



Kocaeli **ilahiyat** Dergisi

ISSN: 2564-677X

Kocaeli Theology Journal

SİTTİ ACEM VE *MEŞÂHİDÜ'L-ESRÂR* ŞERHİ ÜZERİNE TESPİTLER*

Zeynep Şeyma ÖZKAN

Ar. Gör. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

orcid.org/: 0000-0003-1522-4173

e-mail: zeynep_seyma@yahoo.com

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 12 Eylül 2019/ 12 September 2019

Kabul Tarihi / Accepted: 18 Aralık 2019 / 12 December 2019

Yayın Tarihi / Published: 25 Aralık 2019/ 25 December 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December 2019

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 2 Sayfa / Pages: **79-106**

* Bu makale 2018 yılında tamamlanmış “İbnü'l-Arabî'nin *Meşâhidü'l-esrâr* İsimli Eseri ve Sitti Acem'in Şerhi” başlıklı doktora tezinin ilgili bölümlerinin yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuştur.

Öz

Meşâhidü'l-esrâr İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) Mağrib'deyken kaleme aldığı ilk reliflerinden olup, daha sonra *Fusûsü'l-Hikem* ve *Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de sistemli bir şekilde ortaya koyacağı fikirlerini sembolik ve şiirsel bir üslûbun arkasına gizleyerek anlattığı küçük bir risâledir. Eser, "şâhid" İbnü'l-Arabî'nin on dört müşâhedesini içeren tecrübelerinden oluşur. *Meşâhid*'i İbnü'l-Arabî'nin talebesi İbn Sevdekîn (ö. 646/1248), XIII. yüzyılda yaşamış bir sûfi kadın olan Sitti Acem (ö. 671/1272'den sonra) ve Zeynülabidin Münâvî (ö. 1026/1617) şerh etmiş, Abdülvehhâb Şarânî eserlerinde *Meşâhid*'e atıf yapmış ve bazı bölümlerini açıklamıştır. Şârihlerden Sitti Acem, literatürde etkisini sürdürmediği gözlenen anlatım tarzı ve kavram dağarcığının yanında öznel tecrübelerini de merkeze alarak hazırladığı şerhi ile öne çıkar. Türkçe kaynaklarda hakkında bilgi bulunmayan Sitti Acem'in görüşleri son yıllarda kadın bir sufi müellif oluşu üzerinden ele alınmaya başlanmıştır. Bu makalede Sitti Acem'in hayatı ele alınacak ve onun *Meşâhid* şerhine ilişkin yapılmış çalışmalar değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-Arabî, Tasavvuf literatürü, *Meşâhidü'l-esrâr*, Sitti Acem.

Remarks On Sitt Al-'Ajam And Her Commentary On *Mashâhid Al-Asrâr*

Abstract

Mashâhid al-asrâr (*Contemplations of the Holy Mysteries*) as one of the first books of Ibn al-'Arabî which he wrote in Maghrib. It is a small epistle which he explained his ideas hiding them behind a symbolic and poetic and then put in a systematic way in his *Fusûs al-hikam* and *Futûhât al-Makkiyya*. The work consists of the experiences of the contemplator; Ibn al-'Arabî and his the conversations with God in the fourteen contemplation scenes. Ibn Sawdakîn, the student of Ibn al-'Arabî, Sitt al-'Ajam and Zayn al-'Âbidîn al-Munâwî annotated *Mashâhid* and Abd al-Wahhâb al-Sharânî mentioned in it his works and explained some of its chapters. Among the annotators, Sitt al-'Ajam comes to the fore with the commentary she wrote through her subjective experiences with a vocabulary which appears could not maintain its effect on the literature. Sitt al-'Ajams views, have begun to be discussed in recent years considering her female Sufi author aspect. In this article, beside the bibliographic information on Sitt al-'Ajam's life, which there is not any information about in Turkish sources, the literature related to Sitt al-'Ajams views and her commentary on *Mashâhid* will be evaluated.

Keywords: Sufism, Ibn al-'Arabî, Sufi Literature, *Mashâhid al-asrâr*, Sitt al-'Ajam.

GİRİŞ

Tasavvuf tarihinin en meşhur ve etkili simalarından olan İbnü'l-Arabî'nin geride bıraktığı yüzlerce eseri günümüze dek ilgilileri tarafından okunmuş, şerh edilmiş ve takpçilerine ilham vermiştir. Onun bazı eserlerini tek bir parça hâlinde ve kısa zamanda,¹ bazılarını ise yıllara yayarak yazmış, bir kısmını da yazdıktan yıllar sonra tekrar gözden geçirerek bazı ekleme ve çıkarmalar yapmış olduğu² göz önünde tutulduğunda eser telifinde ilk sırayı hangi kitabının aldığını belirlemek güç olsa da mukaddimesini oluşturan mektuptaki 590/1193 tarihi dolayısıyla *Meşâhidü'l-esrâr*'ın İbnü'l-Arabî'nin ilk eseri olduğu kabul edilebilir. *Meşâhid*, İbnü'l-Arabî'nin bâtın âlemindeki³ tecrübelerini kendi dilinden anlatması, ayrıca İbnü'l-Arabî düşüncesindeki hâtemiyet, velâyet, nübüvvet ve verâset gibi kavramların orijinal formlarının izlerini taşıması ve İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin temel yapısının ilk eserlerinden itibaren korunduğunu göstermesi açısından önemli bir metindir. Eser ilk kez 1999 yılında tahkik edilerek İspanyolca tercümesi ve İbn Sevdekî'n ile Sitti Acem'in şerhlerinden yapılan notlandırmalarla yayınlanmış,⁴ daha sonra farklı neşir ve tercümeleriyle literatürdeki görünürlüğü artmıştır. Günümüze ulaşan en erken tarihli (686/1297) nüshası Süleymaniye Kütüphanesi'nde ve diğer nüshalarının önemli

- 1 Meselâ *Tedbirât* dört günden az bir sürede yazılmıştır. (Ahmed Avni Konuk, *Tedbirât-ı İlähiyye Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 70; Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî, Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*, trc. Atila Ataman (İstanbul: Süfi Kitap, 2009), 174.)
- 2 Elmore Nyberg'in de aynı tezi savunduğunu söyledikten sonra, en azından *Tedbirât* ve İnşâ için böyle olduğunu fakat meselâ *Ankâ'nın* bittikten hemen hemen bir yıl sonrasında son hâlinde olduğunu söyler. (H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi* (Leiden: Brill, 1919), 18; Gerald T. Elmore, "Introduction", *Islamic Sainthood in the Fullness of Time The Fabulous Gryphon* (Leiden: Brill, 1998), 13.) İbnü'l-Arabî'nin bir eserini kaleme alırken, onu kendi içinde değiştirip dönüştürmesi de imkân dâhilindedir. Meselâ Elmore, İbnü'l-Arabî'nin *Ankâu Muğrib*'in ilk bölümünü, orta ve son kısmı yazdıktan sonra, ana temanın gittiği yöne göre hâsıl olan ihtiyaç sebebiyle eklediği görüşündedir. (Elmore, "Introduction", 80-85.)
- 3 Bu tecrübelerin gerçekleştiği yer olan "bâatın âlemi" ifâdesi Sitti Acem'e aittir. Sitti Acem varlığın Evvel, Âhir, Zâhir ve Bâatın olmak üzere dört isme ait dört mertebeden oluştuğunu kabul eder. Bk. Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhidi'l-esrârî'l-kudsiyye ve matâli'u'l-envârî'l-ilâhiyye*, thk. Bekri 'Alâeddin- Su'âd Hakîm (Dımaşk: el-Ma'hedi'l-Fransiyyu li-Ş-Şarki'l-Evsat, 2004), 121.
- 4 İbnü'l-Arabî, *Contemplation of the Holy Mysteries*, trc. P. Beneito ve C. Twinch (Oxford: Anqa Publishing, 2001).

bir bölümü Türkiye kütüphanelerinde bulunan Sitti Acem'in şerhi ise 2004 yılında tahkik edilerek yayınlanmıştır. Eserinde İbnü'l-Arabî'nin anlaşılması en zor metinlerinden biri olarak andığı *Meşâhid*'i şerh etme konusunda özgüveni ve şerh yöntemi ile dikkat çeken bu ümmî sufi kadın hakkında Türkçe literatürde bilgi olmamakla birlikte son yıllarda şerhe yapılan atıflar artmıştır.⁵ Bu makalede Sitti Acem'in hayatı hakkındaki mevcut bilgilerin yanı sıra literatürde kendisi ve şerhini ele alan çalışmalar değerlendirilecektir.

1. Sitti Acem'in Hayâtı ve Çevresi

1.1. Sitti Acem'in Hayâtı Hakkındaki Kaynaklar

Meşâhidü'l-esrâr şerhi müellifi Sitti Acem'in hayatıyla ilgili, eserlerinde kendisinden söz ettiği birkaç paragraf dışında târihî ve biyografik kaynaklarda doyurucu bilgilere rastlanmaz. Bu konuda literatürdeki tek istisnâ Gerald T. Elmore'un bir makalesindeki⁶ atıftır. Elmore'a göre İbnü'l-Arabî, her ne kadar geç dönem tâkipçileri tarafından "hâtemü'l-evliyâ" şeklinde anılsa da erken dönemde onun hakkında böyle bir nitelemede bulunan kimse yoktur. Bu durumun birkaç istisnâsından biri ise, Elmore'a göre Bint-i Bağdâdiyye olarak da bilinen "İraklı Şeyha" Sitti Acem'in *Meşâhidü'l-esrâr*'a yazdığı şerhte bulunur. Sitti Acem söz konusu şerhinin⁷ istinsâh târihine (683/1284) çok

5 Bk. Michael Wehring Wolfe, *The World Could Not Contain the Pages: A Sufi Reading of the Gospel of John Based on the Writings of Ibn Arabi*, (Michigan: ProQuest LLC, 2016), 102.; Hülya Küçük, *Uzatılmış Yol*, (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 311-343; "Kadın mutasavvıfların Hz. Fahr-i Kâinat'a Muhabbet ve Övgüleri: Âişe binti Yûsuf el-Bâûniyye ed-Dimeşkiyye'nin (v. 922/1516) *el-Fethu'l-mübîn fi medbi'l-emîn* Adlı Eseri Örneği," Hz. *Mevlânâ'da Peygamber (sav) Sevgisi*, (İstanbul: Mas Marbaacılık, 2016), 100; Hâlid Hallâc, "(İlmü'l-) Cemâl 'inde Sitti 'Acem binti Nefis b. Turaz el-Bağdâdiyye min hilâli Kitâbihâ *Şerhu'l-Meşâhidi'l-kudsiyye li-İbni'l-Arabî*", erişim: 07 Kasım 2019, <http://tawaseen.com/?p=3382>.

6 Gerald T. Elmore, "The 'Millennial' Motif in Ibn al-'Arabî's Book of the *Fabulous Gryphon*", *The Journal of Religion* 81/3 (July 2001): 435.

7 Elmore makalesinde şerhin ismini *Keşfü'l-künûz* olarak verir. Ancak muhtemelen esas aldığı Ayasofya 2019 numaralı nüshada hem *Meşâhid* şerhinin hem de *Keşfü'l-künûz*'un bulunması sebebiyle isim konusunda hata yapmış olmalıdır. Nitekim Sitti Acem *Meşâhid* şerhinin, Elmore'un da işaret ettiği gibi ikinci sayfasında İbnü'l-Arabî'yi "Hatmü'l-evliyâ ve Şemsü'l-mağrib" sıfatıyla zikretmiştir. (Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 4.) *Keşfü'l-künûz*'un ise başında değil fakat orta kısmında Sitti Acem İbnü'l-Arabî'nin kendisi hakkında "hâtemü'l-evliyâ" ifâdesini kullandığını aktarmıştır. (Sitti 'Acem, *Keşfü'l-künûz*, Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya, 2019, 49a.)

yakın bir zamanda Kahire'de Darbü'l-esfer'de kendisine âit bir ribat kurmuştur.⁸ Elmore'un bu bilgiye kaynak gösterdiği Trimmingham ise, Makrîzî'ye atıfla Kahire'de 684/1285 târihinde Melik Zâhir Baybars'ın kızı tarafından, Bint-i Bağdâdiyye olarak da bilinen Zeyneb binti Ebi'l-Berekât isimli şeyha ve râkipçileri için Ribât-ı Bağdâdiyye isminde bir ribat yapıldığından bahseder. Fakat ne Trimmingham'ın ifâdelerinde ne de Makrîzî'de Sitti Acem'le ilgili herhangi bir bilgi ya da atıf bulunmaktadır. Makrîzî'nin zikrettiği Zeyneb binti Ebi'l-Berekât ya da Bint-i Bağdâdiyye isimleri araştırıldığında bu kadının kurduğu Ribât-ı Bağdâdiyye'nin literatürde tanınan bir merkez olduğu görülmektedir. Fakat bu ribatta bulunan kadınların hiçbirinin tarih ve nisbesi bakımından Sitti Acem olması mümkün görünmemektedir.⁹

Sitti Acem'in, eser vermiş bir müellif olmasına karşılık,¹⁰ yaşadığı döneme ilişkin bilgi veren kaynaklarda hakkında bilgi bulunmamasının çeşitli sebepleri olabilir. Tarih ve biyografi kaynaklarında hakkında bilgi verilen kişilerin çoğunlukla eser sahibi bir müellif, ders ve sohbet halkaları oluşturmuş bir âlim, çeşitli toplum kesimleriyle ilişkisi olan ve siyaset üzerinde etkinliği bulunan bir temsilci oldukları görülür. Sitti Acem her ne kadar eser sahibi bir müellif olsa damuhtemelen yaşadığı dönemin Moğol istilâları dolayısıyla çalkantılı ve sıkıntılı olması, onun yaşadığı coğrafyada tanınmamasına ve hakkındaki bilgilerin kaydedilmemesine sebep olmuş gözükmektedir.¹¹ Bu sebeplere onun kadın olması da eklenebilir. Zira bibliyografik kaynaklarda o dönemde Mısır'daki âlim erkek ve kadınlar hakkında doyurucu miktarda bilgi

8 J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 18.

9 Ahmed b. 'Ali Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-Hutut ve'l-âsâr* (Kâhire: Mektebetü'l-Mültezime, 1908), 4: 293-294.

10 Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhi haricinde iki eseri daha bulunmaktadır; *Kitâbu'l-hatm* ve *Keşfü'l-künûz*. *Meşâhid* şerhinde *Kitâbu'l-hatm*'e yapılan atıflara bakıldığında Sitti Acem'in müşâhedelerini içerdiği anlaşılan esere mevcut kütüphane kataloglarında ulaşılamamaktadır. Günümüze ulaşan iki nüshası Süleymâniye Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonu 2019 ve 2020 numaralı yazmalarda *Meşâhidü'l-esrâr* şerhi ile birlikte bulunan *Keşfü'l-künûz* ise, Sitti Acem'in *Meşâhid*'de anlattığı bazı konulara dair sırları on dört bölümde yine tecrübelerine dayanarak açıkladığı bir eserdir.

11 Burada onun *Meşâhid* şerhinin kütüphanelerde tespit edebildiğimiz kadarıyla on nüshasının bulunduğunu da söylemek gerekir. Yani Sitti Acem'in eseri bir şekilde dolaşıma girmiş fakat kendisi tanınmamıştır.

bulunduğu görülür. Buna rağmen Sitti Acem hakkında bu kaynaklarda bilgi olmaması onun Mısır bölgesine gitmemiş olma olasılığını arttırmaktadır. Ayrıca şeyhi Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile Kahire'deyken ilgilenmeye başlaması, Sitti Acem'in onunla Kahire'den döndükten sonra tanışmış olması ihtimalini de güçlendirir.

1.2. Sitti Acem'in Biyografisine İlişkin Tespitler

Tam adı Sittü'l-Acem binti'n-Nefs b. Ebi'l-Kâsım b. Turaz el-Bağdâdiyye olan şârih, Sittü'l-Acem, Seyyidetü'l-Acem gibi lakaplarla anılmıştır. "Sitti" Arapçada "seyyideti" kelimesinin halk ağzındaki telaffuz şekli olup lafzen "benim efendim", kullanımda ise "hanımefendi" demektir. "Acem" lakabı ise "Arap olmayan"lar için kullanılan bir lakaptır.¹² Sitti Acem'in şerhine yapılan atıflardan¹³ ayrı olarak hayatı hakkında bilgi veren en eski kaynak, Kâtip Çelebi'nin (1067/1657) *Keşfü'z-zünûn*'udur.¹⁴ Kâtip Çelebi *Meşâhidü'l-esrâr* başlığı altında önce eser hakkında bilgi verdikten sonra, şârihlerden biri olarak Sitti Acem'in vefât tarihini ve yerini (Halep, 852) zikretmiştir. Bu vefat tarihi bilgisi gerçekte bağdaşmamaktadır. Zira her ne kadar bu konuda kaydedilmiş kesin bir bilgi bulunmasa da *Meşâhid* şerhi belli bir zaman aralığından söz etmemizi mümkün kılan bilgiler içermektedir. Sitti Acem'in, şerhte Saadeddin Hammûye (ö. 671/1272) için "rahimehullah,"¹⁵ şeyhi Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât (ö. 689/1290) için ise "Allah fevâidini ziyadeleştirsın" (كَثَّرَ اللهُ فَوَائِدِهِ)¹⁶ ifâdelerini kullanması, eserin Hammûye'nin vefât ettiği, şeyhinin ise hayatta olduğu bir zaman diliminde yazıldığını göstermektedir. Bu da

12 Mütercim Âsım Efendi, "Acem", *Kâmûsu'l-muhît* (İstanbul: T.Y.E.K.B. Yayınları, 2013), 6: 5102; "Sitti" 1: 763.

13 Bk. msl. 'Abdülvehhâb Şa'rânî, *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzaha li-mâ'âni's-sıfâti'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Mahmûd Derviş, (Dimaşk: Dâru't-takvâ, ts.), 124, 193, *el-Yevâkıt ve'l-cevâhir*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 116, 130-131.

14 Kâtip Çelebi'nin verdiği bilgiler sonraki kaynaklar tarafından tekrarlanmıştır. Bk. İsmâ'il el-Bağdâdî, *İdâhü'l-meknûn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2: 485; Hayreddin b. Mahmûd ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 3: 77; Ömer Rıda Kehhâle, *Mu'cemül-müellifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 4: 206.

15 Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhid*, 354.

16 Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhid*, 133.

şerhin büyük ihtimalle 671/1272-689/1290 yılları arasında kaleme alındığını ortaya koymaktadır. Bunun yanı sıra, *Meşâhidü'l-esrâr* şerhinin Süleymâniye Kütüphanesi'nde bulunan iki farklı nüshasındaki istinsah kayıtlarının h. 686 ve h. 687 târihlerini gösteriyor olması da yukarıdaki bilgiyi doğrulamaktadır. Vefât yeri için ise, nisbesinde bulunan *Bağdâdiyye* ifâdesine dayanarak Bağdatlı olduğu ve orada vefât ettiği düşünülecek olsa bile ömrü boyunca bu şehirde bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü şeyhi Dımaşklı olup kaynaklarda onun Bağdat'a gittiği yönünde bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁷ Bu durumda Sitti Acem'in Dımaşk'a seyahat etmiş olma ihtimâli ortaya çıkmaktadır. Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zünûn*'da aktardığı Sitti Acem'in eseri h. 852 Safer ayında Halep'te tamamladığına ilişkin bilgileri ise¹⁸ gördüğü bir nüshaya dayandırdığı anlaşılmaktadır.¹⁹ Fakat ulaşılabilen daha eski târihli nüshalar da bu ihtimâli ortadan kaldırmaktadır.

Sitti Acem'in eşi, teyzesinin oğlu olup ismi Muhammed b. Muhammed b. Hatîb'dir. Sitti Acem eşinden *Keşfü'l-künûz* isimli eserinin girişinde, kendisinden ilim ve irfan bakımından üstünlüğünü belirterek övgüyle bahseder.²⁰ Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhi üzerine çalışmaları bulunan Langhi, evliliğin İslâm ve tasavvuftaki önemine değinerek, İbnü'l-Arabî'nin eşi Meryem binti Abdûn ve Hakîm Tirmizî'nin hanımı ile ilişkisini hatırlatır ve Sitti Acem'in de onlar gibi hem mânevî arayışında hem de evliliğinde kendisine has tasavvufî bir tecrübe yaşadığını ileri sürer. İbnü'l-Arabî'nin evlilikle ilgili görüşlerini bilhassa *Fusûsu'l-hikem* üzerinden aktaran Langhi, kadın ve erkeğin birbirlerinde içkin ve kemâl için birbirlerine muhtaç mâhiyetlerine

17 Bekrî 'Alâeddîn - Su'âd Hakîm, "Mukaddime", *Şerhu Meşâhidi'l-esrâri'l-kudsiyye*, 5.

18 Zirikli de aynı bilgiyi *Keşfü'z-zünûn*'a dayanarak aktarmıştır. *Dârü'l-kütübi'z-Zâhiriyye*'de Sitti Acem'in vefât târihi ise kaynak belirtilmeden 684/1285 olarak kaydedilmiştir. Bk. Muhammed Riyâd el- Mâlih, *Fibrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübi'z-Zâhiriyye (Tasavvuf)* (Dımaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabiyye, 1980), 2: 669.

19 Bu nüshanın, tahkikli neşirde h. 852 tarihi ile kaydedilen nüsha olması gerektiğini düşünmüş ve eserde müellif nüshası olmasına yönelik bir ifâde mevcut olmadığı için Kâtip Çelebi'nin tespitinin yanlış olduğuna karar vermiştik. Fakat incelemelerimizde bu nüshada herhangi bir tarih kaydı bulamadık. Bk. Sittü'l-'Acem, *Şerhu'l-Meşâhidi'l-kudsiyye*, Süleymâniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 630, 1a-219b.

20 Sitti 'Acem, *Keşfü'l-künûz*, 4b.

dikkat çekerek Sitti Acem'in eşi ile ilişkisini de bu bağlamda değerlendirir. Bu evlilikte erkek zâhirî veche, kadın da bâtinî vechedir.²¹

Sitti Acem *Meşâhid* şerhinde de eserin müstensihinin bir tasarrufunu değerlendirirken eşinden söz eder. Müstensih *Meşâhid* metnindeki **مطلع** kelimesini bütün kitapta (muhtemelen *muttala'* olduğunu düşünerek) şedde ile yazmıştır. Fakat Sitti Acem İbnü'l-Arabî'nin şeddesiz olarak yazılan *matla'* kelimesini kullandığını düşünmektedir. Bununla beraber konunun devamında şunları söyler:

“Ben yazmayı, yazıyı ya da kelimelerin teşdîd keyfiyetini bilmiyorum. Fakat teşdîd ve tahfifin hükümlerini, ilimlerin tümünü ve onların kapsadığı mânâları âlim ve ârif olan eşim, teyzemin oğlu efendim Muhammed, bana bu nüshadaki yazının hükümlerini ve alâmetlerini öğretti, çünkü o bütün bu ilimleri ve bu ilimlerin lügat, fesâhat ve çeşitli ibârelerde içerdiklerini hakkıyla kâimdir. Ben onun ecrini Allah Teâlâ'ya tevdi ediyorum.”²²

Sitti Acem'in eşini yücelttiği bu satırlarda eşinin sahip olduğu ilimleri sayarken daha çok zâhir ilimler ve yazım kurallarını zikretmesi ve kalbine gelen mânâları aktarma hususunda ondan yardım aldığını belirtmesi dikkat çekicidir.

21 The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam Bint al-Nafis A Feminine Hermeneutic of an Heiress of Ibn 'Arabi”, erişim: 10 Mayıs 2019, <http://www.ibnarabiso-ciet.org/articles/sitt-ajam.html>. Langhi'nin Sitti Acem'in yukarıdaki ifâdelerinde geçen kay-yümiyye kavramına ilişkin yorumları da dikkat çekicidir. Sitti Acem'in bu ifâdesi kavramsal açıdan “erkeklerin kadınların önünde durduğuna” (en-Nîsa, 4/34) ve “erkeklerin kadınların bir derece üzerinde” olduğuna (el-Bakara, 2/228) işaret eden Kur'an âyetlerini hatırlatmaktadır. Langhi Kuşeyrî'nin bu âyetleri tefsirindeki “Erkeğin kadın üzerinde mülk tasarruf zorunluluğu ve kadının da bu sebeple erkeğe hizmet zorunluluğu vardır. Fakat erkekler mükemmellik açısından kadınların bir derece üzerinde iken, kadınlar da ölümlü tabiatlarının yetersizliği ve güçsüzlüğü avantajına sahiptirler” (Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrâhim Besyûni (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000), 1: 181) ifâdelerini, Taoizm'deki yin ve yang karşıtlığı üzerinden değerlendirir. Kişinin güçsüzlüğü ve yetersizliğinin farkında olması, Hak ile ilişkisinde Yin vasfını gerçekleştirmesidir ki bu da kulluk makâmıdır. Kulluğa has olan Yin vasıflarını gerçekleştirmek, kişinin hilâfete has olan Yang vasıfları ile nitelenebilmesi için gerekli bir adımdır. Dolayısıyla ona göre Kuşeyrî âyete getirdiği bâtinî yorumu ile erkeklerin Yang vasıflarını gerçekleştirme hususundaki doğal konumları dolayısıyla tuzağa düşebilecekleri büyük bir aldanişa gönderme yapmaktadır. Langhi, Sitti Acem'in kocası ile arasındaki ilişkinin de bu minval üzere olduğunu düşünür.

22 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 289-290.

Çünkü Sâdeddin Hammûye'nin bir mürîdi tarafından eşine sorulan Hz. Âdem ve Havvâ'nın yaratılışında hangi isimlerin etkin olduğuna dair son derece metafizik içerikli bir soruyu eşi kendisine yöneltmiş, o da sorudaki yanlış noktaya da değinerek ayrıntılı bir açıklama yapmıştır.²³ Bu da onun ilm-i ilâhî konusunda eşinden daha üstün bir konumda olduğunu gösterebilecek bir örnektir.

Sitti Acem, eserlerinde yukarıda zikredilenlerden başka, ümmîliğini vurgulayan şu satırlara da yer vermiştir:

Ben, ilm-i billâh hâricinde bütün ilimlerden hâlî, âmmî²⁴ ve ümmî bir hanımım. [Bu şerhteki bilgilerimi] herhangi bir öğrenim, kitaplardan okuma ya da bir âriften öğrenme vesilesiyle elde etmedim. Bunlar ancak, beni bir gecede ilimde cehilden çıkararak ve aslında Arapça olmasına rağmen şârih ve musanniflere muhtâç olan lügat ve ilim olarak adlandırılan her şeyden çıplak olmanın ardından gelen giyinme gibi bir vasıfla muttasıf kılan Allah Teâlâ'nın vebhidir.²⁵

Tüm bunlardan Sitti Acem'in herhangi bir tadrîsâta dâhil olmamış, ancak kendi ifâdesiyle Allah'ın inâyeti ve eşinin yardımları ile bu eseri şerh etmiş bir müellif olduğunu anlıyoruz. Bununla birlikte *Meşâhid* şerhinde naklettiği ya da atıf yaptığı âyet ve hadislerin yanında, Serî Sakatî, Cüneyd

23 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 354.

24 Bu kelime metinde *العامة* şeklinde geçmektedir. Hülya Küçük bunu “âmâ/kör” olarak tercüme etmiştir. Hülya Küçük, *Uzatılmış Yol*, 299. Asin Palacios'un notlarını içeren İbn Sevdekî'n'e âit *Meşâhid* ve *İsrâ* şerhi nüshasını tanıtan açık erişimli web sitesi www.singularis.es'te de eser hatâen Sitti Acem'e nisbet edilmiş, kendisi hakkında bilgi verilirken de eseri kocasına dikte ettirmesinin sebebi olarak kör olması gösterilmiştir. Singularis, “Tesoros Bibliográficos del Consorcio Madroño”, erişim: 28 Mayıs 2016, <http://www.singularis.es/?p=1790>. Kelimenin kökü ve türevlerinde “görüşün kaybolması” yanında, “kalbin kör olması,” “câhillik,” “hidâyetten uzak olma” gibi anlamlar da mevcuttur. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Heyet (Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.), 1: 132-139. *Âmiye* ise “sütü olmayan kadın” (Luvîs Ma'lûf el-Yesûû, *el-Müncid* (b.y.: İntişârâtü Zevî'l-Kurbâ, 2008), 531) veya câhil anlamındaki *أَعْمَاءُ* kelimesini te'kid anlamındadır. Mütercim Âsım Efendi, “Amy”, *Kâmûsu'l-muhît* 6: 5893-5894. Dolayısıyla biz bu kelimenin câhil anlamında kullanıldığını düşünüyoruz. Kelimenin *ümmî* kelimesi ile beraber kullanılması ve Sitti Acem'in eseri eşinin dikte ettiğinden bahsederken, kendisinin yazı ve kuralları konusunda hiçbir şey bilmediğine dikkat çekmesi de bu fikrimizi güçlendirmektedir.

25 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 410.

Bağdâdî, Bâyezîd Bistâmî gibi sûflerden naklettiği bilgiler ve yer yer alıntı yaptığı Kuşeyrî'nin *Risâle'si*, İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ı, Nifferî'nin *Mevâkıf*'ı gibi eserlere hâkimiyeti göz önüne alındığında, tasavvuf literatürüne ait bazı eserleri okuduğu ya da sohbet ve ders ortamlarında bunları dinlediği düşünülebilir. Öte yandan Sitti Acem'in ümmîliği farklı bir bağlamda olumlu bir özellik olarak da görülebilir. Langhi konuya geniş yer ayırdığı makalesinde *ümmî* kelimesi modern kullanımda câhil, okuma yazması olmayan şeklinde anlaşılıyor olsa da Arâf Sûresi'nde Hz. Peygamber'den "en-nebiyyü'l-ümmî" şeklinde bahsedilmesinin (el-Arâf, 7/157, 158) kavramın farklı bir boyutuna işaret ettiğini söyler. *Ümmî* kelimesi kökeni itibarıyla anne anlamındaki *ümm*den türemiştir. Dolayısıyla *ümmî* kelimesi, "annesinin onu doğurduğu zamandaki gibi" olan kişi anlamına da gelebilir.²⁶ Bu açıdan İbnü'l-Arabî'nin ümmîlik tanımını dikkat çekicidir:

Bize göre ümmîlik, Kur'an'ı veya nebevî haberleri ezber (bilmekle) çelişmez. Ümmî, içindeki anlamları ve sırları ortaya çıkarmak için teorik inceleme gücünü ve aklın hükmünü kullanmayan kimse demek iken, aynı zamanda ilahî konuları öğrenmede akıl delilinin verilerini kullanmayan veya şer'î hükümlerde fikhî delillerin, kıyasların ve neden tespitlerinin müctehidlere sağladığı verileri kullanmayanlardır. Kalp, akıl ve şeriat kaynaklı teorik inceleme verilerinin bilgisinden kurtulduğunda ümmîdir ve -herhangi bir gecikme olmaksızın- süratle ilâhî feyzi kabul edici hâle gelir. Böyle bir kalp, her şeyde ledünnî bilgidен yararlanır.²⁷

26 Langhi'nin dikkat çektiği bu kullanım, müfessirlerin ilgili âyet bağlamında ümmî kelimesi-ne verdikleri üç temel anlamdan biridir. Bundan başka, "ümme"le ilişkili olarak "bağlı bulunduğu toplumun arasında yetişmiş, şahsiyeti doğuştan getirdiği melekelerle ve çevresinden aldığı, öğrendiği şeylerle şekillenmiş, toplumundan kopuk bir hayat yaşamamış kimse" ve "ümmü'l-kurâ" ile ilişkili olarak da "Mekkeli" anlamını kazandığı da kaydedilmiştir. Mehmet Soysaldı, Songül Şimşek, "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi," *EKEV Akademi* 7/16 (2003): 87, 90.

27 İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, trc. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 7: 181 (90. bâb), 10: 205-206 (289. bâb). Nitekim İbn Sevdikîn de *Meşâhid ve İsnâ* şerhine başlamadan önce bu eserlerin izâhına dair Allah'tan kemâl hâlinde feyz alabilmek için kişinin fitraten ümmî, Allah'ın onu ilk seferde fitratına koyduğu şekliyle bâkî olması gerektiğini söyler. İbn Sevdikîn, *Kitâbu'n-Necât*, Beyazıt Kütüphanesi, Beyazıt, 9358, 5.

İbnü'l-Arabî'nin bu satırları görüşü, bir kişinin okuma yazma bilmesinin ve hattâ zâhirî bilgileri edinmesinin onun *ümmî* olmasına mâni olmayacağı düşüncesini ortaya koymaktadır. Nitekim Langhi de makalesinin devamında Chodkiewicz'in benzer görüşlerine değinir. Chodkiewicz çalışmasında *ümmî* müşidlere örnek verdikten sonra Allah'ı işitmek isteyen insanın (asıl itibarıyla *ümmiyye* kelimesinin en doğru tercümesi olacak ifâdeyle) “çocukluk hâline”²⁸ dönmesi gerektiğini söyler. Bu hâle Kur'ân'da “Siz hiçbir şey bilmezken Allah sizi analarınızın karnından çıkardı” (en-Nahl, 16/78) âyeti ile işaret edilmektedir.²⁹ Dolayısıyla Sitti Acem'in *ümmîliği*, eğer bu mânâda anlaşılırsa, onun mânevî bilgi ve anlayışına dâir olumlu bir vasıf olarak kabul edilebilir.

1.3. Sitti Acem'in Şeyhi Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât

Sitti Acem'in hayatı ile ilgili bilgiler oldukça sınırlı olmakla birlikte, şeyhi Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât'ın hal tercümesi pek çok kaynaktan geniş bir şekilde yer almaktadır. Bu bilgiler bize dolaylı yoldan da olsa Sitti Acem'in dönemindeki tasavvuf muhitleriyle ilişkisi hakkında fikir sahibi olma imkânı sunmaktadır. Bununla birlikte Sitti Acem, *Meşâhidü'l-esrâr* şerhinde tek bir yerde eşinin ve kendisinin şeyhi olarak zikrettiği Fahreddin İsmâil b. İzzi'l-kudât'ın Kādî Muhyiddîn Zekî el-Kuraşî ile bir hatırasını anlattığı sohbetinden nakil yapmıştır.³⁰ Sitti Acem'in hayatı ile ilgili yeterli bilgiye ulaşmak mümkün olmadığı için Türkçe literatürde de tanınmayan şeyhinin hayatını burada ele almak faydalı olacaktır.

28 Langhi bu hâli “temelde belirli özellikleri olmayan ve eş zamanlı olarak bir eşsizlik ve saflık makâmı” şeklinde tanımlar. Bu makâm, dil edinimi (dil öğrenilmesi) sebebiyle oluşan zıtların algılanışını aşmaktadır. Bu ise, temelde konuşma öncesi zihni durum yâni, *Kitâb*'in ya da logosun kendisinden sudûr ettiği *Ümmül-kitâb* olan “sessizlik”tir. Bu anlamda peygamber “vahyin bâkir bir alıcısı” olması bakımından Hz. Meryem ile aynı konumda olmaktadır. Onun Peygamber'in *ümmîliğine* tekâbüle eden bekâreti, “çocukluk makâmı”nın sembolüdür. The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.

29 Michel Chodkiewicz, *Sâhilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*, trc. Atilla Ataman, 3. Baskı (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003), 56.

30 Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 133.

Tarihî kaynaklarda Şeyh Fahreddin'den ilk kez bahseden Cezerî olmuş, daha sonra Birzâlî *Muktefî*'sinde³¹ ve Zehebî de başta *Târîhu'l-İslâm* olmak üzere pek çok eserinde, bazı ilavelerle Şeyh Fahreddin hakkında bilgi vermişlerdir. Bunlardan sonra te'lif edilen eserlerdeki bilgiler genellikle bu üçünün tekrarı olup, farklı bir bilgi içermemektedir.³²

Tam adı Fahreddin Ebû Tâhir³³ İsmâil b. İzzi'l-kudât Ebi'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Abdi'l-vâhid ibn Ebi'l-Yümn olan şeyh, aslen Mısırlı olup 630/1233'te Dımaşk'ta³⁴ doğmuştur. Ömrünün ilk yıllarında memur olarak devletin pek çok kademesinde çalışmış, Melik Nâsır'ın şairlerden oluşan udebâ halkasına dâhil olmuştur.³⁵ Fahreddin b. İzzi'l-kudât Moğolların bölgeyi işgalinden sonra pek çok kişi gibi Mısır'a göç etmiş,³⁶ orada İbnü'l-Arabî'nin talebelerinden ve o sırada Mısır Dârü'l-hadîs şeyhi olan Muhyiddin ibn Sürâka

31 Zehebî, Cezerî ve Birzâlî'nin kendisinden ders aldıklarını da söyler. Şemsüddîn Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 15: 630.

32 Şemsüddîn Zehebî, *el-İber*, thk. Ebû Hâcer Besyûnî Zaglûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 3: 368; Ahmed Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1973), 1: 179-181; Halil b. Aybeg Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Hellmut Ritter (Beyrut: Cem'iyetü'l-Müsteşrikine'l-İlmîyye, ts.), 9: 166; Ahmed b. 'Ali Makrîzî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2: 220; Bedreddin Aynî, *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1988), 3: 44; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, thk. 'Abdülkâdir Arnaut- Mahmûd Arnaut (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 7: 713; İbn Tagrîberdî, *Nücümü'z-zâhire* (Kâhire: Vizâretü's-Sakâfe, 1972), 7: 386; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Sehâvî, *Kitâbü'l-Kavli'l-münbî fi tercemeti İbni'l-Arabî*, thk. Hâlid b. el-'Arabî Müdrîk (Yüksek Lisans Tezi el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 2001), 2: 308 (vr. 103b).

33 Bazı kaynaklarda Ebû Zâhir olarak geçer.

34 İbn Habîb el- Halebî, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kâhire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1976), 1: 130.

35 Birzâlî, şeyhin Melik Nâsır'ın halkasına Moğol ehli ve şâirlerle birlikte girdiğini söyler. (Yûsuf Birzâlî, *Muktefî*, thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2006), 1: 202.)

36 Birzâlî, *Muktefî*, I, 202. Hakîm ve Alâeddîn, Hülâgü'nün yardımcılarının Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ı, Kahire'de çalışması için davet ettikleri bilgisini verirler. Alâeddîn- Hakîm, "Mukaddime", 3.

(ö. 662/1263)³⁷ ile buluşmuştur. İbn Sürâka ona: “Bu mânâyı istiyorsan, İbnü'l-Arabî'nin eserleri ile meşgul olmalısın demiş,³⁸ o da Dımaşk'a “zâhid olarak” döndükten sonra, ibâdetine devam etmiş, İbnü'l-Arabî'nin eserlerini istinsâha yönelmiş,³⁹ İbnü'l-Arabî'nin kabrini her Cuma ziyaret edecek kadar ona bağlanmıştı.⁴⁰

Fahreddin b. İzzi'l-kudât hakkında bilgi veren kaynaklardan Zehebî ve İbn Kesîr, onun İbnü'l-Arabî'ye olan muhabbetini olumsuz bir husûsiyet olarak ele alırlar.⁴¹ İbn Kesîr, şeyhin İbnü'l-Arabî'ye olan bu ilgisine *rağmen* hakkında iyi zan beslenen bir zât olduğunu ifâde ederken,⁴² Zehebî, onun (İbnü'l-Arabî'nin) görüşlerinin (mezhebinin) hakikatine vâkıf olmadığını, kelâmının zâhirinden istifâde ettiğini fakat onun müteşâbihinden uzak durduğunu söyler. Bu zannının sebebi ise, Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın fiil ve sözlerinde dinine hâlel getiren bir şeyin görülmemesidir. Kendi ifâdesi ile o: “Aksine Allah'a itâatkâr, evrâdına ve teheccüdüne devamlı, havf ehli, talebinde sâdık, sünnete tâbî” ve Allah'ın haramlarına ta'zîm eden bir kuldu. İbnü'l-Arabî'nin fitnelerine dâhil olmamış, (insanları) onun yoluna dâvet etmemişti. Onda İslâm'ın nûru ve sünnetin ışığı vardı, Allah ondan râzı olsun.” Zehebî

37 İbn Sürâka 592/1195 yılında Şâtıb'da doğmuş ve 662/1263 yılında Kahire'de vefat etmiştir. Halep'te Dârü'l-hadisî'l-Bahâiyye şeyhliğinde bulunmuş, daha sonra Kahire'ye göç ederek Dârü'l-hadisî'l-kâmilîyye şeyhliğini sürdürmüştür. Kur'an hâfızı ve Mâlikî mezhebinde tefakkuh etmiş, ilmi ve ahlâkî özellikleri ile mütemeyyiz olarak tanımlanmıştır. (Kütübî, *Fevâtü'l-vefeyât*, 3: 245-246.) İbn Sürâka'ya nisbet eden bazı tasavvufî eserler de bulunmaktadır. Bk. Makrîzî, *el-Mukaffâl-kebir*, thk. Muhammed Ya'lâvî (Beirut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2006), 5: 138; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 7: 538; İsmâ'il Bağdâdî, *Hedîyyetü'l-ârifin* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1951), 2: 127-128. İbn Sürâka'nın ismi, *Fütühât* in bir kısmını 639/1241 yılında İbn Sevdakin'den dinlediğine dair bir semâ kaydında geçer. Bk. Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn Arabî* (Damas: IFD, 1964), 229.

38 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 628.

39 Bîrzâlî, *Muktefî*, 1: 202; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630. İbn Kesîr onun her gün İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden iki varak istinsâh ettiğini söyler. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Halîl Şehâde (Beirut Dârü'l-Fikr, ts.), 13: 318.

40 Bîrzâlî, *Muktefî*, 1: 203; Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

41 Bîrzâlî'nin tavrı daha orta yollu olup, İbnü'l-Arabî'den de diğerleri gibi ismi ile değil, başına Şeyh ibaresini eklemek sûretiyle bahseder. Bîrzâlî, *Muktefî*, 1: 203.

42 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 13: 318.

onun İbnü'l-Arabî'nin kitaplarına fazlaca yönelmesini kınayanlara karşı yazdığı bir şiirini de alıntılanmıştır.⁴³

Hakim ve Alâeddîn, İbn Teymiye'nin iki yakın talebesinin Fahreddin b. İzzî'l-kudât'ı *aklamaya çalıştığına* dikkat çekerler.⁴⁴ Nitekim Zehebî, İbn Teymiye'nin kendisinin de onu çokça övdüğünü ve denk geldiği bir şiirinden "ittihâd" anlamı çıktığı için üzüldüğünü söyler. Zehebî bunun üzerine *kurb-ı nevâfil* hadisini hatırlatarak onu ikna etmeye çalışmıştır.⁴⁵ Eserinde ilgili bölümü bitirirken, Şeyh Fahreddin'in ittihâdiyyeden uzak olduğuna delil olarak evrâdını, temiz amellerini, korku ve vera'ını tekrar hatırlatmış, takvâlî oluşunun da "tâife"nin⁴⁶ yolunun titiz bir takipçisi olmayışından anlaşılabilirliğini söylemiştir. Nitekim ona göre büyük kimselerden övgüyle bahseden pek çok kişi bunu bilinçsizce yapabilmektedir. Bu kimseler o zatların görüşlerini genel olarak benimsiyor görünse de tek tek bakıldığında aslında onlardan farklı düşündüklerini görülebilecektir. Görünüşe göre Fahreddin b. İzzî'l-kudât'ın İbnü'l-Arabî ile olan durumu da böyledir. Zehebî'nin bu son tespitine örnek olarak Hz. Peygamber'e tam mânâsıyla uyduğunu söyleyip ona muhalefet eden grupları ve Hz. Ali'yi takip ederken aslında onun yolundan çıktıklarını fark etmeyen Şia'yı örnek vermesi de (Şeyh Fahreddin'i temize çıkarmaya çalışırken, diğer grupları yeriyor olması sebebiyle) ilginçtir. Bununla birlikte sözlerini bitirirken, en güzelinin susmak (kef ve sükût), verâ ve haşyet ile davranmak olduğunu söyler ve Allah'ın bu grupların çoğunu, iyi niyetleri, Kur'an ve sünnete olan saygıları sebebiyle affetmesini umduğunu belirtir.⁴⁷ Zehebî'nin Fahreddin b. İzzî'l-kudât'ı *temize çekmeye* çalışmasının sebebi açık değildir. Fakat onun şeyhin zühdünü öne çıkararak ulaşmak istediği nokta, Sitti Acem'in *Meşâhid* şerhindeki anekdotun bağlamı düşünüldüğünde anlamlı görünmemektedir. Zîra orada Şeyh Fahreddin, Kadı Muhammed Kuraşî'den İbnü'l-Arabî'nin "Allah dünyayı yarattı ve onu yarattığından beri ona bakmadı" hadisine yorumunu aktarır. Hem bu hadis

43 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

44 Alâeddîn- Hakim, "Mukaddime", 5.

45 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 628.

46 Zehebî'nin burada kastı vahdet ehli sûfiler olmalıdır. Ancak özel olarak önceki cümlede geçen "İttihâdiyye"yi kastetmiş de olabilir.

47 Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 631.

hem de İbnü'l-Arabî'nin yorumu, selefî bir âlim tarafından kabul edilmesi zor unsurlar barındırmaktadır.

Fahreddin b. İzzi'l-kudât, Dımaşk'a döndükten sonra Kadı Muhyiddin Yahyâ ibnü'z-Zekî ile tanışmış ve kendisinin sohbetlerinde bulunmuştur.⁴⁸ 689/1290 yılı, Ramazan ayının yirmi ya da yirmi birinci gecesinin⁴⁹ (26 Eylül 1290) ilk vakitlerinde, kız kardeşinin⁵⁰ Dımaşk'taki Cevheriye Medresesi'ne yakın olan evinde vefât etmiştir.⁵¹ Kaynaklar çok sayıda eser istinsâh ettiğini belirtmekle birlikte kendisine âit müstakil bir eserden bahsetmemektedir. Elli cilt kadar eseri istinsâh ettiği, bunların arasında İbnü'l-Esîr'in *Câmiu'l-usûl* ü ve İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât* ı ile diğer eserlerinin bulunduğu belirtilmektedir.⁵²

Hakîm ve Alâeddîn, Sitti Acem ve eşinin şeyhleri Fahreddîn b. İzzi'l-kudât ile nerede, hangi koşullarda bir araya geldiklerini de tartışırlar. Kaynaklarda şeyhlerinin Bağdat'a seyahat ettiği bilgisine rastlanmadığı için Sitti Acem ve eşinin Dımaşk'a ziyarete gitmeleri imkân dâhilindedir. Öte yandan Sitti Acem'in şerhinin Ayasofya 2020 nüshasının müstensihisi Ali Merginânî'nin, ilgili nüshayı Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın ikâmet ettiği yere yakın olan Sümeysata⁵³ Hankâhı'nda, şeyhin ömrünün sonlarına denk gelen bir vakitte (687/1298) tamamlamış olması, dikkat çekici olmakla birlikte açık bir veri sunmamaktadır.⁵⁴

48 Alâeddîn- Hakîm, "Mukaddime", 3.

49 *Târihu'l-İslâm*'da vefat günü Çarşamba olarak kaydedilmiştir. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

50 Şeyh Fahreddin'in kendisine tazim ve muhabbet göstererek her gün ziyaret ettiği rivayet edilen Ümmü Kudât Sedîdiyye hakkında bk. Birzâlî, *Muktefi*, 4: 322.

51 Cezerî, Muhammed b. İbrâhîm, *Târihu havâdisi'z-zamân*, thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 2006), 1: 18. Şeyh Fahreddin'in cenazesini, kendisinin vasiyeti ile, sevenlerinden bir grubun yardımıyla, Ukruba (?) Köyü'nde oturan İsmâil Fakîr yıkamış, üç kat elbise ile kefenlenmiş, naşına koyulmuş, bal rengi bir örtü ile örtülmüş, altına da ona âit olan yine bal rengi bir elbise konulmuş, üzerinde namaz kıldığı bir kumaş parçası ile sıkıca sarılmıştır. Halkın omuzlarında Dımaşk Câmii'ne taşınmış, öğle namazının kılınmasından sonra, Kâsiyûn'a getirilmiş ve Kudâiyye türbesine defnedilmiştir. Kabri başında hatimler okunmuş ve rüyalarda güzel bir şekilde görülmüştür. Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 15: 630.

52 Birzâlî, *Muktefi*, 1: 203.

53 Bugün Samsat, Adıyaman.

54 Alâeddîn- Hakîm, "Mukaddime", 5.

Sitti Acem'in şeyhi Fahreddin b. İzzi'l-kudât'ın, özellikle Mısır'dan döndükten sonra vefâtına kadar zâhidâne bir hayat sürdürdüğü, İbnü'l-Arabî'ye ve eserlerine oldukça bağlı olduğu ve onun arkadaşları olan İbn Sürâka ve İbn Zekî Kuraşî ile görüştüğü, fakat herhangi bir şeyhin sohbetinde bulunma, hırka giyme, halife bırakma gibi inisiyasyonu çağrıştıracak faaliyetlerde bulunmadığı anlaşılmaktadır.⁵⁵ Zaten Sitti Acem de şerhinde yalnızca bir yerde ona değinmiş, bulunduğu konuma erişmesini ancak Hz. Peygambere ittibâ, verâset ve vehbe bağlamış, şeyhinin herhangi bir şekilde katkısından bahsetmemiş, hatta velâyet yolunda bizzat İbnü'l-Arabî'den yardım istediğini söylemiştir. Bu durumda şeyhinin Sitti Acem'in mânevî tekâmülündeki katkısı hususunda net bir şey bilmiyor olsak da ona tasavvuf çevreleri ile tanışma ve tasavvuf literatürüne yakınlık sağlama konularında yardımcı olduğu söylenebilir.

2. Literatürde Sitti Acem ve Şerhi Üzerine Yapılan Çalışmalar

Literatürde Sitti Acem üzerinde detaylı çalışmalar bulunmamakta olup, mevcut metinler daha çok onun bazı düşüncelerine atıf düzeyindedir ve *Meşâhid* şerhi dikkate alınarak yapılmıştır. Hakîm ve Alâeddîn'in *Meşâhid* şerhine hazırladıkları giriş modern dönemde Sitti Acem'in hayatını ele alan ilk çalışmadır. Hakîm ve Alâeddin bu bölümde Sitti Acem, eşi ve şeyhi hakkındaki bibliyografik bilgileri toparlayarak tartışmış, onun eserleri, nüshaları ve şerhinin temel özelliklerine değinerek şerhte öne çıkan bir kaç temel kavramı incelemişlerdir. Langhi ve Dakouri'nin çalışmaları ise onun bazı görüşlerini toplu olarak ele almaları cihetiyle öne çıkarlar.⁵⁶ Bu üç çalışmada da dikkat çeken husus, Sitti Acem'in şerhinde "dişilik"le (الأوثنة)⁵⁷

55 Bununla birlikte kaynaklarda, mahiyeti açık olmasa da evrâdına devam ettiği söylenmiştir.

56 Dakouri'nin, aşağıda ele aldığımız makale ve tebliğlerinin yanında, tüm bu çalışmalardaki konuları da içeren bir makalesi daha bulunmaktadır. (Shirine Dakouri, "el-İnsânü'l-kâmil/ Mer'e: en-Nazariyye ve't-tecrübe 'inde'l-ârife el-kâmile Sitti 'Acem binti Nefis", erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.)

57 Sitti Acem bu kavramı, Hz. Âdem ile Hz. Havvâ'nın vâhidîyet ve ahadiyet üzerine yaratılmalarını anlattığı pasajda, zâtın, Hz. Havvâ'nın ve ahadiyet lafzının ortaklığını anlatırken kullanmıştır. (Sittü'l-'Acem, *Şerhu Meşâhid*, 355.) İbnü'l-Arabî'nin "dişilik" ile ilgili görüşlerini inceleyen kapsamlı bir çalışma için bk. Nüzhet Birâda, *el-Unüse fi fikri İbni'l-Arabî* (Beyrut: Dâru's-Sakî, 2008). Ayrıca İbnü'l-Arabî'nin Âdem ve Havvâ'nın yaratılışını etken-edilgen, tümel-tikel ve tek-çift kavramları üzerinden değerlendirdiği pasajların incelendiği kısımları Sitti Acem'in görüşleri ile karşılaştırabilmek için bk. Aynı eserin ikinci ve beşinci bölümleri.

ilgili olduğunu düşündükleri konuları öne çıkarmalarıdır.⁵⁸ Dakouri bir makalesinde Sitti Acem ile Râbiatü'l-Adeviyye'yi “dişil fütüvvet” [el-fütüvvetü'n-niseviyye] olarak adlandırdığı bir anlayışın iki örneği olarak tanıtır. Dakouri bu çalışmasında fütüvvetin insan ile Allah arasında ortak bir nitelik olarak, “isâr” özelliğini öne çıkarır.⁵⁹ Allah celâl nitelikleri ile zengin ve kemâle sahipken, âlemin varlığını yalnızlığına tercih etmiştir.⁶⁰ İnsanın da bu fütüvvete ulaşmaya çalışırken ilâhî fütüvvete uyma, karşılık beklememe, resullerin yoluna uyma ve ilâhî şeriat hükümlerini nefsinin hevâsına tercih etme gibi hususları gözetmesi gerekir.⁶¹ Ona göre Sitti Acem'in şerhine ilâhî emirle başlaması, ilmîni vehb ve verâset yoluyla Allah'tan almış olması, İbnü'l-Arabî'nin zikretmiş olduğu fütüvvet ehlinde olduğunu imâ etmesi ve velâyet yolunda ondan medet istediğini söylemiş olması, nihâyet ilmîni İbnü'l-Arabî'de de olduğu gibi peygamberlerden istimdâd ediyor oluşu onun fütüvvet ve velâyetteki üstün konumuna işaret etmektedir.⁶² Dakouri'nin bu makalesinde Râbia ile Sitti Acem'i İbnü'l-Arabî'nin fütüvvet ve melâmet anlayışı doğrultusunda ortak bir paydada buluşturma gayreti kısmen zorlama görünse de, Sitti Acem'in şerhinde öne çıkan bazı kavramları derli toplu bir biçimde özetlemesi açısından kayda değer bir çalışmadır.

58 Esmâ Sayeed de dinî düşüncenin aktarımında kadınların rolünü incelediği eserinin sonuç bölümünde ilimle iştiğâl eden müslüman kadınlar hakkındaki bazı yanlış anlaşılmalara değinir. Bunlardan birisi de kadınların İslâm'ın ilk yüzyılından sonra geri planda kalarak XIX. yüzyıla kadar kamusal alanda yer almadıkları iddiasıdır. Sayeed'e göre İslâm dünyasında X. yüzyıldan itibaren tekrar ön plana çıkan kadınlar hakkında bibliyografik kaynaklar ancak özet bilgi ve ölüm tarihlerini veriyor olsa da bazı istisnâlar o dönemde kadınların dahil olduğu sosyal ve ilmî hayata dair önemli bilgiler vermeleri açısından ayrı bir yere sahiptir. Sitti Acem'in şerhi de bu bağlamda kadınların tasavvufa katkılarını gösteren nadide örneklerdendir. (Esmâ Sayeed, *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam* (New York: Cambridge University Press, 2019), 192-193.)

59 Dakouri İbnü'l-Arabî'de fütüvvet düşüncesini Laila Khalifa'nın çalışması üzerinden aktarmıştır. Suad Hakîm ise İbnü'l-Arabî'de fütüvveti anlatırken konunun ahlâkî özelliklerini vurgulayan daha farklı bir tablo çizer.

60 İbnü'l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 7: 363 (146. bâb).

61 Shirine Dakouri, “Râbi'atü'l-Adeviyye ve Sitti 'Acem: Misâlân li'l-fütüvveti'n-niseviyye”, 3-4, erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.

62 Dakouri, “Râbi'atü'l-Adeviyye ve Sitti 'Acem”, 10-13.

Dakouri Hristiyan mistik Julian of Norwich ile Sitti Acem'i karşılaştırma denemesinde bulunduğu bir tebliğinde de birbirine çok yakın dönemde fakat uzak coğrafyalarda yaşamış bu iki mistik kadının görüşlerini inceler. İki isim de ilahi marifeti elde etme yolunda ilahi tecellilere mazhar oldukları tecrübelerini anlattıkları eserler kaleme almışlardır. Dakouri kadınların kitap yazmalarının nadir görüldüğü bir dönemde kendi ifadeleriyle ümmî ve ammî olduklarını söyleyen bu kadınların birbirine çok yakın görüşlerini aktardığı kitaplar yazmalarına dikkat çeker ve iki kadının benzer görüşlere sahip olduğunu düşündüğü konuları özetler. Hem Sitti Acem hem Julian of Norwich tecrübe ettikleri tecellilerde aktif rol almış, Allah ile âlem arasındaki ilişki, varlığın mahiyeti, ilahi ve insani varlık katında sevginin yeri, ilahi rahmet ve kemâl, dişilik ve analığın ilahi bir mertebe olarak algılanması ve bunların yaratılış ilmindeki önemine dair sorular sormuş ve bu soruların cevaplarını aramıştır. Ulaştıkları sonuçlarda ise benzer anlayışa sahip oldukları görülmektedir. Allah'ın âlemi yaratmada gayesi bilinmek ve sevilme, ilahi marifet ise insanın kendisini bilmesiyle başlar. Yaratılış her an devam etmektedir ve varlıkta olan her şey Hak olan Allah'tan tecelli etmesi bakımından haktır. Tecelliler Allah'ın kast ve ilahi iradesi ile meydana gelir. Âlemde tenakuzların yeri yoktur, dolayısıyla insani vücudda da kötülük ve hatanın yeri yoktur. Mesih (a.s.) Hristiyanlar için rahmet ve kurtuluşken, Muhammed (s.a.s.) de âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir.⁶³

Bir diğer tebliğinde de Dakouri varlık, dişilik ve sessizlik kavramlarını merkeze alarak Sitti Acem'in varlık ve insan-ı kâmilin iki yarısı olarak tarif ettiği ıtlak ve takyîd meselesini Havvâ-Âdem, sessizlik-konuşma, te'nîs-tezkîr hitâbı, dişilik-erkeklik ve velâyet-nübüvvet kavramlarıyla ilişkilendirerek ele aldığı pasajları incelemiştir. Onun, Sitti Acem'in *Meşâhid* metnindeki son derece teknik bir kaç ayrıntıyı temel alarak vurguladığı bu hitap ve kelime farklarının bâtinî yorumlarını bir araya getirerek Sitti Acem'in konuyla ilgili görüşlerini formüle edişi oldukça başarılıdır. Dakouri burada önce Sitti Acem'in eserinin bazı noktalarında "ünsevî hitâbı" "zükûr hitâbı"na üstün tuttuğunun sezilebildiğini, insan-ı kâmil için en üstün konumun, Allah'ta fenâyı ifâde ettiği

63 Shirine Dakouri, "Sitti 'Acem el-Bagdâdiyye ve Julienne de Norwich Numûzecân li't-tasavvu-fî'l-ünsevî", erişim: 21 Mart 2019, <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.

için ıtlâk hâli olduğunu belirterek bu kavramlar arasında bir tür hiyerarşi olduğu imasını da yapar. Fakat daha sonra aslolanın vücudda kemâl olduğunu, bunun da ancak ıtlâk ve takyîd sıfatlarını -ve bunlarla ilişkili olan diğer kavramları- bir araya getirmekle mümkün olabileceğini, bâtın âleminde de cinsiyetten söz edilemeyeceğine dikkat çekerek bu imayı tashih eder.⁶⁴

Langhi de makalesinde tasavvuf literatüründe kadınların kavram oluşturmak ve bir sistem ortaya koymaktan ziyade tecrübe aktarıcısı olarak görülme meylini Sitti Acem örneği üzerinden değerlendirmiştir.⁶⁵ Langhi, Sitti Acem'in şerhinin, daha sistematik ve kavramsal bir metafizik dille yazmış olan diğer erkek şârihlerin⁶⁶ aksine, soyut metafizik analizler ve kinâyelerin şahsî tecrübeler ve anekdotlarla ahenk içinde harmanlandığı, bu bağlamda tasavvufi kavramların ustaca kullanıldığı bir şerh olduğunu ileri sürer.⁶⁷ Tasavvuf literatüründe kadınların tasavvufi tecrübelerin aktarıcısı olduğu yönündeki genel kanı sebebiyle onların kavram dağarcığına katkı sağlama bakımından üstlendikleri rolün hâlâ fark edilmemiş olduğunu iddia eden Langhi, bu anlamda olumlu bir örnek olarak Sülemî'nin çalışmasına değinir. Onun *Zikrî'n-nisveti'l-müte'abbidâti's-sûfiyyât* isimli eserini tercüme eden Rkia Cornell'e göre "Sülemî, konu aldığı kadınları çok nâdir olarak keramet sahibi şeklinde tanımlamıştır. [Hatta] o, kadın sûfilerin erkek sûfilerle eşit oranda zekâ [akl] ve hikmete sahip olduklarını ispatlamaya çalışmıştır." Meselâ Râbiatü'l-Adeviyye, Sülemî'ye göre -özellikle İbnü'l-Cevzî'nin Râbia

64 Shirine Dakouri, "el-Vücûd ve't-te'nîs ve's-samt 'inde's-sûfiyye Sitti 'Acem binti'n-Nefis el-Bagdâdiyye", erişim: 21 Mart 2019, <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.

65 Langhi ilgili makalesinde, Sitti Acem'in görüşlerini daha çok gender (cinsiyet) temelli bakış açısının yönlendirdiği problemler bağlamında değerlendirmiştir. Sayeed'in de dikkat çektiği gibi, tasavvuf tarihinde kadınların yerine dair farklı çalışmalara duyulan ihtiyaç, bu makalenin öne çıkardığı tartışma konuları göz önüne alındığında daha ziyade ortaya çıkmaktadır. Zira Türkiye'de henüz bu alanda bir literatür oluşmamıştır.

66 Langhi muhtemelen Ruspoli'yi dikkate alarak İbn Sevdakin'den başka Konevî'nin de *Meşâhidü'l-Esrâr* şerh yazdığını düşünmektedir. Fakat tahkikli neşirde Konevî'ye âit olduğu düşünülen şerh nüshasının aslında İbn Sevdakin'e âit olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla bu yargı gözden geçirilmelidir.

67 The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, "Ajami Mysteries".

yorumu ile karşılaştırıldığında- bir âşıktan öte, bir düşünürdür.⁶⁸ Cornell'in kerâmet sahibi olmayı akıl ve hikmete sahip olmanın karşısına koyması ve Allah aşkı ile ilişkilendirmesi doğru bir tespit sayılamaz. Sülemî gerçekten de söz konusu eserinde değindiği üzere neredeyse hiçbir kerâmete yer vermemiş, onun yerine kadın sûfilerin sözlerini aktarmıştır. Fakat Sülemî'nin *Tabakātu's-sûfiyye*'de erkek sûfilere tanıtırken de kullandığı yöntem aynı olup, onların da sözlerini aktarmış, kerametlerine değinmemiştir.⁶⁹ Dolayısıyla buna bakarak Sülemî'nin kadınları “bir düşünür” olarak sunmak istediği değerlendirmesine ulaşmak doğru değildir. Ancak onun *Zikrû'n-nisve*'de bir sûfiyi tanıtırken yer yer kendisinin o dönemde meşhur olan bir erkek sûfi ile görüşüğünü,⁷⁰ kendisine danışıldığını ve güvenildiğini,⁷¹ üstün görüldüğünü,⁷² ilim ve dinî kavrayış hususundaki üstünlüğünü⁷³ hattâ bazen bir şeyhe bir konuda karşı çıktığını veya uyardığını⁷⁴ aktarmış olması, bâzıları için meselâ “aklî ve dinî açıdan yüksek bir konumdaydı” değerlendirmesini yapması,⁷⁵ kadınların sûfiler arasındaki konumunu göstermesi açısından önemlidir.

Cornell'in bu tespitleri üzerinden hareket eden Langhi ise, İbn Sevekin'in şerhini İbnü'l-Arabî'nin açıklamalarıyla sınırlı tutma tercihini de göz önünde bulundurarak, Sitti Acem'in şerhinin daha çok kendi tecrübî bilgisine dayandığını ve böylece “feminine hermeneutics”⁷⁶ olarak kabul edilebileceğini

68 Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami, *Zikri'n-nisvâ el-müte'abbidât es-sûfiyyât*, ed. Rkia Cornell (Louisville: KY, 1999), 50; The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.

69 Ebû Abdurrahman Sülemî, *Tabakātu's-sûfiyye*, trc. Abdürrezzak Tek (Bursa: Bursa Akademi, 2018). Bu hususa dikkatimi çektiği için Dr. Öğr. Üyesi M. Nedim Tan'a teşekkürlerimi sunarım.

70 Ebû Abdurrahman Sülemî, *Kendilerini İbadete Adayan Sûfi Kadınlar*, trc. Ali Akay (İstanbul: İlkharf Yayıncılık, 2012), 101, 129.

71 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 30.

72 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 59, 68, 83, 107, 117-118, 123.

73 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 68, 89, 132.

74 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 73, 104.

75 Sülemî, *Sûfi Kadınlar*, 98.

76 Langhi bu kavram için bir kaynak göstermemekle birlikte, onun Kahire Amerikan Üniversitesi mezunu olduğu düşünüldüğünde, Hristiyan kaynaklarını kadınsı bir bakışla yeniden yorumlamayı öneren “Feminist Theological Hermeneutics” savunucuları ve son yıllarda bu akımdan etkilenen Amerikalı Müslüman kadınların çalışmalarını örnek aldığı söylenebilir. Mesela bk. Juliane Hammer, *American Muslim Women, Religious Authority and Activism* (Austin: University of Texas Press 2012), 100-123.

söyler.⁷⁷ Daha sonra müellif ve şârihin isimlerini *Fütûhât*'taki Arabî ve Acemî sırlar ile ilişkilendirerek “feminine hermeneutics” kavramına farklı bir boyut ekler. Ona göre Sitti Acem'in *Meşâhid*'i şerh ederken kullandığı, tecrübeye dayalı ve duyusal bir dille anlatımı ifâde eden bu kavram, “Acemî ve duyusal sırlar”ın tabiatına uygun düşmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî *Risâletü'l-envâr*'da keşfi, hissî ve hayâlî olarak iki kısma ayırmış, kişinin hissî keşfi terk ettikten sonra zikirle hayâlî keşfe ulaştığında, akli mânâların hissî sûretlerde inişine hazır hâle gelebileceğini söylemiştir. Bu zor bir iniştir ve ancak bir peygamber ya da siddîk bu tarz bir tecrübeyi bilebilir.⁷⁸ Langhi buradan hareketle, Sitti Acem'in akli mânâları duyusal formlarda gerçekleştirebilenlerden biri olduğunu düşünmektedir.⁷⁹ Nitekim İbnü'l-Arabî de *Tedbirât*'ta kuldan Allah'a giden vergilerin kula ulaşmasında iki kaynağa işaret eder, bunlar

77 Langhi daha sonra bu tanımlamasını genişleterek, “feminine hermeneutics”ın iki farklı türünden bahseder. *Meşâhid* metninin dili bazı yerlerde somut bir anlam çıkarmayı zorlaştıracak kadar girift bir hâl alırken, Sitti Acem de şerhin bazı kısımlarında bu belirsizliğe katkıda bulunmuştur. Onun böyle örneklerde kullandığı eliptik ve merkezci, yâni açıklayıcı olmaktan çok öze dönük dil; “virginal female hermeneutics” olarak tanımlanabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin fazlasıyla yoğun ve örtük diline göre, Sitti Acem şühûd tecrübesinin bâtinî hallerini açıklarken, daha ayrıntılı bir anlatım tarzı tercih etmiştir. Bu açıdan bakıldığında ise kullandığı detaylı, merkezden uzak ve berrak dil; “maternal female hermeneutics” olarak tanımlanabilir. (The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.)

78 “Hissî keşifle hayâlî keşif arasındaki farka gelince, şimdi bunu açıklayacağız; şöyle ki: Sen bir şahsın sûretini ya da halkın fiillerinden bir fiili gördüğün zaman, gözünü yumarsın; eğer o sûretin keşfi sende aynen kalırsa, o zaman o, senin hayâlisten geliyor demektir. Eğer gözünü yumduğunda o sûret kayboluyorsa, o zaman o sûret hakkındaki idrâkin o sûreti görmüş olduğun yere bağlı demektir. Sonra, eğer bu tür bir keşiften uzaklaşırsan ve zikirle meşgul olursan, hissî keşiften hayâlî keşfe geçmiş olursun. İşte o zaman, hissî sûretler hâlinde akli manalar sana inecektir. Bu gerçekten zor bir iniştir. Bununla benim ne demek istediğimi, yani bu sûretlerin ne ifâde ettiğini ancak bir peygamber ya da siddîklardan Allah'ın dilediği biri bilebilir. Öyleyse bu konuyla zihnini fazla meşgul etme!” (İbnü'l-Arabî, *Nurlar Risâlesi*, trc. Mahmut Kanık, 6. Baskı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 18-19.)

79 İbnü'l-Arabî de kendisi hakkında İbn Sevdikî'ne çok benzer bir bilgi aktarmıştır. Buna göre mânâlar ona maddeden soyutlanmış halde vârid olup ve fetihlerinin çoğu da bu şekildedir çünkü bunu Allah'tan kendisi istemiştir. Bunun sebebi de yalın anlamların hatâ ve yorum (te'vil) kabul etmeyip, nas mesâbesinde oluşudur. Fakat Allah ona bu mücerred mânâları sûretlere tenzîl ve bu sûretlerin kalıplarında takyîd kuvveti vermiştir. Yoksa bu mânâlar “tecessüd âleminde” şekillendiğinde onlara uygun bir sûret bulunamaz. (İbn Sevdikî, *Kitâbu'n-Necât*, 15-16.)

“duyusal hazır bulunuş” (el-hazretü’l-hissiyye)⁸⁰ ve “kalbî hazır bulunuş” tur (el-hazretü’l-kalbiyye).⁸¹ Langhi bunlardan ilkinin belirsiz (Acemî) ve sonrakinin açık (Arabî) olmakla karakterize edildiğini savunur.⁸² O bu terimlerin kaynağı olarak *Fütühât*’taki Acemî-Arabî sır ayrımını göstermiştir fakat hissî ve kalbî hazır bulunuş durumlarını Acemî ve Arabî olarak nitelendirmesinin kaynağı açık değildir. *Fütühât*’taki pasaja göre ise, Arabî sırlar Kur’an’daki muhkem âyetlere benzer ve anlama gücü tarafından sûret olarak idrâk edilebilirken, Acemî sırlar müteşâbih âyetlere benzer ve onların anlamını Allah ve O’nun bildirdiklerinden başkası bilemez. Onları bilmenin yolu ise takvâ neticesinde elde edilecek olan “furkan ilmi”dir. Muhkem âyetlerin peşinden giden Arabî, Muhammedî; müteşâbih âyetlerin peşinden giden ise Acemî, Müsevîdir çünkü yabancıdır.⁸³ Dolayısıyla Langhi’ye göre *Meşâhid*’in Muhammedî asıllı bu zihnî, açık “hayâlî keşif”lerinin insanlara iletilebilmesi için Müsevî asıllı duyusal bir dile, Acemî keşiflere dönüştürülmesi gerekmektedir. Çünkü aslında Muhammedî mesajın merkezinde duyusal ve fizikî formlar vardır.⁸⁴

80 Avni Konuk’un esas aldığı nüshada bu kelime “cismiyye”dir. (Konuk, *Tedbirât-ı İlahiyye Tercüme ve Şerhi*, 291.) Kelime Dâmûnî’nin şerhinde de “cismiyye” olup, zâhir âlem olarak açıklanmıştır. Fakat muhakkikler bir başka nüshada kelimenin “hissiyye” şeklinde olduğunu belirtirler. (Allâme Şeyh ed-Dâmûnî el-Bekrî, *en-Nefehâtül-kudsiyye fî şerhi ma’ânî’r-Tedbirâti’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Kitâb-Nâşîrûn, 2013), 52.)

81 Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*, 187.

82 The Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, “Ajamî Mysteries”.

83 İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 14: 191 (382. bâb). İbnü’l-Arabî burada “Acemî” nitelemesinin terimler, lafızlar ve sûretler için kullanılabileceğini, mânâların ise “Arabî” olup, Acemî olamayacaklarını vurgular.

84 Langhi bu tespitini İbnü’l-Arabî’nin eril-dişil unsurlar hakkındaki görüşlerini *Maya-Atma*, *Shakti-Shiva*, *Yin-Yang* çiftleri çerçevesinde değerlendiren Schuon’un ifâdeleri ile destekler. Schuon İbnü’l-Arabî’nin Allah ve Rahman isimlerinin denklîği fikrine dayanarak, dişil güç *Shakti*’nin İslâm’da *Rahmet* kavramı ile karşılanabileceğini söyler. Ona göre İslâm evliliği kutarken Hristiyanlık’tan ziyade *Shaktism* ve *Tantrism*’e yaklaşmakta, böylece her insan kendisinde içkin bulunan eril/dişil unsurunu evlilik yolu ile keşfederek, ruhun aslı birliğine ulaşma imkânı bulmaktadır. Diğer yandan İbnü’l-Arabî’nin Allah için *hüve* zamiri kullanılırken, Zât ve Hakikat için *hiye* zamirinin kullanıldığına dikkat çekmesi, (İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, 11: 173 (324. bâb)) belirlenimsizlik, sınırsızlık ve gizemle eş anlamlı olan dişil yönün formel, zâhir ve sonlu olan [eril yönü] aşan yapısına işaret eder. (Frithjof Schuon, *Roots of the Human Condition* (Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1991), 40-41.)

Langhi'ye göre Sitti Acem ve İbnü'l-Arabî'nin isimleri de doğası gereği belirsiz olan sırların (Acemî) ve yine doğası gereği açıklayıcı ve dolayısıyla net olan anlamların (Arabî) yapısına denk gelmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî *Kitâbu'l-Abâdile*'de “yabancılaşan, anlar” (مَنْ أَعْجَمَ أَفْهَمَ) ifâdesi ile “Acemliğin” anlama ulaştırarak karakterine işaret etmiştir. Langhi tüm bunlardan hareketle Sitti Acem'in tecrübeye dayalı duygusal şerh metodu, yâni “Acemî sırlar” olarak tanımlanabilecek “feminine hermeneutics” ile *Meşâhid*'in mânâlarını açığa çıkardığı kanısına varmıştır.⁸⁵

Langhi, Sitti Acem'in şerh metodunu eril/dışı, bâkir-anaç kavramları açısından da inceledikten sonra, tefsir/te'vil ayrımı üzerinden de farklı bir değerlendirme yapar. Ona göre Sitti Acem, İbnü'l-Arabî'yi tenkit ettiğini veya onunla farklı fikre sahip olduğunu düşündüğü bazı hususlar sebebiyle, bir İbnü'l-Arabî tâkipçisi olsa bile, bağımsız bir düşünür olarak kalmıştır. Nitekim “o, kendisinden başka kullardan farklı olarak hilâfet, mukâbele, mümâselet, iktisâm ve ittisâf ile ayrıcalıklı kılınmıştır.”⁸⁶ Langhi'ye göre onun bu bağımsız karakteri, te'vîli bir metod olarak benimsemesine bağlanabilir. Tasavvufî gelenek genelde bâtinî bir dil kullanma tercihi ile öne çıkar. Sûfiler “Her âyetin zâhiri ve bâtını, her harfin kendi sınırlı, belirli anlamı vardır ve her tanım bir yükselme yerine işaret eder”⁸⁷ hadîsine dayanarak zâhir ile bâtin yorumu ayırdederler. Bir tarafta zahirî yorum olarak görülen tefsir varken, bir yanda bâtinî yorum olarak görülen te'vil vardır. Corbin'e göre te'vil, aslî sembolik anlama biçimi, sembollerle ifâde edilebilen her şeyin dönüşümü, bir öz veya kişinin ne evrensel mantık ne de duygusal algıda payı olan ve ifâde edilmesi gerekeni ifâde etmenin tek yolu olan “hayal”deki sezgisidir.⁸⁸ Bu tanım ışığında Sitti Acem, Langhi'ye göre *Meşâhid*'den kendi metafizik anlayışı ve tasavvufî tecrübesine dayanarak yeni anlamlar çıkartmak amacıyla İbnü'l-Arabî'nin te'vil metodunu onun bazı şârihlerindeki “aşırılıkları” törpüleyerek almıştır. Böylece

85 The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society, “Ajami Mysteries”.

86 Sittü'l-Acem, *Şerhu Meşâhid*, 272.

87 “Her bir âyetin bir zâhiri bir bâtını vardır. Her âyet (harf) için bir had (sınır) ve her had için bir matla' (hakikatini müşâhede yeri) vardır.”

88 Corbin, *Bir'le Bir Olmak, Bir'le Bir Olmak*, trc. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 27.

daha çok “tefsîrî” olarak nitelenebilecek İbn Sevdekîn’in şerhinin aksine Sitti Acem’in şerhi “te’vîlî” bir şerh olarak görülebilir. Langhi’ye göre bu ayırım Hans-Georg Gadamer’in bir metin üzerinde çalışırken kullanılan iki belirgin teşebbüs olarak şerh⁸⁹ (exegesis) ve yorum (interpretation) arasında yaptığı ayırma denk düşmektedir. Gadamer şerhi, bir yazarın metninin birtakım kuralların uygulanması ile ortaya çıkabilecek tek bir anlam olarak yorumlamaktadır. Öte yandan yorum, bir metnin tek bir anlamı olabileceğini kabul etmez ve daha çok şârihin kendi tecrübesine dayanmak sûretiyle metni anlamakla ilgilenir.⁹⁰ Dolayısıyla Langhi’ye göre Sitti Acem’in de bu anlamda, İbnü’l-Arabî’nin metindeki öznelliğinden uzaklaşmadan, kendi tecrübeye dayalı yorumunu da korumayı tercih ettiği söylenebilir. Bu anlamda o, yukarıda bahsi geçen “metni açıklarken yeni anlamlara ulaşma” metodunu başarıyla uygulamıştır. Fakat öte yandan şerhin tamamına bakıldığında Sitti Acem’in çabasının metni ana konuları ile ele alarak okuyucunun anlayışına yaklaştırmaktan uzak kaldığı da söylenmelidir. Zira Sitti Acem’in kullandığı kendisi de açıklanmaya muhtaç kavramlar ve soyut bir alana ait kişisel tecrübeleri *Meşâhid* metninin anlaşılır kılmanın ötesinde yeni bir şerhe muhtaç hale getirmektedir.

SONUÇ

Sitti Acem literatürde daha çok *Meşâhid* şerhi üzerinden değerlendirilmiş, hayatı hakkında bibliyografik kaynaklar tarafından doğrulanabilir bir bilgi kaydedilmemiştir. Eserlerinde verdiği bilgilere göre tasavvufi bilgiyi manevî bir dönüşümle elde etmiş ümmî bir kadın olduğu, eserlerinin yazıya geçirilmesinde eşinin yardımını gördüğü anlaşılmaktadır. Bununla birlikte kaynaklarda ümmîliği Hz. Peygamber’in ümmîliği çerçevesinde İbnü’l-Arabî’nin görüşlerine dayanarak olumlu bir özellik olarak tasvir edilmiştir. Eşiyile olan ilişkisi ise tasavvuf tarihindeki benzer sufi evlilikleri üzerinden ele alınarak evliliğin metafizik karşılığı bağlamında değerlendirilmiştir.

89 Metinde parantez içinde “tefsir” kelimesi ile karşılanmış olan “exegesis” kavramına biz şerh anlamını vermeyi tercih ettik.

90 Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, trc. Weinsheimer and Donald Marshall (New York: Continuum Publishing, 1993).

Hakîm ve Alâeddîn'in Sitti Acem'in şerhine hazırladıkları giriş, hayatı ve eserleri üzerine yapılmış ilk ve derli toplu tek çalışma olması bakımından kayda değerdir. Dakouri, onu Rabiâtü'l-Adeviyye ve Hristiyan mistik Julian of Norwich'le karşılaştırarak ikisinde görülen ortak temaları konu edinmiştir. Rabiâtü'l-Adeviyye ile fütüvvet kavramı üzerinden yapılan karşılaştırmanın zemini yetersiz olsa da, Julian of Norwich ile Sitti Acem'in hem hayatları hem de eserlerindeki kavram ve temalarda tespit edilen benzerlikler çok daha geniş bir çalışma için öncü olacak niteliktedir. Dakouri'nin Sitti Acem'in varlık, sessizlik ve dişilik kavramlarını zıtlarıyla değerlendirdiği görüşlerini toparlayarak ortaya koyduğu çalışması ise onun şerhi üzerine yapılabilecek incelemelere güzel bir örnek teşkil eder. Bir diğer araştırmacı Langhi'nin Sitti Acem'in ortaya koyduğu kavram ve sülûk tecrübelerini literatürde Sülemî'nin *Tabakât*'ı ve *Zikrû'n-nisve*'si üzerine yapılan yetersiz karşılaştırmaya bağlaması isabetli bir tercih gibi görünmemektedir. Öte yandan onun Sitti Acem'in şerhini yazım tarzına dair yaptığı tespitler ve karşılaştırmalar başarılı tahlillerinin göstergesi niteliğindedir. Sitti Acem'in şerhte tercih ettiği yorum metodu ise Langhi'nin yorumuyla Arabî-Muhammedî anlamların Acemî-Mûsevî bir dille ifâdesi üzerinden açıklanmıştır. Bu tespit Sitti Acem'in kullandığı dil göz önüne alındığında son derece özgün ve tutarlıdır. Langhi'nin metin yorumlamada tefsir-te'vil ayrımını temel alarak *Meşâhid*'in ilk şârihi İbn Sevedkîn'i tefsir, Sitti Acem'in kişisel tecrübelerle örülü bâtinî anlatım tarzını ise metinden yeni anlamlar türetmeye yönelik te'vil kategorisinde değerlendirmesi de oldukça isabetlidir.

Sitti Acem'e atfı yapılan çalışmalarda çoğunlukla onun kadın bir şârih oluşunun yanında, İbnü'l-Arabî düşüncesinde önemli yer tutan kavramlardan "unûse" ile ilişkilendirilen bazı görüşlerinin vurgulandığı görülür. Bununla birlikte bu çalışmalarda da değinildiği gibi şerhindeki yorum tarzı, kullandığı kendine has kavramlar ve anlam katmanları, literatürdeki atıfların artışının sebebinin bahsi geçen unsurların ötesinde aranması gerektiğini gösterir. Bu yönüyle Sitti Acem'in eserleri daha ileri çalışmalara konu olacak içeriğe sahip görünmektedir.

KAYNAKÇA

- Addas, Claude. *Muhyiddin İbn Arabî, Kıbrıt-i Ahmer'in Peşinde*. Trc. Atila Ataman. İstanbul: Süfi Kitap, 2009.
- 'Alâeddin Bekrî- Hakım Su'âd. "Mukaddime". *Şerhu Meşâhidi'l-esrâri'l-kudsıyye ve matâli'u'l-envâri'l-ilâbiyye*. Thk. Bekrî 'Alâeddin- Su'âd Hakım. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransıyyu liş-Şarkı'l-Evsat, 2004.
- 'Aynî, Bedreddin. *'İkdü'l-cümân fi târihi ehli'z-zamân*. Thk. Muhammed Muhammed Emîn. 4 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1988.
- Bağdâdî, İsmâ'îl. *Hedıyyetü'l-ârifın*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsı'l-'Arabî, 1951.
- Bağdâdî, İsmâ'îl. *İdâbü'l-meknûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsı'l-'Arabî, ts.
- Bırâda, Nüzhet. *el-Unüse fi fikri İbni'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru's-Sakî, 2008.
- Bırzâlı, Yûsuf. *Muktefi*. Thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, 2006.
- Cezerî, Muhammed b. İbrâhım. *Târihu havâdisi'z-zamân*. Thk. Ömer 'Abdüsselâm Tedmürî. 3 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asrıyye, 2006.
- Chodkiewicz, Michel. *Sâhilsiz Bir Umman Muhyiddin İbn Arabî*. Trc. Atila Ataman. 3. Baskı. İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak*. Trc. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.
- Dakouri, Shirine. "el-İnsânü'l-kâmil/Mer'e: en-Nazariyye ve't-tecrübe 'inde'l-âriife el-kâmile Sitti 'Acem binti Nefs". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- Dakouri, Shirine. "el-Vücüd ve't-te'nîs ve's-samt 'inde's-süfiyye Sitti 'Acem binti'n-Nefs el-Bagdâdiyye". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- Dakouri, Shirine. "Sitti 'Acem el-Bagdâdiyye ve Julienne de Norwich Numûzecân li't-tasavvufi'l-ünsevi". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- Dakouri, Shirine. "Râbi'atü'l-'Adeviyye ve Sitti 'Acem: Misâlân li'l-fütüvveti'n-niseviyye". Erişim: 21 Mart 2019. <https://ephe.academia.edu/ShirineDakouri>.
- ed-Dâmûnî el-Bekrî, 'Allâme Şeyh. *en-Nefehâtü'l-kudsıyye fi şerhi ma'âni't-Tedbirâti'l-ilâbiyye*. Thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Kitâb-Nâşırûn, 2013.
- Elmore, Gerald T. "Introduction". *Islamic Sainthood in the Fullness of Time The Fabulous Gryphon*. Leiden: Brill, 1998.
- Elmore, Gerald T. "The Millennial Motif in Ibn al-Arabî's Book of the *Fabulous Gryphon*". *The Journal of Religion* 81/3 (July, 2001): 410-437.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Trc. Weinsheimer and Donald Marshall. New York: Continuum Publishing, 1993.
- Hallâc, Hâlid. "(İlmü'l-) Cemâl 'inde Sitti 'Acem binti Nefs b. Turaz el-Bağdâdiyye min hilâli Kitâbihâ Şerhu'l-Meşâhidi'l-kudsıyye li-İbni'l-'Arabî". Erişim: 07 Kasım 2019, <http://tawaseen.com/?p=3382>.
- Hammer, Juliane. *American Muslim Women, Religious Authority and Activism*. Austin: University of Texas Press, 2012.
- İbn Habîb el- Halebî. *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmi'l-Mansûr ve benih*. Thk. Muhammed Muhammed Emîn. 3 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Mısrıyyetü'l-âmme li'l-kitâb, 1976.
- İbn Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Thk. Halîl Şehâde. 15 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, ts.
- İbn Manzûr. *Lisânul-'Arab*. Thk. Heyet. Kâhire: Dârü'l-Ma'ârif, ts.
- İbn Sevdêkin. *Kitâbu'n-Necât*. Beyazıd, 9358: 1-366. Beyazıt Kütüphanesi.
- İbn Tagrıberdî, Yûsuf. *Nücümü'z-zâhire*. 16 Cilt. Kâhire: Vizâretü's-Sakâfe, 1972.
- İbnü'l-'Arabî. *Contemplation of the Holy Mysteries*. Trc. P. Beneito ve C. Twinch. Oxford: Anqa Publishing, 2001.
- İbnü'l-'Arabî. *Fütühât-ı Mekkiyye*. Trc. Ekrem Demirli. 18 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbnü'l-'Arabî. *Nurlar Risâlesi*. Trc. Mahmut Kanık. 6. Baskı. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.

İbnü'l-İmâd. *Şezerâtü'z-zehab*. Thk. 'Abdülkâdir Arnaut- Mahmûd Arnaut. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.

Kehhâle, Ömer Rıda. *Mu'cemül-müellifin*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

Konuk, Ahmed Avni. *Tedbirât-ı İlâbiyye Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Kuşeyrî, 'Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâifü'l-işârât*. Thk. İbrâhîm Besyûni. 3 Cilt. Kâhire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb, 2000.

Küçük, Hülya. "Kadın mutasavvıfların Hz. Fahr-i Kâinat'a Muhabbet ve Övgüleri: Âişe binti Yûsuf el-Bâüniyye ed-Dimeşkiyye'nin (v. 922/1516) *el-Fehul-mübîn fi medhi'l-emin* Adlı Eseri Örneği," *Hz. Mevlânâ'da Peygamber (sav) Sevgisi*, İstanbul: Mas Matbaacılık, 2016. Küçük, Hülya. *Uzatılmış Yol*. İstanbul: Nefes Yayınları, 2016.

Kütübî, Ahmed. *Fevâtü'l-vefeyât*. Thk. İhsân Abbâs. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.

Makrizî, Ahmed b. 'Ali. *el-Mevâ'iz ve'l-i'rîbâr bi-zikri'l-Hutut ve'l-âsâr*. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Mültezime, 1908.

Makrizî, Ahmed b. 'Ali. *el-Mukaffâl-kebir*. Thk. Muhammed Ya'lâvi. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2006.

el-Makrizî, Ahmed b. 'Ali. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed 'Abdülkâdir 'Atâ. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.

Mâlih, Muhammed Riyâd. *Fihrisü mahtûtâti Dâri'l-kütübî'z-Zâhiriyye (Tasavvuf)*. 2 Cilt. Dımaşk: Mecma'u'l-Lügati'l-'Arabîyye, 1980.

Mütercim Âsım Efendi. "Acem". *Kâmûsu'l-muhit*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013

Mütercim Âsım Efendi. "Amy". *Kâmûsu'l-muhit*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.

Mütercim Âsım Efendi. "Sitti". *Kâmûsu'l-muhit*. 6 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.

Nyberg, Henrik Samuel. *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabi*. Leiden: Brill, 1919.

Safedî, Halil b. Aybeg. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Hellmut Ritter. 22 Cilt. Beyrut: Cem'iyyetü'l-Müsteşrikin'e'l-Almâniyye, ts.

Sayeed, Esmâ. *Women and the Transmission of Religious Knowledge in Islam*. New York: Cambridge University Press, 2019.

Schuon, Frithjof. *Roots of the Human Condition*. Bloomington, Indiana: World Wisdom Books, 1991.

Şehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsüddîn. *Kitâbü'l-Kavli'l-münbî fi tercemeti İbni'l-'Arabî*. Thk. Hâlid b. el-'Arabî Müdrîk. 2 Cilt. Yüksek Lisans Tezi, el-Memleketü'l-'Arabîyyetü's-Su'ûdiyye Câmî'atü Ümmü'l-Kurâ, 2001.

Singularis. "Tesoros Bibliográficos del Consorcio Madroño". Erişim: 28 Mayıs 2016. <http://www.singularis.es/?p=1790>.

Sitti 'Acem. *Keşfü'l-künûz*. Ayasofya, 2019: 1a-95a. Süleymâniye Kütüphanesi.

Sittü'l-'Acem. *Şerbu'l-Meşâhidü'l-kudsiyye*. H. Hüsnü Paşa, 630: 1a-219b. Süleymâniye Kütüphanesi.

Sittü'l-'Acem. *Şerhu Meşâhidi'l-esrârü'l-kudsiyye ve matâli'ül-envârü'l-ilâbiyye*. Thk. Bekrî 'Alâeddin- Su'âd Hakîm. Dımaşk: el-Ma'hedü'l-Fransiyyu li's-Şarki'l-Evsat, 2004.

Soysaldı, Mehmet- Şimşek, Songül. "Kur'an'da Ümmî Kavramının Semantik Analizi ve Bu Bağlamda Hz. Peygamber'in Ümmiliği Meselesi". *EKEV Akademi* 7/116 (2003): 85-102.

Sulami, Abu 'Abd al-Rahman. *Zikri'n-nisvâ el-müte'abbidât es-süfîyyât*. Ed. Rkia Cornell. Louisville: KY, 1999.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Kendilerini İbadete Adayan Süfî Kadınlar*. Trc. Ali Akay. İstanbul: İlkhaf Yayıncılık, 2012.

Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakârü's-süfîyye*. Trc. Abdürrezzak Tek. Bursa: Bursa Akademi, 2018.

Şa'rânî, 'Abdülvehhâb. *el-Kavâidü'l-keşfiyyetü'l-muvazzaha li-mâ'âni's-sıfâti'l-ilâbiyye*. Thk. Ahmed Mahmûd Derviş. Dımaşk: Dârü't-takvâ, ts.

Şa'rânî, 'Abdülvehhâb. *el-Yevâkut ve'l-cevâhir*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.

The Muhyiddin Ibn 'Arabi Society. "Ajami Mysteries of Sitt 'Ajam Bint al-Nafis A Feminine Hermeneutic of an Heiress of Ibn 'Arabi". Erişim: 10 Mayıs 2019. <http://www.ibnarabisociety.org/articles/sitt-ajam.html>.

Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

Wolfe, Michael Wehring. *The World Could Not Contain the Pages: A Sufi Reading of the Gospel of John Based on the Writings of Ibn Arabi*. Michigan: ProQuest LLC, 2016.

Yahyâ, Osman. *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn 'Arabi*. Damas: Institut Francais de Damas, 1964.

Yesûî, Luvis Ma'lûf. *el-Müncid*. b.y.: İntişârâtü Zevî'l-Kurbâ, 2008.

Zehebî, Şemsüddîn. *el-İber*. Thk. Ebû Hâcer Besyûnî Zaglûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.

Zehebî, Şemsüddîn. *Târîhu'l-İslâm*. Thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003.

Zirikli, Hayreddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.