

e-ISSN: 2651-3595

kalemname

Kırıkkale Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

7/14

ARALIK 2022

DergiPark
AKADEMİK

SÖBIAD

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

SIS
Scientific Indexing Services

EBSCOhost

**Academic
Resource
Index**
ResearchBib

e-ISSN: 2651-3595

Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Sayı/No:14

Aralık/December 2022

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan sayılar: 2016, Cilt:1 Sayı:1-2; 2017, Cilt:2 Sayı:3-4; 2018, Cilt:3 Sayı:5)

Eski e-ISSN: 2547-9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty

(Year Range of Publication with Former Title: 2016-2018 Vol:1, No:1-Vol: 3, No:5)

Former e-ISSN: 2547-9504

Kapsam: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

Scope: Religious Studies-Social Sciences

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Period: Biannually (June& December)

Yayın Dili: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

Publication Language: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemlname, yılda iki sayı yayımlanan uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Kalemlname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler; İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the ISNAD.

NÂBÎ'NİN “HAZRET-İ MUHYİ'D-DÎN'ÜN” REDİFLİ KASİDESİNDE İBNÜ'L-ARABÎ ve ESERLERİNE BAKIŞ AÇISI

Ali CANÇELİK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Osmanlı Türkçesi ve İslami Türk Edebiyatı Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Kocaeli University Faculty of Theology
Department of Islamic History and Arts
Kocaeli, Turkey.
alicancelik@gmail.com
orcid.org/0000-0002-6058-826X

Ali İhsan KILIÇ

Arş. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tasavvuf Anabilim Dalı
Research Assistant Doctor, Kocaeli University Faculty of Theology
Department of Sufism.
Kocaeli, Turkey.
aihsankilic@gmail.com
orcid.org/0000-0002-5638-6948

Öz:

Çalışmanın konusu Nâbî'nin duygu ve düşünce dünyasında Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin konumunu ve değerini tespit etmektir. Bu tespit çalışması, sadece Nâbî Dîvânı'nda İbnü'l-Arabî hakkında yazılmış kaside ile sınırlı tutulmuştur. Makalenin kapsamı kaside ile sınırlı olmakla birlikte kasidenin haricinde Nâbî'ye ait bazı kaynaklara da müracaat edilmiştir. Yöntem olarak klasik metin şerhi geleneğinde yer alan, müellif, dönemin dil ve ima özellikleri, konu edilen kişinin kendi düşünce ve duygu dünyası, ima ve işaretlerin bağlamı dikkate alınmıştır. Okur merkezli denebilecek yorumdan kaçınılmış, mezkûr iki kişinin de düşünce bütünlüğü gözden kaçırılmamaya çalışılmıştır. Aynı kaside üzerine yapılan çalışmalar incelenmiş; tespit edilen çalışmaların kapsam, yöntem ve inceleme konusundaki eksikleri dikkate alarak özgün bir inceleme yapılmaya çalışılmıştır. Kasidenin dil içi çevirisi yapılmış ve her bir beyit kendi içinde şerh edilmiştir. Çalışma sonucunda Osmanlı duygu ve düşünce dünyasının önemli bir figürü olan Nâbî'nin nezdinde İbnü'l-Arabî'nin yeri tespit edilmiş ve Nâbî'deki yansımaları ortaya konmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Klasik Osmanlı Şiiri, Tasavvuf, Nâbi, İbnü'l-Arabî.

NÂBÎ'S PERSPECTIVE ON IBNU'L-ARABI AND ITS WORKS IN QASIDE WITH REPEATED VOICE OF "HAZRET-I MUHYI'D-DIN'S"

Abstract:

The subject of the study is to determine the position and value of Muhyiddin Ibnü'l-Arabî in Nâbî's world of emotion and thought. This determination study is limited only to the eulogy written about Ibn al-Arabi in Nâbî's Dîvân. Although the scope of the article is limited to the eulogy, some sources belonging to Nabi were also consulted, apart from the eulogy. As a method, the author, the language and implication characteristics of the period, the person's own world of thought and emotion, and the context of allusions and signs, which are included in the tradition of classical text commentary, were taken into consideration. The reader-centered interpretation has been avoided, and the integrity of thought of the two aforementioned people has been tried not to be overlooked. Studies on the same eulogy were examined; An original review was tried to be made by taking into account the deficiencies in the scope, method and examination of the identified studies. The eulogy has been translated into language and each couplet has been annotated within itself. As a result of the study, the place of Ibnü'l-Arabî in the eyes of Nâbî, who was an important figure of the Ottoman emotional and thought world, was determined and his reflections in Nâbî were tried to be revealed.

Keywords: Classical Ottoman Poetry, Sufism, Nâbî, İbnu'l-Arabî.

GİRİŞ

Klasik Osmanlı şiiri¹, Osmanlı duygu ve düşünce dünyasını bütün yönleriyle ele alan çok önemli bir sanat şubesidir. Şimdiye kadar Klasik Osmanlı şiiri üzerinde tarih, musiki, şehir, denizcilik, ziraat, askeriye, siyaset, mitoloji, kozmoloji gibi ismini zikredemediğimiz çok çeşitli alanlarda çalışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Bütün bunların başında ise Osmanlı duygu ve düşünce dünyasının merkezinde yer aldığı söylenen ve özellikle şiirinde önemli bir yer tutan din-tasavvuf gelmektedir. Son zamanlarda yapılan Klasik Osmanlı şiirinin muhtevasına ve dayandığı esaslara dair çalışmalar da bu konuda benzer tespit ve yorumları sergilemektedir.² Bu gibi eserler, şiirimizin üzerinde inşa olduğu esasları bulmaya matuf

¹ "Klasik Osmanlı şiiri" ifadesi özellikle kullanılmıştır. Sadece Divan türüyle sınırlandıran "Divan şiiri" ifadesi yerine Osmanlı şiirinin sınırlarını daha iyi ifade etmesi dolayısıyla tercih edilmiştir. Geniş bilgi için bkz. Ali Nihad Tarlan, *Edebiyat Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981), 82-90.

² Örnek çalışmalar için bkz. Bilal Kemikli, *Dost İlinden Gelen Ses* (İstanbul: Kitabevi, 2017). Murat Vanlı, *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf/Telakkisi* (Ankara: Gece Akademi, 2019). Kemal Kahramanoğlu, *Şairane Barınmak (Klasik Şiirimizin Kökleri ve İzleri)* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2020).

çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Şiirin mantık ilkeleri karşısında zayıf görülmesi onun duygulara ve hayallere dayanması olarak gösterilmektedir.³ Tam da bu noktada şiirin de merkezinde duygusallığın/kalbin yer alması ve kalbin tasavvufun ilgi alanını oluşturması, şiirin temeli açısından önemli bir göstergedir.

Mutasavvıf şairlerce tasavvufî çizgide tertip edilen şiirlerin dışında da divan şairlerinin benzer konu ve mazmunlar etrafında şiir tertip ettikleri tespit edilmiştir. Tarlan'ın şu yorumu bu görüşü destekler niteliktedir: “Yalnız sanatkârın her söylediği şeyi esasen İslâm dini söylemiştir. İçtimâî meseleler ahlâka istinat eder; onlarda da yüksek prensipler İslâmiyet tarafından vaz'edilmiştir. Yalnız metafizik meselesi şeriat ile tasavvuf arasında bocalamaktadır. Sanatkâr da bu yolda en geniş nefesi tasavvuf sahasında almıştır. Onun içindir ki bu tefekkür ve tahassüs sistemi divan edebiyatının iliklerine kadar işlemiş bir hâldedir. Ancak büyük divan şairlerinin hiçbiri hakîkî mutasavvıf değildir.”⁴

Çalışmamızda konu edindiğimiz kasidenin müellifi Nâbî'nin tasavvufla olan ilişkisi eserlerinde ve biyografisine dair kaynaklarda açıklık kazanmamıştır. Nâbî'nin oğlu Ebu'l-Hayr Muhammed'e amcası tarafından hediye edilen *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin iç kapağında verilen aile şeceresinde büyük dedelerinin Nakşibendî Tarikatı'na müntsip oldukları kaydı yer almaktadır.⁵ Nâbî'nin doğduğu Urfa şehrinde Kâdirî Tarikatı şeyhlerinden Yakup Halife'ye (Kalfa) intisap ettiğine ilişkin görüşler aktarılmış olsa da bu bilginin kesinlik ifade etmediği bildirilmiştir.⁶ Ancak Nâbî'nin *Divânı*'nda Abdülkadir Geylânî'den (ö. 561/1165-66) metheden dizeleri bu ihtimali canlı kılmaktadır. Bununla birlikte Nâbî'nin *Hariyyesi*'nde dönemindeki tasavvufî yapı ve temsilcilerine yönelik tenkitleri⁷ onun doğrudan bir tarikatla ilişkisinin olmadığı ve melamet yolunu tuttuğu ihtimallerini de gündeme getirmektedir.⁸ Açık olan husus ise hem *Divânı*'ndaki hem de *Hayriyye*'deki ifadelerinde Abdülkâdir Geylânî, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Mevlânâ'nın (ö. 672/1273) eserlerinin onun tasavvuf düşüncesinin kaynağı ve temelini oluşturduğudur. *Divân* ve *Hayriyye*'de *Mesnevî*, *el-Fütûhât* ve *Fusûs*'a yönelik doğrudan atıflar, onların okunmasının öğütlenmesi ve bu eserlerin taliplere rehberlik edeceğinin

³ Hülya Altunya, *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir* (İstanbul: Büyüyenay, 2017), 9.

⁴ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 47.

⁵ Abdülkadir Karahan, *Nâbî* (Ankara:Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987), 3.

⁶ Ali Tenik, “Nâbî'nin Tasavvufî Düşüncesi”, *Şair Nâbî Sempozyumu 2009*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü), 192.

⁷ Halil İbrahim Yakar, “Nâbî'de Dönem Eleştirisi”, *Vefatının 300. Yıldönümünde Şair Nâbî Sempozyumu Bildirileri* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2014), 198-200.

⁸ Tenik, “Nâbî'nin Tasavvufî Düşüncesi”, 196.

bildirilmesi Nâbî'nin bu konudaki yaklaşımlarını göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁹ Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'ye yönelik bir medhiye yazmasının, 16 ve 17. yüzyıllar Osmanlı tasavvuf düşüncesi açısından da önemli bir telif olduğu ileri sürülebilir. Zira İbnü'l-Arabî'nin vefatının üzerinden çok geçmeden başlayan onun görüşlerine yönelik tenkitçi yaklaşımlar söz konusu dönem Osmanlı ulema ve sûfilere arasında başgösteren fikrî tartışmalara da intikal etmiştir.¹⁰ Dolayısıyla Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'yi metheden böyle bir kasideye yer vermesi ve farklı vesilelerle onun eserlerine atıflar yapması Nâbî'nin durduğu yeri gösterir niteliktedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin edebiyat dünyasındaki görünümü ve Nâbî'nin burada nerede durduğunun daha da belirginleştirilmesi için müstakil çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Kendi çalışma konumuz özelinde de daha önce yapılan çalışmalar tespit edilmiştir. Bunlar, kasideyi merkeze alan veya kasideye değinen çalışmalardır.¹¹ Makalemizin özgünlüğü mezkûr çalışmalar dikkate alınarak sağlanmaya çalışılmıştır. Noksanlıklardan bazıları şu şekilde sıralanabilir: Bütün beyitlerin dâhil edilmemesi; beyitlerde yer alan her bir kavram ve mazmunların analizlerinin yapılmaması ayrıca birçoğunda birincil kaynaklara başvurarak yapılmamış olması; bazılarında beyitlerin dil içi çevirisinin yapılması ve sonrasında genel değerlendirme yapılmış olması; yapılan yorum ve tespitlerin gerekçelendirilmemesi vb.

Çalışmanın yöntemi klasik şerh usulüne dayanmaktadır. Özellikle Ali Nihad Tarlan (v. 1978) tarafından vurgulanan sanatkâr, metin/kavram/mazmun ve dönem unsurlarını dikkatten uzak tutmadan klasik metin şerhi yöntemiyle şerh edilmiştir. Modern yöntem ve kuramlarından metin veya okur merkezli¹² bir anlayıştan ziyade hem müellifi/şairi hem muhtevadaki

⁹ Mahmut Kaplan, *Hayriyye-i Nabi: inceleme, metin* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1995), 95-96.

¹⁰ İbnü'l-Arabî'nin Osmanlı'ya intikali ve bu dönemde ortaya çıkan farklı görüşlerin ele alındığı çalışmalar için bkz. Michel Chodkiewicz, "İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı", *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Ve Sufiler*, haz. Ahmet Yaşar Ocak, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 97-121. Muhammed Bedirhan, "Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdâfaaları", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*, ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı, (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 187-210. Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Devleti ve İbn 'Arabîcilik", *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, (2022), 1-29.

¹¹ Bahsi geçen eserler hakkında bkz. Hüseyin Yorulmaz, *Urfalı Nabi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1998). Mehmet Korkut Çeçen, "Nâbî'nin Muhyiddin İbnü'l-Arabî Kasidesi Hakkında", *Ölümünün 300. Yılında Nâbî'ye Armağan*, haz. İ. Çetin Derdiyok; H. Dilek Batıslam (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016). Mustafa Tatçı, "Şâir Nâbî'nin Muhyiddin-i Arabî'ye Bir Medhiyesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 413-423. Hüseyin Kurt, "Nâbî'de Varlık Düşüncesi", *Şâir Nâbî Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009), 232-247. Mustafa Tatçı, "Nâbî'nin Tasavvuf Büyüklerine Medhiyeleri", *Şâir Nâbî Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009), 268-275. Selami Şimşek, "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 398-401.

¹² Daha geniş bilgi için bkz. Ali İhsan Kolcu, *Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkit-Tahlil* (Ankara: SalkımSöğüt Yayınları, 2008).

kavramları hem de dönemin şartlarını dikkate alarak şerhe bir bütünlük getirilmeye çalışılmıştır. Bu sayede şerhte cüz-küll ilişkisi sağlanmaya çalışılmıştır. Bunun için öncelikle şairin zihin ve gönül dünyasında beliren hayali kavramak gerekmektedir. Zira Osmanlı şiirinde/edebiyatında duygu ve düşünce bu hayal etrafında yerlerini alır ve bir mana ifade ederler.¹³ Cüz ve küll arasındaki bağıntıyı dikkate alarak anlama/duyma çabası Doğu'ya ait “bütünlüğün tamalgısı” şeklinde bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Batı'nın geliştirdiği anlama biçimleri ise “tek yönlü bir ilgi ve farkındalık” üzerindedir.¹⁴

Nâbî'nin kasidedeki imâ ve işaretleri, öncelikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, yani birincil kaynaklarda aranmış ve yorumlanmaya çalışılmıştır. Yirmi dört beyitten oluşan kasidenin her bir beyti kendi içinde şerh edilmiş ve sonuç kısmında Nâbî'nin dikkat çektiği meseleler ile Nâbî'nin duygu ve düşünce dünyasında İbnü'l-Arabî'nin konum ve değerine dair çıkarımlar sıralanmıştır.

KASİDENİN ŞERHİ

Bahsi geçen kaside *Nâbî Dîvânı*'nda şu başlıkla kayıtlıdır:

Efruhten-i Kandıli Sûz u Güdâz bâ-Nefes-i Āteşin-i Niyâz be-Südde-i Sulţânü'l-Muḥâkikîn Ḥâzret-i Şeyh Muḥyi'd-din-i 'Arabî Ḳaddesa'llâhu Sırrehu

Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilâtün Fe'ilün

- 1 “Sürmedür ḥâk-i deri Ḥâzret-i Muḥyi'd-din'ün
Kîmiyâdur nazarı Ḥâzret-i Muḥyi'd-din'ün”

Hâzret-i Muhyiddin'in kapısının toprağı sürmedir; nazarı ise simyadır.

Tasavvufta nazar, mürşidden sâlike bakışıyla onda tesir ve teessür hasıl olmasına ve onun daha yüksek bir hâle ulaşmasına vesile olmasıdır. Bu nedenle velilerin nazarı ile Hakk'ın nazarı arasında bir ilişki kurulmuştur. Mürşidin nazarıyla sâlikte ortaya çıkan değişim ve hâllerdeki dönüşüm “nazar-ı inâyet” olarak ifade edilmektedir.¹⁵ Nazar hem Allah'ın kuluna

¹³ Tarlan, *Edebiyat Meseleleri*, 196-197.

¹⁴ Carl Gustav Jung, *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 79-81.

¹⁵ İhsan Kara, *Tasavvuf İstulâhları Literatürü Ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstulâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 302, 356.

hem de insan-ı kâmilin/mürşidin müridine nazarı şeklinde ele alınmıştır. İbn Fûrek *el-İbâne*'sinde Allah'ın kulun kalbine nazar etmesi sayesinde kulun kalbinde sonsuz ilim denizinde ganimetlere doğru yol aldığını bildirir.¹⁶

Beyitte aynı zamanda ilm-i kimya da geçmektedir. Nazar ve kimya ilmi birlikte bir başkalışımı, kemâlatı göstermektedir. İlm-i kimyâ tabirinin modern öncesi dönemlerdeki anlamı teknik olduğu kadar teorik bir muhtevaya da işaret eder. Nitekim klasik dönem ilim tasniflerinde kimya ilmi, tıp, astroloji, rüya tabirciliği, firâset ve tlesmât gibi alanlarla birlikte ele alınmıştır. Bu ilmin söz konusu dönemlerdeki maksadı, bir maden cevherinin özelliklerinin giderilerek o madene başka bir madenin cevher özelliklerinin kazandırılmasıdır. Bu kapsamda ilmin gayesi bir madenin saflaşarak aslı cevheri üzerinde tam itidal noktasının yakalanması yahut da özelliklerinin değiştirilmesiyle daha değerli bir madenin elde edilmesidir denilebilir. Tabiatıyla böylesi bir amacın gerçek hedefi madenlerin en değerlileri olan altın ve gümüşün elde edilmesidir.¹⁷ Kimya ilminin madenlerin dönüştürülmesi ve daha üstün olanın elde edilmesi gayesini taşımasıyla tasavvufun insanları dönüştürme hedefi bu iki ilim arasında analogi kurulmasına sebep olmuştur. Tasavvuftan bahsedilirken ilm-i kimyaya yapılan atıflar bu anlam üzerine mebnidir. Madenlerin dönüştürülmesinde yetkin olan kimyacı/simyacı ile insan cevheri hakkında bilgi sahibi olan kâmil mürşid arasında benzerlik kurulmuştur. Şairin İbnü'l-Arabî'nin nazarını kimya olarak nitelemesi böylesi bir arka plana sahip olup onun insanların huy ve ahlaki bakımdan değişmelerindeki tesirine atıf yapmaktadır.¹⁸

2 “Bîñ cihân mes’ele-i rāza virür reng-i edā
Ma’ni-i muhtaşarı hāzret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin'in sunduğu muhtasar manalar (yorumlar ve tespitler), cihan dolusu binlerce esrarlı meselelere getirdiği kendisine mahsus yöntemlerdir.

İbnü'l-Arabî'nin meseleleri ele alırken yaklaşımlarında külli bir perspektifin öne çıktığı görülür. O varlık ve bilginin konusu olan her şeyi “hakikatleri” cihetinden ele almakta ve böylece eşyayı tek tek zuhurları üzerinden konu edinmek yerine metafiziksel bir yaklaşımı

¹⁶ İbn Fûrek, *el-İbâne an Turuki'l-Kâsıdîn Tasavvuf Istılahları* (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014), 116.

¹⁷ Kimya ilminin klasik dönemlerdeki işlevi ve maksadı hakkında detaylı bilgi için bkz. Emre Dölen, “Kimya”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002), 26/26-30.

¹⁸ İbnü'l-Arabî'nin kimya ilmi ile ilgili görüşlerinin detaylarına dair bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 8/33-38.

benimsemektedir. İlm-i ilâhî ve ilm-i hakâyık diye tabir ettiği bu yaklaşımın muhtelif örnekleri yer almaktadır.¹⁹ Nitekim İbnü'l-Arabî, ricâlü'l-gayb sınıfından evtâdın²⁰ bilgilerini konu edinirken bu duruma temas eder. Onların pek çok bilgiye sahip olduklarını, ancak onlara zorunlu olan ilmin Allah hakkındaki bilgi olduğunu vurgular. Allah hakkındaki bilgi ise küllî yönden hakikatlerin bilgisine erişmek anlamına geldiği için onların ilimlerinde bir tür ziyâdeliğin oluştuğunu bildirir ve o ilimlere dair ayrıntılı bilgiler verir.²¹ Yine *el-Fütûhât*'ın yirmi birinci bâbında konu edilen kevnî ilimlerin ilâhi ilimlerle ilişkisi üzerinde durulmaktadır. İlâhî ilme sahip olan birisi varlığı küllî yönden bilirken birlik-çokluk ilişkisine dair bu marifet, kevnî alemdeki eşya arasındaki münasebeti yine teorik bazı konularda öncüllerden hareketle sonuçlara ulaşmanın esasını teşkil etmektedir.²² İbnü'l-Arabî'nin terminolojisinde bu bilginin bazen ledünnî bilgi kavramına atıfla ele alındığı görülmektedir. Misal olarak o, Hakîm et-Tirmizî'nin sorularına verdiği cevapların ilkinde velîlerin bilgilerini bu kapsamda değerlendirmekte ve bu bilgiyi ledünnî olarak nitelemektedir.²³

3 “Şâf envâr-ı haqâyıkdur olan âşârı
Zerre yokdur kederi hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Saf hakikat olan Hazret-i Muhyiddin'in eserlerinde zerre kadar bulanıklık yoktur. Eserlerinde mana açık ve anlaşılırdır. Eserlerinde fikirleri net olup herhangi bir tereddüt söz konusu değildir.

Bu dizeler metafizik bilgideki kesinlik arayışı olarak yorumlanabilir. “Eşyayı olduğu hâl üzere bilmek”, onların ilahi mertebedeki ezeli suretlerini bilmek anlamına gelmektedir. Kendi ayn-ı sâbitenin bilgisine erişen kimseler a'yân-ı sâbitenin bulunduğu vahidiyyet mertebesi yönünden eşya hakkında tümel bilgiye sahip olurlar. Böylece bilgi onlar için zihinsel bir

¹⁹ Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 1/413. Ayrıca bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-7*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 7/324-325. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 15/245-246.

²⁰ Evtâd kavramının Ekberî düşüncede, “âlemin dört yönünde yani doğu, batı, kuzey ve güneyde görevlendirilmiş dört veli olup her biri bir peygamberin kalbi üzeredir ve dört büyük meleğin rûhaniyetinden yardım alır.” şeklinde tanımlanmaktadır. Kavram hakkında daha geniş bilgi için bkz. Abdürrezzak Kâşânî, *Sûfilerin Kavramları Istulâhâtü's-süfiyye*, çev. Abdürrezzak Tek, (Bursa: Bursa Akademi, 2014), 228-229.

²¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, 1/466-467.

²² Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/37-41.

²³ Bu bilgiye dair ayrıntılı bilgi için bkz. Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-6*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 6/207-211.

kavramadan öte varoluşsal bir boyutta gerçekleşir ve bir şeyi bilmek demek aslında onunla özdeşleşmek anlamına gelir.²⁴

4 “Cân u dildür ten-i tahkika Fütûhat u Füşûs
Eser-i mu‘teberi hazret-i Muhyi’ d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin’in muteber eserleri olan *el-Fütûhât* ve *Fusûsu’l-Hikem*, hakikati bulmak için sarf edilen gayret bedeninin canı ve dili olmuştur. Hakikati araştırmak isteyenlere yol açıcı bir rol oynamıştır. Sadece bilginin aktarılmasını sağlamamış aynı zamanda hakikati araştırmak isteyenlere yol göstermiş ve onlarda muamma kalan düğümleri çözmüştür.

Bu dizeler *el-Fütûhat* ve *Fusûs*’un mahiyetine dair bir perspektif sunarken aynı zamanda geniş bir külliyat bırakan İbnü’l-Arabî’nin tarihsel süreçte hangi eserleri üzerinden takip edildiğine yönelik bir izlenim de oluşturmaktadır. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* İbnü’l-Arabî’nin Doğu’ya seyahati sonrası kaleme almaya başladığı ve telifi sonraki yıllara sârî bir eser olmakla hem İbnü’l-Arabî’nin kendi ruhânî seyrine ilişkin farklı unsurları içeren bir tür keşif ve müşahede derlemesi hem de onun bütün bir tasavvuf meselelerini ele alıp yorumladığı kaynaktır. *el-Fütûhât*, geniş hacmiyle İbnü’l-Arabî’nin farklı konu ve meselelerle ilgili düşüncelerinin takibini mümkün kılarken diğer taraftan kendi eserlerine yaptığı atıflarla İbnü’l-Arabî külliyatına açılan bir nitelik taşır. Bu yönüyle eser, öğretici olduğu kadar yönlendirici rol de oynamaktadır.²⁵ *Fusûs* ise İbnü’l-Arabî’nin hayatının son dönemlerinde telif ettiği bir eser olmakla bütün bu geniş külliyatın üzerine konumlanır. Hacim bakımından her ne kadar *el-Fütûhât* gibi olmasa da eser, İbnü’l-Arabî’nin temel varlık ve bilgi konularındaki yaklaşımlarını özlü bir biçimde yansıtır. Bu anlamda eserin özet bir içeriğe sahip olması yer yer konuların bağlamının göz ardı edilmesine ve birtakım sonuç cümleleri üzerinden polemik konusu olmasına neden olmuştur. Bu açıdan eser, İbnü’l-Arabî’ye muhalefetin odak noktasında yer almış ve eser aleyhine çeşitli dönemlerde fetvalar verilmiştir.²⁶ Nabî’nin yaşadığı döneme

²⁴ A’yân-ı sâbiteyi bilme hususunda daha geniş bilgi için bkz. İbnü’l Arabî, *Fusûsu’l-Hikem*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006), 46-47.

²⁵ Eserin İbnü’l-Arabî’nin telifleri arasındaki yerini, meselelerini ve sonraki dönemlere tesirlerini ele alan çalışma için bkz. Ebu’l-Ala Afifi, “İbnü’l-Arabî’nin el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye İsimli Eseri”, çev. Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 273-301.

²⁶ *Fusûsu’l-Hikem*’in Osmanlı ilim ve kültür hayatına tesirlerini, eser üzerine ortaya çıkan savunmacı ve tenkitçi literatürü ele alan çalışmalar için bkz. Mahmut Erol Kılıç, “Fusûsu’l-Hikem”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/230-237.; Dilaver Güner, “Klasiklerimiz/XII: Fusûsü’l-hikem (Muhyiddin İbn Arabi, 560-638/1165-1240)”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 395-442. Ekrem Demirli, “Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Fusûsü’l-hikem: İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-hikem’i ve Ekberi

bakıldığında İstanbul merkezli dini gündemde oldukça hareketli tartışmalar hatta fiili müdahalelere dönüşen ihtilaflar ortaya çıkmıştır. Literatürde Kadızadeliler ile Sivasîler arasındaki tartışmalar şeklinde geçen bu dönemin polemik konularından birisini de merkezinde İbnü'l-Arabî'nin olduğu tartışmalar oluşturur.²⁷ Bu tartışmanın içeriğinde ise *Fusûs*'ta ileri sürülen görüşlerden hareketle İbnü'l-Arabî'nin inanç durumu konu edilmiştir. Bu bakımdan Nabî'nin *Fusûs*'a atıf yapması ve eseri hakikat arayışına bir kaynak olarak sunup muteber olduğunu belirtmesi Nâbî'nin dönemindeki olaylara karşı duruşunu yansıttığı söylenebilir.

5 “Ne Fütühât ki feth-i der-i esrâr itmiş
Hâme-i feyz-eşeri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Fütühât öyle bir eserdir ki Hazret-i Muhyiddin'in feyzli eserlerinin kalemi onda sırların kapılarının anahtarı olmuştur.

İbnü'l-Arabî düşüncesinin en geniş açıklama biçimlerine kavuştuğu *el-Fütühât*, farklı temaları işlese de eserin odak noktasını ilahi isimler meselesi üzerinden bütün bir varlığın Tanrı'yla olan ilişkisi oluşturur. İbnü'l-Arabî bu temel üzerine şekillenen düşüncelerini erken dönem tasavvuf düşüncesinden intikal eden birtakım cümleleri yeniden yorumlamak suretiyle ortaya koyar. Bu kapsamda sır kelimesi Sehl b. Abdullah'a nispet edilen “Rubûbiyetin bir sırrı vardır, ortaya çıksaydı, batıl olurdu” cümlesinden iktibas edilerek bütün bir varlığın rubûbiyet mertebesiyle olan ilişkisinde kilit bir kavrama dönüşür. Kelimenin gizli ve saklı gibi anlamlarından öte farklı varlık mertebeleri arasındaki ilişkinin ayrımlarını ifade etmek ve böylece dışta zuhur eden varlıklarla onların uluhiyet ve rubûbiyet mertebesiyle olan bağı kurulmaya çalışılır. Bu yorum tarzıyla sır, hariçte taayyün etmiş varlıklarla onların sübût mertebesindeki bulunuşlarını açıklamak üzere ileri sürülen ve düşüncenin anahtar kavramlarından olan a'yân-ı sâbiteyi gündeme getirir. İlahi isimlerle müsemma arasındaki karşılıklı ilişki uluhiyet ve rubûbiyet mertebeleri ile hariçte tahakkuk etmiş varlıkları karşılıklı gereklilik (telazüm) şeklinde bir varlık düşüncesine ulaştırır. Hariçte ortaya çıkan varlıklar hükümranlığı altında bulunduğu isme örtü olurlar ve zuhurun kendisi sır tabirini alır. Çünkü onun ortadan kalkması demek karşılıklı gereklilikten dolayı rubûbiyetin bâtil olması anlamına

Geleneğinin Teşekkülü'ndeki Rolü”, *İslam ve Klasik*, haz. Sami Erdem, Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2008), 319-328. Ercan Alkan, “Osmanlı Dönemi Fususu'l-hikem Şerh Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

²⁷ Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızadeler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100.

gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin varlık yorumunun sır kelimesiyle olan ilişkisine dair bu temanın farklı meselelerle olan ilişkisini en geniş boyutlarıyla ele alındığı eser *el-Fütûhât*'tır. Bu meyanda konuların birbirleriyle olan ilişkisi ve daha geniş boyutlarda sunuluşu *el-Fütûhât*'ta yapıldığı için eser İbnü'l-Arabî düşüncesinin anlaşılması ve takip edilebilmesinde anahtar rolü üstlenmiştir.²⁸

6 “Ne Fütûhât ki efvâha hâlâvet virmiş
Teng teng-i şekerî hâzret-i Muhyî'd-din'üj”

Fütûhât öyle bir eserdir ki Hazret-i Muhyiddin'in eserindeki şekerleriyle ağızlara tatlılık vermiştir. Hazreti Muhyiddin'in yükü şeker yüküdür.

Teng, dar ve sıkıntılı²⁹ manalarına geldiği gibi yük ve balya³⁰ manasına da gelmektedir. Nâbî, yük manasına işaret etmek için teng kelimesini kullanarak insanın iç sıkıntısından hareketle ağız tadının kaçmasıyla ile şeker/halavet kelimeleri arasında bir tezat oluşturmuştur.

İbnü'l-Arabî'nin telif tarzına ve üslubuna eser kronolojisi çerçevesinde bakıldığında erken dönem eserlerinden itibaren nesir türünün yanı sıra nazmı da tercih ettiği görülür. Özellikle erken dönem eserlerinde secili yazım üslubunu öne çıkarması sebebiyle nesir ile yazımın iç içe geçtiği şiirsel bir dil hâkim olmuştur. Erken dönem teliflerin arasında bulunan *Kitabü'l-isrâ ilâ makâmi'l-esrâ*, *Mevâkı'u'n-nücûm* ve *Ankâu Muğrib* gibi eserler İbnü'l-Arabî'nin şiirsel üslubunun ilk örneklerini teşkil eden eserler olarak ifade edilebilir. Bu eserlerde görülen ilk örneklerin müstakil bir eser hüviyetine kavuşması *Tercümânü'l-eşvâk* ile gerçekleşmiştir. *Tercümânü'l-eşvâk*'ta benimsenen üslubun dünyevî arzuların şiirle dile gelmesi mi yoksa hakikatlerin sembolik bir tarzla ifade edilmesi konusu daha İbnü'l-Arabî'nin gününde tartışılan bir mesele olsa da onun bir şerh kaleme alarak asıl maksadının ikincisi olduğunu ortaya koyması,³¹ düşüncenin şiir formunda dile getirilmesinin bir örneğini teşkil

²⁸ Konunun *el-Fütûhât*'taki ele alınma biçimleri hakkında bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, 1/110; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70., 370; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*, 8/33-38..

²⁹ İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), 1235.

³⁰ Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 5/5719.

³¹ *Tercümânü'l-eşvâk*'ın telif tarihi literatürde tartışmalı bir konudur. Eserin telif tarihi ile içeriği doğrudan ilişkilidir. Şöyle ki, eserin muhtelif yazmalarını inceleyen araştırmacılar, yazma nüshalardaki mukaddime farklılıkları üzerinden eserin telifine ve tarihlerine ilişkin farklı kanaatler ileri sürmüşlerdir. İbnü'l-Arabî, eseri Doğu'ya olan seyahatinden sonra Mekke'de kaleme almıştır. Burada görüştüğü, ilim ve ahlaki yönden övdüğü Mekînüddin Ebû Şucâ Zâhir b. Rüstem ve ailesinin eserin telifiyle doğrudan ilişkisi vardır. İbnü'l-Arabî Mekînüddîn'den Ebû İsâ Tirmizî'nin Süneni'ni dinlemiştir. Mekînüddîn'nin kız kardeşi Fahrünnisâ binti

eder. İbnü'l-Arabî, şiiri düşüncenin aracı hâline getirirken aynı zamanda düşünceyi de şiire aracı kılmış, böylece düşünce ile şiir arasında bir ilişkisi doğmuştur. Benimsenen bu üslup, *Tercümânü'l-eşvâk*'a gösterilen tepkilerle nihayete ermemiş, tam aksine İbnü'l-Arabî'nin Doğu'ya seyahatinden sonraki hayatının bir tür antolojisini içeren *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'de de her yeni bölümün başlangıcında başvuru bir telif yöntemi hâlini almıştır. Aynı durumun *Fusûsu'l-hikem* için geçerli olduğunu da belirtmek gerekir. İbnü'l-Arabî, eserin farklı fasıllarındaki öne çıkaracağı temayı önce şiirle ifade etmiş, nesirle konuyu detaylandırmadan nazmın imkânlarına başvurmuştur.

7 “Ne Füşüş eyledi bi'z-zât Resûl-i Ekrem
Anı haşş-ı güheri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Kerem sahibi Hazret-i Peygamber aleyhisselam'ın bizzat ifade ettiği hakikatleri Hazret-i Muhyiddin saf ve kendisine has cevherler şeklinde dile getirmiştir.

Rüstem'den ise onun âli rivayetlere sahip olması nedeniyle hadis dinlemeyi ve icazet almayı talep etmiş, ancak Fahrunnisâ yaşlılığı sebebiyle ibadet ve taate yoğunlaşmak için bu talebe olumlu karşılık vermemiştir. Bununla birlikte kendisinin sahip olduğu rivayetler konusunda kardeşi Mekînüddîn'in İbnü'l-Arabî'ye genel icazet vermesine izin vermiştir. *Tercümânü'l-eşvâk*'ın telifinde asıl tartışılan isim Mekînüddîn'in kızı Nizam olmuştur. Eserin yazmalarına ait mukaddimelerdeki farklılıklar da Nizam'la ilişkili olarak gündeme getirilmiştir. Bu konuda ilk görüş ileri süren Dozy, yazmaların birisinin mukaddimesinde Nizam'ın isminin geçtiğini ve burada belirtildiğine göre eserin h. 598 yılında telif edildiğini bildirir. İkinci yazma mukaddimesinde ise eserin Recep, Şaban, Ramazan aylarında fakat bu sefer 611 yılında telif edildiği belirtilmektedir. Eserle ilgili üçüncü bir mesele ise İbnü'l-Arabî'nin bu eseri Nizam'a ithafen yazması sebebiyle dünyevî arzuları ihtiva etmesi düşüncesine dayalı olarak Halep'li bir fakihin İbnü'l-Arabî'yi tenkit etmesidir. İbnü'l-Arabî, Halep'te iken fakihin eleştirilerini İbnü'l-Arabî'nin müridlerinden Şemsüddîn İsmâil b. Sevdekîn kendisine aktarmıştır. Bunun üzerine İbnü'l-Arabî'nin yakın müridlerinden olan Ebü Muhammed Bedr b. Abdullah el-Habeşi ve İsmâil b. Sevdekîn kendisinden esere şerh yazmasını talep etmişlerdir. İbnü'l-Arabî, *Zehâirü'l-a'lâk fi şerhi Tercümâni'l-eşvâk* ismini verdiği bu şerhte dizeleri açıklarken dünyevî arzulardan ziyade hakikatlere işaret eden bir üslubu benimsemiştir. Dozy, eserin ilk telif edildiği 598 yılında yol açtığı problemler dolayısıyla farklı tarihlerde yeniden yazıldığı ileri sürmektedir. Eseri yayına hazırlayan ve kısaltılmış şekilde şerhini de İngilizce'ye çeviren Reynold A. Nicholson, Dozy'nin eserin 598 yılında telif edildiği şeklindeki görüşünü isabetli bulmaz. Ona göre eser, 611 yılının Recep, Şaban ve Ramazan aylarında telif edilmiş, bir sonraki senenin Rebiülevvel ayında ise şerhi kaleme alınmıştır. Eserle ilgili başka bir çalışmada Jane Clark, mukaddimesinde 598 tarihinin geçtiği nüshaları içerik açısından analiz etmiş, buradaki üslubun İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerindeki üslubuyla uyumlu olduğuna dikkat çekmiştir. Bu durumda eserin mukaddimesinin nasıl anlaşılması gerektiğine odaklanan Clark, 598 tarihinin geçtiği mukaddimelere sahip olan nüshaların tamamının 9/15. Yüzyılda istinsah edilmelerinden hareketle bu durumu Osmanlı'nın yükselişle ilişkilendirir. Beneito and Hirtenstein'in İbnü'l-Arabî'nin bazı eserlerinin dar bir halka içerisinde intikal ettiği ve İbnü'l-Arabî'ye yönelik yaklaşımlara göre bunların görünür hale geldiği iddiasını ileri sürerek, Osmanlı'yla birlikte İbnü'l-Arabî'ye yönelik yaklaşımların pozitif yönde ilerlediği ve böylece dünyevî arzuları dillendirmesi şeklinde yorumlanan nüshaların tekrar tedavüle girmiş olabileceğini söylemektedir. Tüm bu tartışmalar için bkz. Muhyi Din Ibn Al-Arabi, *The Tarjuman Al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes*, ed. Reynold Alleyne Nicholson (London: Royal Asiatic Society, 1911), 1-9. Jane Clark, “Mystical Perception and Beauty: Ibn 'Arabî's Preface to Tarjumân al-ashwâq”, *Journal Of The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society* 55 (2014), 34-44.

Hâs, Arapça bir kelime olup hem saf hem de özel olmaya işaret etmektedir.³²

Beyitte Efendimiz'in özelliklerinden "kerem" kullanılmıştır. Hakikatin sonsuzluğu ve her an devamlılığı ile ilişkilendirilebilir. Cömertlik, sonsuz bir bağış şeklinde Efendimiz'den hakikat olarak sadır olmaktadır.

Bu dizelerde Nâbî, *Fusûsu'l-hikem*'in mukaddimesine doğrudan atıflarda bulunmaktadır. Bu hususta dizelerde öne çıkan iki konu bulunmaktadır. Bunlardan ilki İbnü'l-Arabî'nin farklı eserlerinde olduğu gibi eserin kendisine verilmiş olması ile ilgilidir. Bu durumu *Fusûs*'ta şöyle aktarır: "[Hicrî] 627 senesi Muharrem ayının son on günü [nde bir gün] Şam'da gösterilen bir rüyada Hz. Peygamber'i (s.a.v.) gördüm. Elinde bir kitap vardı. Bana "Bu, *Fusûsu'l-Hikem* [Hikmetlerin Kaşları] kitabıdır, onu al ve yararlanmaları için insanlara ulaştır." diye emretti. Ben de "Bize emredildiği gibi, Allah'a, Peygamber'ine ve içimizden olan yöneticilere itaat ederiz ve sözlerini dinleriz" dedim. Böylece amacı tam olarak anladım, niyetimi temizledim, herhangi bir ekleme ve çıkarma yapmaksızın Allah'ın elçisinin belirttiği tarzda bu kitabı insanlara ulaştırmak için kastımı arındırdım." Dizelerde geçen "kerem" ifadesi ise eserin mukaddimesindeki tasliye bölümüyle ilgili gözükmektedir. Buradaki "Allah'ın salat ve rahmeti, cömertlik ve ikram hâzinelerinden himmetlere en doğru sözle yardım eden Hz. Muhammed'in ve onun ailesinin üzerine olsun." ifadesinin vurgulu kısmı Nâbî'nin, Hz. Peygamber'i "ekrem" sıfatıyla nitelemesinin nedeni olabilir.³³ İkinci dizede *Fusûs* hakkında dile getirilen "hass-ı güher" nitelemesi, İbnü'l-Arabî külliyyatı içerisinde *Fusûs*'un konumunu ortaya koyar. İbnü'l-Arabî'nin telifatına bakıldığında diğer eserlerin belirli bir konu ya da temaya odaklanan bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Örneğin *et-Tedbîrât*'ta insanın iç güçleri hiyerarşisi konu edilmekte ve bedeninin yönetiminde kudsî rûha atıfla ilahî tedbîr düşüncesi işlenmektedir. *Meşâhidü'l-esrâr* ve *Kitabü'l-isrâ* gibi eserler onun kendi rûhânî tecrübesini ve miracını yansıtan eserlerdir. *Mevâkı'u'n-nücûm*'da insanın sorumlu organları ve bu sorumluluğa bağlı olarak ortaya çıkan keşif ve müşahedeler anlatılırken, *Ankâu Muğrib*'de hatmü'l-evliyâ konusu gündeme getirilir. Benzer şekilde *et-Tenezzülâtü'l-emplâk* isimli eseri namaz ibadetini merkeze almış, *İnşâü'd-devâir* bilgi-bilinen ilişkisini teorik bir çerçeve ele almıştır. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* oldukça hacimli bir muhtevaya sahip olmakla İbnü'l-Arabî düşüncesine tafsilat kazandırır. Bütün bunlar içerisinde *Fusûs*, İbnü'l-Arabî düşüncesinin temel

³² Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, 476.

³³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 19.

meselelerini oldukça özlü bir biçimde içermekle Nabî'nin nitelemesiyle İbnü'l-Arabî'nin seçmiş olduğu cevherlerin en seçkini olmuştur. Nitekim kendisinden sonraki literatür *Fusûs* merkezli bir telif yöntemini benimsemiş böylece bu metin etrafında oluşan bir yorum geleneği ortaya çıkmıştır.

8 “Ne Füşûş eyledi ta‘mîm-i şalâ-yı rahmet
Ni‘met-i mâ-ğazarı hâzret-i Muhyi‘d-din‘üñ”

Hz. Muhyiddin'in hazırladığı nimet olan Fusûs, rahmet salasını herkese ulaştırdı.

Bir önceki dizelerle ilişkili olarak yorumlandığında şair, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûs*'ta Hz. Peygamber'in hakikati üzerinden bütün varlığa yayılan rahmet düşüncesine atıf yapmaktadır. Kevn-i câmi kavramlaştırmasıyla varlığın zuhûrunun gayesi ve hakikatlerin toplandığı bir ilke olarak hakikat-i Muhammediye ile rahmet diğer varlıklara yayılarak umumileşmiştir. Bu anlamda kevn ile insan arasında külli yönden bir münasebet kurulmuş, âlem ilahî tecellinin açılmış bir nüshası insân-ı kâmil ise onun dürülmüş bir nüshası olmuştur. İnsân-ı kâmilin câmi bir varlık olarak küllî mazhar olması varlık feyzinin açılmasında anahtar olmuş, onun hakikati üzerinden cüzî varlıklar ilahi yardıma mazhar olmuşlardır.

9 “Āşîkî nuḥbe-i esrârdan eyler āgâh
Naşş-ı sırru'l-ğaderi hâzret-i Muhyi‘d-din‘üñ”

Hazret-i Muhyiddin'in kaderin sırlarını açıkladığı naslar, âşığı güzide, seçkin sırlardan haberdar eyler; sırlara vâkıf hâle getirir.

Şair, bu dizeleriyle *Fusûs*'un Şit Fassı'nda konu edilen ilâhi ikramlar bağlamında kader meselesine referansta bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve bilgi bahislerinde kendi perspektifini üzerine inşa ettiği anahtar kavram a'yân-ı sâbitedir. O, varlığın farklı mertebelerde taayyünü fikrine bağlı olarak a'yân-ı sâbiteyi birlik-çokluk ilişkisinin kurulmasında düşüncesinin merkezine yerleştirmiştir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin eşyanın ilâhî ilimdeki sâbit hakikatleri olarak a'yan-ı sâbiteyi hariçte zuhûr etmiş varlıkların ezeli arketipleri olarak konumlandırışı varlık düşüncesi ile onlara ilişkin bilginin birlikte ele alınmasını gerektirmiştir. Bir başka anlatımla oluş ile bilme arasında bir karşılıklılık münasebeti kurulmuştur. İbnü'l-Arabî Şit Fassı'nda ilâhî mertebelerden feyz eden varlık akışının hariçteki mazharları ile onların bilinmesi meselesini kader sırrı olarak değerlendirmekte, buna dair

bilginin de ancak yetkinleşmekle kendi ezeli suretine erişen kimselere aşikâr olacağından bahsetmektedir. O, bu bilgiye oldukça seçkin kimselerin eriştiğinden söz ederek, bu yolda sülûk edenleri/âşıkları kader sırrına muttali olma meselesinde uyandırmaktadır.³⁴

- 10 “Sırr-ı hesti gibi her bir eşeri câmi’dür
Ma’ni-i huşk u teri hazret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin’in her bir eseri varlık sırrı gibi yaş kuru bütün manaları kendisinde toplamıştır.

İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’de ve *Fusûsu’l-hikem*’de insân-ı kâmilin bilgisinin bütüne ilişkin değil, tümel bir bilgi olduğunu vurgulamaktadır.³⁵ Dizelerde geçen “varlık sırrı” şeklindeki ifade bu küllî biliş tarzına işaret etmektedir. Yine “kuru ve yaş” her şeyin manası ifadesi de benzer minvaldedir. Aynı zamanda Kur’an-ı Kerim’de geçen bu ifade³⁶ ile şair, İbnü’l-Arabî’nin “kur’an”ın kelime anlamından hareketle yaptığı yorumları çağrıştıran bir tercihte bulunmuştur. Şöyle ki, İbnü’l-Arabî’ye göre “kur’an” toplamak ve bir araya getirmek anlamlarına gelmekle bütün varlığı küllî yönden içermektedir. Bu anlamda kur’an ile insan câmi’ ve kâmil olmakla ikiz kardeş gibidirler demektedir.³⁷

- 11 “Rüsûlün nükte-i faşş-ı hikemiñ şâmildür
Cevher-i ser-be-seri hazret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin’in baştan başa cevheri yani eserleri, Resulün hikmetlerinin özünün nüktelerini içermektedir.

Nâbî’nin önceki dizelerde dile getirdiği küllîlik fikri bu dizelerde açık bir surette hakikat-i Muhammediyye düşüncesiyle ilişkilendirilmiştir. *Fusûs*’ta her bir peygamber bu küllî bir hakikat yönünden konu edilirken, tamlık hakikat-i Muhammediyye’de ortaya çıkmıştır. Diğer peygamberlere verilen hususiyetlerin birde toplanması Hz. Peygamber’in hakikatinin ferdiyet özelliğiyle ortaya konulmuş, insân-ı kâmil câmi’u’l-hakâyık olarak bütün mânâların nihâi

³⁴ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 45-49.

³⁵ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/291.

³⁶ *Kurân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2012), 133. el-En’âm, 6/59.

³⁷ Muhyiddin İbn İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/167-171. İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70.

anlamını bulduğu küllî zuhûr olarak ifade edilmiştir.³⁸ Bu anlamda Hz. Peygamber’in hakikati ile diğer nebilerde ortaya çıkan hakikatler arasında bir tür niyabet ilişkisi kurulmuştur. İbnü’l-Arabî bu ilişkiyi Hakk’ın el-Evvel, el-Âhir, ez-Zâhir ve el-Bâtın gibi isimlerle izah etmekte ve Hz. Peygamber’in hakikat bakımından ilk oluşuna, ancak gönderilme bakımından hâtem oluşuna dikkat çeker.³⁹ O yeryüzünde bulunmazdan önce bâtın iken diğer peygamberler ona niyabet etmişler, onun zuhurundan sonra ise nübüvvet artık kesilmiş ve veliler ona vâris olmuşlardır.⁴⁰

12 “Hazret-i Hakk’a yâ Peygamber’e yâ Hızır’a çıkar
Bi-vesâ’it haberi hazret-i Muhyi’d-din’ün”

Hazret-i Muhyiddin’in verdiği haber, doğrudan ya Cenâb-ı Allah ya Hazreti Peygamber ya Hızır’dandır.

Nâbî bu dizelerle İbnü’l-Arabî’nin eserlerini takdim ederken öne çıkardığı bir temaya dikkat çekmektedir. İbnü’l-Arabî’nin teliflerine bakıldığında eserlerin tamamında onun ilâhî bir mevhibe oluşuna işaret edilir. Tartışmalı olmakla birlikte ilk telif ettiği eser olması muhtemel olan *Kitâbu Meşâhidi’l-esrâr*, Nâbî’nin “Hazret-i Hakk’a” ifadesinin bir örneği olarak değerlendirilebilir. Eser doğrudan İbnü’l-Arabî’nin Hak’la olan karşılaşmasını ve O’nunla karşılıklı söyleşmelerini aktarmaktadır. Benzer bir durum *Mevâkı’u’n-nücûm* için de geçerlidir. Eserin mukaddimesinde İbnü’l-Arabî bu durumu şöyle ifade eder: “Allah Teâlâ bana ilham elçisini gönderdi. Sonra İbn Takî’ye⁴¹ uykusunda vahyettiği şeylerle o ilhamı teyid etti. Rüya ile ilham birbiriyle örtüştü. Hikmetler bu kitapta en güzel şekilde dizildi. İşte o zaman anladım ki ben daha önce bahsettiğim bu kitabı ortaya çıkarmak ve onu var etmek için “kulları arasından seçtiği”, bu bilgilere sahip ve bu hikmetlere vakıf bir kimseyim.”⁴² *Ankâu Muğrib*’de ise eserin ismi dahi ilham elçisinin birkaç defa İbnü’l-Arabî’ye gönderilişiyle belirlenmiştir. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin yazımından önce Hacerü’l-esved’den çıkan bir genci müşahede eder

³⁸ İbnü’l-Arabî, *Fusûsu’l-hikem*, 235; İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70.-311.

³⁹ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/70.

⁴⁰ İbnü’l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/291.

⁴¹ İbnü’l-Arabî’nin İbn Takî ile kastettiği meşhur müridi Bedr el-Habeşi’dir. Bedr el-Habeşi, İbnü’l-Arabî’ye “Allah’a selim kalb ile gelenlerin” kimler olduklarını sormuş, bunun üzerine üstte iktibas yapılan hadise gerçekleşmiştir.

⁴² İbnü’l-Arabî, *Mevâkı’u’n-nücûm ve Metaliu Ehilleti’l-esrâr ve’l-ulûm*, thk. Abdülazîz Sultan el-Mansûb (Kahire: Şeriketü’l-Kuds, 2016), 64-65.

ve *el-Fütûhât*'ta yazacağı şeyleri “onun yaratılışının ayrıntısındaki rûhundan” alır. Bu karşılaşma ile İbnü'l-Arabî'ye ilâhî keşf ve fütûhâtın verilmesi şöyle anlatılır:

O gencin menzilini ve mekân ve zamandan münezzehliğini bana öğretti. Onun menzilini ve konaklayışını öğrenip varlıktaki mekânını ve hâllerini bildiğimde, elini öptüm, alınıdaki vahiy damarını mesh ettim ve ona dedim ki: ‘Senin ile oturup kalkmak ve dostluk kurmak isteyene iltifat buyur!’ Bunun üzerine ima ve remiz yoluyla, herhangi bir kimseyle sadece remiz diliyle konuşacak şekilde yaratıldığına işaret etti. ‘Benim remzimi öğrenip gerçeğini kavrar ve algılasan, fasih insanların sözlerindeki açıklığın ona ulaşamayacağını, belâgat sahiplerinin söz ustalıklarının onunkine yetişemeyeceğini de öğrenirsin.’ Bunun üzerine ona dedim ki: ‘Ey mutlu kişi! Bu ne büyük ihsan! Bana senin terimlerini öğret ve anahtarının hareketlerinin niteliğine beni vakıf kıl. Ben seninle sohbet etmek ve geceleme isterim. Çünkü denk ve benzer senin nezdindedir, o senin zatınla inen ve emir verendir. Sende açık bir hakikat bulunmasaydı, parlak yüzler ona bakamazdı. O işaret etti, ben de öğrendim. Güzelliğinin hakikatini bana gösterdi, ben de anladım. Önüme düşürüldü, kendimden geçtim. Baygınlıktan ayılıp kaslarım korkudan tir tir titrediğinde, ona dair bilginin gerçekleştiğini anladı. Yürüyüş esasını attı ve konakladı. Ardından hâli (lisan-ı hâl, hâl diliyle) peygamberlerin getirdiği ve güvenilir meleklerin indirdiği şeyleri bana okudu: ‘Allah’tan sadece bilgili kulları korkar.’ Bu ayeti bir delil yaptı ve kendisi hakkında oluşan bilginin öğrenilmesine yol kıldı.⁴³

İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*'in telif sebebi olarak da kitabın kendisine verilmesinden bahsetmektedir. Ancak burada “kitabın verilmesi” ifadesinin yol açacağı sorunlara karşı önden temkinli bir tutum sergilemekte ve kendisini emre itaat eden birisi olarak sunmaktadır. Böylece eserin içeriği ile kendi şahsı arasında bir mesafe bırakmakta ve indîlikten öte bir “tercüman” hüviyetine bürünmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin hayatında Hızır motifinin belirgin bir yeri vardır. İbnü'l-Arabî'nin seyruşülûk hayatının başlarında ilk şeyhi olan Ebu'l-Abbâs el-Ureybî ile aralarında ortaya çıkan bir ihtilaf üzerine Hızır tarafından şeyhine itaat etmesi yönünde ikaz edilecektir.⁴⁴ Hızır'la olan ikinci görüşmesi Tunus'ta 590 yılında bir teknede yolcuların uyuduğu bir vakitte gerçekleşecektir.⁴⁵ Aynı yıl içerisinde İbnü'l-Arabî Hızır'la tekrar karşılaşacak ve bu karşılaşmada Hızır, İbnü'l-Arabî ile yolculuk yapmakta olan ve evliyanın kerametini inkar eden

⁴³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-I*, 1/116.

⁴⁴ Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020), 74-75.

⁴⁵ Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 127.

kimseye bu durumun mümkün olduğunu göstermek amacıyla bazı harikulade olaylar sergiler.⁴⁶ Hızır'la ilgili bir diğer tema ise hırka-i Hızırıyye şeklinde ifade edilen Hızır'ın kendilerine hırka giydirecek ruhânî bir silsileye dâhil ettiği ve onun müridi olan kimselerdir. İbnü'l-Arabî, Hızır'ın elinden hırka giyen iki farklı silsileden hırka giyerek ruhânî yoldan Hızır'ın müridleri arasına dâhil olur. O önce Mısır'da şeyhlerin şeyhi olarak bilinen Sadreddin İbn Hamaveyh silsilesi üzerinden hırka-i Hızırıyyeyi giyinir. İkincisinde ise Kadibü'l-bân'ın müridlerinden olup şeyhinin huzurunda Hızır'ın elinden Musul'daki bir bahçelikte hırka giymesi gibi İbnü'l-Arabî'ye hırka giydirmiştir.⁴⁷

13 “Eyledi mezra‘a-i âlemi sîr-âb-ı güher
Asmân-ı hüneri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in hüner gökyüzü, âlem tarlasını mücevher suyuna doydurdu. Yani suya doyurarak yeniden hayat verdi.

Hazret-i Muhyiddin'in hüner göğü âlem toprağını cevher sularıyla doldurdu. Hz. Muhyiddin gökyüzüne, eserleri ise cevhere benzetilmiştir. Gökyüzü nasıl yağmur yağdırıp yeryüzünü suya doyurmaktaysa İbnü'l-Arabî de eserlerindeki cevherlerle âlemi doyurmaktadır. Yağmur, nasıl bütün âleme yağmakta ve tesir etmekteyse İbnü'l-Arabî'nin eserleri de bütün âleme tesir etmektedir.

Bunların dışında beyitlerde şair iki hususa dikkat çektiği düşünülmektedir. Birincisi, kadim dönemler için bilginin yukarıdan gelişinin yani dikey bir bilgi nazariyesinin benimsenmiş olmasıdır. Bu düşüncenin temelinde sudurcu bir varlık anlayışı bulunmaktadır. Mutlak kemal sahibi, kemal sıfatının gereği olarak sudur etmekte ve varlık haricte ortaya çıkmaktadır. Bu varlık anlayışında oluş ve bozuluş âleminin diğer âlemlerle ilişkisi ontolojik bir hiyerarşiye dayanan katmanlı âlemler olarak tasavvur edilir. Varlık feyzi yukarıdan aşağıya doğru olduğu gibi bilgilenme de esasında insanın yetkinleşme arayışıyla ilişkili olarak hakikatlerin ona verilmesinden (hibesinden) ibarettir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde bu varlık anlayışının temel ilkeleri korunmakla birlikte a'yân-ı sâbite kavramıyla nedensellik aşılarak

⁴⁶ Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 138.

⁴⁷ İbnü'l-Arabî'nin Hızır'a mürid olması ve ruhânî silsileye dâhil olmasının bir yorumu için bkz. Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015), 59-70. İbnü'l-Arabî'nin hırka-i Hızırıyye'yi giyinmesi hadiselerinin daha geniş şekilde ele alındığı bölümler için bkz. Addas, *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, 154-159.

şehadet âlemi ile akl-ı evvel⁴⁸ arasında doğrudan irtibat kurularak her varlık tikelinin ilahi mertebeye olan ilişkisi dile getirilmiştir. Ancak bütün bu farklılıklara rağmen korunan temel ilke, bilginin tümevarımsal değil tümdengelimsel olduğudur. İbnü'l-Arabî, muhakkiklerin ekmeli olarak ayn-ı sâbitinden taşan hakikatleri eserlerinde sunarak yukarıdan gelen bilgiyi tıpkı bir yağmurun alttaki toprağı sulaması gibi insanlara ulaştırmıştır. İkinci husus ise toprağın suya doyması/kanması ile ilgilidir. Bu durum gerek İbnü'l-Arabî'nin kendi işaretleri gerekse de Ekberî geleneğın onu takdim biçiminde öne çıkan “ekmel ve ekber” ifadeleriyle ilişkilidir. İbnü'l-Arabî takipçisi şârihlerin ona yönelik bu tür ifadeleri onun en tam bilgiye mazhar olduğu düşüncesini işlemektedir. Bütün bu tartışmalar literatürde hatmü'l-velâye başlığı altında sürdürülmüştür ki nitekim Nabî de bir sonraki dizede onun ezeli ilme en kâmil surette sahip olduğunu vurgulamakta ve akabinde İbnü'l-Arabî'nin hâtem oluşuna işaret etmektedir.

14 “Mazhar-ı kâmil-i ‘ilm-i ezeli olmuşdur
Kalb-i pakîze-teri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in temiz kalbi ezel ilminin tam bir mazharı olmuştur.

İbnü'l-Arabî *el-Fütûhât*'ın 403. bölümünde “ezeli bilgi vardır ve bilgide bir değişme söz konusu değildir” şeklinde ezeli bilginin sabitliğine vurgu yaparak onu tanımlar. Bu sebeple oluşa dair her şey ezeli ilme “kün” emrinin ilişmesiyle dışta ortaya çıkar.⁴⁹ İbnü'l-Arabî, bu hususu açıklarken “ilmin ma'lûma tâbi' olduğu” ilkesine bağlıdır. Bu ifade epistemolojik açıdan kendi içerisinde paradoksal gibi gözüксе de İbnü'l-Arabî'nin varlık anlayışının bir neticesidir. Ona göre varlığın açılmasıyla uluhiyet mertebesi zuhur etmekte, ilahî isimlerin suretleri olarak tecelli eden “kelimeler” ise ma'lûmlar olarak ortaya çıkmaktadır (bürûz). Böylece Hak'tan taşan varlık feyzi sabit hâldeki suretlere varlık vermekte ve böylece Tanrı'nın onları bilmesiyle onlara varlık vermesi eşit olmaktadır.⁵⁰ İbnü'l-Arabî onların sübûtî niteliklerini “Allah'ın kelimelerinde bir değişiklik yoktur.”⁵¹ şeklindeki ayetin yorumuyla ortaya koymaya çalışır.⁵²

⁴⁸ İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde, bu mertebeye yerine “kalem-i a'lâ” ve “dürre-i beyzâ” gibi farklı terkiplere yer verilebilmektedir. Bu kullanımlar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, “Akıl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989), 2/246-247. Ebu'l-Ala Afifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975), 70-71.

⁴⁹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, 15/18.

⁵⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*, 2/92-93; İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, 15/161.

⁵¹ *Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 215. Yunus 10/64.

⁵² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-15*, 15/132.

İkinci dizede kalbe ilişkin vurgular ise şairin genel anlamda tasavvufi bilginin yöntemini ifade etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin Şuayb Fassî'nda verdiği bilgiler, kalp ile bilgi arasındaki ilişkiyi temel boyutlarıyla ele almaktadır. Bu kapsamda İbnü'l-Arabî öncelikle nefes-i rahmânî ifadesiyle varlığın açılışını ve yayılışını metaforik bir biçimde konu edinir. Varlığın farklı mertebelerde taayyün edişi, İbnü'l-Arabî tarafından suretlerde çeşitlenme olarak nitelenmektedir. Varlığın tecelli ile bu şekilde ortaya çıkışı birisi gaybî diğeri şehadet olmak üzere temelde ikili bir ayırım üzerinden mevzu edilir. Bu aşamada en önemli husus gayb ve şehadete ilişkin bilgilerin idrak edilmesidir. İbnü'l-Arabî bu meselede açık bir biçimde teorik bilginin hiçbir zaman kesin bilgiyi veremeyeceğini öne sürer. Bu açıdan teorik bilginin kaynağı olan aklı bilgi hakikatin bir yönden incelenmesi anlamına gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak'tan taşan varlıkların tenzih ve teşbih yönleriyle bilinmesinde akılla birlikte hayal gücünün de önemli bir yeri vardır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde farklı idrak güçlerinin birleştiği kabil durumunda olup tecelli ile birlikte çeşitlenen suretleri kabul eden ve her yeni tecelli ile dönüşen bilgi merkezi kalp olarak isimlendirilir. Kalbin bu özellikleri haiz olması, Hak'tan taşan bütün varlığı kâbil olduğu için "Hakk'ı sığdırabilen" yegâne idrak merkezidir. Ezelî ilme göre ortaya çıkan varlıkların bilgisi böylece bir ayna gibi kalbe yansımakta ve veli ezeli sırlara muttali olmaktadır.⁵³

15 "Hâtem-i hass-ı velâyetdür olursa ne aceb
Ehl-i 'irfân neferi hazret-i Muhyi'd-din'ün"

Ehl-i irfanın Hazret-i Muhyiddin'in neferi olmasında bir tuhaflık yoktur çünkü o, velâyetin has yüzüğüdür.

Hâtem kelimesi sözlükte hem yüzük hem de son⁵⁴ manasında kullanılmaktadır. Dil içi çeviride yüzük manası tercih edilmiştir; çünkü Şair Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'nin seçkin bir velî olduğunu düşünse de son olacağını düşünmediği kanaatindeyiz.⁵⁵ Aşağıda hâtem/hâtmîyet ile ilgili izahlar da bunu gerekçelendirmektedir.

⁵³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 128-134; İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*, 13/291.

⁵⁴ Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 2/2398.

⁵⁵ Son şeklinde anlaşılan bir örnek çeviri için bkz. Tatçı, "Şâir Nâbî'nin Muhyiddin-i Arabî'ye Bir Medhiyesi", 422.

Hâtem kavramı, Hz. Peygamber'e nispet edildiğinde bütün bir insanlık tarihini nübüvvet perspektifinden ikiye ayırmaktadır. Hz. Peygamber'in gönderilmesiyle birlikte nübüvvet silsilesi son bulurken din de tamamlanmıştır.⁵⁶ Böylece İslam inancına göre bütün bir insanlık tarihi, nübüvvet öncesi dönem ve sonrası dönem şeklinde bölümlenmiştir. Hatmiyet kavramının nübüvvetin hatmiyeti anlamındaki kullanımında son anlamına geldiği kadar tamamlanma anlamını da ihtiva ettiği göz ardı edilmemelidir.⁵⁷ Kavramın sûfiler tarafından kullanımlarına gelindiğinde literatürde Hakîm et-Tirmizî'nin meşhur eseri *Hatmü'l-evliyâ* ilk akla gelse de velâyet kavramının üzerine kurulmuş olduğu, seçkinlik fikrine dayalı olarak erken dönem Basra'sında birtakım fikirlerin öne sürüldüğü görülmektedir. Nübüvvet-velâyet üstünlük tartışmalarının da ilk izlerine rastlandığı Basra'da özellikle Sehl b. Abdullah et-Tüsterî ile ilişkilendirilen "hüccetullâh" düşüncesi, zamanındaki velilerin seçkini ve en üstünü gibi anlamları içermektedir.⁵⁸ Kavramın İbnü'l-Arabî'nin kullandığı bağlama yakın bir içerikle ilk defa ileri sürülmesi Hakîm et-Tirmizî ile gerçekleşmiştir. Aslında Hakîm'in konuyla ilişkili eserinin ismi *Sîretü'l-evliyâ* olsa da problematik bakımdan hatmiyet konusunun önemi eserin bu isimle anılmasına neden olmuştur. Genel hatlarıyla ifade etmek gerekirse Hakîm bu kavramla nübüvvet sonrası dönemler için de canlı bir Tanrı-insan ilişkisini dile getirmek ister. Hz. Peygamber'den sonra yeryüzünün Tanrı ile irtibatı kopmamış, bu durum belirli bir seçkin zümre üzerinden (Âl-i beyt) devam etmiştir. Bu seçkin grup kıyamete kadar varlığını sürdürecektir olup tıpkı nübüvvetin bir nebi ile hatmolunması gibi velâyet de velilerin hâtemi ile tamamlanacaktır. O velilerin en üstünü olup, bilgi bakımından diğer velilere göre sekine ile korunmuştur.⁵⁹ İbnü'l-Arabî'ye gelindiğinde ise nübüvvet ile velâyet arasındaki ilişki yeniden kurgulanır. O, sûfilerin nübüvvet sonrası dönem için ortaya koydukları canlı bir kul-rab ilişkisini yeniden ele alarak bu ilişkide sürekli ve asıl olanın velâyet bağı olduğunu ileri sürer. O nübüvvetin teşriî yönünü bu dünya ile sınırlandırarak nebilerin hüküm koyma dışında Hakk'a dair marifetlerini velâyet bilgisi şeklinde değerlendirir. Dünyaya ilişkin bilgi burayı düzenlerken Hakk'ın el-Veli ismine bağlı olarak hem nebilerin hem de velilerin marifetlerinde

⁵⁶ *Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, 106. el-Mâide 5/5.

⁵⁷ Metin Yurdagür, "Hatm-i Nübüvvet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997), 16/477-479.

⁵⁸ Gerald Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabî's Book of the Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1999), 137.

⁵⁹ Hakim Tirmizî, *Hatmu'l Evliya Veliliğinin Sonu / Velâyet- Nübüvvet Tartışması*, ed. Salih Çift (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018), 116, 204. Hakîm, hatmiyetin son anlamına gelmediğine ilişkin pek çok vurguda bulunur. Ona göre hatmiyeti son olarak anlayan kimse bu konunun özüne ilişkin herhangi bir şey idrak edememiştir. Tirmizî, *Hatmu'l Evliya Veliliğinin Sonu / Velâyet -Nübüvvet Tartışması*, 114, 121.

kesilme olmayacak bilakis bu artış ahirette de devam edecektir. Hz. Peygamber'in "Rabbim ilmimi artır." şeklindeki ifadesini marifete ilişkin bir talep olarak yorumlamakta ve onun teşri yönünden ümmetine ilave bir yük gelmesinden sakındığını bildirmektedir.⁶⁰ İbnü'l-Arabî, nübüvvet ve velâyet kavramlarının anlamlarına yönelik kendi yaklaşımlarını ortaya koyduktan sonra bu anlamları tahkim etmeye yönelik hatmiyet kavramını da yeniden ele alır. Bu düşünceye göre nübüvvet bilgisi hâtemü'n-nebiyyînin kandilinden taşmış, diğer nebiler o gelene kadar ona vekil olmuşlardır. Bu düşünceye paralel olarak velâyet bilgisi de hâtemü'l-evliyânın kandilinden diğer velilere intikal etmektedir. Bu bakımdan hatmiyet aynı zamanda marifet bakımından yetkinlik anlamına karşılık gelmektedir.

Hatmiyetin kavramsal çerçevesi en genel şekliyle ele alındıktan sonra şairin İbnü'l-Arabî ile ilgili kullandığı özel velâyetin hâtemi meselesinin literatürde tartışıldığı belirtilmelidir. İbnü'l-Arabî'nin hâtemin kim olduğu konusunda üç farklı yaklaşım sergilediği belirtilebilir. Buna göre genel velâyet, Hz. Peygamber'den sonra bir veli olarak nüzûl edecek Hz. İsa ile hatmolunacaktır. Bir nebinin Hz. Peygamber'den sonra veli olarak gönderilerek onun şeriatına bağlı olmasını İbnü'l-Arabî, Hz. Peygamber'in üstünlüğü ve şerefi olarak niteler. Hz. Peygamber'in kademi üzere olup özel velâyetin hâteminin kim olduğu konusu İbnü'l-Arabî'nin kendi eserlerinde bütünüyle açıklığa kavuşturulmuş bir mesele değildir. Bu duruma farklı teliflerinde kullandığı ifadeler yol açmaktadır. Zira o daha Endülüs'te telif ettiği eserlerde bu konuya temas etmekte ancak Muhammedî özel velâyetin hâtemini Fas şehrinde gördüğünü bildirmektedir. Bu karşılaşmaya ilişkin el-Fütûhât gibi daha geç tarihte kaleme aldığı eser de dâhil olmak üzere farklı eserlerindeki tarihler de farklılaşmakta, bazen 594 bazen de 595 yılını vermektedir. Ancak onun son dönem eserleri arasında bulunan Fusûs ve el-Fütûhât'taki kendisiyle ilgili anlatımları, kerpiç rüyası ve rüyaya dair yorumları İbnü'l-Arabî'nin özel velâyetin hâtemi olarak kendisini konumlandığı birer işareti olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla konuyla ilgili farklı ifade ve işaretler bu meselenin literatürde tartışılmasına neden olmuştur. Bu durumun sebepleri arasında *Fusûs*'un Şit fassın'da zikrettiği ve üçüncü bir hâtem yorumu olarak kabul edilen son çocuk meselesi bulunmaktadır. Bununla İbnü'l-Arabî'nin çoklu bir hâtem fikrine mi kâil olduğu sorusu ortaya çıkmış, ancak eldeki mevcut eserler bu sorunun da açıklıkla cevaplanmasını mümkün kılmamaktadır.

⁶⁰ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*-7, 7/25. İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-hikem*, 147-148.

Nabî'nin dizelerdeki ifadelerinden Muhammedî özel velâyetin hâtemi olarak İbnü'l-Arabî'yi görmeye eğilimli olduğu söylenebilir. Bu düşünceyle ilişkili biçimde *Fusûs*'ta dile getirilen Muhammedî velâyetin hâteminin bütün velilerin mişkâtı olma durumu da dile getirilen bir diğer husustur. Böylece şair, literatürdeki önemli tartışmalardan birisini gündeme getirerek kendi yaklaşımlarını yansıtmıştır. Nâbî'nin yaşadığı dönem göz önüne alındığında bu ifadeler onun durduğu yerle ve İbnü'l-Arabî'nin XVII. yüzyıl Osmanlı entelektüel muhitindeki portresiyle ilgili bir fikir vermektedir.

16 “Pertev-i şârika-i âyet-i Qurânîdür
Meş'al-i reh-güzeri hazret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in yol güzergahının meşalesi, Kur'an ayetinin nurunun ışığıdır.

İbnü'l-Arabî'nin yorum yönteminde Kur'an'ın meşale olarak tavsif edilmesiyle şair İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'la insan arasında kurduğu münasebete atıf yapmaktadır. İbnü'l-Arabî, Kur'an'ı derya olarak görmekte ve nefesi kuvvetli olanlara ona dalmaları tavsiyesinde bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre Kur'an, derin bir derya gibi olduğu için ona dalan kimse bir daha o denizden dışarı çıkamazdı. Sûflerin dönmeyenler, vâkıflar gibi belirli mertebeleri kat ettikten sonra hâli ayıklığa tekrar dönmeyip sekr hâlinin baskın olduğu kimseleri bu minvalde yorumlamaktadır. Peygamberler ve korunmuş vârisler ise Kur'an'ın derinliklerine yönelmiş, âleme olan merhametleri sebebiyle vuslattan sonra irşad maksadıyla insanların arasına dönmüşler ve Kur'an meşalesiyle onlara yol göstermişlerdir.⁶¹ İbnü'l-Arabî, velilerin Kur'an'la olan ilişkilerini istizhar kavramıyla ele alır. Ona göre Kur'an'ın Hak'tan kula inşi, kalbin Hakk'ın menzili olmasıyla ilgilidir. Kalp en üst âlemde iken dil en alt âlemde, kalpte hakikat olarak ortaya çıkanları harflerle parçalayarak ve tafsil ederek okumaktadır. İbnü'l-Arabî bu yönden Kur'an'ın toplanmış kitap, insanın da âlemin toplanmış hâli olması düşüncelerinden hareketle bunlar arasında bir ilişki kurar ve insanla Kur'an'ı ikiz kardeş olarak niteler. Kur'an'ın velilere indirilişi peygamberden farklı olarak omuzları arasından indirme şeklindedir. Peygamberlerde ise bu durum hem müvacehe yani yüz yüze hem de istizhar şeklinde olmuştur. İbnü'l-Arabî Kur'an'ın toplam ifade etmesini çokluğun birliği şeklinde yorumlamakta ve ona vakıf olanlar için Kur'an'ın furkan olduğunu bildirmektedir. Bu durumu genel nas yorumculuğunda sıklıkla zikrettiği “Her şeyin bir zahiri, batını, haddi ve matla'ı vardır.”

⁶¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*, 1/206-207.

ilkesiyle açıklayan İbnü'l-Arabî, böylece Kur'an'ın farklı mertebelerle ilişkili boyutlarının furkânî yani ayrılmış manalar olduklarını ifade eder. O, farklı hükümlerin geçerliliği hususunu da bu minvalde değerlendirmekte ve mezhep ve görüşlerin farklılıklarının temelinde Kur'an'ın furkan boyutuna işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımlarındaki temel ilkelerden birisi olan birlik-çokluk ilişkisinin bir örneği de böylece Kur'an ve furkan kavramları arasında kurulan ilişki olmuştur. O, farklı görüşlerin gerçekte birleştiren (tevhid eden) kimse nezdinde şaşılacak bir durum olmadığını söylemekte; böylece çoklu anlam katmanlarını koruyan ve farklı görüşlere imkân tanıyan bir tutumu öne çıkarmaktadır.⁶²

17 “Şad hezārânın ider vâşıl-ı ser-menzil-i kām
Sâlik-i bî-siperi hâzret-i Muhyî'd-din'üñ”

Hazret-i Muhyiddin'in eserleri, yüz binlerce korunmasız sâliki, seyr ü sülûkün nihayetine ulaştırmaktadır.

Nâbi'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki bu iddiasının temelinde bir önceki beyitte yer alan eserlerinde Kur'an'ın nurunun ışığı olması yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki eserleri insanları kemâle erdirmektir.

Bu dizeler aynı zamanda Nabî'nin yaşadığı dönem tasavvuf hayatına yönelik tenkitlerini yansıtmaktadır. Onun döneminde baş gösteren ve Osmanlı dinî hayatında hareketliliğe sebep olacak tekkelerin bir tarafı temsil ettiği ihtilaflı ortamda Nabî başta İbnü'l-Arabî ve Mevlanâ olmak üzere otorite isimlerin eserlerini öne çıkarır. Bu durumun en açık şekliyle oğlu için kaleme aldığı *Hayriyye*'de karşılaşılır. Oğlunu zamanındaki şeyhler hususunda uyaran Nabî, irşad maksadıyla yönelebileceği ve kendisine bu hususta fayda sağlayacak eserler arasında İbnü'l-Arabî'nin teliflerini görmektedir. Bu beyitteki anlayışı *Hayriyye*'deki fikirleriyle örtüşmektedir; fakat beyitte bütün bir sâlikâna yönelik tavsiye içermektedir. Bütün bu yazınlar, XIV. yüzyılın sonunda Kuzey Afrika merkezli şeyhin gerekliliği, şeyhsiz seyrusülûkun mümkün olup olmadığı ve kitapların bu husustaki rehberliklerinin fayda sağlayıp sağlamayacağı şeklindeki tartışmaların benzerine XVII. yüzyıl Osmanlı entelektüel muhitinde de rastlanıldığını göstermektedir. Şüphesiz bu tartışmaların başlıca sebepleri arasında teori ile

⁶² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-11*, 11/183-185.

pratik arasındaki mesafenin açılması sayılabilir. Böylece vakıada ortaya çıkan eksikler, otorite isimlere başvurularak aşılmaya çalışılmış denilebilir.

18 “Öyle ‘anķādur o kim çerhde olmaz sakîn
Cünbiş-i bāl ü peri hāzret-i Muħyi’d-din’üñ”

Hazret-i Muhyiddin, felekte öyle bir ankadır ki kol ve kanatları sâkin olmaz.

Bu dizelerde dikkat çekici unsurlardan birisi İbnü’l-Arabî’nin ankâ olarak nitelenmesidir. Bu nitelemenin İbnü’l-Arabî’nin hâtemliğini dillendiren dizelerden sonra gelmesi ise ayrıca manidardır. Zira İbnü’l-Arabî’nin velâyet konusunu hatmiyet temasıyla ele aldığı ilk müstakil eseri *Ankâu Muğrib*’dir. Üstteki dizelerin yorumlanmasında da belirtildiği İbnü’l-Arabî’nin kendisini hâtemü’l-evliyâ olarak sunmasında ilk önemli eşik *Ankâu Muğrib* ile geçilmiştir. Mağrib bölgesini terk etmeden önce kaleme aldığı bu son eserin başlığında taşıdığı sembolik anlam İbnü’l-Arabî’nin tasavvuf tarihindeki konumunu da belirginleştirmeye yönelik ilk önemli teşebbüstür denilebilir. *Risâletü’l-ittihâdü’l-kevnî* isimli risalesinde kendisini “Ben Ankau Muğribim ve benim evim Mağrib’dedir.” şeklinde tavsif etmesiyle birlikte düşünüldüğünde *Ankâu Muğrib*’in başlığında geçen “velilerin sonu ifadesi ve Batı’nın güneşi” ifadeleri eskatolojik imaları güçlü bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin “Garbiyyetü Ankâ” ifadesini *eş-Şecere ve Tuyûru’l-erbaa* isimli eserinde Hebâ mertebesi şeklinde kullanması da şairin dizelerdeki ifadeleriyle örtüşmektedir. Hebâ mertebesi, her anda yenilenen bütün vücûdî suretlerin tecelligahı olarak tarif edilmektedir. Bu mertebe filozofların heyula şeklinde ifade ettikleri kavramla benzer nitelikleri hâizdir. İbnü’l-Arabî’nin bu cihanda sakin olmaması tecellinin sürekli olması fikriyle uyumlu olarak her türlü şekli kabil durumda olan heyula gibi nitelenmesine neden olmuştur.⁶³

19 “İstese nûr-ı nigâhından olur çâpükter
Lâ-mekâna seferi hāzret-i Muħyi’d-din’üñ”

Hazret-i Muhyiddin’in lâ-mekân iline seferi, istese bakışının nurundan daha çabuk olur.

Beyitte nûr-ı nigâhıyla kıyas kabilinden bir ifade var ancak konu gerçekte bir kıyas değil kanaatindeyiz. İbnü’l-Arabî’ye göre bir şeyi bilmek demek onu hakikati yönünden bilmek

⁶³ Abdülbâkî Miftâh, “Mukaddime”, *Ankâu Muğrib fi Hatmi’l-evliyâ ve Şemsi’l-Mağrib*, thk. Abdülbâkî Miftâh (Dimeşk: Daru Ninova, 2016), 12-13. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time*, 185-189.

demektir. Bir şeyi hakikati yönünden bilmek ise ancak onun bulunduğu mertebedeki ezeli suretleri idrakle mümkündür. Bir nevi bilmek aslında olmakla eşdeğer bir düşünceye karşılık gelir. İbnü'l-Arabî ontolojisinde varlıkların sudur neticesinde ortaya çıkan ve nedensellik bağıyla birbiriyle ilişkili hiyerarşisi bulunurken buna ek olarak nedenselciliği vesileciliğe çeviren vech-i has kavramı üzerinden doğrudan bir Tanrı-âlem ilişkisi öne sürülür. Bu dizelerdeki nûr-ı nigâh şehadet âlemiyle ilişkili olarak varlıkların bulunduğu son mertebeyi görmeyi mümkün kılmaktadır. Oysa İbnü'l-Arabî'nin lâ-mekâna yani varlıkların hariçte ortaya çıkmadıkları mertebeye seferi onun Hakk'ın katındaki ezeli sureti cihetinden olmaktadır. Bu durumu şu sözlerle açıklar:

Âriflere gelirsek, onlar, Allah Teala'nın her bir varlıkta özel bir yönü bulunduğunu bilirler. Bu nedenle onlar, herhangi bir şeye o şeyin sebepleri yönünden bakmazlar. Onlar, her şeye Hak'tan o şeye ait yönden bakarlar. Bu durumda ârifler, Hakkın gözüyle eşyaya bakar ve yanılmazlar. İlahî emir böyle bir ârifin kalbine indiğinde, daha önce ifade ettiğimiz üzere, uğradığı yerlere göre suretler giyinmiş bir hâlde iner. İlahî emrin kendisiyle ilk akıl'a gözüktüğü ilk suret, ilâhî ve esmaî bir surettir. Bu suret, bütün suretlerin ardındadır. Ârifin himmeti ise her zaman her varlıktaki ilâhî yöne dönüktür. Muhakkik ârif, özel yöne kendisine ait özel yön ile yönelir. Böylece ilk ilâhî sureti bakımından, ilâhî emri inceler, vasıtaları terk ederek bu suretten yukarı veya aşağı bütün suretlere doğru iner. Muhakkik ârif, baktığı her surete bu özel yönden bakar. En sonunda bütün suretlere ulaşır. Ârif, ilk akıl'dan yeryüzüne kadar bütün varlıklarda bulunan ilâhî sırları ilâhî emirden öğrenir. Hâlbuki kâhin, arraf ve benzerleri ise, özellikle unsur âleminde gerçekleşecek hâdiseleri bilirler.⁶⁴

20 “Ehl-i imānuñ ider çeşmine āşârı ‘iyān
Nûr-ı hayrû'l-beşeri hâzret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in eserleri iman ehli olanların gözlerine insanların en hayırlısının nurunu (Nûr-ı Muhammedî'yi) görünür kılar.

İbnü'-Arabî'nin konulara küllî bir perspektif üzerinden yaklaşım tarzı geliştirmesi konuların metafiziksel bir boyut kazanmasına neden olmuştur. Bu yaklaşım tarzlarından birisi de Tanrı-insan ilişkisini kurgularken aslında tek bir insan ilkesine dayalı olarak geliştirilen insan-ı kâmil düşüncesidir. İbnü'l-Arabî'nin insanın yetkinliklerinden bahsetmesi veya onun ilahî mertebelerle olan ilişkisinden söz etmesi esasında her bir insan teki için geçerli olmayıp insan-ı kâmil nitelemesinin mutlak anlamdaki karşılığı olan Hz. Peygamber'in hakikati ile

⁶⁴ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-11*, 11/24-25.

ilgilidir. Bu anlamda O, meseleleri insan-ı kâmil mertebesi üzerinden kurgularken çoklu nübüvvet ve velâyet müesseselerini de bu minvalde yeniden yorumlamıştır. Böylece Hz. Peygamber'den öncekiler bir tür O'nun naipleri olarak tasavvur edilirken sonrakilerin ise O'nun vârisleri olarak konumlandırılmıştır. İbnü'l-Arabî öncesi dönemde nur-ı Muhammedî kavramı ile bu düşüncenin erken dönemde izlerine rastlanılmakla birlikte⁶⁵ düşünceye müstakil bir nazariye çerçevesi kazandıran kişi İbnü'l-Arabî olmuştur. Literatürde hakikat-i Muhammediye nazariyesi şeklinde yaygınlık kazanan düşünce İbnü'l-Arabî'den sonraki hem sûfi muhayyilenin hem de edebiyat çevrelerinin başlıca temaları arasına dâhil olmuştur.⁶⁶

21 “Ehl-i derdün dilini maşrıq-ı envâr eyler

Dem-i feyz-i seheri hâzret-i Muhyi'd-din'ün”

Hazret-i Muhyiddin'in seher vaktinin feyzi, ehl-i derdin gönlünü nurların doğuş yeri hâline getirir.

İbnü'l-Arabî'nin nur kavramına ilişkin açıklamaları ve bu kavram etrafında ele aldığı meseleler, onun düşünce tarzının geneline açılan bir kesit gibidir. O, “Allah göklerin ve yerin nurudur”⁶⁷, “Onların nuru önlerinde ve sağ yanlarında ilerleyerek yollarını aydınlatırken şöyle derler: “Rabbimiz! Nurumuzu arttır eksiltme ve bizi bağışla.”⁶⁸ gibi ayetlerden ve Hz. Peygamber'in miraç tecrübesinde Allah hakkında sorulduğunda “Nurdur, nasıl göreyim?” veya “Sadece bir nur gördüm.” gibi rivayetlerden hareketle geniş bir yorumlama zeminine ulaşır. Meselenin oldukça farklı bağlamları olmakla birlikte ana temanın tecelli fikri üzerine kurulduğu görülür. Hak'ın farklı tecellileri nûr kavramı üzerinden ele alınmaktadır. Bu tecellilerden nübüvvet ve velâyetle olan ilişkisi ise ona göre nebiler için şariat, veliler için ise davette nebilere uyararak onları desteklemeleri şeklinde izah edilir.⁶⁹ Şâirin daha çok odaklandığı husus ise tecellilerin müşahedesinde İbnü'l-Arabî'den istimdat edilmesi şeklindedir. Bu ifadeler, İbnü'l-

⁶⁵ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur'anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896)*, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam* (Berlin: New York: De Gruyter, 1980), 148.

⁶⁶ Abdurrezzak Tek, “Hakikat-i Muhammediye Teorisi”, *Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 2/846-861.

⁶⁷ en-Nûr, 24/35.

⁶⁸ Tahrîm, 66/8.

⁶⁹ Nur kavramının geniş bir biçimde ele alındığı bölümler için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-9*, 9/211-222.

Muhyiddin İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-10*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 10/211. Nur kavramının İbnü'l-Arabî'nin düşüncesindeki anlamına dair ayrıca bkz. Mahmut Ay, “Nur Kavramından (24/35) Nur Metafiziğine: Pragmatik Okumalar ve Eleştirisi”, *İslâmî Araştırmalar*, 25/2 (2014), 104-105.

Arabî'nin Osmanlı düşüncesinde ve tasavvuf hayatındaki konumuyla ilişkili olarak ona karşı duyulan tazimin bir tür dış vurumu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim şâirle yakın dönemde yaşayan ve İbnü'l-Arabî takipçilerinden olan Abdullâh Salâhî Efendi'nin *Mevâkı'u'n-nücûm* şerhinin mukaddimesinde eseri anlama ve şerh etme konusunda düştüğü acze karşılık ondan himmet dilendiği, bunun üzerine İbnü'l-Arabî'nin kudsî nurlarından kendisine bir zerrenin ulaştığını ifade etmektedir.⁷⁰ Bu gibi anlatımlar dönem sûfilerinin meselelere yaklaşım tarzını göstermekte, şâirin buradaki ifadelerinin de canlı bir örneğini teşkil etmektedir.

22 “Anı müstağırık-ı tevhid olan idrak eyler
Var lisân-ı digeri hazret-i Muhyi'd-din'üj”

Hazret-i Muhyiddin'in, tevhide boğulanlar, yani baştan başa tevhidle dolanlar tarafından idrak edilen bir hususî dili vardır.

İbnü'l-Arabî'nin geniş külliyatının ana motifi tevhid merkezli bir dini anlayışın bütün alanlara taşınması üzerinedir denilebilir. İbnü'l-Arabî öncesi dönem sûfi imamı tasavvufi tecrübeyi dinin ana gayesi olan tevhid ile bütünleşik bir hâle getirmeye çalışmışlardır. Böylece kendinde bir fena tecrübesi olmaktan çıkan sûfi tecrübe İslam'ın en temel kavramı olan tevhid ile izah edilme yoluna gidilmiştir. Bu durum Cüneyd-i Bağdâdî, Ebû Said el-Harrâz gibi sûfilerin tanımlarına yansırken daha sonra gelişen yazılı literatürde de tevhidin hakikati başlığı altında ya da sûfilerin hâller ve makamlara dair yolculuklarındaki nihayet makamlarında tevhid bahsi konu edilmiştir. Ancak tevhidin salikin tecrübesiyle ilgili öznel bir tariften bütün bir varlık yorumuna dönüşmesi İbnü'l-Arabî ile olmuştur. Buradaki en kritik dönüşüm tevhîd-i şuhûdîden tevhîd-i vücûdiye geçişle yaşanmıştır. Böylece Tanrı-insan ilişkisine dair söylenen pek çok cümle aslında genel varlık durumuna aktararak insana mahsus hâller varlığın hâllerine dönüşmüştür. Böylece küllî bir perspektiften bütün eşyanın Tanrı'yla olan doğrudan ilişkisi gündeme gelmiş, tevhîd bir inanç ya da tecrübe olmaktan çıkıp her şeyi kuşatan bir ilke olarak yorumlanmıştır. İbnü'l-Arabî düşüncelerini ifade ederken bunu geniş külliyatı içerisine yayma şeklinde bir tarzı benimsemiştir. O seçkinlerin inancını ele alırken bu duruma işaret etmekte ve *el-Fütûhât*'ta düşüncelerini nasıl dağıttığına temas etmektedir: “Seçkinlerin inancına ise içerdiği kapalılık nedeniyle, müstakil bölüm ayırmadım. Bunun yerine kitabın çeşidi

⁷⁰ Abdullah Salâhî Uşşâkî, *Tavâli'u menâfi'i'l-ulûm fi metâlibi Mevâkı'i'n-nücûm*, thk. Muhammed Edib el-Câdir, Mahmud Erol Kılıç (Dimeşk: Dâru Ninova, 2015), 1/29.

bölümlerine yeterli ve açık bir şekilde -fakat dağınık- serpiştirdim. Allah, kimi o inançları anlamayla rızıklandırırsa seçkinlerin hâlini anlar ve başkalarından ayırt eder. Çünkü o, ardında varılacak bir hedef bulunmayan gerçek bilgidir ve doğru sözdür.”⁷¹ Şairin tevhid konusunda derinlik sahibi kimselerin İbnü'l-Arabî'nin bu hususlardaki görüşlerini anlayabileceğini söylemesi bu anlama matuf olsa gerektir. Genel anlamda sûfi müelliflerin daha özeldede ise İbnü'l-Arabî'nin işaretini esas alan bir telif yöntemini benimsemiş olmalarına referansta bulunmaktadır.

23 “Ka‘be-vâr olmada pervâne-i ervâh-ı melek
Tâ‘if-i gird-i seri hazret-i Muhyi‘d-din‘üj”

Yüce ve erdemli ruh pervaneleri, Hazret-i Muhyiddin'in başında Kâbeyi tavaf edenler gibi olmaktadır.

Bilkan tarafından hazırlanan çalışmada “ervâh u melek”⁷² şeklinde geçmekte, ruh çoğul iken melek tekil gelmektedir. Bu uyumsuzluk dikkate alındığında melek'in ruhları tanımlayan bir sıfat olarak okunması makul görünmektedir. Melek kelimesi sıfat olarak alındığında ise taşıdığı manalardan “Terbiyeli, uysal ve kötülük bilmez kimse; kusursuz olduğu kabul edilen kişi; bütün erdemleri kendinde toplayan kimse.”⁷³ manası beytin işaret ettiği vurguya münasip düşmektedir.

Yüce ruhların yani kalbi pâk büyük insanların İbnü'l-Arabî'nin ve eserlerinin etrafında dönüp durmaları taşıdığı hakikat dolayısıyla. Hâtem kavramının geçtiği beyitte özellikle has bir veli oluşunu dile getirmektedir.

Veli oluşu ve eserlerinin hakikat-i Muhammedîyi taşıması sebebiyle insanların etrafında pervane olmasının başka bir hakikati sufilerin şu anlayışında yatmaktadır: “Sufiler, insan-ı kâmilin Kâbe'den üstün olduğunu söylerler. (...) Buna göre Kâbe kalbin suretidir. Ve sır, suretten üstündür. Dolayısıyla kalbe dâhil olan Kâbe'ye dâhil olandan üstündür. (...) Hz. İbrahim, Kâbe'yi Hz. Muhammed aleyhi's-salât u ve's-selâm için bina etmiştir. Hz.

⁷¹ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye-I*, 1/95.

⁷² Nâbî, *Nabi Divanı*, haz. Ali Fuat Bilkan (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 1/35.

⁷³ Yaşar Çağbayır, *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötügen Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2007), 3/3838.

Muhammed aleyhi's-salât u ve's-selâm âlemin kalbidir. Ve Kâbe'nin sureti O'nun sureti ve sırrı, O'nun sırrıdır. Dolayısıyla bütün ruhlar O'nu tavaf eder.”⁷⁴

24 “Girse Nâbi ele müjgânımı cārüb iderüm
Hıdmet-i hâk-i deri hâzret-i Muhyi'd-din'ün”

Ey Nâbî, ele girse, Hz. Muhyiddin'in kapısı toprağına hizmet için kirpiklerimi süpürge ederim.

24. beyte kadar gelen süreçte Nâbî'nin İbnü'l-Arabî hakkında nasıl bir düşünce ve duyguya sahip olduğu açıkça ifade edilmektedir. Hem kendisi hem de oğlu için önemli bir hakikat kaynağıdır. Çünkü Mevlânâ ve İbnü'l-Arabî gibi zatlar ehlullah'tır ve kulların Allah'ı idrak etmelerine vesile olurlar. Bunları yaparken de ruhânî imâlarla ve hakikatleri bâtinî yönleriyle izah ederek yaparlar. *Hayriyye*'de geçen beyitler şu şekildedir:

Dide-i rûha çeker kuhl-i husûs
Nûr-ı esrâr-ı *Fütûhât* ü *Füsûs*

Dahı çokdur nûsah-ı ehlu'llâh
'Abdi Allâh'dan eyler âgâh

Remz ü imâları rûhânîdür
Cümlesi bâtin-ı Kur'anîdür

Zâhir ahkâm-ı şerî'atdür hep
Bâtin esrâr-ı hakikatdür hep⁷⁵

Duygu ve düşünce dünyasında bu şekilde bir yeri olan İbnü'l-Arabî için Nâbî kirpiklerini süpürge yapıp ona hizmette bulunmak istemektedir. Bu ifade aynı zamanda Nâbî'nin sıradan bir bilgi değil kalbî bir yakınlığının olduğunu göstermektedir. Zira hizmet ve muhabbet duyguları aklî değil kalbî bir aidiyet gerektirmektedir. Bunların yanında kimlik meselesi dikkate alınmalıdır. Zira, kimlik duyguya kazanılır duyguya gidene kadar ise birkaç aşama geçilmiş olmaktadır. Şöyle ki “Duygu daima bilgiyle genişler ama bilgidен daha geniş bir alanı

⁷⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*, haz. Veysel Akkaya (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 15-16.

⁷⁵ Nâbî, *Hayriyye*, haz. İskender Pala (İstanbul: Bedir Yayınları, 1989), 66-67.

kapsar. Hayatın daha bütününe kapsar. Tefekkürden de daha geniştir. Kimlik duyguyla kazanılır. Birinci adım görmek, ikinci adım okumak, okuduğunu gördükleriyle karşılaştırarak tecrübe edilmiş bilgi sahibi olmak, sonra fikir üretmek, sonra duygulanmak... Böylece kimlik oluşuyor.”⁷⁶

Nâbî'nin kirpiklerini süpürge edip kapısında hizmetkâr olma hissi tüm bu aşamalardan sonra husule gelmiş ve onda aidiyet oluşturmuştur. Hayata bu kimlikle bakmak ve sonraki nesillere bu kimliği sağlayan araçları aktarmak ihtiyacı hissetmektedir.

SONUÇ

Klasik Osmanlı şiiri hayatın her boyutunu ihata edecek bir yapıya sahiptir. Merkezinde din ve tasavvuf olsa da insanoğlunun âlemde münasebet kurduğu ne varsa şiire estetik bir biçim alarak girmiştir.

Bu çerçevede Klasik Osmanlı şiirinin önemli bir temsilcisi olan Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'ye karşı olan duygu ve düşünceleri makalemize konu edilmiştir. Müstakil bir şekilde tertip edilen kasidede İbnü'l-Arabî'nin bizzat eserlerine değinerek hem düşünceleri hem de İslâm dünyasında oynadığı rol yorumlanmıştır. Nâbî'nin bizzat yorumlarına göre İbnü'l-Arabî büyük bir sûfi olmakla birlikte büyük ve seçkin bir tasavvuf teorisyenidir. Kendisine mahsus dili, üslubu ile tasavvufun birçok konusunda muhtasar çözümler sunmuş ve yeni çıgırlar açmıştır. Eserleri, karmaşık meselelere derinlikli ve kuşatıcı çözümler sunmuştur ki kendisinden sonra da bu süreç eserleriyle devam etmektedir.

Nâbî'nin İbnü'l-Arabî hakkındaki yorumları tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı İbnü'l-Arabî portrelerine kendi çağından bir perspektif sunmaktadır. İbnü'l-Arabî üzerine oluşan gerek kısmî gerekse müstakil eserler başlangıçta tabakat türü, sonrasında ise daha çok kelâmî ve felsefi içeriğe sahip teliflerdir. İbnü'l-Arabî'nin kendini ifade etme biçiminde şiirin önemli bir yeri olsa da onun takipçileri daha çok teorik ve nesir dilini benimsemişlerdir. Hatta önemli *Fusûs* şâirlerinden Dâvûd-ı Kayserî, İbnü'l-Arabî düşüncesinin şâirene tahayyüller olarak görülmesinden endişe duymaktadır. Bu anlamda Nâbî'nin bir şâir olarak İbnü'l-Arabî'yi ve eserlerini manzum bir biçimde ele alması literatür bakımından kayda değer bir durumdur. Nâbî'nin kasidede İbnü'l-Arabî'yi edebî olarak methederken aslında onun düşüncesinin temel

⁷⁶ Sadettin Ökten, *İçimde AVM Var* (İstanbul: TutiKitap, 2021), 66.

kavramlarına başvurarak bunu yapmaktadır. Öncelikle İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin taliplisine rehberlik edebileceğini ve onu insan-ı kâmil seviyesine çıkaracak bir yetkinliğe sahip olduğunu vurgular. Nâbî'ye göre İbnü'l-Arabî'nin eserleri hakikat arayışındaki kimselere yol gösteren, hakikatlerin muhtasar bir biçimde toplandığı eserlerdir. İbnü'l-Arabî'nin kullandığı şekliyle kur'an kavramına atıf yaparak onun cemiyetine atıf yapar. Ayrıca eserlerde ortaya çıkan hakikatlerin kaynağının Hz. Peygamber olduğu belirtilerek hakikat-i Muhammediye meselesi gündeme getirilir. Yine İbnü'l-Arabî'nin hayatında önemli bir yer tutan Hızır motifi Nâbî'nin dikkatini çeken hususlardandır. Eserlerdeki üslubu da değerlendiren Nâbî, İbnü'l-Arabî'nin karmaşık meseleleri oldukça fesâhatli ve belâgatli bir şekilde yaptığını ve bu durumun okurun dimağına tatlılık verdiğini bildirmektedir. Nâbî'nin İbnü'l-Arabî'yi konumlandığı makam, hatm-i velâyettir. Böylece o, İbnü'l-Arabî'den sonra gelişen litaratür içerisinde farklı İbnü'l-Arabî yaklaşımları karşısında kendi konumunu belirginleştirmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin vasıflarını incelikli bir şekilde sıralayan Nâbî, son beyitte kendi kirpiklerini süpürge yapıp kapısı eşliğinde hizmet etmek istemektedir. Bu son beyit, diğerlerini daha da anlamlı kılmaktadır. Nâbî, İbnü'l-Arabî'ye sadece bir bilgi kaynağı olarak bakmamakta, onunla kendi kimliğini inşa etmektedir. Zira duygusal boyut kalbî yakınlığın işaretidir ki Nâbî'nin kimlik inşasında İbnü'l-Arabî'nin mühim bir rol oynadığını göstermektedir. Bu durum bilgi ile insan arasındaki münasebetin aklî bir alışverişten öte bir münasebet olduğunu da göstermektedir. İnsanda *bilgi* edinmek ile *olmanın* eşdeğer bir süreç olduğunun önemli bir örneğidir.

KAYNAKÇA

Abdülbâkî Miftâh. “Mukaddime”. *Ankâu Muğrib fî Hatmi'l-evliyâ ve Şemsi'l-Mağrib*. thk. Abdülbâkî Miftâh. 12-13. Dimeşk: Daru Ninova, 2016.

Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabi Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*. çev. Atila Ataman. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2020.

Afîfî, Ebu'l-Ala. “İbnü'l-Arabî'nin el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye İsimli Eseri”. çev. Ekrem Demirli. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

Afîfî, Ebu'l-Ala. *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1975.

Al-Arabî, Muhyi Din Ibn. *The Tarjuman Al-Ashwaq: A Collection of Mystical Odes*. ed. Reynold Alleyne Nicholson. London: Royal Asiatic Society, 1911.

Alkan, Ercan. “Osmanlı Dönemi Fususü'l-hikem Şerh Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 15/30 (2017), 211-240.

Altunya, Hülya. *Klasik Mantık Açısından Hakikat ve Şiir*. İstanbul: Büyüyenay, 2. Basım, 2017.

Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.

Bedirhan, Muhammed. “Osmanlı Dönemi Vahdet-i Vücûd Müdâfaaları”. *Osmanlı’da İlm-i Tasavvuf*. ed. Ercan Alkan-Osman Sacid Arı. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.

Böwering, Gerhard. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam: The Qur’anic Hermeneutics of the Sufi Sahl At-Tustari (d.283/896)*. *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam*. Berlin: New York: De Gruyter, 1980. <https://doi.org/10.1515/9783110837056>

Chodkiewicz, Michel. “İbn Arabî'nin Öğretisinin Osmanlı Dünyasında Karşılığı”. *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf Ve Sufiler*. haz. Ahmet Yaşar Ocak. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 97-121.

Clark, Jane. “Mystical Perception and Beauty: Ibn ‘Arabî’s Preface to Tarjumân al-ashwâq”. *Journal Of The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 55 (2014), 34-44.

Corbin, Henry. *Bir’le Bir Olmak İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2015.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.

Çağbayır, Yaşar. *Orhun Yazıtlarından Günümüze Türkiye Türkçesinin Söz Varlığı Ötüken Türkçe Sözlük*. 5 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1. Basım, 2007.

Çeçen, Mehmet Korkut. “Nâbî’nin Muhyiddin İbnü’l-Arabî Kasidesi Hakkında”. *Ölümünün 300. Yılında Nâbî’ye Armağan*. haz. İ. Çetin Derdiyok; H. Dilek Batıslam. Ankara: Türk Dil Kurumu, 2016.

Demirli, Ekrem. “Bir Tasavvuf Klasığı Olarak Fusûsü’l-hikem: İbnü’l-Arabî’nin Fusûsü’l-hikem’i ve Ekberi Geleneğinin Teşekkülü’ndeki Rolü”. *İslam ve Klasik*. haz. Sami Erdem, Cüneyt Kaya. 319-328. İstanbul: Klasik Yayınları, 2008.

Dölen, Emre. “Kimya”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 26/26-30. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kimya>

Elmore, Gerald. *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-‘Arabî’s Book of the Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1999. <https://brill.com/view/title/373>

Gürer, Dilaver. “Klasiklerimiz/XII: Fusûsü’l-hikem (Muhyiddin İbn Arabî, 560-638/1165-1240)”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 395-442.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye-1*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbn Arabî, Muhyiddin. *Fütûhât-ı Mekkiyye-8*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

İbn Fûrek. *el-İbâne an Turuki’l-Kâsîdîn Tasavvuf İstilahları*. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014. http://ekitap.yek.gov.tr/urun/el-ibane-an-turuki-l-kasidin_560.aspx?CatId=270

İbnü’l-Arabî. *Mevâkı’u’n-nücûm ve Metaliu Ehilleti’l-esrâr ve’l-ulûm*. thk. Abdülazîz Sultan el-Mansûb. Kahire: Şeriketü’l-Kuds, 2016.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin İbn. *Fusûsu’l-Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye-2*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

İbnü’l-Arabî, Muhyiddin İbn. *Fütûhât-ı Mekkiyye-13*. çev. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.

- İsmail Hakkı Bursevî. *Kâbe ve İnsan Tuhfe-i Atâiyye*. haz. Veysel Akkaya. İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Jung, Carl Gustav. *Doğu Metinlerine Psikolojik Yaklaşım*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Kahramanoğlu, Kemal. *Şairane Barınmak (Klasik Şiirimizin Kökleri ve İzleri)*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2020.
- Kaplan, Mahmut. *Hayriyye-i Nabi: inceleme, metin*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi, 1995.
- Kara, İhsan. *Tasavvuf İstilâhları Literatürü ve Seyyid Mustafa Râsim Efendi'nin İstilâhât-ı İnsân-ı Kâmil'i*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- Karahan, Abdülkadir. *Nâbî*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Sûfilerin Kavramları İstilâhâtı's-sûfiyye*. çev. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2014.
- Kurân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 26. Basım, 2012.
- Kemikli, Bilal. *Dost İkinden Gelen Ses*. İstanbul: Kitabevi, 2017.
- Kılıç, Mahmut Erol. "Fususü'l-Hikem". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/230-237. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fususul-hikem>
- Kolcu, Ali İhsan. *Edebiyat Kuramları Tanım-Tenkit-Tahlil*. Ankara: SalkımSöğüt Yayınları, 2008.
- Kurt, Hüseyin. "Nâbî'de Varlık Düşüncesi". *Şâir Nâbî Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 232-247. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009.
- Nâbî. *Hayriyye*. haz. İskender Pala. İstanbul: Bedir Yayınları, 1989.
- Nâbî. *Nabi Divanı*. haz. Ali Fuat Bilkan. 2 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Osmanlı Devleti ve İbn 'Arabîcilik". *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*. (2022), 1-29.
- Ökten, Sadettin. *İçimde AVM Var*. İstanbul: TutuKitap, 7. Basım, 2021.
- Şimşek, Selami. "Türk Edebiyatında İbnü'l-Arabî Methiyeleri Üzerine Bir İnceleme". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 21 (2008), 398-401.
- Tarlan, Ali Nihad. *Edebiyat Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1981.
- Tatçı, Mustafa. "Nâbî'nin Tasavvuf Büyüklerine Medhiyeleri". *Şâir Nâbî Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 268-275. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2009.
- Tatçı, Mustafa. "Şâir Nâbî'nin Muhyiddin-i Arabî'ye Bir Medhiyesi". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 413-423.
- Tek, Abdurrezzak. "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi". *Metafizik-Varlık Düşüncesi ve Şifâtlar*. haz. Ömer Türker. 2/846-861. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Tenik, Ali. "Nâbî'nin Tasavvufî Düşüncesi". *Şâir Nâbî Sempozyumu 2009*. ed. Ali Bakkal. Şanlıurfa: Şanlıurfa Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü.
- Tirmizi, Hakîm. *Hatmu'l Evliya Veliliğın Sonu / Velayet-Nübüvvet Tartışması*. ed. Salih Çift. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Uludağ, Süleyman. "Akıl". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 2/246-247. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989. <https://islamansiklopedisi.org.tr/akil>
- Vanlı, Murat. *17. Yüzyıl Türk Şiirinde Tasavvuf Telakkisi*. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Yakar, Halil İbrahim. "Nâbî'de Dönem Eleştirisi". *Vefatının 300. Yıldönümünde Şâir Nâbî Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 2014.
- Yorulmaz, Hüseyin. *Urfalı Nabi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.

Yurdagür, Metin. “Hatm-i Nübüvvet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/477-479. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1997. <https://islamansiklopedisi.org.tr/hatm-i-nubuvvet>