm dışında kimse keşfetmemiştir. Ona bu hatmiyet makamını keşfetme yetkisi verilmiştir. Cendî'nin aktardığına göre iddia sahiplerinin bu makamı elde ettiklerine yönelik ifadeleri karşısında Hakîm, onların anlamını ve içeriğini bilmeden bu konuda öne çıkmalarından korkmuştur. Bunun üzerine "hatmî meşreb"e özgü gizli meseleleri toplayan bir kitap yazmıştır. Bu eserde söz konusu meseleleri gerektiği gibi sadece velilerin hâteminin açıklayabileceğini söylemiştir. Cendî'ye göre soruları cevaplayan hâtemin ismi soruları soran Hakîm'in ismine mutabıktır.⁸³ Aynı şekilde babasının ismi de onun babasının ismine uymaktadır. Böylece iddia sahipleri bu mânâyı anlamış, gerisin geri dönmüşler ve kendilerini hatmiyet makamına nispet etmekten uzaklaşmışlardır. Dolayısıyla birinci husus Hakîm ile İbnü'l-Arabî arasında isim ve nesep benzerliğinin bulunmasıdır. Cendî'ye göre ikinci husus Hakîm'in hatmiyet konusunda sorduğu soruları gerçek hâtemin cevaplamaıdır. Bir diğer delil ise İbnü'l-Arabî'nin Kurtuba'da kamer menziline seyreden ruhların tenezzülüne dair -ki onlar harflerin sayısı ve ruhları olan yirmi sekiz tanedir- gördüğü kalbî gaybî meşheddir. Onlar nûranî güzel cariyeler suretinde inmişlerdir. İbnü'l-Arabî ile onlar arasında birliktelik gerçekleşmiştir.⁸⁴ Cendî, böyle bir müşahedeyi sözü geçen özel hatmiyette Muhammedî vârislerin en kâmilinden başkasının görmeyeceğini ileri sürer. Bu hususta son delil ise tıpkı nebilerin hâteminde olduğu gibi iki omuzu arasındaki bir yerde düğme büyüklüğünde alameti olmasıdır. Bunun dışında Cendî, *Dîvân*'dan ve *el-Fütûhât*'tan İbnü'l-Arabî'nin kendisine yönelik dizelerine yer vererek bu konudaki görüşlerini desteklemektedir.⁸⁵

Cendî, genel velâyetin sonu ile özel velâyetin sonu arasındaki farklılıkları zâhir ve bâtın nispetleri üzerinden ayırtırmaktadır. Buna göre Hz. Peygamber'e zâhirî cemiyet tahsis edilmiştir, bâtınî ruhî cemiyet ise Allah'ın ruhu ve kelimesi olan Hz. İsa'ya tahsis edilmiştir. Muhammed b. Ali'ye ruhun cemiyeti ile mâna ve suretleri toplayan ahadiyyet cemiyeti ile cemü'l-cemiyet tahsis edilmiş böylece özel velâyetin hâtemi olmuştur. Onun makamı, Hz. Peygamberin ve Hz. İsa'nın

⁸¹ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 125.

⁸² Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 451.

⁸³ Her ikisinin ismi de Muhammed olup babalarının ismi ise Ali'dir.

⁸⁴ Cendî'nin naklettiği bu müşahede, yukarıda Gubrî'nin aktarımlarını ele alırken işaret ettiğimiz müşahededir.

⁸⁵ Cendî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 249-251.

hakikatleri ve içerdikleri ile zuhûrlarını gerektirmektedir. Onun nübüvvetin hâtemine nispeti, hakiki mânada sulbî oğul nispeti, ruh nispeti ise sulbî olmayan bir oğul nispetidir.⁸⁶ Cendî, sulbî ve rûhî nispete dayalı olarak hatmiyetle ilgili farklı kavramları ayırtmaktadır. Bu anlamda peygamberin “âl”inin kimler olduğunu değerlendirirken ona suret ve mâna yönünden vâris olanları dört grupta toplar. Bunlardan birisi Hz. Peygamber’e dinî yakınlıkla birlikte toprak yakınlığının da eklendiği mehdî ve kâmil imamlardır. Onları en tam, en güzel ve en üstün olmakla niteler.⁸⁷

Fusûs’un Şit Fassı’nın sonunda yer alan hâtem-i evlâd meselesinde hem Konevî hem de Cendî konuyu şahıslaştırma yoluna gitmezler. Konevî bu meseleyi hatmiyetin kemâl bildirmesi üzerinden yorumlayarak kız ve erkek çocuk nitelendirmeleriyle İbnü'l-Arabî’nin mâna ve sıfat açısından olduğu gibi suret bakımından da genelliğine dikkat çektiğini belirtmiştir. Böylece mütenahî istidatlarda hüküm ve ikramın devrî bir şekilde sona ereceğini ifade etmiştir.⁸⁸ Cendî bu konuda Konevî’nin yaklaşımlarına benzer bir tavrı benimsemekte ve son çocuktaki ikizlik ve erkeğin başının kızın ayaklarına düşmesini bu fassın ana konusunu teşkil eden vehb hikmeti çerçevesinde değerlendirilmektedir. O buradan hareketle ilâhî isimlere ve zâta yönelik yorumlar yapmaktadır. Kız çocuk ifadesini isimlere dair tecelliler, erkek çocuk ifadesini ise zâta dair tecelliler olarak yorumlamaktadır.⁸⁹

İbnü'l-Arabî şârihleri arasında hem kronolojik bakımdan hem de yazdığı eserlerle ayrıcalıklı bir yere sahip olan Abdürrezzâk el-Kâşânî’nin hatmiyet yorumları Cendî’de görüldüğü kadar açık değildir. O daha çok mefhuma odaklanmış, Hz. Peygamber’le onun vârisi olan hâtem-i evliyânın ilişkisini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu konuda Kâşânî’nin eserleri arasında bir takım yorum farklılıkları bulunduğunu da belirtmek gerekir. Öncelikle onun ıstılâhât bölümünde “hâtemü’n-nübüvve” başlığı altında yer verdiği hâtemü'l-velâye kısmında geçen ifadelerle baktığımızda “O kendisi aracılığıyla dünya ve ahiretin salâhının en yüksek kemâla erdiği kimsedir. Onun ölümüyle dünyanın düzeni bozulur. O âhir zamanda gelmesi vadedilen mehdîdir” şeklinde bir yaklaşım sergiler.⁹⁰ Buna karşın *Fusûs Şerhi*’nde ortaya koyduğu yaklaşım hâtem-i evliyânın mehdîden farklı olduğunu bildirmektedir:

Hâtem-i velâyetin âhir zamanda gelecek mehdî gibi şeriatın hükmüne tabi olacağına işaret etmektedir. O şeri ahkamda Hz. Muhammed’e tabi olur. Marifetlerde, ilimlerde ve hakikatte bütün nebi ve veliler ona/hâtem-i evliyâyâ tabi olurlar. Bu durum üstte zikrettiğimizi nakzetmez, çünkü onun batını Hz. Muhammed’in bânıdır. Bu sebeple “O resullerin efendisinin güzelliklerinden bir güzelliştir” denilmiştir. Hz. Peygamber ondan “ismi ismim, kitapları kitaplarımdır, onun makam-ı mahmudu vardır” şeklinde haber vermiştir. O bütün veli ve nebilerin ilimlerinin tamamının kaynağı olsa da bu durum onun tabi olmasını zedelemez. O Allah’ı bilme ve tahkik ilminde en yüce olduğu gibi şeriat ve hüküm ilimlerinde en alt mertebede olur.⁹¹

⁸⁶ Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 248, 249.

⁸⁷ Bu konudaki daha geniş açıklamalar için bkz. Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 118, 119.

⁸⁸ Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, 29.

⁸⁹ Cendî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem*, 283.

⁹⁰ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Istılâhâtü's-sûfiyye*, thk. Abdül-âl Şâhîn (Kahire: Dârü'l-menâr, 1992), 178. [Kâşânî, *Sûflerin Kavramları*, 94]

⁹¹ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsü'l-hikem* (Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 2006), 55.

Kâşânî'nin yaklaşımlarında hâtem-i evliyânın Hz. Peygamber'de olan hakikatin zuhûru olduğunu ortaya koyan bir görüş öne çıkmaktadır. Onun belirttiğine göre Hz. Peygamber, risalet makamında şeriatla zâhir olduğu müddetçe hâdi ismine hakkını vermek için, ilahi isimleri cem eden zatî ehadî velâyeti ortaya çıkmamıştır. Onun velâyeti, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin zâhirine ve velâyetinin bâtınına vâris olan hâtem-i velâyetin mazharında ortaya çıkıncaya kadar bâtında kalmıştır. Dolayısıyla buradan Hz. Peygamber'in evliyâ ve enbiyâ cemaatinin önderi olduğunun anlaşılması gerektiğini vurgular.⁹²

Hâtem-i evliyânın kim olduğu hususunda şerhte iki yerde İbnü'l-Arabî'ye yönelik atıflar bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Hakîm'in sorduğu sorulardan bahsederken imâ yoluyla İbnü'l-Arabî'ye atıf yapar: "... O Şeyh Arif Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî'nin sorduğu soruların tamamına işaretler ki onlardan birisinde Hakîm, Şeyh Arif Muhyiddin'in doğumundan iki yüz sene önce Muhammedî velâyetin hâtemini sormuştur."⁹³ İkincisinde ise Cendî etkisi bâriz bir biçimde görülmektedir. Yukarıda belirttiğimiz peygamberlerin tamamını müşahede ettiği ve Hûd'un kendisiyle konuştuğu keşfe ilişkin doğrudan Cendî'nin yorumlarını paylaşmaktadır. Yalnızca burada hatmiyet konusu doğrudan İbnü'l-Arabî ile ilişkilendirilmiştir. Bunun dışında Hz. İsa'nın hatmiyetine yönelik ifadeler de bulunmaktadır. Allah'ın Hz. İsa'yı kendisiyle velâyeti hatmetmek için yükselttiğini bildirir.⁹⁴ Yine benzer şekilde Hz. İsa'nın, Allah'ın halifesi ve ikinci neşetinde hâtem-i velâyet olduğunu ifade eder.⁹⁵ *Fusûs Şerhi*'nde mehdî konusuna biri yukarıda alıntılanan pasajda olmak üzere iki yerde değinmektedir. İkinci değindiği bölümde Hz. Harun'un imametinin, mutlak imamet olduğunu ileri sürerken, onun tıpkı Mehdi'nin imameti gibi kılıçla gönderilmiş nebi olmasına referansta bulunur.⁹⁶

Sonuç

Hatmiyet kavramını merkeze alarak İbnü'l-Arabî'nin tarihsel şahsiyetinin oluşumuna odaklanan bu çalışmada onun çağdaşı ve yakın dönem tanıklarının ne türden bir İbnü'l-Arabî kimliği inşa ettiklerinin ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu hedefe yönelik öncelikle eserlerinde kendisini tarihe nasıl sunduğu, velayet silsilesi içerisinde kendisine bir yer tayin edip etmediği ele alınmıştır. Bu bağlamda kendisine yönelik imâ ve işaretleri geç dönem teliflerinde daha bariz biçimde dile getirdiği anlaşılmaktadır. Ancak onun hatmü'l-evliyânın kimliğine yönelik farklı eserlerinde verdiği bilgiler, özellikle de onunla görüştüğüne dair anekdotların belirli tarih ve yer verilerek anılması meselenin açıklık kazanmasına engel olmuştur. Bu nedenle sonraki geleneğin İbnü'l-Arabî'nin hatmiyeti üzerine ortaya koyduğu düşüncelerin incelenmesi önem kazanmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde bu konunun herhangi bir biçimde gündeme gelip gelmediği çağdaşı biyografi yazarlarının ve tarihçilerinin eserleri üzerinden takip edilmiştir. Bu yapılırken onunla ilgili nitelere, ona verilen nisbe ve lakapların ne şekilde geçtiğine özellikle dikkat edilmiştir. Bunun sonucunda İbnü'l-Arabî döneminde kaleme alınan tabakât ve tarih kitaplarında onun hatmiyetine yönelik herhangi bir doğrudan atıfla karşılaşılmamıştır. Aynı şekilde

⁹² el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 58.

⁹³ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 91.

⁹⁴ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 276.

⁹⁵ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 278.

⁹⁶ el-Kâşânî, *Şerhu Fusûsu'l-hikem*, 388.

onu “eş-Şeyhü'l-ekber” lakabıyla niteleyen bir kullanıma da rastlanmamıştır. Yalnızca onu “yolun âlimlerinin en büyüğü” (ekber) sıfatıyla anan İbn Ebi'l-Mansûr'un ifadesi bu anlamda dikkat çekse de bunun söz konusu lakapla doğrudan ilişkilendirilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmiştir. Bunun yerine “Muhyiddin” şeklindeki lakaplandırmanın erken dönemlerden itibaren kullanılmaya başladığı görülmüştür. Erken dönemde yazılan bu eserlerin genelinde İbnü'l-Arabî, hadis ve edebî türdeki eserleriyle gündeme gelmiştir. Bu yazarlar arasında ona karşı ihyatlı tutum içerisinde olan bazı müelliflerin bulunduğu anlaşılrsa da ona doğrudan karşı çıkan veya onu doğrudan itham eden olmamıştır. Bu anlamda bir istisna teşkil edebilecek türden ifadeler içeren eser, İbnü'l-Cevzî'ye nispet edilen *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm* isimli çalışma olup onun da müellife nispetinin şüpheli olduğu yahut esere müelliften sonra birtakım ilaveler yapılmış olabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

İbnü'l-Arabî ile doğrudan ilişkisi olan müridlerinden Bedr el-Habeşî ve İsmâil b. Sevdakîn'in onu döneminin en üstünü kabul eden nitelermelerde buldukları görülmekle birlikte hatmiyet konusunda herhangi bir yorum yapmamaları dikkat çekicidir. Onlar İbnü'l-Arabî düşüncesiyle daha çok pratik yönden irtibat kurmuş, seyrusülük sürecindeki farklı temalara odaklanmışlardır. İbnü'l-Arabî'nin önemli müridi ve şârihi Sadreddin Konevî ise hatmiyeti daha çok teorik bağlamda yorumlamış, kavramın müşahhaslaştırılmasından çok âhir zaman vurgusu üzerinden mehdinin çıkışına atıfta bulunmuştur. İbnü'l-Arabî'nin eriştiği makamların kendisine de nasip olduğuna yönelik anlatımları ise mertebe ve derece bakımından bir tür ortaklık fikrine neden olmaktadır. Bir diğer şârih Afîfüddîn et-Tilimsânî'ye geldiğinde her ne kadar o, İbnü'l-Arabî'nin hatmiyetini ifade etse de hatmiyeti bir makam olarak görerek bu makamı esasta Hz. Peygamber'e tahsis etmektedir. Ancak sonradan gelen ümmeti içerisindeki velilerin de bu makamı elde edebileceklerini savunması çoklu hâtem fikrine kapı aralamaktadır. Bu durum hatmiyet tartışmalarında önemli bir aşama olarak kaydedilmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin hatmiyetini en açık ifadelerle ortaya koyan ve bu konuya özgü bir risale kaleme alan ilk şârih Müeyyidüddin el-Cendî olmuştur. Hatmiyet kavramının İbnü'l-Arabî sonrası literatürdeki tedavülünde bu durum en belirgin aşamaya karşılık gelmektedir. Zira onu izleyen çalışmalarda bu yorumların etkisinin olduğu görülmüş, Cendî kadar olmasa da Kâşânî'nin de benzer düşünceleri benimsediği anlaşılmıştır. Dolayısıyla Cendî ile başlayan süreç İbnü'l-Arabî'nin merkezî rolünü en güçlü şekilde dillendirerek otoritesini tahkim etmeye çalışmış ve böylece Ekberîliğin kurucu şahsiyet etrafında şekillenmesinde etkili olmuştur.

Netice itibarıyla bu çalışma İbnü'l-Arabî kimliğinin nasıl şekillendiğine yönelik en erken kayıtlardan hareket ederek bu alandaki literatüre katkı sağlamayı hedeflemiştir. Knysh tarafından yanlı bulunarak çalışmasında konu edilmeyen şârihlerin aktarımlarının önemli ayrıntılar içerdiği ve birbirlerinden oldukça farklı perspektiflere sahip oldukları görülmüştür. Dolayısıyla Ekberî çizgiyi tek biçimli ve salt İbnü'l-Arabî'yi yüceltmeye yönelik telifler olarak değerlendirmek literatürdeki ayrıntıların göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Bu çalışmanın kapsamı erken dönem biyografi yazarları ve şârihlerin yorumlarına odaklandığı için sonraki dönem tartışmaların hangi yöne kanalize olduğunu tespit etmek üzere devamı niteliğinde çalışmaların yapılması gerekmektedir. Ancak bu şekilde İbnü'l-Arabî'nin tarihsel şahsiyetine yönelik yeni perspektifler ortaya konulabilecek ve bunların İbnü'l-Arabî portresine etkilerinin neler olduğu görülecektir.

Kaynakça

- Addas, Claude. *İbn Arabî-Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2004.
- Akar, Ayşe Mine. *Müeyyed Cendî'ye Göre Varlık ve Bilgi*. İstanbul: Hikemiyat Yayınları, 2021.
- Akkaya, Veysel. *Şeyhi Ekber İbn Arabî'de İdrîs Peygamber*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2010.
- Bedru'l-Habeşî, Ebû Muhammed Mes'ûd Abdullâh. *el-İnbâh alâ tarîkillâh*. thk. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. Beyrut: Kitâb Nâşirûn, 2019.
- Câmî, Abdurrahmân b. Ahmed b. Muhammed. *Şerhu'l-Câmî alâ Fusûsu'l-hikem*, nşr. Âsım İbrâhîm el-Kiyâlî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2004.
- Cendî, Müeyyedüddîn. *Şerhu Fusûsî'l-hikem*. nşr. Seyyid Celâleddîn Aştîyânî. 2. Baskı. Kum: Müessesetü Bûstân-ı Kitâb, 2008.
- Cevad, Mustafa. *Tekmiletü İkmali'l-İkmal fi'l-ensâb ve'l-esma ve'l-elkab*. mlf. Ebû Hamid Cemaleddin Muhammed b. Ali b. Mahmûd İbnü's-Sabuni. thk. Mustafa Cevad. Bağdad : Matbuatü'l-Mecma'i'l-İlmiyyi'l-Iraki, 1957.
- Chodkiewicz, Michel. *Velâyet Mührü-İbn Arabî Öğretisinde Nübüvvet ve Velâyet*. çev. Birol Biçer. İstanbul: Sufi Kitap, 2022.
- Çift, Salih. *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn Abdurrahmân b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Makdisî. *Terâcimü ricâli'l-karneyni's-sâdis ve's-sâbi*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Elmore, Gerald T. *Islamic Sainthood in The Fulness of Time: Ibn al-Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1999.
- Garden, Kenneth. *İslam'ın İlk Müceddidi-Gazâlî ve İhyâu Ulûmid'd-dîn'i*. çev. Abdullah Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gubrînî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ahmed b. Abdullah. *Unvânü'd-dirâye fi-men urife mine'l-ulemâ fi'l-mieti's-sâbia bi Bicâye*. thk. Âdil Nüveyhiz. Beyrut: Lecnetü't-Te'lif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1979.
- İbnü'l-Arabî. *Dîvânü İbn Arabî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1996.
- İbnü'l-Arabî. *Ankâu Muğrib fi hatmi'l-evliyâ ve şemsi'l-mağrib*. thk. Abdülbâkî Miftâh (Dımaşk: Dâru Ninova, 2016.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 1. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 3. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbnü'l-Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 13. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- İbnü'l-Cevzî. *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf, 2. Cilt. Tunus: Dârü'l-Garbi'l-İslami, 2011.
- İbn Ebi'l-Mansûr, Safiyüddîn b. Zâfir. *Ahbârü'l-evliyâ müsemmâ risâletü Safiyüddîn b. Zâfir*. nşr. Ahmed Abdürrahîm es-Sâiyh-Tevfik Ali Vehbe. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-dîniyye, ts.
- İbn Nukta, Muhammed b. Abdilgani b. Ebi Bekr b. Şücâ Bağdâdî. *Tekmiletü'l-kemâl*. thk. Abdülkayyum Abdurabbinnebi. 4. Cilt. Mekke: Mücemmeatü Ümmi'l-Kurâ, 1991.

- İbn Sevdikîn, İsmâîl. *Ta'likâtü İbn Sevdikîn (et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye içinde)*. nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- İsfahânî, Ebû Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve Tabakâtü'l-asfiyâ*. 10. Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1988.
- İşık, Hidayet. "Sadreddin Konevî'nin Hz. İsa Hakkındaki Görüşlerinin Müslüman ve Hıristiyan Teolojisi Açısından Değerlendirilmesi". 1. *Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*. Konya: Mebkam Yayınları, 2010.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Şerhu Fusûsu'l-hikem*. Beyrut: Müessesetü't-târîhi'l-arabî, 2006.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdü'l-âl Şâhîn. Kahire: Dârü'l-menâr, 1992.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Sûfilerin Kavramları: İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek. Bursa Akademi, Bursa 2014.
- Kazvîni, Ebû Yahyâ Zekeriyâ b. Muhammed b. Mahmûd. *Âsârü'l-bilâd ve ahbârü'l-ibâd*. Beyrut : Dâru Sadır, ts.
- Keşfu'l-gâyât fi şerhi mekteneftu aleyhi't-tecelliyât*. nşr. Muhammed Abdülkerim en-Nemrî. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2004.
- Kılıç, Ali İhsan. "Hatmü'l-velâye Teorisi", *Metafizik-Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Mead-Metafizik* 3. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Kılıç, Mahmud Erol. "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Knysh, Alexander D. *Ibn 'Arabi in the later Islamic tradition: the making of a polemical image in medieval Islam*. Albany: State University of New York, 1999.
- Konevî, Sadreddin. *İlâhî Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Konevî, Sadreddin. *Fâtîha Suresi Tefsiri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kürdî, Hasan b. Mûsâ b. Abdillâh. *Şerhu hikemi's-Şeyhi'l-Ekber*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2006.
- Musakhanov, Orkhan. *Affüddin Tilimsânî'nin İlâhî İsimler Nazariyesi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Sadrî, Şeyh Musa. *Regâiyübü'l-Menâkıb-Sadreddin Konevî'nin Menkıbeleri*. haz. M. Emin Agar İstanbul: Anka Yayınları, 2002.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdirrahmân. *el-Kavlü'l-münbî an tercemeti İbn Arabî*. thk. Hâlid b. Arabî Müdrîk. 2. Cilt. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, 1466.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemseddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'atü'z-zaman fi tevârîhi'l-a'yan*. thk. İbrahim ez-Zeybek. 22. Cilt. Dımaşk: er-Risaletü'l-Alemîyye, 2013/1434.
- Şenel, Abdülkadir. "İbn Müsdî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/222-223. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Özel, Ahmet Murat. "Vahdet-i Mutlaka Ekolü". *İslam Düşüncesinde Teoriler-Metafizik* 1. haz. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Özkan, Z. Şeyma. "Meşâhidü'l-esrârın Yazılış Sebebi ve Tarihi". *Şahit ve Anlattıkları-Meşâhidü'l-esrâr*. mlf. İbnü'l-Arabî. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2021.
- Öztürk, Eyüp. "Osmanlı Mehdilik Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/29 (2017), 375-407.
- et-Tilimsânî, Affüddîn Süleymân b. Ali. *Şerhu Fusûsi'l-hikem*. thk. Ekber Râşidî Neyâ. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2015.

- Tirmizî, Hakîm. *Hatmu'l-evliyâ-Velîliğîn Sonu*. çev. Salih Çift. İstanbul: Nefes Yayınları.
- Uzunpostalcı, Mustafa. “Şeyh Sadreddin Konevî'nin Vasiyyeti”. *Selçuk Üniversitesi Selçuk Dergisi* 4 (1989), 37-44.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Muhtasarü'l-muhtac ileyh min Tarihi'l-Hafız Ebî Abdullah Muhammed b. Saîd İbni'd-Dübeyî*. thk. Mustafa Cevad. 1. Cilt. Bağdad : Matbuatü'l-Mecmai'l-İlmiyyi'l-İraki, 1951.
- Zehebî, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tarihü'l-İslâm ve vefeyatü'l-meşahir ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1999.
- Züheyrî, Ebu'l-Eşbâl. “Mukaddime”. *Keydü's-şeytân linefsihî kable halki Âdem aleyhi's-selâm*. mlf. İbnü'l-Cevzî. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.