İBNÜ'l-A'RÂBÎ, Ebû Saîd
(أبو سعيد ابن الأعرابي)

Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd el-Basrî (ö. 341/952)

İlk sûfî müelliflerden, muhaddis.

Basra'da doğdu. Bağdat'a giderek fıkıh ve hadis ilmiyle meşgul oldu. Burada Cüneyd-i Bağdâdî, Amr b. Osman el-Mekkî, Ebü'l-Hüseyin en-Nûrî ile tanışması onu tasavvufî konulara yöneltti. Hadis âlimlerine göre sika bir râvi kabul edilen İbnü'l-A'râbî'nin rivayet ettiği hadislerin bir kısmı Sülemî'nin *Ṭabaḳât*'ı ile Ebû Nuaym'ın *Ḥilyetül-evliyâ*' adlı eserinde yer almaktadır. Hayatının son yıllarını Mekke'de geçiren ve "şeyhü'l-Harem" unvanıyla tanınan İbnü'l-A'râbî burada vefat etti.

Tasavvufu, "Fuzûlî işleri terketmektir" şeklinde tarif eden İbnü'l-A'râbî (Sülemî, s. 428), tasavvufa uzak bir âlim kadar hadisle ilgili yeterli bilgileri elde edememiş olan sûfînin de doğru yolu bulamayacağı kanaatindedir. Ona göre sahâbe döneminde kullanılmayıp daha sonra sûfîler arasında yaygınlık kazanan sekr, sahv, fenâ, seyrü sülûk gibi terimler yerine Kitap ve Sünnet'te bulunan takvâ, cihad, huşû, tevazu gibi terimler kullanılmalıdır. Münâvî'nin, "Müridleri terbiye etme konusunda kendine has bir metodu vardı" şeklindeki ifadesi (*el-Kevâkib*, I, 11) bu konuyla ilgili olmalıdır. Tevhid anlayışını, "Yakınlık bahis konusu olduğu sürece mesafe vardır, halbuki tasavvuf ikilik değil birliktir" sözüyle ifade eden İbnü'l-A'râbî (Herevî, s. 492) zühdü "zaruri olanı almak", rızâyı "itirazı terketmek", mârifeti ise "cehli itiraf etmek" şeklinde tarif eder. Ona göre ilim çeşitli vasıtalarla, hakikat ise yalnız mükâşefe ile elde edilebilir.

İbnü'l-A'râbî'nin sonraki tasavvuf klasiklerine kaynak olan eserlerinin çoğu günümüze ulaşmıştır. Ebû Nasr es-Serrâc, *el-Lüma*ʿ adlı eserinde vecd konusunu anlatırken İbnü'l-A'râbî'ye dayanmış ve onun *Kitâbü'l-Vecd*'ini özetlemiştir. İbnü'l-A'râbî'yi tanıtırken, "Meşhur eserleri vardır" ifadesini kullanan Ebû Nuaym (*Ḥilye*, X, 375), onun zâhidlerin hayatı ve menkıbeleri hakkında yazılmış ilk kitap olan *Ṭabaḳâtü'n-nüssâk* adlı eserinden (*Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1108) geniş ölçüde istifade etmiştir. İbnü'l-A'râbî'nin *Kitâbü'z-Zühd*, *Risâle fi'l-mevâʿiẓ ve'l-fevâ'id* (Brockelmann, I, 358), *Kitâbü Rü'yetillâhi tebâreke ve teʿâlâ*, *Kitâbü'l-Muʿcem fi'l-ḥadîṯ*'i (Sezgin, I, 661) günümüze ulaşan başlıca eserleridir. Kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Târîḫu'l-Baṣra*, *el-Cemʿ ve't-tefrîḳ*, *Kitâbü'l-Veṣâyâ*. Onun ayrıca, Mekke'de görüştüğü Endülüslü filozof İbn Meserre'nin fikirlerini reddetmek için bir eser kaleme aldığı belirtilmektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lüma*ʿ, s. 376-389; İbnü'l-Faradî, *Târîḫu ʿulemâ'i'l-Endelüs*, Kahire 1966, II, 40; Sülemî, *Ṭabaḳât*, s. 427-430; Ebû Nuaym, *Ḥilye*, X, 375-376; Herevî, *Ṭabaḳât*, s. 492; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, VI, 371; Zehebî, *Aʿlâmü'n-nübelâ'*, XV, 407-412; a.mlf., *Teẕkiretü'l-ḥuffâẓ*, II, 852-853; a.mlf., *el-ʿİber*, II, 252; İbn Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire*, III, 45, 306; İbnü'l-Mülakkın, *Ṭabaḳâtü'l-evliyâ'*, s. 77-78; Câmî, *Nefeḥât*, s. 221; Münâvî, *el-Kevâkib*, I, 11; *Keşfü'ẓ-ẓunûn*, II, 1108; İbnü'l-İmâd, *Şeẕerât*, II, 354-355; Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 358; *İżâḥu'l-meknûn*, I, 367; II, 320, 349; *Hediyyetü'l-ʿârifîn*, I, 62; Sezgin, *GAS*, I, 660-661; Elûzâd Muhammed, "el-Melâhimü'l-ʿâmme li-şaḫṣiyyeti İbn Meserre ve ârâ'ih", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ʿulûmi'l-insâniyye bi-Fâs*, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 43-44.

ETHEM CEBECİOĞLU

İBNÜ'l-ARABÎ, Muhyiddin
(محيى الدين ابن العربي)

Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâî el-Hâtimî (ö. 638/1240)

Tasavvuf ve İslâm düşünce tarihinde büyük etkileri bulunan sûfî müellif.

17 Ramazan 560 (28 Temmuz 1165) tarihinde Endülüs'ün güneydoğusundaki Tüdmîr (Teodomiro) bölgesinin başşehri olan Mürsiye'de (Murcia) doğdu. Eserlerinde yeri geldikçe ailesi, yakınları, hocaları, yaşadığı yerler ve tanımış olduğu şahsiyetler hakkında bilgiler vermekte olup hakkında bilinenler geniş ölçüde bunlara dayanmaktadır. Babası Ali b. Muhammed, Abbâsî Halifesi Müstencid-Billâh'ın kumandanı ve yöre valisi Muhammed b. Sa'd İbn Merdenîş'in hürmet ettiği bir kişiydi, aynı zamanda filozof İbn Rüşd'ün yakın arkadaşıydı. İbnü'l-Arabî babasının çok Kur'an okuyan, fıkıh ve hadis ilmiyle uğraşan takvâ sahibi bir zat olduğunu, Nûr isimli annesinin ise ensar soyundan geldiğini, Fâtıma bintü'l-Müsennâ adlı bir kadın velînin sohbetlerine katıldığını söyler. Amcası Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Arabî ve dayıları Ebû Müslim el-Havlânî ile Yahyâ b. Yâgān da devrin önemli sûfî ve siyasî şahsiyetleri içerisinde adları geçen kimselerdir. İbnü'l-Arabî'nin yetişmesinde bu kişilerin tesirleri olduğu yine kendi ifadelerinden anlaşılmaktadır (*el-Fütûḥât*, I, 185). İbnü'l-Arabî soylu bir Arap sülâlesinden geldiğini (*Dîvân*, s. 47), ceddinin Benî Tay kabilesine mensup bulunduğunu ve meşhur sûfî Hâtim et-Tâî'nin de büyük dedelerinden biri olduğunu belirtmektedir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini takdir edenler onun tasavvufta otorite oluşunu kendisine "Şeyhü'l-Ekber", dinî ilimlerde müceddid oluşunu da "Muhyiddin" lakaplarını vererek ifade etmek istemişlerdir. Mâlikî kadısı ve kelâm âlimi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den (ö. 543/1148) ayırt edilebilmesi için bazı kaynaklarda adı İbn Arabî şeklinde de yazılmıştır. Ancak kendi adını birçok yerde (*el-Fütûḥât*, I, 267; III, 339, 431; IV, 457, 553; *Dîvân*, s. 57) Muhammed İbnü'l-Arabî olarak kaydettiğinden bu şeklin tercih edilmesi daha doğrudur.

İbnü'l-Arabî'nin doğduğu dönemde Mürsiye, Muvahhidler'in idaresi altında bulunmakta ve kumandan İbn Merdenîş tarafından yönetilmekteydi. İbnü'l-Arabî sekiz yaşına gelinceye kadar bu şehirde ikamet eden ailesi, bir süre sonra Endülüs'ün o sıradaki başşehri olan İşbîliye'ye (Sevilla) göç etti. Bölgenin yeni emîri Ebû Ya'kūb el-Muvahhidî kültüre önem veren bir devlet adamıydı; felsefe, tıp, astroloji ve edebiyata da özel bir ilgisi vardı. Etrafına İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbn Zühr gibi meşhur ilim ve fikir erbabını toplamış; pek çok şair, müsikişinas, âlim ve filozofu da bir araya getirmişti. İbnü'l-Arabî, İşbîliye'de böyle bir kültür ortamında bulûğ çağlarında bir mânevî işaretle inzivâya çekilip kendi iç âlemindeki hazineleri ortaya çıkarmaya karar verdiğini, bazan on dört ay kadar süren bu halvet ve riyâzetlerin neticesinde mârifet kapılarının kendisine yavaş yavaş açılmaya başladığını söyler (*el-Fütûḥât*, I, 616).

Bu sıralarda henüz on beş-on altı yaşlarında bulunan İbnü'l-Arabî, İbn Rüşd'ün dikkatini çekmiş, İbn Rüşd bu gençle tanışmak için babasından görüşme talebinde bulunmuştu. İbnü'l-Arabî, felsefî bakış açısıyla tasavvufî bakış açısının mukayesesi bakımından önemli semboller içeren bu görüşmede filozofun kendisine, "Senin keşif ve feyz-i ilâhîde bulduğun şey mantığın (nazar) bize verdiği şey midir?" diye sorduğunu, ona hem "evet" hem "hayır" diye cevap verdiğini, "Bu

'evet' ve 'hayır' arasında ruhlar yerlerinden, boyunlar cesetlerinden fırlar" deyince İbn Rüşd'ün benzinin sarardığını, titremeye başladığını, birden sanki elli yaş yaşlandığını söyler ve bu görüşmenin sonunda İbn Rüşd'ün, herhangi bir eğitim ve öğrenim görmeden bilgisiz olarak halvete girip de böyle bir bilgiyle oradan çıkan birini kendisine tanıttığı için Allah'a şükrettikten sonra, "Zira artık bu gibi hallerin erbabı kalmadı, biz hiç görmedik" dediğini, kendisinin de, "Allah'a hamdolsun ki işte biz bu zamanda bunlardan biriyiz" diye karşılık verdiğini kaydeder (*el-Fütûḥât* [nşr.], II, 372-373).

İbnü'l-Arabî, ilk Kur'an derslerini "ehl-i tarîk" olduğunu bildiği komşuları Ebû Abdullah el-Hayyât adlı bir kişiden aldı. İlk halvetlerinden birinde gerçekleştiğini söylediği mânevî görüşmesinde Hz. Peygamber'in kendisine yönelttiği, "Bana sımsıkı tutun kurtulursun" şeklindeki buyruğunu hadisleri zâhiren de tahsil etme mânasında anlayarak uzun bir süre hadis ilmiyle meşgul oldu. İbnü'l-Arabî, etrafındaki ilim erbabının kendisini o dönemde hayli revaç bulmaya başlayan re'y kitaplarına teşvik ettiğini, ancak almış olduğu mânevî işaretten dolayı bu teşviklerin sonuçsuz kaldığını söyler (*Kitâbü'l-Mübeşşirât*, s. 90). Âlet ilimlerinin sûfî olmayan kimselerden de alınabileceği görüşünde olduğundan İbn Hubeyş, İbn Ât, İbn Bakī ve İbn Vâcib gibi hadisçilerden hadis okudu. On sekiz yaşında iken Lahmî'den kırâat-i seb'a, aşere ve takrîb öğrenimi gördü. Lahmî'den ayrıca İbn Şüreyh'in *el-Kâfî*'sini, Abdurrahman b. Abdullah es-Süheylî'den de bazı hadis kitaplarının yanı sıra İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'sinin şerhi olan *er-Ravżü'l-ünüf* isimli kitabını okudu. Kadı İbn Zerkūn'un derslerine uzun bir süre devam edip icâzet aldı (kendisi, bütün hocalarının ve okuduğu kitapların listesini *el-İcâze* adlı eserinin başında saymıştır [s. 23-32]). Bu suretle zâhirî ilimlerde yeterli derecede eğitim aldıktan sonra mânevî ilimlerde derinleşmek üzere halvet ve murakabeye daha fazla yönelen İbnü'l-Arabî, 580 (1184) yılında seyrü sülûkünün henüz başında iken bazı tasavvufî makamlara ulaştı (*el-Fütûḥât*, II, 425). Başlangıçta kendisine dertlerini açacağı hiçbir rehberi olmadığını söyleyen İbnü'l-Arabî sonraları gerek zâhir gerekse bâtın ehli birçok üstattan istifade etmiş; büyük bir kadirşinaslık örneği olarak kendilerinden faydalandığı 300'ü aşkın kişinin mânevî hallerine ve hikmetli sözlerine yeri geldikçe *el-Fütûḥât, Kitâbü'l-Ḳuṭb, Dürretü'l-fâḫire* ve *Rûḥu'l-ḳuds* gibi eserlerinde isimlerini de vererek temas etmiştir. İlk mürşidinin adını Ebü'l-Abbas el-Uryebî olarak verir. Gerçek tahkik yoluna intisabının yine bu yıllarda Hızır ile ilk karşılaşıp ondan hırka giymesinden sonra gerçekleştiğini söyler (*a.g.e.*, I, 186).

Yirmi altı yaşında iken Cezîretülhadrâ (Algeciras), Sebte (Ceuta), Fas ve Tilimsân yoluyla Tunus'a giden İbnü'l-Arabî bir süre burada kalarak aralarında, daha sonra *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'yi kendisine ithaf edeceği Şeyh Abdülazîz el-Mehdevî'nin de bulunduğu sûfîlerle görüştü. İki yıl sonra tekrar İşbîliye'ye döndü. Birkaç defa gittiği Fas'ta dört yıl kadar kaldı. Burada da pek çok sûfî ile tanıştı. Kendisine yaklaşık yirmi üç yıl arkadaşlık ve yoldaşlık edecek olan Abdullah Bedr el-Habeşî ile burada karşılaştı. Fas'tan ayrıldıktan sonra Gırnata ve Kurtuba'ya geçti. Bu onun doğup büyüdüğü Avrupa kıtasındaki son ikameti oldu. Merakeş'te iken aldığını söylediği mânevî bir işaretle 596'da (1200) Doğu'ya doğru yola çıktı. Mekke'ye kadar gidip ilk haccını yaptıktan sonra tekrar Kuzey Afrika'ya döndü. Gayesi sûfî Ebû Medyen'in ikamet ettiği Bicâye (Bougie) şehrine gidip kendisiyle görüşmekti. Ancak Ebû Medyen bir süre önce (594/1198) vefat etmiş olduğundan görüşmek mümkün olmadı. Bununla beraber Ebû Medyen'in ruhaniyetinden hayatı boyunca istifade ettiğini sık sık belirtmiştir. İbnü'l-Arabî 597'de (1201) Tunus'a giderek Abdülazîz el-Mehdevî ile buluştu. Aynı yıl hacca gitmek üzere Tunus'tan ayrıldı. Önce Mısır'a, oradan Kudüs'e geçti. Kudüs'ten yaya olarak Mekke'ye doğru yola çıktı. Halîl kasabasına uğrayarak Hz. İbrâhim'in kabrini ziyaret etti. Oradaki ikameti esnasında İbrâhim Camii'nin imamı Zâhir el-İsfahânî'den Hakîm et-Tirmizî'nin eserlerini okudu. Medine'de Peygamber'in kabrini ziyaret edip (Zilhicce 598 / Eylül 1202) Mekke'ye ulaştı. Mekke'de ders halkalarına devam etti, Harem-i şerif'te tavafla meşgul oldu, bunun dışındaki zamanını murakabeyle geçirdi, Hz. Abbas soyundan Şerîf Cemâleddin Efendi'den Hâce Abdullah-ı Herevî'nin *Derecâtü't-tâ'ibîn* adlı kitabını okudu. Sâlih bir zat olduğunu söylediği İbn Hâlid es-Sadefî et-Tilimsânî'ye Gazzâlî'nin *İḥyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'ini okuttu (*el-Fütûḥât*, IV, 13; *el-Emrü'l-muḥkem*, s. 224). Bu arada Kâbe'yi muhatap alarak yazdığı mektupları *Tâcü'r-resâ'il* adlı kitabında topladı. Yirmi üç yılda tamamlanan *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* ilk defa burada kendisine ilham edilmeye başlandı. İbnü'l-Arabî, bu kitapta yazdıklarının hepsinin ya Kâbe'yi tavaf ederken veya murakabe için Harem-i şerif'te oturduğu esnada Allah'ın kendisine açmış olduğu şeyler olduğunu (*el-Fütûḥât*, I, 10) ve ilk önce kendisine bunların okutulduğunu (*a.g.e.*, I, 239), ardından "rabbânî ilkā ve ilâhî imlâ" ile satıra geçirildiğini söyler (*a.g.e.*, II, 456; III, 504).

İbnü'l-Arabî, Mekke'de yaklaşık iki buçuk yıl kaldıktan sonra bir hac kafilesine katılarak Bağdat'a gitti (601/1204). Burada on iki gün kadar ikamet edip Musul'a geçti ve Musul'da üstadım dediği Hanefî ulemâsından Ahmed el-Mevsılî el-Mukrî'nin yanı sıra Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Feth ve Ali b. Abdullah b. Câmî gibi âlimlerle sohbetlerde bulundu. İbnü'l-Arabî Musul'un dışında, Muklâ denilen yerdeki bir bahçede yaşayan bu sonuncu zatın Hızır'dan hırka giydiğini, daha sonra aldığı bir işaret üzerine bu hırkayı aynı yerde kendisine giydirdiğini söyler (*a.g.e.*, I, 187). Musul'da bir yıl kadar kalan İbnü'l-Arabî, ibadetlerin sırlarına dair *et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye* adlı eserini burada kaleme aldı. Ertesi yıl (Zilkade 602 / Haziran 1202) Urfa, Diyarbekir, Sivas üzerinden Malatya'ya geldi. Bağdat'tan bu yana Sadreddin Konevî'nin babası Mecdüddin İshak ve Harranlı Ebü'l-Ganâim'in âzatlı kölesi Abdullah Bedr el-Habeşî de kendisine refakat etmekteydi. Bu sırada ikinci defa Anadolu Selçuklu tahtına çıkan I. Gıyâseddin Keyhusrev eski dostu Mecdüddin İshak'ı Konya'ya çağırınca İbnü'l-Arabî de onunla beraber Konya'ya gitti. Mecdüddin, hükümdarın oğlu Keykâvus'a hoca tayin edilerek tekrar Malatya'ya gönderilirken İbnü'l-Arabî bir müddet daha Konya'da kaldı, bu arada Evhadüddîn-i Kirmânî ile görüştü. Daha sonra Halep, Kudüs, Mısır yoluyla Mekke'ye gitti. Buradan yine Bağdat'a, ardından Konya'ya döndü. Miguel Asin Palacios, onun 612'de (1215) Konya'ya gelmesinin tek sebebinin sultanı hıristiyanlara karşı kışkırtmak olduğunu ileri sürer. İbnü'l-Arabî, Halep ve Sivas'a yaptığı seyahatlerden sonra 615'te (1218) Malatya'ya yerleşti. Dostu Mecdüddin İshak vefat edince vasiyeti üzerine dul kalan hanımıyla evlendi. Oğlu Sa'deddin Muhammed büyük ihtimalle burada dünyaya geldi.

İbnü'l-Arabî bu yıllarda mânevî evlâdı olarak gördüğü (*Muḥâḍaratü'l-ebrâr*, II, 260) Selçuklu Sultanı I. İzzeddin Keykâvus'a hıristiyanlara karşı tâvizkâr davrandığı için bir mektup yazarak savaşla on-

ları zimmî hükmü altına almasını tavsiye etti ve kâfirlerin en şiddetlisi dediği Haçlılar'ın ele geçirdiği beldelerden -bu belde Kudüs bile olsa- müslümanların derhal hicret etmesi gerektiğini söyledi (*el-Fütûḥât*, IV, 460). Onun bu mektubunun daha önce sultanın yazdığı bir mektuba cevap olduğu anlaşılmaktadır (*a.g.e.*, II, 260-261; IV, 547). İbnü'l-Arabî, Sivas'ta iken de Keykâvus'un Antakya'da Franklar'a karşı cihad ilân edeceğini ve şehri kuşatıp muzaffer olacağını rüyasında görmüş, bunu bir şiirle sultana Malatya'dan bildirmişti (*a.g.e.*, II, 241). İbnü'l-Arabî'nin devlet adamlarıyla ilişkileri sadece Selçuklu sultanlarıyla sınırlı kalmamış, Eyyûbîler'in Halep emîri el-Melikü'z-Zâhir ve Dımaşk emîri el-Melikü'l-Âdil ile de münasebetlerini sürdürmüştür.

Dımaşk'a yerleştikten sonra kendisine vâki olan mübeşşiratta, Hz. Peygamber'in elinde bir kitapla zuhur ederek, "Bu elimdeki, hikmetlerin yuvalarını (fusûsü'l-hikem) gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla" dediğini nakleden İbnü'l-Arabî, bu işaret üzerine *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'i 627 (1230) yılında burada telif etti. Daha sonra zamanının büyük bir kısmını *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'yi gözden geçirmeye ve yeniden yazmaya ayırdı. İlk nüsha üzerine birçok ilâve ve tashih ihtiva eden bu ikinci nüshayı vefatından bir yıl kadar önce tamamladı. Ölümünden yirmi gün önce talebesi Sadreddin Konevî ve İbn Sevdekîn'in *Kitâbü'l-İsfâr*'ını kendisine kıraat ettikleri bilinmektedir.

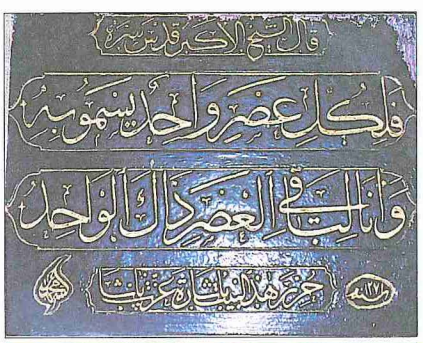
22 Rebîülâhir 638 (10 Kasım 1240) tarihinde Dımaşk'ta Benî Zekî'lerin mâlikânesinde vefat eden İbnü'l-Arabî, Kâsiyûn dağı eteğindeki Sâlihiye semtinde bulunan Kadı Muhyiddin İbnü'z-Zekî ailesinin kabristanına defnedildi. Daha sonra iki oğlunun da gömüldüğü bu yer sonraki devirlerde Şam bölgesinde yaygınlık kazanmaya başlayan tasavvuf karşıtı akımların oluşturduğu aleyhte propagandalar neticesinde bakımsız kalarak unutulmaya yüz tuttu. Yavuz Sultan Selim, Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak onun kabrinin yerini tesbit ettirerek üzerine bir türbe, yanına da bir cami ve bir tekke yaptırmıştır. II. Abdülhamid tarafından tamir ettirilen türbe bugün de şeyhi sevenlerce ziyaret edilmektedir. Abdülvehhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî'nin naklettiği meşhur bir rivayete göre İbnü'l-Arabî, kabrinin harap olacağını ve Yavuz Sultan Selim tarafından ihya edileceğini, "Sîn (Selim) Şîn'e (Şam) girince Muhyiddin'in kabri ortaya çıkar" şeklindeki rumuzlu ifadesiyle önceden bildirmiştir (*el-Kibrîtü'l-aḥmer*, I, 188)..

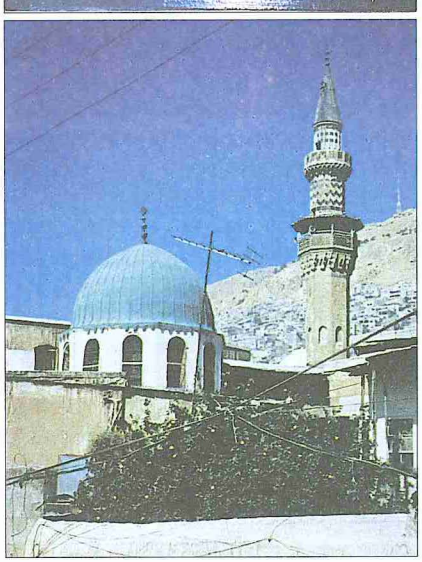
İbnü'l-Arabî, ilk evliliğini memleketinin ileri gelen şahsiyetlerinden Abdûn el-Bicâî'nin kızı ile İşbîliye'de iken yaptı. İkinci defa Mekke'de Haremeyn Emîri Yûnus b. Yûsuf'un kızı ile evlendi. Bu evliliğinden Muhammed İmâdüddin adındaki oğlu oldu. Üçüncü evliliğini Malatya'da Sadreddin Konevî'nin dul annesiyle yaptı. Dördüncü olarak Dımaşk Mâlikî kadısı Zevâvî'nin kızıyla evlendiği kaydedilmektedir. İkinci oğlu Muhammed Sa'deddin'in Malatya'da doğduğunu bildiren kaynaklar esas alındığında onun üçüncü evlilikten olduğu kabul edilir. Bu durumda Muhammed Sa'deddin, Sadreddin Konevî'nin üvey kardeşidir.

Üslûbu. İbnü'l-Arabî eserlerini herhangi bir müellif gibi düşünüp taşınarak yazmadığını, bu eserlerde yer alan bilgilerin zihinsel ürünler olmaktan ziyade birer "ilâhî imlâ" olduğunu özellikle vurgular (*el-Fütûḥât*, I, 59). Bu tür bir biliş tarzıyla sahip olunan bilgileri yazıya geçirirken yaşadıklarını bir doğum sancısına benzetir ve bütün eserlerinin, ya Allah'tan gelen mevâridin kalbini yaracak ve ciğerlerini parçalayacak hale geldiğinde daha fazla dayanamayıp bunlardan zaptedebildiklerini kaydetmek suretiyle veya hakikatin doğrudan doğruya mükâşefesiyle yahut da bizzat Allah'ın emriyle imkân dairesine geldiğini söyler (*a.g.e.*, III, 477). Rûhulemîn (Cebrâil, bk. eş-Şuarâ 26/193) kalbinin üzerine indiğinde beşerî terkibinin dağıldığını, kendisine zan, tahmin ve şüpheden arınmış bilgiler verdiğini belirtir (*et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye*, s. 7). Hatta bu sebeple kitaplarında yer yer düzensizliklerin göze çarpabileceğini, ancak bunların kendi iradesiyle olmadığını da vurgular. Nitekim *el-Fütûḥât*'ın usulden bahseden 88. bölümünün mantıkî olarak şimdi bulunduğu yerden daha önce gelmesi gerektiğini, ancak tıpkı Bakara sûresinden talâk, iddet ve nikâhla ilgili âyetlerin orta yerinde, "Namazlarınızı ve orta namazı muhafaza ediniz" (el-Bakara 2/ 238) âyetinin gelmesi gibi bunun da kendi iradesi dışında bu şekilde yerleştirildiğini belirtir (*el-Fütûḥât*, I, 59-60; II, 163). Henry Corbin, bu yönüyle İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki üslûbun filozofların tuttuğu Aristocu mantıkî teselsül yolunu değil Stoacılar'ın üslûbunu andırdığını söyler. Ciltler tutan eserleri bulunan müellifin müsvedde yapma âdeti olmadığını ve bütün yazılarını kendisine geldiği gibi kaleme aldığını söylemesi de ilginçtir (*a.g.e.*, IV, 611).

Eserlerinin şeklî özelliklerinin yanı sıra muhtevaları konusuna da temas eden İbnü'l-Arabî, verdiği bilgileri bazı kişilerin söz ve görüşlerinden veya kitaplardan aktarmadığını söylemiştir. Kendisinin başkasına ait sözleri tekrarlayanlardan, bir başka eseri veya herhangi bir müellifin yolunu izleyenlerden, filozofların veya benzeri düşünürlerin sözlerini ve görüşlerini nakledip duranlardan olmadığını, kitaplarının sadece Hakk'ın kendisine keşif yoluyla verdiği ve imlâ ettirdiği şeyleri içerdiğini (*a.g.e.*, I, 64; II, 432, 479), sahip olduğu ilmin vecd sultanının veya vücutta fâni olma halinin kendisinde galebe ettiğinde kalbinde tecelli eden şeylerden ibaret olduğunu ileri sürer (*Kitâbü'l-Mesâ'il*, s. 6). Elde ettiği mârifete dair fenleri velî kullarına da öğretmesini Allah'ın kendisinden istediğini belirten İbnü'l-Arabî bu iş için lisanına akıttığı bilgilerden

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin türbesi ve türbenin girişinde bulunan Sâmi Efendi hattıyla bir kitâbe – Şam / Suriye





dolayı Allah'a hamdeder. Önceleri bunları yazmak gibi bir niyeti olmadığını, insanlara nasihat etme emrini almasıyla beraber içinde bu yönde bir gayret ve şevk uyandığını, bunu da sadece Allah'ın izniyle yapabildiğini söyler; ancak sahip olduğu bütün bilgileri açıklamadığını, kendisine verilen izin kadar konuştuğunu belirtir (*el-Fütûḥât* [nşr.], I, 72, 264-265). Onun kendisine gelen vâridâtı ya çok süratli bir şekilde bizzat kaleme aldığı veya yanındakilere yazdırdığı bildirilir. Nitekim kendisi *Mevâḳı'u'n-nücûm* adlı oldukça hacimli (300 sayfa) eserini on bir günde, *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye*'yi dört günden daha az bir sürede, *et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye*'yi birkaç gün içerisinde, *el-Celâl ve'l-cemâl*'i bir günde, *Kitâbü'l-Hüve*'yi bir sabah vaktinde, *el-Ḳasemü'l-ilâhî*'yi bir saatte yazdığını söyler. İbnü'l-Arabî, bütün eserlerinde mârifetullahı ilimler dairesinin merkezine almış ve bu noktadan hareketle hakikate dair ilimlerin (ilm-i hakāik) çeşitli konularına açıklamalar getirmiştir. Tasavvuf, tefsir, hadis, fıkıh, tarih, ilm-i havâs gibi çok geniş bir alanda yazmış olduğu yüzlerce eserinin hareket noktası hep "mârifetullah"tır.

İbnü'l-Arabî şiire de bu açıdan bakmıştır. Ona göre şiir şaire Zühre feleğinin ve Yûsuf peygamberin bir hediyesidir. Âlem-i hayâl ile şiirsel tahayyül arasında irtibat vardır. Bir gün uyanıklık (yakaza) halinde iken bir meleğin kendisine bir parça beyaz nur getirdiğini, bunun ne olduğunu sorduğunda meleğin Şuarâ sûresi olduğunu söylediğini anlatan İbnü'l-Arabî divanını bu olaydan sonra oluşturmuştur. Onun bazı remzî ve mecâzî (sembolik) konularda şiiri tercih ettiği, söz bu konulara gelince ifadesini derhal nesirden nazma çevirdiği göze çarpmaktadır. *el-Fütûḥât* bölümlerinin başında yer alan şiir parçalarına dikkat edilmesi gerektiğini, zira bunların o bölümde anlatmak istediği ilimlere işaret ettiğini, hatta bu şiirlerin o bölümde yer alan açıklamalarda bulunmayan bazı şeyleri ihtiva ettiğini söyler (*el-Fütûḥât*, IV, 31-32). *el-Fütûḥât*'ta İbnü'l-Arabî'ye ait 1428 parça şiir bulunmaktadır. Bunların beyit sayısı 7102 olup bu sayı divandaki beyit sayısının birkaç katıdır. Ona göre şiir bir icmal, remiz, lugaz ve tevriye sanatıdır. Fakat kendisi, "Biz bir şeyi remzederiz, lugazlaştırırız ... ama bizim bundan kastımız bir başka şeydir" (*a.g.e.*, I, 61); "Bizim şiirlerimiz ister sevgiliyle hasbihal ile başlasın, ister bir methiye olsun ve isterse de kadın isimleri ve sıfatlarıyla, ırmak, yer, yıldız isimleriyle dolu olsun, hepsi de bütün bu sûretler altındaki maârif-i ilâhiyyeden ibarettir" diyerek (*a.g.e.*, III, 622) bu sanatların birer araç olduğuna işaret eder. *Tercümânü'l-eşvâḳ* adlı manzum eserinde rabbânî mârifetleri, ilâhî nurları, kalbî ilimleri ve şeriatın hükümlerini cismanî aşk temaları kullanarak anlatma yoluna gittiğini, zira bu tür izahların bazı nefislerin daha çok dikkatini çektiğini söyler (*Zeḫâ'ir ve'l-ʿalaḳ*, s. 5). Mekke'de iken İsfahanlı âlim Mekînüddin'in Nizâm ismindeki kızının adını kullanarak yazdığı *Tercümânü'l-eşvâḳ*'taki şiirler, zâhir ehli tarafından ikisi arasında bir gönül ilişkisi olduğu şeklinde yorumlanınca bu şiirlere bir şerh yazarak meselenin iç yüzünün onların zannettiği gibi olmadığını ve maksadının sadece ilâhî aşkı anlatmak için Nizâm'ı bir sembol olarak kullanmaktan ibaret olduğunu, bunu onun da babasının da bildiğini söylemiştir (*a.g.e.*, s. 2). İbnü'l-Arabî'nin ifadeleri özlü ve yoğundur. Bununla birlikte otuz yedi ciltlik *el-Fütûḥât* için, "Bu kitaptan maksat elden geldiği kadar veciz ifade ve hulâsadır" demesi hayli anlamlıdır. Öte yandan dile getirdiği konulara dair cümleler arasında mertebelerin değişmesine bağlı olarak yer yer tezatlı durumlar da ortaya çıkar. Bu paradoksal ifadeler bu tür literatürün yapısal özelliklerindendir. Meselâ, "İlim aynı zamanda cehâlet demektir" (*el-Fütûḥât*, I, 728); "Vücûd adem olarak idrak edilebilir" (*a.g.e.*, III, 362); "Hürriyet kölelikтir" (*el-İʿlâm*, s. 8); "Doğru irşad hem yakınlaştırmak hem de uzaklaştırmak demektir" (*el-Fütûḥât* [nşr.], IV, 262); "Sen O değilsin; belki sen O'sun" (*Fuṣûṣ*, s. 91) gibi ifadeler ancak onun düşünce sistemi bağlamında anlaşılabilir.

Genel Düşünce Tarihine Yönelik Görüşleri. İbnü'l-Arabî kendi görüşlerini anlatırken zaman zaman bu konulara dair diğer görüşlere eleştiri ve yorumlar getirmiştir. Ona göre her din, mezhep veya düşünür hakikatten bazı parçalara sahip olabilir; ancak bunlar aslî anlamlarından kaymış, ilk konulduğu yerlerden başka yerlere gitmiş durumda bulunabilir. Bu parçaları yeniden ait oldukları yerlere oturtmak için orijinal bir metafizik şablona sahip olmak gerekir. Bu da ancak keşif ilimleriyle olabilir. İbnü'l-Arabî ulûhiyyet konusunda keşif ehlinin bütün din, mezhep, mektep ve kültürler, hatta bu konuda söylenmiş bütün sözler hakkında umumi görüşleri olduğunu, bu hususta onlara bir şeyin saklı kalamayacağını söyler (*el-Fütûḥât*, III, 398). Bütün insanlığın ortak mirası olan bazı görüşlere de yer vermekle birlikte İbnü'l-Arabî bunları ya keşfî bilgi açısından tefsirini yapmak, yanlış bularak eleştirmek veya esas vazedilmiş olduğu yerden kaydırıldığı için yanlış yerde kullanılan bir sözün doğru mânasının ne olduğunu açıklığa kavuşturmak için nakleder. Meselâ âlemin yapı taşlarını izah ederken dört rüknün (erkân-ı erbaa) aslı olan bir beşinci mevcuddan (mevcûd-ı hâmis) bahseder ve bunun Hakîm'in *Uṣṭuḳussât* adlı eserinde de geçtiğini belirtir. Ancak İbnü'l-Arabî bunu, söz konusu kitabı bizzat okuyarak değil onu okumuş olan bir arkadaşının, "Bu beşinci mevcud hakkında keşfiniz açısından ne dersiniz?" şeklindeki bir sorusuna muhatap kalması üzerine söyler (*el-Fütûḥât* [nşr.], I, 250). Bazı felsefî terimlerin tarihî süreç içerisindeki anlam kaymalarına örnek olarak ademin (yokluk) sırf şer olması konusunu gösterir. Ona göre kapalılığından dolayı bazı kimseler bu kelimenin hakikatini anlayamamışlardır. Bunun böyle olduğunu mütekaddimîn ve müteahhirîn ulemâsından muhakkik kimseler de söylemişler, fakat sadece lafzını esas alıp mânasını ifade edememişlerdir (*a.g.e.*, I, 212). Bu konudaki bir diğer örnek de onun eski filozofların, bütün cisimlerin ilk maddesi olarak var saydıkları şey karşılığında kullandıkları Grekçe kökenli "heyûlâ" (hyle) kelimesine dair yazdıklarıdır. Her sûret kabul eden şeyde o şeyin hakikati vardır ki buna "ma'kūl-i hebâî" de denir; hükemâ ise buna "heyûlâ" adını verir. Bu konuda eski filozoflarla hükemâ arasında ihtilâf vardır (*el-Fütûḥât*, II, 432). İbnü'l-Arabî ise heyûlânî cevherin aslında nefes-i ilâhî olduğunu söyleyerek felsefî terminolojinin tasavvufî anlamını vermiş olur (*Fuṣûṣ*, s. 144). "Mutlak iyi" (hayr-ı mahz) ve "ilim-mâlum" irtibatı konusunda Aristo'nun *Metafizika*'sı ile Yeni Eflâtuncu bir eser olan *Liber de Causis*'in doğrudan İbnü'l-Arabî'ye rehberlik ettiği düşünülemez, ancak onun bu kavramlardan habersiz olmadığı da bir gerçektir. Bunlar, dönemin ilim ve fikir çevrelerinde yaygınlık kazanmış kavramlar olması dolayısıyla İbnü'l-Arabî tarafından da kullanılmıştır. Meselâ ademden "mutlak kötülük" (şerr-i mahz), hakikatten "mutlak nûr" (nûr-ı mahz) ve "muhal"den de "mutlak karanlık" (zulmet-i mahzâ) olarak bahsetmesi, onun filozofların kullandığı hikmete dair bazı terimlere kendine has anlamlar yükleme teşebbüsüdür. Bu konuda belki de en dikkate değer örneklerden biri, onun bir anahtar terim olan felsefe (hikmet)

kavramıyla "feylesûf" karşılığı kullanılan hakîm kavramının tarihî süreçte kazanmış olduğu mânaları önce semantik açıdan tenkit edip ardından bunların sahih ve aslî yerlerini belirleme konusundaki hassas yaklaşımıdır. İbnü'l-Arabî, hükemâdan olduğu iddiasında bulunanların hikmet öğrettiklerini zannettiklerini, fakat aslında böyle bir şeyin onlarda bulunmadığını ve onların hakîm değil belki sadece birer düşünür olduklarını söyler (*el-Fütûḥât*, III, 508; *Zeḫâ'irü'l-aʿlaḳ*, s. 169; *Kitâbü'l-Fenâ'*, s. 8). Öte yandan bazı müslümanların felsefe kelimesinin anlamını bilmeden mutlak olarak ona karşı bir tavır almalarını da tenkit eder. Meselâ bazı müslümanların Eflâtun'u sırf felsefe kelimesiyle ilişkilendirilmiş olmasından dolayı sevmediklerini belirterek bu durumun onların bu kelimenin asıl anlamını bilmemelerinden kaynaklandığını söyler. Ona göre hükemâ aslında "ulemâ-yi billâh" (Allah'ı bilenler) demektir. Şeyleri ve onların ait olduğu yeri ancak ulemâ-yi billâh bilebilir. Hikmet de ilm-i nübüvvettir. Zira Allah Dâvûd'a hükümdarlık ve hikmet vermiş ve ona dilediği bazı şeyleri öğretmiştir (el-Bakara 2/251). Filozof kelimesinin asıl anlamı ise "hikmeti seven" demektir. İbnü'l-Arabî, bu anlamından dolayı esas itibariyle felsefe kelimesini kötülemenin bir faydasının olmayacağını belirtir. Filozoflar, insanın nihaî gayesinin Allah'a benzemek (teşebbüh-billâh) olduğunu söylerler. Sûfîlerin anlayışında bu gaye "Allah'ın isimleriyle ahlâklanmak" (tahalluk bi'l-esmâ) diye ifade edilir. Böylece tabirlerde ihtilâf olsa da mâna aynıdır (*el-Fütûḥât*, II, 139). İbnü'l-Arabî filozofların da isabetli görüşleri olabileceğini söyleyerek, "Hikmet müminin malıdır, onu gördüğü yerde alır" hükmünce bunları kabul etmenin gerekli olduğuna inanır. Özellikle filozofların hikmetli ve nefsi dizginlemeye dair beyanları faydalı sözlerdir. Hatta İbnü'l-Arabî, bazı filozofların dinsiz olduğu yolundaki iddialara karşı, "Bir kimsenin dininin olmaması onun her söylediğinin yanlış olmasını gerektirmez" cevabını verir (*el-Fütûḥât* [nşr.], I, 145-146). Bununla beraber sırf fikir yolundan gidenlerin -bunlar ister filozof ister kelâmcı isterse diğer ehl-i nazar gruplarından olsun- ilâhiyyât meselelerinde yanlışlarının doğrularından fazla olduğunu da söyler. Bu durumda esas olarak onların ilâhiyyât ilmindeki yanlışlarını, peygamberlere gelen bilgilere aykırı fikirlerini ve bunların sebeplerini tenkit etmek gerektiğini belirtir. İbnü'l-Arabî'ye göre onlar, hikmetin fikir yolundan değil Allah'tan geldiğini anlayıp buna rızâ gösterselerdi o zaman hataya düşmezlerdi. Çünkü ona göre Allah hakîmdir ve hikmet O'nun bir sıfatıdır. Bu durumda kul da Allah ile bâki olduktan sonra "abdü'l-hakîm" sıfatını kazanmış olur. Hakîm, kendisine hikmet sıfatının hükmettiği ve tasarrufu altına aldığı kimsedir. Buna karşılık hikmete hükmetmeye ve onu yönlendirmeye çalışan kimse hakîm değildir (*el-Fütûḥât*, IV, 257-259). İbnü'l-Arabî'nin bu son ayırımı, hikmet kavramının felsefeciler ve sûfîler gözündeki iki farklı muhtevasını ortaya koymaktadır. Bu durumda gerçek hikmet tasavvuftur (*a.g.e.*, II, 164). Gerçek hükemâ da işleri ve hükümleri hakiki yerlerine, sebepleri gerçek konumlarına yerleştiren, yanlış yerlerde bulunan şeyleri de oradan çıkaran Melâmetîler'dir. Bunlar Allah yolunun yolcularının seyyidleri ve imamlarıdır, âlemin efendisi de onlardandır ve onlarladır. İbnü'l-Arabî'ye göre hikmet ancak budur, "ehlullah" yani resuller ve velîler de gerçek hakîmlerdir (*a.g.e.*, II, 16). Öte yandan duyular âleminin hayalî olduğu konusunda filozofların, zâhir ulemâsının ve akılcıların kendisiyle uyuşmadığını, sadece sofistlerin bu gerçeğe çok yaklaştıklarını, fakat onların da neticede eşyanın hakikatleri olmadığını söyleyerek kendisinden ayrıldıklarını söyler (*a.g.e.*, III, 525). Ayrıca onun "nefs-i nâtıka" tarifi de terminolojik olarak filozoflarınkine benzerse de aralarında bazı farklar vardır.

İbnü'l-Arabî, felsefe tarihindeki bazı kavramlara yönelik bu tarz düzeltici tenkitlerinin yanı sıra filozofların bazı kanaatlerine de şiddetle karşı çıkar. Meselâ, "Birden ancak bir çıkar" şeklindeki Aristocu yaklaşımı (*el-Fütûḥât* [nşr.], IV, 155), Tanrı'dan "sebep" olarak bahsetmelerini, Allah'ın cüz'îleri bilemeyeceği şeklindeki kanaatlerini, ilâhî sıfatlar hakkındaki görüşleriyle rü'yetullahı, ilâhî fiilleri ve nübüvveti inkâr etmelerini tenkit etmiştir (*el-Fütûḥât*, II, 595; III, 212, 401, 465, 495, 536; *el-Fütûḥât* [nşr.], I, 195; II, 223, 389; IV, 171; *Fuṣûṣ*, s. 220). Öte yandan filozofların doğru olduğuna inandığı görüşlerine katılmakta tereddüt göstermez. Meselâ her ne kadar Allah'ın kendisini kıyas ve re'yden menettiğini söylerse de (*et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye*, s. 66) bunu metafizik için söylediği, fizik alanlar için kimi zaman Aristo mantığının kategorilerini dahi kullandığı görülür (*el-Fütûḥât*, II, 211, 304, 319, 338; III, 313). Hatta metafizik konularda nazar, burhan ve fikrin çok zor olmakla beraber doğru kullanılması halinde doğru araçları bulmaya yardımcı olabileceğini söylemesi son derece ilginçtir. Ona göre nazarında isabetli olanlar keşif ehline muvâfakat, isabetli olmayanlar ise muhalefet ederler (*a.g.e.*, II, 754). İbnü'l-Arabî eski bilgelerin özlü sözlerini nakletmekte de bir sakınca görmemiş, eserlerinde Hipokrat, Aristo, Büyük İskender, Pisagor, Sokrat ve Eflâtun'a atfedilen hikemiyata isim belirtmeden yer vermiştir. Bu tür sözlere özellikle *Muḥâḍaratü'l-ebrâr* ve *el-Fütûḥât*'ta rastlanılır. Yine "evliyâullah ilimlerinden biri" dediği bazı harf ve sayıları vücûd ve mertebelerinin sembolleri olarak ele alır. Bu yaklaşımın Pisagorcu mektebe benzeyen yanları bulunmakla birlikte onun kendine has bir metodu ve yorum farklılıkları vardır. Meselâ ilâhî nefesin görülen şeylerin sûretlerine inmesi gibi görüşleri Plotin'in "sudûr" (emanation) kavramından bazı farklılıklar taşır. Bu görüşler, Plotin'in sisteminin aksine daha ziyade Hegel'inki gibi bir idealizme benzetilebilir; salt diyalektikle inşa edilmesi sadece mantıkîdir, fiilî yahut gerçek değildir. Yeni Eflâtuncular'ın sudûru ise ancak İbnü'l-Arabî'nin sıfatlar veya cihetleri hakkındaki açıklamalarını karşılayabilir. Ayrıca Yeni Eflâtuncular'ın "ilk akıl", "küllî nefis" ve "küllî cism"ine karşılık İbnü'l-Arabî "kalem", "levh-i mahfûz" ve "arş" tabirlerini kullanır. Bazan da bütün düşünce okullarının (filozoflar, kelâmcılar ve sûfîler) aralarındaki ayrılıklara rağmen Tanrı'nın varlığı, ne, nasıl, niçin sorularının Tanrı için sorulamayacağı, ruhların muvakkaten girmiş oldukları bedenlerinden etkilendikleri gibi konularda görüş birliği olduğuna da işaret eder (*el-Fütûḥât* [nşr.], III, 218; *el-Fütûḥât*, III, 12). İlginç bir husus da İbnü'l-Arabî'nin metafiziğe yer verdiği kadar zaman zaman fizik üzerine de yorumlar getirmesi ve ilimler hiyerarşisi içerisinde fiziğin yerini göstermesidir. Bu husus bazı araştırmacıların dikkatini çekmiş ve onu bir sûfî olduğu kadar gerçek bir Meşşâî saymalarına da yol açmıştır (*ERE*, VII, 553).

Sonuç olarak kendinden önceki düşünürlerin İbnü'l-Arabî üzerinde doğrudan ve doktriner mahiyette bir tesiri olduğu söylenemez. Hatta bütüncül bir açıdan bakıldığında İbnü'l-Arabî'nin birçok durumda kendinden önceki düşünürlerle aynı görüşte olmadığı açıktır. Nitekim onun kendisini tam olarak anlamak isteyenlere filozofların kitaplarındaki hükümlerle kendisine yaklaşmamaları tavsiyesinde bulunması önemli bir hususturur (*el-Fütûḥât*, II, 595). Bu durumda İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde fikir yürütmeye

çalışan bir kimse, onun Aristocu mânada bir filozof veya bir kelâmcı olmadığını bilmelidir. Bazı şarkiyatçıların ve müslüman araştırmacıların, onun İbn Meserre kanalıyla Empedokles'in fikirlerini öğrendiğini belirterek bunlardan etkilendiğini veya Patristik dönemin kilise babalarından, İskenderiyeli Philon'dan ve Stoacılar'dan faydalandığını söylemelerinin yahut bu tür imalarda bulunmalarının ilmî bir dayanağı yoktur. Meselâ Ebü'l-Alâ el-Afîfî'nin onun Yunan felsefesine, özellikle onların teoloji anlayışlarına, yahudi Philon'un ve Stoalılar'ın felsefesine âşina olduğu iddiasını ortaya atmasının hemen ardından, "Böyle bir felsefeye nasıl âşina olduğunu söylemek ise kolay değildir" demesi de (*The Mystical Philosophy*, s. 163) bu iddiaların tutarsızlığını açıkça göstermektedir. İbnü'l-Arabî, kendisiyle aynı yol üzerinde bulunan velîlerin sahip olduğu ilmin birtakım klişeleşmiş sözlerden, bu konuda ileri sürülmüş düşüncelerden veya kitapların satır aralarından kopyalanmış olmadığını sık sık vurgulamıştır.

İslâm Düşünce Tarihine Dair Görüşleri. İbnü'l-Arabî diğer dinlere mensup bazı filozof ve düşünürler karşısında izlediği tutumu müslüman düşünürlerin fikirlerine karşı da sergileyerek benzer eleştirilerde bulunmuştur. İbnü'l-Arabî, kendisine Kur'an verilen kimseye ilm-i kâmil verilmiş olduğunu ve mahlûkat içerisinde Muhammed ümmetinden daha mükemmel bir ümmet olmadığı görüşünü ortaya koyarak (*el-Fütûḥât*, II, 107) bu ümmeti tahlile başlamış, müslümanları kendi içinde havas ve havassın havassı şeklinde bir derecelendirmeye tâbi tutmuştur. Ona göre ümmetin genelini (avam) halk, özelini (havas) fakihler, kelâmcılar ve filozoflar, seçkinlerini (havassü'l-havas) ise muhakkik sûfîler oluşturur.

Muhakkik sûfîler nebevî yolu takip eder, filozoflar ise sadece kendi nazarlarına dayanırlar. Muhakkik sûfîlerle felsefecilerin fikirlerinin birtakım farklılıklar göstermesi onların metotlarına da yansımıştır. Meselâ muhakkik sûfîler görüşlerini ifade ederken münakaşa ve cedel yolunu hiç kullanmamışlardır, felsefe ve kelâm ise neredeyse münakaşa ve cedelden ibarettir (*Kitâbü'l-Fenâ'*, s. 8). İbnü'l-Arabî'nin "akıl sahibi" kavramını açıklarken getirdiği yorum, bir yönüyle tarihî süreçte belki de en fazla tahrife uğramış olan bu kavramın gerçeğine ışık tutarken diğer yönüyle felsefenin onun nazarında geldiği noktayı göstermektedir. İbnü'l-Arabî, ilâhî maarifin münzel kitaplarla "inme", resuller ve nebîler dilinden "nutk olunma" ve akıl sahiplerince "akledilme" sürecine tâbi olduğunu söyler ve "akıllı kişiler" ifadesiyle birtakım filozofları ve kelâmcıları kastetmediğini özellikle vurgular. Ona göre akıllı kişiler nebîler ve resullerin yolundan giderek çeşitli riyâzet, mücâhede ve halvet şekilleriyle nefislerini terbiye edip kalplerini saflaştırarak ulvî âlemden gelen vâridâtla ilham sahibi kılınmış kimselerdir. Benzerlerinin kendi zamanında da bulunduğunu bildirdiği söz ve cedel sahibi kimselerin ise bütün fikirlerini tamamen öncekilerden aldıkları kavramlar üzerine bina ettiklerini, bunu yaparken o kişilerin kullandığı mânayı da çarpıttıklarını, ancak akıl sahibi olanların onlara pek iltifat etmediğini, çünkü bunların dini hafife aldıklarını, Allah'a ibadet eden kulları küçümseyerek onlarla alay ettiklerini söyler. Onların kalplerini dünya sevgisi, makam ve mevki hırsı kaplamış olduğundan ilmin hakikatinden sapmışlar, Allah da onları zelil ederek emirlerin kapısına ve cahillerin idaresine muhtaç etmiştir (*el-Fütûḥât* [nşr.], V, 103-105). İbnü'l-Arabî hakikat ilmi yolunda olan müslüman düşünürleri de iki gruba ayırır. Birinci grup filozoflar ve onlara tâbi olanlardır; bunlar sadece akılları ve fikirleriyle hareket ettikleri için yollarını şaşırmışlardır. İkinci grup ise resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleri, yani Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Bâyezîd-i Bistâmî, Ferkad es-Sebahî, Cüneyd-i Bağdâdî, Hasan-ı Basrî gibi muhakkik sûfîlerdir (*Kitâbü'l-İsfâr*, s. 9).

Müslüman filozoflara yönelik bu değerlendirmelerden sonra İbnü'l-Arabî kelâmcıları tahlil eder. Bâkıllânî, Ebû İshak el-İsferâyînî, İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, Ebû Hâmid el-Gazzâlî ve Fahreddin er-Râzî gibi kelâmcıların oluşturduğu bu grubun kendisinin de benimsediği bazı görüşleri bulunduğunu, ancak fikirlerinin çoğuna katılmadığını söyler. Meselâ eserlerinde adını en fazla zikrettiği düşünür olan Gazzâlî'nin, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur" şeklindeki görüşünü ve Bâtınîler'i tenkit etmesini desteklerken Allah-âlem irtibatı konusundaki görüşünü eleştirir. Başka bir yerde "nübüvvet-i mutlaka" konusunda birçokları gibi Gazzâlî'nin de bilgisi olmadığını, onun sıddıkıyyet ile nübüvvet arasındaki bu makamı inkâr ettiğini söyler. Öte yandan *Kimyâ-yı Sa'âdet* adlı kitabında nübüvvetin kesbî olduğunu ileri sürdüğünü iddia ederek Gazzâlî'yi eleştirenlere karşı "kastı bu değildi" diyerek onu savunur (bu eleştiriler için *el-Fütûḥât* [nşr.], I, 53, 143; II, 91, 398; IV, 154, 161, 238, 455; V, 159, 317; VIII, 221, 482; IX, 347-349; XI, 253, 255, 358; XII, 514; XIII, 233; XIV, 616; *el-Fütûḥât*, II, 289, 290, 345, 496, 622, 644, 649; III, 316; IV, 89, 106, 260). Kendisinde istidat sezdiği Fahreddin er-Râzî'ye bir mektup yazarak takip ettiği metodun yanlış olduğunu ve tasavvufla daha ciddi olarak ilgilenmesi gerektiğini bildirmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet ve kesret görüşünün Eş'arîler'in cevher ve arazlar hakkındaki görüşlerine, kader görüşünün yine onların kader görüşüne, ilâhî sıfatlar konusundaki görüşlerinin de Mu'tezilîler'e benzediği söylenebilir. Mu'tezile'nin, Allah'ın sıfatları ile zâtının bir olduğu görüşünü ifade etmek için kullandıkları "O kendinden işitir, görür, bilir" sözünü aynen tekrarlamakta bir beis görmediği hissedilir (*el-Fütûḥât* [nşr.], III, 267). Onun "a'yân-ı sâbite" görüşü Mu'tezilîler'in "ma'dûmât"ı ile benzerlikler gösterir. Aynı şekilde küllîler görüşü İbn Sînâ'nın bu konudaki görüşüne benzer. Bazan kendi görüşüyle kelâmcıların görüşlerinin örtüşebileceğini söyleyerek telifçi bir tutum izlediği de görülür. Meselâ âhirette Allah'ın gözle görülemeyeceğini söyleyen Mu'tezile için, "Doğru söylüyorlar, ... biz ancak bizi görürüz" dedikten sonra gözle görmenin mümkün olacağını söyleyen Eş'arîler için de, "Onlar da doğru söylüyorlar" diyerek bu yaklaşımın gerekçelerini izah eder (*el-Fütûḥât*, IV, 245). Bütün bunlara rağmen onun ilke olarak kelâm ilminin öncüllerini ve metodunu pek benimsemediği anlaşılmaktadır. Ona göre kelâmcılar cevher ve arazdan başka bir şeyden bahsetmezler. İnsanların çoğunun ise bu tür bir ilme zaten ihtiyaçları olmadığını, kelâmcıların insanlara verebilecekleri bir şeyleri bulunmadığını belirterek onlardan halkı halleri üzere bırakmalarını, onları tekfir etmemelerini ister. Kelâmcıların, "Ancak kelâm kitaplarını okumak suretiyle doğru itikada sahip olunabilir, yoksa imandan çıkma tehlikesi vardır" şeklindeki sözlerine de, "Ben böyle bir görüşten Allah'a sığınırım" cümlesiyle karşılık verir. Ona göre bir şehirde bir kelâmcının bulunması yeterlidir (*el-Fütûḥât* [nşr.], I, 156-157, 161). Fakat her ne olursa olsun İslâm, Eş'ariyye ve Mu'tezile gibi kelâm mezheplerinin üzerine damgasını vurmuş olduğundan İbnü'l-Arabî, bunların da müslüman olduğuna hükmetmiş, kendilerini kesinlikte tekfir

etmemiş, ancak bazı konularda hata ettiklerini söylemiştir (*el-Fütûḥât*, II, 523).

İbnü'l-Arabî'nin felsefe, kelâm ve fıkha yönelik görüşleri açık iken onu bu disiplinlerin çatısı altında incelemek bilimsel olarak hatalı bir davranıştır. İbnü'l-Arabî'yi bu gibi kendisine yabancı yapıların çerçevesine yerleştirmeye çalışmak, bu bakış açılarına ne ölçüde uyup uymadığı konusunda onu yargılamaktan başka bir değer ifade etmez. İbnü'l-Arabî'yi tekfir ve tenkit edenlerin çoğunun kelâmcı veya fıkıhçıların arasından çıkmış olması da aslında bir bakıma kendisinin onlardan farklı bir metodoloji izlediği konusundaki ikazlarını haklı çıkarmaktadır. Yer yer felsefeciler onun görüşlerini anlama ve yorumlama konusunda daha farklı sonuçlara varmışlardır. Özellikle İşrâkî eğilimler taşıyan felsefî okulların takipçileri üzerinde İbnü'l-Arabî'nin tesiri inkâr edilemez. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, İslâm felsefesini peripatetizmin indirgemeci tekelciliğinden kurtararak ona ezoterik ve irfanî açılımların da katılmasını sağlayan bir düşünürdür.

Ehlullahın yani resuller ve velîlerin gerçek hakîmler olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (*a.g.e.*, II, 16, 523), metafizik ilimlerde keşif ehli muhakkik sûfîlerin otoritesinin ve üstünlüğünün güneş gibi apaçık bulunduğunu, ancak bunu herkesin anlamasının mümkün olamayacağını söyler. Zira ona göre kalbin biri zâhir, diğeri bâtın iki yüzü vardır. Kalbin bâtın vechesi değişiklik (mahv) kabul etmez; çünkü o mücerret ve muhakkak bir ispattır, sübûttur. Zâhir vechesi ise değişiklik kabul eder. Bu durumda kalp hem değişme hem de sebat levhasıdır. Ondaki ispat (sabitlik) bir zaman sürer, sonra, "Allah dilediğini siler (mahv), dilediğini de sabitleştirir (ispat) ve kitapların anası (ümmü'l-kitâb) O'nun indindedir" (er-Ra'd 13/39). Eğer kitap sahibi kitabın tamamına iman ederse asla dalâlete düşmez. Fakat bir kısmına inanır da bir kısmını inkâr ederse kâfir olur. Ona göre, "Onlar kitabın bir kısmına inanıyoruz, bir kısmına ise inanmıyoruz derler de bu ikisi arasında kendilerine bir yer ararlar. İşte bunlar kâfirlerin ta kendileridir"(en-Nisâ 4/150-151) âyetinin, ehl-i rüsûm ile ve salt fikrî görüşle yetinen filozofların ve kelâmcıların büyük bir kısmıyla münasebeti vardır. Zira onlar Allah'ın velîlerinin bizzat müşâhede ettikleri mânevî sırlardan akıl ve bilgi seviyelerine uygun düşenlerini alır, düşmeyenlerini reddeder, kendi delillerine ters olduğu için "bunlar yanlıştır" derler. İbnü'l-Arabî, Allah'ın velîlerine muhalefet edip onlara karşı çıkanların âkıbetlerinden korktuğunu belirterek sûfî Ruaym'ın, "Kim hakikat ehli sûfîlerle oturur da onların bizzat tahakkuk ettirdikleri bir şeyde onlara muhalefet ederse Allah o kişinin kalbinden iman nurunu çekip alır" sözünü nakleder ve bu söze kendisinin de aynen katıldığını ifade eder (*Kitâbü'l-Fenâ'*, s. 7).

Bununla beraber İbnü'l-Arabî sûfîleri de bir tasnife tâbi tutmuş, bunların içerisinde "bizim ashabımız" dediği muhakkikleri diğerlerinden farklı değerlendirmiştir. Muhakkiklerden kastının "ashâb-ı kulûb" yani hakikat, tahkik, müşâhede ve mükâşefe ehli olduğunu, her âbid, zâhid ve sûfîyi bu kapsam içerisine almadığını özellikle belirtir (*el-Fütûḥât*, I, 261). Onun eserlerinde 300'den fazla sûfî şahsiyetin adı geçmektedir. Ancak özel olarak önem verdiği muhakkik sûfîler taifesinin kimler olduğunu öğrenmek amacıyla eserleri tarandığında başlıca şu isimlerle karşılaşılmaktadır: Hasan-ı Basrî, Ferkad es-Sebahî, Hâris el-Muhâsibî, Zünnûn el-Mısrî, Bâyezîd-i Bistâmî, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Hakîm et-Tirmizî, Ebû Saîd el-Harrâz, Cüneyd-i Bağdâdî, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Muhammed b. Abdülcebbâr en-Nifferî, Ebû Abdurrahman es-Sülemî, Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, İbn Berrecân, İbnü'l-Arîf, Abdülkādir-i Geylânî ve Evhadüddîn-i Kirmânî. Bunlar arasında ünlü kimyacı ve tabiat felsefecisi Câbir b. Hayyân ile felsefenin, İslâm dünyasının doğusundan Endülüs'e geçmesini sağlayanların başında gösterilen İbn Meserre'nin de bulunması ilgi çekicidir.

Varlık Görüşü (mutlak vücûd-izâfî vücûd). İbnü'l-Arabî'ye göre bir cevher olarak hakikat nihayetinde bir olduğundan "mutlak vücûd" veya "küllî vücûd" var olan bütün şeylerin kaynağıdır. Dış gerçeklik alanında bir kavram olarak kullanılan mutlak vücûd ile mutlak hakikat (el-Hak) birbiriyle örtüşmektedir. Bir kavram olması hasebiyle bilgimiz dahiline giren her şey sadece mukayyet bir vücûda (varlığa) sahip demektir. Bu mukayyet vücûd kendi kendisinin kaynağı olamaz. Binaenaleyh bütün sınırlı varlıkların kaynağı olan bir "mutlak", bir "mutlak hakikat", bir "mutlak vücûd" olmalıdır. Bu mertebeden bakınca mutlak vücûd (vücûd-ı mahz) denildiğinde ister vücûd ister mevcûd kastedilsin İbnü'l-Arabî'ye göre çok fazla farketmez, çünkü her ikisi de neticede o tek hakikate bağlıdır. Diğer bir ifadeyle her ne kadar düşüncede, dilde ayrılabilirlerse de mutlak hakikat ile mutlak vücûd ve mevcûd aynında, özünde, hakikatinde birdir. Delil ve burhan aramadan bütün müslümanların inanmaları lâzım gelen esasları belirtirken, "Vücûd-ı mahz Allah'tır, başkası değil" (*a.g.e.*, II, 473) sözüyle mutlak vücûdu Allah ile bir tutan İbnü'l-Arabî'ye göre filozofların yaptığı gibi vücûdun kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılması tamamen ıstılahî bir ayırımdır, yoksa hâdis olana zaten vücûd lafzı asla ıtlâk olunamaz. O halde "vücûd-ı hâdis" demek yanlıştır, bunun doğrusu "mevcûd-ı hâdis"tir. Çünkü hâdis olanın varlığı kendinden değildir, o ancak kadîm olanın varlığı ile vardır. Bu durumda vücûd birdir. Âlemdeki şeyler yani mevcûdat ise bu vücûdun değişik mertebelerdeki tezâhürleri, taayyünleridir. Hakiki fâil bir tanedir, o da vücûddur, vücûdda ancak "bir" (vâhid) vardır. Suyun rengi kabının rengidir, vücûdda ancak Allah vardır. Hak vücûdun aynıdır. Kül Allah içindir, Allah iledir ve belki de daha ötesinde Allah'tır. Vücûd Allah'a aittir. Allah daima var (vücûd) olandır, biz ise hep yokuz (adem). Hak vücûd olandır; eşya ise o vücûdun sûretleridir. Mutlak vücûdun mahiyeti bilinemez. Hatta O'na mahiyet dahi denilemez; tıpkı O'na keyfiyet denilemeyeceği ve ispat açısından zâtî sıfatların bilinemeyeceği gibi. O Allah Teâlâ'dır. O'nu bilmenin (mârifet) son noktası bu dünya hayatında, "O'nun misli yoktur" (eş-Şûrâ 42/11) ve, "Senin izzet sahibi rabbin, onların isnat ettikleri her türlü vasıflardan münezzehtir" (es-Sâffât 37/180) âyetlerinde olduğu gibi ancak selbî açıdan tanımaktır. İlim muhakkak bir mevcûda taalluk eder. Burada bu ilmin yapması gereken şey Hak için câiz olmayan şeyi O'ndan nefyetmektir. Fakat câiz olmayan şeyi O'ndan nefyetmek bize ait bir durumdur, Hak ise kendi aynında mevcuddur. O'nun vücûdunun ademden olması câiz değildir zira O, mutlak vücûddur. O bir şeyden hâsıl olmayıp bilakis bütün eşyanın îcâd, halk, takdir, tafsil ve tedbir edenidir. O vücûd-ı mutlaktır ve hiçbir kayıtla mukayyet değildir. Hay, kayyûm, alîm, mürîd ve kadîrdir. Hak vücûdun aynıdır" (*a.g.e.*, IV, 100, 193). Her gerçekliğin kaynağı bulunan vücûd aslında bölünmez, ezelî ve dâimîdir.

İbnü'l-Arabî bu mutlak vücûdun bilinemez, tavsif edilemez, sır mertebesi olan ahadiyyet vechesiyle rab, hâlik ve mâbud olarak âlemle münasebette olduğu rubûbiyyet veya vâhidiyyet vechesini ancak merâtib bakımından izah sadedinde ayrı

mütalaa eder. Ona göre ahadiyyette ne kesret ne tezat ne de herhangi bir taayyün vardır. Bu cihetten O sırf nur, sırf iyi ve gayblar gaybıdır. İkincisinde yani vâhidiyyet mertebesinde Allah yaratıcı sıfatıyla birçok şeyin yaratılmasının fâili olunca bir "çokluk" ve "farklılık" ortaya çıkar ve vahdet bozulur. Ancak bu mertebede Hakk'ın tezahürü ve tekâsürü zâtıyla değil sıfatları vasıtasıyla olur. Bu durumda zâtı açısından bakıldığında aynı hakikate "o Hak'tır", sıfatları açısından bakıldığında ise "o halktır" denebilir. Yaratma fiilinin aslı da zaten ilk ezelî arketipler manzumesi (a'yân-ı sâbite) olarak ilm-i ilâhîde mevcuttur. Gizli bir hazine gibi kendi kendinde müstağrak halde bulunan Hak bilinmeyi arzulayınca bu arzu (aşk) yaratılışın ilk esası olmuştur. Böylece İbnü'l-Arabî'ye göre "ulûhiyyet" ve "nâsûtiyet" vücûdun değişik mertebelerindeki iki tecellisinden başka bir şey değildir. Ulûhiyyet her varlığın gizli, iç yüzüne, beşeriyet ve nâsûtiyet ise onun dış yüzüne tekabül eder.

İbnü'l-Arabî, vücûdun hakikati hakkında bilgi sahibi olanları felsefecilerin aksine "vücûdun felsefesini yapan" (feylesof-ı vücûd, ontoloji filozofu) olarak değil bizzat "vücûd sahibi" kişiler olarak tanımlamaktadır. Bu sebeple ona göre vücûd hakkında söylenecek sözü olana vücûdun kendisini açmış olması şarttır. Burada şu noktanın unutulmaması çok önemlidir; İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkların vücuda getirilişi, yukarıda açıklandığı gibi mutlak yokluktan (adem-i mutlak/ex nihilo) halkedilmeyle değil izâfî yokluktan (adem-i izâfî) izâfî varlığa (vücûd-ı izâfî) geçişledir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî, "îcâd" ve "halk" gibi kelimeleri filozoflar ve kelâmcılardan farklı olarak "zuhûra getirme" anlamında kullanır. Onun vücûd lafzını mahlûkat ve mevcûdat için kullandığında hakiki mânasıyla değil anlaşılmayı sağlamak için izâfî veya mecazi mânada kullandığı bilinmelidir. Böylece sırf anlaşılmak uğruna vücûd zihinde parçalanmakta, bölümlere ayrılmış olmaktadır. Mevcûdat için kullandığı "vücûd-ı hâdis, vücûd-ı izâfî, vücûd-ı zıllî, vücûd-ı hayâlî, vücûd-ı mümkin, vücûd-ı imkânî, vücûd-ı müstefâd, vücûd-ı mukayyed, vücûd-ı müsteâr, vücûd-ı mecâzî" gibi tabirler bu açıdan hep kurmaca (izâfî) tabirlerdir. Fakat ona göre işin aslına bakılacak olursa vücûdda mümkin diye bir şey yoktur (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 6). İzâfî vücûd müstakil vücûdu olmayan, mutlak vücûd ile adem arasında bir mertebedir. Bir yüzü yokluğa, bir yüzü varlığa yöneliktir. Mutlak vücûd "bir" iken izâfî vücûd çok ve çeşitlidir. Diğer bir tâbirle izâfî vücûd mutlak vücûdun zuhur mahallidir. Böyle olunca letâfetten kesâfete doğru olan bu tenezzülde izâfî vücûd, mutlak vücûdun ârızî sıfatı olan kesâfet mertebesinden ibaret olur. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durumda dünya bir yanılsamadan ibarettir. Âlem mevhumdur, onun gerçek bir varlığı yoktur; bu da hayal demektir. Biz hayalimizde âlemin kendi başına buyruk ve kendi kendine oluşmuş bir gerçek olduğunu, Hak'tan başka bir varlık olduğunu zannederiz. Halbuki durum öyle değildir. Biz kendimiz de bir hayaliz, hatta bütün idrak ettiğimiz şeyler, "o Hak'tan gayriyiz" yahut " O ben değilim" dediğimiz şeyler de bir hayaldir. Bu durumda bütün varlık âlemi hayal içinde hayal olmaktadır (*Fuṣûṣ*, s. 145).

Hakk'ın tecellisi bütün merâtib içerisinde ancak mertebe-i insanda kemale ulaşır. Bu sebeple insan küçük bir âlem (âlem-i sagîr), bütün âlemin bir hulâsası olarak görülür. Bu hususiyetinden dolayı da Allah'ın halifesi ancak insan olabilir. Bir virdine "vücûdu açan Allah'ın adıyla" (Bismillâhi fâtihu'l-vücûd) ibaresiyle başlayan (*Evrâdü'l-üsbû'iyye*, s. 1) İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd bilgisi ancak vücûdun o kişiye kendini açmasıyla mümkün olan bir bilgidir. Bu mertebeyi bulmak için kişinin çabalaması gerekmektedir. Bu anlamıyla vücûd "bulmak" demek olur. Tahkik ehli hem keşfeden hem de bulan kimselerdir (ehlü'l-keşf ve'l-vücûd); yani onlar Tanrı'yı hem âfâkta (âlem) hem de enfüste (kendileri) bulan kimselerdir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin vücûd görüşü de iki merhaleden oluşur. Birincisi "cem'" makamındaki buluştur (vücûd). Bu ilk mânadaki buluş "cem'u'l-cem'" mertebesindeki ikinci buluşa götüren bir merhaledir. Bu ilk mânadaki vücûd ile ikinci mânadaki vücûdun birbirine karıştırılması, "Vücûd mu önce şühûd mu öncedir?" gibi bazı problemlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Rabbin amâ* üzerine istivâ etmiş olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre amâ rabbin eyniyyeti (neredelik) demektir. Hakk'ın mahlûkatı onunla yarattığı şeydir. Amâdan ilk yarattığı şey ise akıl yani kalemdir. İbnü'l-Arabî, amâ ile eş anlamlı olarak düşündüğü ademi önce mutlak adem ve izâfî adem diye ikiye ayırır. Sırf nûrânî mâna olan vücûdun mukabili sırf zulmânî bir kavram olan mutlak adem için tasavvuf ehli "adem-i hakîkî, adem-i mahz, adem-i mutlak, adem-i sırf, adem-i vücûd, bâtıl-ı hakîkî, bâtıl-ı mutlak, lâ şey-i mahz" gibi değişik tabirler kullanmışlardır. Onlar vücûdu (varlık) "yokluğun yokluğu" (ademü'l-adem), ademi ise "varlığın yokluğu" (ademü'l-vücûd) olarak da tarif ederler. Vücûd sonsuz olduğundan ademin tahakkuk edebileceği bir saha yoktur. Bu sebeple mutlak adem bir şeye taalluk etmez ve bilinemez; kısacası o hiçbir şeydir (mahzâ lâ şey). Vücûd mertebelerinin hepsinde veya en az birinde var olmayan herhangi bir şey "mutlak yok"tur (adem-i mutlak). O şey için artık bundan başkası söylenemez, yani mutlak yoku tasavvur mümkün değildir. Zira insan zihni yokluğu da zıt yönde bir varlık gibi telakki eder ve bu durumda biri Allah'ın mutlak vücûdu, diğeri mutlak adem olmak üzere iki varlık ortaya çıkar. Bu mânadaki mutlak adem hiçbir zaman bizim düşüncemizin bir objesi de olamaz. Vücûd ve adem, mevcûd ve ma'dûm üzerine zâit bir şey değildir. Vücûd, mevcûdun da ma'dûmun da kendisidir. Fakat vehim vücûd ve ademi mevcûd ve ma'dûma ait iki sıfat gibi tahayyül eder. Halbuki vücûd bir şeyin aynını ispat, adem ise nefyetmekten ibarettir. Meselâ aynında mevcud olan bir kişi sokakta mevcud, evde olmadığı için de evde ma'dûm demektir. İki sıfatla birden muttasıf olduğu için de o aslında ma'dûm sayılır. Aynı zaman içinde ve beraberce hem adem ile hem de vücûd ile vasıflandırılan şey izâfî vücûddur (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 7). Mümkin varlıklar için adem ezelî bir sıfattır ve bu sıfat ebedî olarak ondan zâil olmaz (*el-Fütûḥât*, II, 143). İbnü'l-Arabî'ye göre "vücûd-ı mahz" ademi ebedî ve ezelî olarak kabul etmeyen, "adem-i mahz" vücûdu ebedî ve ezelî olarak kabul etmeyen, "imkân-ı mahz" ise ezelî ve ebedî olarak bir sebeple vücûdu, bir sebeple de ademi kabul edendir. Bu durumda ona göre vücûd-ı mahz Allah'tır. Adem-i mahz vücûdu imkânsız olan, imkân-ı mahz ise mertebesi vücûd-ı mahz ile adem-i mahz arasında bulunan âlemdir (*a.g.e.*, II, 473). Mutlak mânada vücûd asla adem ve mevcud asla ma'dûm olmaz veya adem asla vücûd ve ma'dûm da asla mevcud olmaz. Çünkü hakikatler değişmez. Vücûdu kendi hakikati sebebiyle kendisine kabul etmeyen şeye "adem-i mahz" denir. Fakat eğer bir şey bir mertebede yok, diğer bir mertebede var ise o zaman o şey için olmadığı mertebede yok deriz ki bu izâfî bir yokluk (adem-i izâfî) olmuş olur. İzâfî adem tıpkı çekirdeğin içindeki ağacın sûreti gibi bilkuvve mevcud ve bilfiil ma'-

dûm olan şeylerdir. İzâfî adem mutlak vücûd ile mutlak adem arasında bir berzahtır. Tasavvuf ehli bu izâfî yokluğu, izâfî ademi karşılamak için "adem-i izâfî, adem-i i'tibârî, adem-i mukayyed" gibi değişik tabirler kullanmışlardır.

Vücûd Mertebeleri. İbnü'l-Arabî'ye göre varlık zincirinin başlangıcı "lâ taayyün" mertebesidir. Ancak bu mertebe zincirin ilk halkası değildir, onun fevkindedir. Aristo, Eflâtun ve diğer Meşşâîler'in vücûd mertebelerine dair görüşleri mertebelerin fevkinde bir asla kadar çıkamamakta, taayyün-i evvel ve hatta daha taayyün-i sânî mertebesinde kalmaktadır. İbnü'l-Arabî ise Aristocu ontolojinin aksine metafiziği ontolojinin kalıpları içerisine hapsetmeyi düşünmediği için metafiziğine mevcûdatı esas alarak başlamaz. Aristocu metafizik geleneğini sürdüren düşünürlerin temel endişeleri vücûddan çok mevcûddur. Onlara göre meselenin merkezinde varlığa geliş fiilinden ziyade var olan müşahhas nesne bulunmaktadır. Onlar, vücûd problemini ancak bilfiil var olan varlıkların temel yapısının bir parçası olarak ele almış ve tartışmışlardır. Bu temel vurgunun mevcûddan vücûda kayması köklü bir biçimde İbnü'l-Arabî'nin şahsında yaşayacağı derin bir irfânî tecrübeden sonra gerçekleşmiştir (Izutsu, *The Concept*, s. 37-38). Bundan dolayı İbnü'l-Arabî'ye bir ontolojist veya bir kozmolojist denilemez. Çünkü ona göre âlem vücûd değildir ve olamaz, çünkü âlem, bütün eşyaya vücûd veren ve verdiği vücûdu alan vâcibü'l-vücûda karşı ontolojik bir fakr içerisindedir. Âlemin varlığı kendinden değildir. Allah'ın varlığı bizzat iken gayrinin (mâsivallah) varlığı bilgayrdır. İbnü'l-Arabî, bu mevcûdatın yani fenomenal varlıkların ontolojik konumları için bazan "vücûd-ı i'tibârî", bazan da "vücûd-ı mecâzî" tabirlerini kullanır. Bu durumda ona göre zât ve mâhiyet ayrı değil sadece "bir"in değişik mertebelerinden ibarettir. Mahiyetin vücûda gelmesi bâtının zâhire çıkması demektir. Ancak İbnü'l-Arabî mahiyet terimini bu mânada fazla kullanmamakta, onun yerine hakikat terimini tercih etmektedir. Fakat bu da tam bir karşılık değildir. Meselâ ona göre bir sandalyenin pek çok hakikati varsa da sadece bir mahiyeti vardır.

Bazı İslâm filozoflarının, Allah'ı her türlü kayıttan münezzeh tutmak maksadıyla Allah için getirdikleri selbî sıfatlarla şartlanmış vücûd açıklaması, başta İbnü'l-Arabî olmak üzere birçok muhakkik sûfî tarafından tenkit edilmiştir. Zira onlara göre bu da neticede bir kayıtlama olacaktır. Sûfîler, bunun yerine selbî veya îcâbî hiçbir taayyüne imkân vermeyen "vücûd-ı mahz" tabirini kullanmayı tercih etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak kendi zâtı için (li-zâtihî) ve kendi kendisiyle (bi-zâtihî) mercidir. O'nun vücûdu mutlaktır. Kendisinden başka bir şeyle mukayyet olmadığı gibi herhangi bir şekilde sebepli bir varlık da değildir. O bütün sebeplilerin ve sebeplerin yaratıcısıdır. Âlem ise kendi kendisiyle (bi-zâtihî) ve kendi kendisi için (li-zâtihî) değil ancak Allah'ın yaratması ile mevcûddur. Âlem kendi zâtında Hakk'ın vücûduyla bağımlı bir vücûddur (mevcûddur). Âlemin vücûdu ancak Hak Teâlâ'nın vücûdu ile sahih olur (*el-Fütûḥât*, I, 99).

Vücûdun çeşitli mertebelerde görünüşünden yola çıkarak onu muhtelif taksimata tâbi tutan İbnü'l-Arabî ilk önce vücûdu en genel anlamıyla üçe ayırır. Sonradan yapacağı daha ileri bölümlemelerin de esası olan bu temel taksim şöyledir: 1. Bizâtihi aynında mevcûd olan (vücûd li-zâtihî). Bu ancak vücûd-ı mutlaktır. O hiçbir şeyden hâsıl olmadığından ona tekaddüm eden bir şey bulunamaz. O bütün eşyanın mûcidi, hâliki, mukaddiri, mufassılı ve müdebbiridir. Hiçbir kayıtla mukayyet değildir. O hay, kayyûm, alîm, mürîd ve kadîr olan Allah'tır. 2. Allah ile mevcûd olan (mevcûd-billâh). Bu arş, kürsî, semâvât-ı ûlâ ve içindekiler, arz ve onda bulunanlardandır. Bu âlem aynında mevcûd değildir. Ayrıca mûcidiyle onun arasında birbirine tekaddüm edici bir zaman da yoktur. Bu sebeple biri diğerinden öncedir veya sonradır denilemez. O, dünün bugüne tekaddümü gibi vücûd ile öncelenmiştir ve zamandan mücerrettir. Zira o zamanın kendisidir. Âlemin adem oluşu bir vakitte değildir. Fakat vehim Hakk'ın vücûduyla halkın vücûdu arasında bir süre olduğunu tahayyül etmektedir. 3. "Üçüncü şey". Bu vücûd veya ademle, hudûs veya kıdemle mevsuf olmayan şeydir. O Hakk'ın ezelîliği ile ezelden beraberdir. Hak için ziyade isnadı imkânsız olduğu gibi zaman bakımından âleme tekaddüm ve taahhürü de Hak için imkânsızdır. Çünkü âlem vücûd değildir. Âlem bu "üçüncü şey"den zâhir olmuştur. O âlemin hakikatlerinin hakikatidir (hakîkatü'l-hakāik). İbnü'l-Arabî buna "heyûlâ, ilk madde, cevher-i ferdin aslı, felek-i hayât, cinslerin cinsi, ümmü'l-ekvân, esmâ-i ilâhiyye, hakîkat-i Muhammediyye" gibi isimler de verir. Ona göre Gazzâlî, "İmkân âleminde şu var olan âlemden daha mükemmeli yoktur" sözüyle buna işaret etmiştir (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 15-19).

Bu taksimden sonra İbnü'l-Arabî vücûdun bâtından zâhire çıkma sürecini dörde ayırarak anlatır. 1. Vücûd-ı mutlak. Bu Allah'tır. Mâhiyeti bilinemez; hatta belki de O'na mâhiyet demek bile câiz değildir. 2. Maddeden soyutlanmış mevcûd. Şekil ve sûret kabul eden rûhânî mufârık akıllardır. 3. Mekân ve hayyiz kabul eden mevcûd. Bu da cirmler ve cisimlerdir. 4. Bizâtihi değil bittabîa hayyiz kabul eden mevcûd. Bu da a'râzlardır (*a.g.e.*, s. 20). İbnü'l-Arabî bir başka açıdan vücudu yine dörde ayırır: 1. Bir şeyin (nesnenin) aynında vücûdu. Bir şeyin dış âlemdeki varlığıdır ki filozoflar buna "vücûd-i hâricî" derler. 2. Bir şeyin ilimde vücûdu. Bu varlığın akıldaki kavranışı olup filozoflar buna "vücûd-ı zihnî" derler. 3. Bir şeyin dildeki, lafızdaki vücûdu. 4. Bir şeyin yazıdaki vücûdu. İbnü'l-Arabî bir diğer açıdan başka isimler kullanarak bu defa da vücûdu şu şekilde dörde ayırır: 1. Zâtü'l-vücûd. Saf, mahzâ, bizzat vücûd. 2. Ahadiyyet. Henüz bir taayyün göstermemiş vücûd. 3. Vâhidiyyet. Kesretin toplu olarak bulunduğu mertebe. Bu mertebede vücûd yavaş yavaş bâtınî taayyünler göstermeye başlar (a'yân-ı sâbite mertebesi). 4. Vücûdun zuhuru.

İbnü'l-Arabî, vücûdun mertebelere göre açılımını tecelliyatının seyrine uygun olarak bazan ikili, bazan üçlü, bazan beşli, bazan da yedili tasnife göre anlatır. Literatürde en fazla kullanılan yedili tasnif şu şekildedir: **1. Lâtaayyün Mertebesi.** İbnü'l-Arabî bu mertebeyi ifade edebilmek için "kenz-i mahfî, mechûlü'n-nât, mechûl-i mutlak, meknûnü'l-meknûn, butûnü'l-butûn, ebtanü'l-butûn, gaybü'l-guyûb, gayb-ı mechûl gibi ifadeler kullanır. Her türlü kayıt ve şarttan münezzeh olan bu "makamsızlık" makamında mutlak vücûd henüz hiçbir taayyün göstermemiştir. Henüz kendisine vücûd dahi denemeyen bu mertebede ne itaat ne de isyan vardır; ne kul ne hürriyet, ne ölüm ne hayat, ne gündüz ne gece bulunmaktadır; yalnız O vardır (*Akîdetü ehli'l-İslâm*, s. 50). İbnü'l-Arabî O'nun hiçbir isim, sıfat ve fiille kayıtlı olmadığı, her türlü taayyünât kayıtlarından tamamıyla ârî olduğu, bütün taayyünlerin, nisbetlerin bu mertebede O'nun zâtında eriyip yok olduğu, zât ile aynı olduğu bu mutlak gayb mertebesinde O'na bilinemez oluşundan dolayı ancak selbî yoldan işaret etmiştir. Kısaca bu mertebe sadece tenzih ile tavsif edilebilir. Mutlak tenzih yolunu tutanlar

Hakk'ın sadece bu mertebesine iman etmiş olurlar; fakat O'nun tenezzülâtını (sübûtî sıfatları ve fiilleri) kabul etmemiş olduklarından O'ndan gayrisini temellendiremeyip ikiciliğe ve şirke düşerler. Allah Teâlâ'nın iki tecellisi vardır: Tecellî-i gayb ve tecellî-i şehâdet. Amâda olan ahadiyyetin, henüz vücûdları bilkuvve kendisinde mevcut cemî-i mümkinât sûretlerindeki ilk zâtî ve gaybî tecellisine "feyz-i akdes" denir. Bu, vücûd-ı mutlakın tabiatında bulunan taayyünât derecelerinden ilkidir. Fakat bu bir taayyünât-ı ma'kūledir ve âlem-i a'yân ve histe bir vücûdu henüz bulunmamaktadır. Esasen mümkinâtın bu mâkul hakikatleri veya sûretleri taayyünâtın bir basamak sonrasında bu defa "feyz-i mukaddes"e uğrayarak mevcûdatın a'yân-ı sâbiteleri haline gelecektir. Zât-ı ahadiyyetin bu tecellisinin sebebi O'ndaki sevgidir ve bu sevgi aynı zamanda İbnü'l-Arabî'de "hareket"in kaynağını da göstermektedir.

2. Taayyün-i Evvel. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun muhtelif mertebelere tenezzül suretiyle tecelli etmesi onun zuhura meyliyle mümkün olmuştur. Mutlak vücûd zuhur basamaklarına mertebe mertebe indiğinde her mertebenin durumuna göre şekillenir. Hakikatte mertebelenme ancak ilk taayyün dediğimiz bu mertebe ile başlar. Bu mertebe mutlak vücûdun artık kendi ahadiyyetini vâhidiyyete inkılâp ettirmesi suretiyle taayyünâtına başlamasıdır. Mutlak vücûd açısından bakıldığında bu mertebe var oluşun başlangıcıdır. Mevcûdat açısından bakıldığında ise gerçek yaratma fiili ancak İbnü'l-Arabî'nin "hakîkat-i Muhammediyye" adını da verdiği bu mertebeden sonra olmakta ve bütün mahlûkat ondan yaratılmaktadır. Bu da vücûd-ı mutlakın lâ taayyün mertebesinde kendi zâtındaki istiğrak halinden kendindeki özellikleri bilme mertebesine tenezzülü demektir. Burada "kendindeki özellikler"den kastedilen onun sıfatlarıdır. Vücûd bu mertebede kendisindeki sıfatları ve isimleri mücmelen bilir; sıfatlar bu mertebede zâtının aynı olduğundan bu ilim kendi zâtına olan ilminden ibarettir. Bu mertebede de adet ve kesret olmadığından filozofların, "Birden ancak bir çıkar" sözü aslında yalnızca bu mertebe için geçerlidir. Bu mertebenin üzerinde lâ taayyünden başka bir şey yoktur. Lâ taayyünün, taayyün suretiyle zuhur ettiği ilk tenezzül mertebesi olması dolayısıyla bu mertebe lâ taayyün mertebesinin zâhiri, lâ taayyün ise bu mertebenin yani hakîkat-i Muhammediyye'nin bâtını olduğundan ikisi de aynı hakikatin ön ve arka yüzleridir. Bu birinci taayyüne "âlem-i ceberût" ismi de verilir. Burada eşyanın hakikati henüz bilkuvve mevcuttur; dolayısıyla bu mertebede temeyyüz süreci henüz başlamamıştır, yani "âlim", "mâlum" ve "ilim" birdir. Bu makama "ilk nûr" da denir. Nitekim Hz. Muhammed, "Allah'ın ilk yarattığı şey benim nûrumdur" demiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre Hak, âlemin var olmasını istediğinde kendi zâtı hakkındaki ilmi oranında onu yapmış, bu mukaddes iradeden tecellî dalgaları yayılmış, bu yayılma tenzîhî tecelliyattan küllî hakikatlere doğru gelişmiş, bundan da "hebâ" adı verilen hakikat oluşmuş, murad edilenlerin sûret ve şekilleri hebâda yer almıştır. Âlemde ilk mevcûd bu hebâdır. Sonra Cenâb-ı Hak hebâya nuruyla tecelli buyurmuş, hebâ âlemde bilkuvve bulunan her şeyi kuvvetleri ve istidatları nisbetinde kabul etmiştir. Bu hebâda iken vuku bulan bu kabulde O'na hakîkat-i Muhammediyye'den daha yakın bir şey olmamıştır. Hakîkat-i Muhammediyye'nin bir diğer adı da akıldır. O âlemin seyyididir, vücûdda ilk zâhir olan şeydir. Onun vücûdu nûr-ı ilâhîden, hebâdan ve hakîkat-i külliyyeden ibarettir (*el-Fütûḥât*, I, 119). İbnü'l-Arabî bu mertebeye de birçok meslek ve mezhebin değişik isimler verdiğini, ancak bunların hakikatinin aynı olduğunu, ehl-i hakîkatin de bunu "rûh-ı küllî, imâm-ı mübîn, arş, mir'ât-ı Hak, el-mâddetü'l-ûlâ, mümiddü'l-evvel" gibi isimlerle ifade ettiğini söyler. Bu mertebeye verilen isimlerden biri de "insân-ı kâmil"dir. Ona kâmil denmesinin sebebi âlemin ruhu olmasından dolayıdır. Âlemde ulvî ve süflî her ne varsa hepsi ona musahhar kılınmıştır (*a.g.e.*, III, 266). İbnü'l-Arabî'ye göre Allah insân-ı kâmili yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun bilmediği bu şeyler Hak açısından özel bir önemi olan hakîkat-i suveriyyeler olup bütün mevcûdat bunlarla doğmuştur. Âlemden maksut olan da budur. Sûret ancak insanla zâhir olmuştur. İnsân-ı kâmilden daha mükemmel bir mevcut yoktur. İnsân-ı kâmil onun sûretinde yaratılmıştır ve o ancak Hakk'ın sûretiyle kemale ermiştir. Allah onun mertebesini meleklere tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiştir. Göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine âmâde kılmıştır. Bundan sonra Hak kendisini gizlemiş, O'nun âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. "İnsân-ı kâmil ferdiyette ilktir" diyen İbnü'l-Arabî'ye göre insân-ı kâmil bu âlemdeki gayedir, yani âlemin vücudunun sebebi ve koruyucusu bu insân-ı kâmildir. Allah'ı ancak insân-ı kâmil bilir. Çünkü o Allah'ın mazharıdır, tecelli ettiği yerdir ve Allah'ın gözüyle bakmaktadır. Bu mânada, "Ben onun gören gözüyüm" denilmiştir. İbnü'l-Arabî, bu mertebeye ontolojik açıdan yaklaşımın yanı sıra bir de epistemolojik açıdan yaklaşır. Ona göre hakîkat-i Muhammediyye veya insân-ı kâmil mertebesi bütün enbiyanın himmetlerini, bütün evliyanın mârifetlerini ve bütün âlimlerin ilimlerini aldığı bir "mişkât"tır. Bu yönüyle ona "velâyet-i mutlaka feleği" denilir. İlk taayyün olan hakîkat-i Muhammediyye'nin de zâhiri ve bâtını vardır. Onun bâtınına "velâyet-i mutlaka", zâhirine "nübüvvet-i mutlaka" denir. O ahadiyyetle vâhidiyyet arasında bir berzah olduğundan ahadiyyet dalgalarından feyz-i akdesi vasıtasız olarak kabul eder. Hakîkat-i Muhammediyye'nin bu yönüne "velâyet-i mutlaka" denir. O, vâhidiyyet dalgaları ile feyz-i mukaddesi ahzederek halka ulaştırır. Bu yönüne ise "nübüvvet-i mutlaka" denir. "Daha Âdem su ile çamur arasında iken ben peygamberdim" hadisi buna işaret etmektedir. Bütün peygamberlerin nübüvveti ve bütün velîlerin velâyeti bu mertebeden, yani hakîkat-i Muhammediyye'den neş'et ve zuhur eder. Bu sebepledir ki ona "sabitler feleği" benzetmesi yapılır. Bütün gezegenler ve yıldızlar bir felekte bulundukları gibi bütün peygamberlerin ve velîlerin nübüvvet ve velâyetleri de "velâyet-i mutlaka" içerisinde bulunur. İbnü'l-Arabî bunu *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'in daha ilk cümlesinde şöyle ifade eder: "Hikmetleri en akdem makamda bütün ümmetlerin yollarının ahadiyyetiyle kelimelerin kalplerine inzal eden Allah'a hamd olsun ve O'nun rahmeti ve selâmı himmetlere imdat eden Muhammed'e ve onun âlinin üzerine olsun" (*Fuṣûṣ*, s. 47).

3. Taayyün-i Sânî. Hakîkat-i Muhammediyye de denilen ilk taayyün mertebesinde toplu olarak bulunan sıfatlar bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden temeyyüz ederler. İbnü'l-Arabî bu mertebe için "vâhidiyet, hazret-i rubûbiyyet, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i emr, âlem-i melekût, âlem-i bâtın, âlem-i esmâ, âlem-i sânî, âlem-i vücûd, kevn-i câmi', ahadiyyetü'l-kesret, menşeü's-sivâ, menşeü'l-kesret, mebde-i sânî, vücûd-i mufâz, tecellî-i sânî, zıll-i memdûd, nefes-i rahmânî" gibi tabirler kullanır. Vücûd, ilk taayyünde her ne kadar isim ve

sıfatlarını mücmelen biliyorsa da bu isim ve sıfatların gerektirdiği bütün küllî ve cüz'î mânaların sûretleri ancak bu ikinci taayyün mertebesinde birbirinden ayrılır. Âlemdeki eşyanın hakikatleri demek olan bu sûretlerden tek tek her birinin gerek kendi zâtı gerekse kendi zâtının emsali hakkında asla bir şuuru yoktur. Çünkü onların vücutları ve temeyyüzleri aynî değil ilmîdir. Vücudun vahdetini bozarak onu çok ve çeşitli yapan da esasen bu ilmî sûretlerdir. Bu sûretler zât-ı ulûhiyyetin îcâd işine sebep teşkil eder. Tecellî ilminin, "İllet olan şey kendi ma'lûlünün ma'lûlü olur" hükmüne göre ilk taayyün mertebesi ikinci taayyün mertebesinin illet ve sebebi olur. Böylece ilk ve ikinci taayyünden her biri aynı zamanda hem illet hem de ma'lûl olma keyfiyetlerinin her ikisini de kabul etmiş olur. Yani bir ma'lûl aynı zamanda diğer bir şeyin illeti olabilmektedir. Bu da o şeyin bir bakıma aktif, bir bakıma da pasif olduğunu gösterir. Bu mertebede taayyün eden her ilmî sûret, hâricî şeylerin yani şehâdet âleminde görülen varlıklardan birinin "hakikat"i ve onu terbiye eden "rabb-i hâss"ıdır. Sûfîlerin ıstılahında bu her bir ilmî sûrete "ayn-ı sâbite" ve bunların hepsine birden "a'yân-ı sâbite" denilir. Kelâmcılar buna "ma'lûm-i ma'dûm", filozoflar "mahiyet", Mu'tezilîler ise "şey'-i sâbit" derler. İkinci taayyün mertebesindeki bu ilmî sûretler hariçte vücûd kaydına girmemişlerdir. Bunlar aslî özellikleri olan ademleri üzeredirler. Şehâdet âleminde zuhura gelmiş bütün varlıklar bu a'yân-ı sâbitenin birer aksi, yansıması, gölgesinden ibarettir. Vücûdun yedili tasnifine göre ilk üç mertebe bu şekildedir. Ancak lâ taayyünü hariçte bırakan sıralamaya göre üçüncü mertebe tabîat-ı külliyye mertebesidir. Bu mertebe hazret-i vâhidiyye ile (lâ taayyün hariç ilk iki mertebe) hazret-i imkâniyyeyi (dört ve beşinci mertebe) içerir. Maddiyyât (cisimler) âlemi bu mertebenin hemen altındadır. Bu yüzden de bu mertebe bir yönden mevcûdatın sûretleri üzerinde müessirdir, bir yönden de müteessirdir. Ulûhiyyet bu tabîat-ı külliyyenin bâtını, bu mertebe de ulûhiyyetin zâhiridir. Çünkü ilâhî ilimlerin kesif sûretleri bu âlemde bu tabîat-ı külliyye ile zâhir olur. Bu mertebede ilm-i ilâhîde sabitlik kazanmış mümkinlerin hakikatleri (a'yân-ı sâbite) "kün!" emriyle âlem-i şehâdette hâricî vücûdlar ile taayyün eder. Bundan dolayı bu mertebede bütün mevcûdat a'yân-ı hâriciyye olarak adlandırılır. Bu mevcûdatın hakikatlerinin hudûs, resim ve sûret vasıtasıyla hariçte duyulara yansıması, aslında Hakk'ın itibarî ve kevnî sıfatlarıyla zuhurundan ibarettir. Ahadiyyet mertebesi zuhur dışı (lâ taayyün) yani gayblar gaybı olduğundan bu mertebenin akıl ve hisse açılıp idrak edilmesi muhaldir. Geriye kalan altı mertebe ise zuhur mertebeleri (taayyün) olup akıl ve hissin derecesine ve istidat ölçüsünde keşif ve idrak edilebilirler. Bu altı zuhur mertebesinden ilk ikisi ancak hakîkat-i Muhammediyye ile zahir olur, bunu da sadece insân-ı kâmilin nûrânî aklı idrak eder. Diğer dört mertebe ise artık bizzat zâhire ait olduğundan ya zâtlarıyla veya eserleriyle duyular tarafından algılanabilir.

4. Mertebe-i Ervâh. İbnü'l-Arabî'nin "rûh-ı a'zam, miftâh-ı vücûd, kalem-i îcâd, âlem-i rûh, âlem-i emr, âlem-i gayb, âlem-i ulvî, âlem-i melekût" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki a'yân-ı sâbitenin zâhire doğru bir adım daha atarak basit-mücerret kevnî eşya yani cevher-i basît haline gelmesi mertebesidir. Bu mertebedeki varlıklar kendilerini, menşelerini ve benzerlerini müdriktirler. Bunlar cisim değildir, daha henüz madde ve terkip oluşmamıştır. Şu halde "bâtın" isminin tasarrufunda bulunduğundan bu mertebedeki varlıklar da göze görülmez.

5. Mertebe-i Misâl. İbnü'l-Arabî'nin "âlem-i melekût, âlem-i berzah, âlem-i misâl, misâl-i mukayyed, âlem-i hayâl, âlem-i hayâl-i muttasıl, âlem-i hayâl-i munfasıl, âlem-i semseme, arz-ı hakîkat" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki basit ve mücerret şeylerin zâhire doğru bir adım daha atarak latif ve mürekkep kevnî şeyler, mürekkep cevherler haline gelmesidir. Bu mertebeye misal âlemi denilmesinin sebebi, yukarısındaki ervah âleminde bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği sûretlerinin birer mislinin bu âlemde zâhir olmasıdır. Bu mertebe, bir üst mertebedeki âlem-i ervâh ile bir alt mertebedeki âlem-i ecsâm arasında bir berzah olduğundan bu mertebedeki varlıklar, ervaha nisbetle kesif, ecsâma nisbetle latiftir. Aynı zamanda bu mertebe ervah mertebesiyle beraber âlem-i melekûtu oluşturur.

6. Mertebe-i Şehâdet. İbnü'l-Arabî'nin "suver-i âlem, âlem-i kevn ü fesâd, âlem-i ecsâm" gibi isimlerle andığı bu mertebe bir üst mertebedeki mürekkep cevher-i latîfin zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek mürekkep cevher-i kesîf haline gelmesidir. Bu artık gözle görülebilen eflâk, erkân ve müvelledât âlemidir.

7. Mertebe-i İnsan. Zuhur mertebelerinin en sonuncusu olan bu mertebe lâ taayyün dışında bütün mertebelerin hakikatlerini kendinde toplar. Hakk'ın kendisiyle zâhir ve mütecellî olduğu son libas olduğundan dolayı da imkânda kendisinden daha ekmel bir mazhar olmayan bu nev'-i insânî mertebesi ayrıca bir önceki mertebe olan âlem-i şehâdet ile beraber nâsûtu da oluşturur. Her mertebe bir ilâhî ismin mazharıdır; insan ise Allah isminin mazharıdır. Allah ismi hakikatte nasıl bütün isimler üzerinde bir öncelik sahibi ise taayyün olarak en sonra olmasına rağmen bu mertebe de hakikatte bütün mertebelerin fevkindedir. Aslında hakîkat-i insâniyye bütün mertebelerin hakikatlerini câmi' olduğundan ondan hariç hiçbir şey yoktur. İbnü'l-Arabî bu mertebeler arasında kalın duvarlar örmeyip bunlara âdeta iç içe geçen halkalar şeklinde bakmıştır. Herhangi bir mertebe ne kadar müstakil olarak ele alınırsa alınsın o bir bütüne aittir, o vücudun bir âzasıdır ve ancak o bütünle alâkası içerisinde bir mâna taşır.

Vücûdun mertebelerini bazan yukarıdaki gibi şematik olarak ele alan İbnü'l-Arabî bazan da bunları semboller ve benzetmeler yardımıyla anlatır. Meselâ ona göre vücûd bir dairedir. Bu dairenin başlangıcı ilk aklın varlığıdır. Yaratılış insan cinsiyle son bulmuş ve vücûd dairesi tamamlanmıştır; dairenin sonunun başlangıcına ulaşması gibi insan da bu ilk akla ittisâl etmiştir. Allah'ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin çevresindeki noktalar gibidir. Dairenin ortasındaki noktadan çıkan çizgilerin çemberin her noktasına eşit olarak çıkması gibi Allah'ın bütün varlıklara olan nisbeti de tek bir nisbettir (*el-Fütûḥât* [nşr.], II, 252). Dilin sınırlarından dolayı vücûda dair konuların şehâdet âleminde ancak sembolik bir anlatımının yapılabileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî bunun için daha çok nokta / daire, iç / dış, su / buz, çekirdek / ağaç, semavî nikâh, semavî adem / semâvî Havvâ, birlik / çokluk, ışık / gölge, ayna / akis, sanatkâr / eser, kuş, renk ve harf sembolizmini kullanır. Bu sembollerle onların işaret ettikleri mâna arasında ayniyyet mi, gayriyyet mi olduğu sorusu İbnü'l-Arabî'nin düşüncesini doğru anlamada hayatî önem taşır. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen suçlamaların temelinde bu sembolizmin doğru anlaşılamamasının yattığı görülür.

İbnü'l-Arabî'ye göre zât, sıfat, isim ve nesneler arasında zâhir olma ve bâtın olma nisbetleri bulunmaktadır; bâtından

zâhir oluşa doğru bir tenezzül söz konusudur. Fakat zâhir olma ve bâtın olma kavramları birbirinin misli olmadığından zât sıfatın misli, sıfat ismin misli ve isim de şeyin misli değildir. Bu sebeple bütün bunlar arasında bir gayriyet olduğu söylenebilir. Fakat öte yandan sıfatlar, zâtın zuhur mertebesinde hususi bir tecelli ile kendisine tecellisinden ibaret olduğu, ayrıca bu hususi tecellî o zât üzerine ilâve ve ziyade bir şey olmadığı için sıfatlarla zât arasında farklılık değil bir ayniyet bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında zât sıfatlarının aynı olmaktadır. Benzer şekilde sıfatlar isimlerin, isimler de şeylerin aynıdır. Bu sebeple her bakımdan küllî bir ayniyetten bahsedilemezse de her bakımdan küllî bir gayriyetten de bahsedilemez. Netice olarak zât esas alındığında varlıkta ayniyet, sıfatlar ve isimler esas alındığında ise gayriyet vardır denilebilir. Ayrıca hakikat ile ondan neşet edenler arasında nasıl ve nereye kadar bir benzerliğin (teşbih) ve nasıl nereye kadar bir benzemezliğin (tenzih) söz konusu olduğu, yani Hakk'ın mahlûkta meknûz mu (içkin/immanent) yoksa mahlûkun ulaşamayacağı bir aşkınlıkta mı (transcendental) olduğu soruları son derece önemlidir. İbnü'l-Arabî, bu sorulara verilebilecek evet veya hayır cevabını tek başına doğru olarak almaz, her ikisini de yerine göre doğru görür. Zira ona göre sırf tenzih de sırf teşbih de bir tür takyid veya tahdiddir. Şu halde doğrusu her ikisini de yerinde kullanmaktır (*Fuṣûṣ*, s. 70). Tenzih ve teşbih, bilebildiğimiz kadarıyla hakikatin iki ana vechesini bize vermektedir. Eğer biz hakikati tam olarak anlamak istiyorsak bunlardan biri olmadan diğeri kâfi gelmeyecektir. İbnü'l-Arabî, İslâm'dan önceki dinlerin bu iki yönden birisine diğerinden daha fazla meylettiğini (meselâ Hz. Nûh'un daha çok tenzihçi olduğunu), fakat İslâm'ın her iki yönü de aynı derecede önemsemesiyle denge dini olduğunu belirtir.

Esmâ ve Sıfat. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimler âlemin var oluşunun sebebidir (*el-Fütûḥât*, I, 112). Bütün eşyanın, nesnelerin başlangıcı olan vücûd (Allah) hayatın "ayn"ıdır. Çünkü hareket ettiren O'dur ve O'nda asla sükûn yoktur. Sükûn olsaydı adem olur, ademden de bir şey sâdır olmazdı. Eğer bütün eşyanın mebdei olan vücûd-ı hakîkîde hayat bulunmasaydı onun harekete geçmesi için ortada bir sebep olmazdı; hareket sebebi ortada olmayınca hareketten meydana gelen âlemin sûretleri de ortada olmazdı. Bu demektir ki vücûdun muhtelif mertebelerdeki tecelliyatı onun hareketinden kaynaklanmaktadır. Hareket olan yerde de bir hareket ettiricinin olması ve bunun da "hay" olması gerekir. Hayat bir sıfattır; sıfat mevsuftan ayrı olmadığından mevsufunun aynıdır. Vücûd hayatla muttasıf olunca kendi zâtını müdrik olması gerekir. Bu da O'nun zâtı hakkındaki ilmidir. İlim de tıpkı hayat gibi bir sıfattır. Hayat ve ilimle sıfatlanan vücûdun ayrıca irade ve kudretle sıfatlanmaması mümkin değildir, zira bunlar onun zaten ayrılmaz unsurlarıdır. Vücûdda bu sıfatların sübûtu, işitme, görme, kelâm ve tekvin sıfatlarının dahi sabit olmasını iktizâ ettirir. Vücûd bu yedi zâtî sıfatla muttasıf olup bunların hepsinin "imam"ı hayat sıfatıdır. Bütün ilâhî isimler bu imama, bu imam da Allah ismine, Allah ismi de ilâhî zâta iltica eder. Zira ilâhî isimler âlemde zâtları itibariyle değil eser ve hükümleriyle, hakikatleriyle değil misilleriyle bulunur. Bu sebeple bizim bildiğimiz ilâhî isimler de aslında isimlerin isimleridir (esmâ-i esmâ). Vahiy yoluyla gelen kitapta bildirilen esmâ-i hüsnâ da bu isimlerin isimleridir. "İster Allah diye çağrılsın ister rahman diye bütün güzel isimler (esmâ-i hüsnâ) O'nundur" (el-İsrâ 17/110). Bütün güzel isimler hem Allah hem de rahman içindir. Bununla birlikte her ismin bir mânası (özü), bir de sûreti vardır. Allah denildiği zaman ismin mânası, rahman denildiği zaman sûreti söylenmiş olur. Çünkü rahman nefesle muttasıftır. Nefesle ilâhî kelimeler âlemin zuhur ettiği "halâ" mertebelerinde zuhura gelir. Şu halde biz ancak ismin sûretiyle O'nu çağırabiliriz. Her ismin iki sûreti vardır; birincisi bizim nefesimizden (dudaklarımızdan) çıkan veya harflerle onu oluşturduğumuz zamanki sûrettir. Bizim O'nu çağırdığımız esmâ-i hüsnâ ilâhî isimlerin isimleridir ve âdeta onların dış zarıdır (*a.g.e.*, II, 396). Hak kendini "konuşan" (mütekellim) olarak vasıflandırdığından kendisinden bahsettiğinde ancak sözün kendisi için söyleyebileceği isimleriyle konuşmuş olur. Bu isimler de muhtelif dillerde farklı lafızlarla ifade edilir. Meselâ Arap dilinde konuşulduğunda O'nun kendisi için uygun gördüğü Allah ismi kullanılır. Buna karşılık Fars dilinde Hudâ, Habeş dilinde Vâk, Franklar'ın dilinde Kraytur, diğer dillerde de başka kelimelerle isimlendirilir. Bunların hepsi o esmânın isimleridir. Nisbetlerin çoğalmasıyla bu isimler de çoğalır. Demek ki beşer olarak bizim elimizde isimlerin isimlerinden başka bir şey yoktur (*a.g.e.*, II, 683). Bütün isimlerin "O"nun (hüve) tercümanı olduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre zâta delâlet etme bakımından "hüve" zamiri özel isimlerden daha kuvvetlidir. Çünkü özel isimler sıfatlara ihtiyaç duyarken bu zamirin sıfatlara ihtiyacı yoktur. İbnü'l-Arabî'ye göre zâtın bir olmasının yanında isimlerin çokluğu kesretin oluş sebebidir. Allah için isimlerin hepsi birdir, fakat bizim gözümüzde onlar çokluk ifade eder. Bu kesret-i esmâ içerisinde bazı isimler vardır ki hepsine tekaddüm ederler. Bunlar imam isimler olup diğerleri üzerinde hâkimiyetleri vardır, çünkü onların hakikatlerini içerirler. Hakk'ın ismini içeren ilk imam isim ise Allah ismidir. Bunun dışında yedi imam isim vardır. Bunlar hay, alîm, mürîd, kāil, kadîr, cevâd, muksit olup hay ismi bu imamların başı, muksit ise sonudur.

İbnü'l-Arabî, ilâhî sıfatların sadece birer nisbet ve izâfetten ibaret olduğunu söyler. Mümkinlerin "ayn"larını oluşturanlar da bu nisbetlerdir. Allah bütün sıfatları ilâhî zât için kāim mânalar olarak yaratmıştır. Bu sıfatlar Allah değildir, fakat O'ndan başkası da değildir. Zât sıfatın, sıfat ismin, isim de nesnelerin menşei ve bâtınıdır. Diğer bir tâbirle zât sıfatla, sıfat isimle, nesneler de isimle zâhir olur. Nesneler ise ilâhî isimlerin zuhur alanlarıdır. Nesne zâhir olduğu zaman ilâhî isim onda bâtındır ve bu yüzden nesneler görüldüğü halde isim, sıfat ve zât görülmez. Sıfat, mutlak zâtın zuhur mertebesinde hususi tecellî ile tecellîsinden ibarettir; dolayısıyla o bir cihetten (zâhiren) zâtın gayri, bir cihetten ise (bâtınen) aynıdır. İsimlerin hepsinin biri zâta (hakikat), diğeri kendisinin özel mânasına (müsemmâ) delâleti cihetinden iki anlamı vardır. Hakk'ın resullerle gönderdiği şeylerden biri de mahlûkatın O'nu isimlendirdiği bu gibi isimlerin nisbetleridir. Böylece biz bu isimlerin hem O'nun zâtına hem de varlıkta objektif bir gerçekliği olmayan mâkul bir keyfiyete (emr-i ma'kul) delâlet ettiğini anlarız (*a.g.e.*, III, 441).

Allah'ın nefesi yardımcılar (ensar) ile sâridir. Bu yardımcılar "kelimetullah"tır. Allah onlarla dinine yardım ve onlarla dinini izhar eder. İbnü'l-Arabî, nefes-i rahmânî dediği bu menzilden mâsivallah denilen âlemdeki bütün ilâhî menzillerin zâhir olduğunu söyler. Nefes-i rahmânînin âlemdeki bütün cinslere, nevilere ve şahıslara has vecihleri vardır. Bundan dolayı bu âlem için sûret, ruh ve imdâd-ı ilâhî şarttır. Hak bile kendine sûret nisbet etmiştir, ancak bu bâtınî bir sûrettir. İm-

dâd-ı ilâhî bu menzilin (âlem) hem zâhirinde hem bâtınında sâridir, fakat bâtınında daha tamdır. Bu sebeple ilâhî sıfatlar diye tabir edilen dört isimden evvel, âhir, zâhir ve bâtın isimlerinin oluşum sıralamasında en önce geleni bâtın ismidir. O önce olan sonra olanda ne varsa hepsini içerir. Vücûd-i ilâhînin kelimeleri de böyledir; evvel ismi bütün içeriği ile âhiri, zâhir ismi âhir ve evveli, bâtın da zâhir, âhir ve evveli içerir. Eğer bâtından daha yukarıda bir şey gelecek olsaydı o da bâtını ve diğerlerinin hepsini ihtiva ederdi. Fakat "hasr" bu dörde müsavi veya bir beşinci isme müsaade etmemiştir. Bundan yalnızca "hüviyyetullah" hariçtir. Bu sebeple âlemde hüküm ancak bu dört isimden sâdır olur. Bu dört ismin sûreti üzerine âlem-i ervâh ve âlem-i ecsâm ve bu ikisine müsavi olan âlemler zâhir olmuştur. İbnü'l-Arabî daha sonra bu dört ilâhî isimden dört tabiatın, bundan da kesifi ve latifiyle âlem-i ecsâmın zâhir olduğunu söyler. Âlem-i ecsâmın zuhurundan evvel erkân-ı erbaa (ateş, hava, su, toprak) ve ahlât-ı erbaa (çekim, itim, tutum, özümleme) zâhir olmuştur. Vücûd (var oluş) bu dörtleme üzerine oluşur. Allah kendisine de bu dört rüknün üzerine kāim bir "beyt" yapmıştır. Çünkü O evvel, âhir, zâhir ve bâtındır. Âlimbillâh olanların Allah'tan ahz ve telakki ettikleri ilim ancak O'nun vücûdunu ve isimlerini bilmeleridir. İbnü'l-Arabî'ye göre O herhangi bir ibare ile bilinmediği için mahiyetinden de keyfiyetinden de sorulamaz. Çünkü O'nun ne mahiyeti ne de keyfiyeti vardır. Âlimin ilmi O'nun hakikatine değil sadece vücûd itibariyle olan zuhuruna yöneliktir. Çünkü O'nun hakikati akledilemez, sadece fiilleri ve mahlûkatı tefekkür edilir. Sâdık olan peygamberi ve aziz olan kitabı vasıtasıyla kendisini esmâ-i hüsnâ ile müsemmâ kılması zâtına ulaştırmak içindir. Çünkü bu esmâ-i hüsnâdan bazısı O'nun zâtına delâlet eder; esmâ-ı zâtiyye denilen bu isimler aynı zamanda isim ve fiilleri de ifade eder.

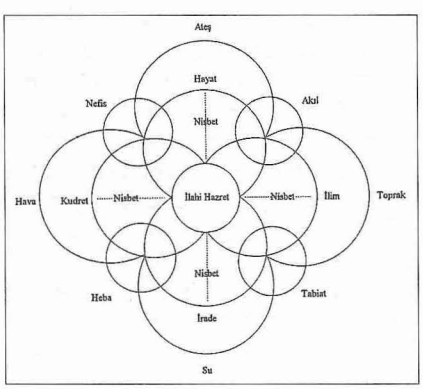
A'yân-ı Sâbite. İbnü'l-Arabî "ayn" terimini "hakikat, zât, cevher ve mahiyet", sübûtu ise "vücûd-i aklî, vücûd-i zihnî" mânasında kullanır. Buna göre sübût, meselâ insan fertlerinin veya bir üçgenin unsurlarının zamansal ve mekânsal olan âlem-i hâriçte tahakkuk etmesi yerine insan var oluşunun mahiyetinin veya üçgenin zihinde var olmasıdır. Bu durumda İbnü'l-Arabî "a'yân-ı sâbite" tabiriyle eşyanın hakikatlerinin ve akledilir "ayn"larının bulunduğu âlem-i ma'kūlün hariç cânibine mevcûdatın eşhasının bulunduğu âlem-i mahsûs tarafına geçmesini kasteder. A'yân-ı sâbitenin âlem-i ma'kūlden bu şekilde âlem-i mahsûsa çıkması veya bilkuvve olanın bilfiil olması, tecellî-i vücûdî demek olan feyz-i mukaddesle gerçekleşir. Ona göre vücûd ve ademin sübûtu ayn üzerine yüklenen birer mevcudun sıfatları değildir. A'yân-sâbite bir açıdan Hakk'ın feyz-i mukaddes denilen bâtın tenezzülâtıdır; diğer açıdan O'nun ilminde sabit olan "misal"lerdir. Bunlar âlem-i hâriçte ma'dûmdur, fakat bütün mevcûdatta eserleri vardır. Hatta bunlar mevcûdatın asıllarıdır. Bu açıdan İbnü'l-Arabî'ye göre insan, Hakk'ın sıfatları açısından değil kendi sıfatları açısından "ayn-ı Hak"tır (*a.g.e.*, II, 513). Öte yandan Hakk'ın mûcit oluşu bize bilfiil sabit olmuştur; yoksa O'nun bizimle ilgili ilminin sûreti olan bizim mislimizi kendi nefsinde îcâd etmemiştir. Çünkü bizim vücûdumuz O'nun ilmindeki kadardır. O'nun bilmemesi demek murad etmemesi demektir. O bilmediği ve murad etmediği bir şeyi var kılmaz. Bizim var oluşumuz ademdendir. O bizim var olmamızı murad etmiş ve kendi aynımızda ma'dûm bir halde iken ilmindeki sabit sûretlerimiz üzerine var kılmıştır (*a.g.e.*, I, 91).

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah eşyayı yaratır, yani ademden vücûda getirir. Bizi idrak edemediğimiz bir vücûddan idrak edebileceğimiz bir vücûda çıkarır. Çünkü eşyanın ademi adem-i izâfîdir; eşya adem halinde O'nun meşhûdudur (*a.g.e.*, III, 193). Bu ifadeden, a'yân-ı sâbitenin vücûd-ı hâricîde zuhur etmekle birlikte vücûd-ı Hak'tan mümkin bir vücûd olarak ayrılmadığı anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî'ye göre eşyanın sabit aynları hariçte vücûd kokusu koklamadıklarından ma'dûmattan veya umûr-ı ademiyyeden sayılır. "Sen, kendi sübûtunda (ayn-ı sâbite halinde iken) her ne ile birlikte isen senin vücûdunda zuhur eden de odur, yani eğer sabit olmuşsa o şey senin için var olur. Aynının sübûtunda ve adem halinde kim mümin ise bu sûret onun vücûd halinde de zuhur eder (*Fuṣûṣ*, s. 83, 178). Zira hiçbir mevcûd sûret yoktur ki bir sabit ayn onun aynı ve bir vücûd da onun libâsı olmasın (*el-Fütûḥât*, III, 47).

Bu sabit aynların bulunduğu âleme "âlem-i sübût, ilm-i ilâhî, hazret-i ilmiyye" adlarını veren İbnü'l-Arabî'ye göre bütün mevcûdat buradan zuhur eder. Bu âlem-i basît-i müfred, bizim hissedilir âlemimizde zâhir olan bütün mevcûdatı (küllî, mânevî, aklî, cüz'î) hâvîdir. Cüz'iyyâtın hepsi hâmillerinden ayrılmış müfred bir şekilde bu âlem-i sübûtta sabittir. A'yân-ı sâbite gayb-ı mutlak halindeki mutlak vücûd ile âlem-i şehâdet ve âlem-i mahsûs arasında orta bir mertebede bulunduğundan bir yönüyle aktif, bir yönüyle de pasif konumdadır. İlâhî isimlere nazaran onlar pasif durumdadır, tıpkı bir küllînin bir cüz'î üzerindeki hükmü gibi isimler de bunlar üzerinde belirleyicidir. A'yân-ı sâbite âlem-i şehâdete veya duyulur âleme nazaran aktif ve belirleyici konumdadır. Cüz'iyyât da iki eşit âleme ayrılır. Bunlardan biri, zuhur eden her şeyin aslının bulunduğu âlem-i sübût ve âlem-i mahsûstur. Bu hissedilir âlemde vücûdu olan bir kulun a'yân-ı sâbite âleminde de aynı anda sübûtu var demektir. Hak, nefesiyle mütemâdiyen bir yandan a'yân-ı sâbitenin sûretlerinde (feyz-i akdes), diğer yandan a'yân-ı mevcûdenin sûretlerinde (feyz-i mukaddes) tecelli etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin her mevcûd şeyin aslının bulunduğu a'yân-ı sâbite görüşünün Eflâtun'un "ezelî idea"larına, Aristo'nun "entelecheia"sına, gnostiklerin "aeon"larına, Yeni Eflâtuncular'ın "idea" yorumlarıyla "tabîat-ı vâhide" hakkındaki fikirlerine ve Mu'tezile'nin "ma'dûmlar"ına benzer yönleri olduğu söylenebilirse de tamamen kendine has özelliklerinin bulunduğu da görülmektedir. En açık farkın ise şu iki noktada olduğu söylenebilir: Birincisi, bunlar Eflâtuncular'ın "müsüller"i gibi küllî sûretler veya mânalar değildir; bunlar, her birinin duyulur âlemde bir mukabili bulunan cüz'î sûretlerdir. İkinci olarak bunlar zât-ı vâhid-i Hak'taki taay-

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisine dair bir tasviri



yünlerdir; Hak kendi zâtını düşündüğü anda bu aynların zâtları da O'nu düşünürler. Buna göre Eflâtun'un ideaları a'yân-ı sâbiteye değil âlem-i misâle karşılık olabilir. A'yân-ı sâbite ilm-i ilâhîde sabitlik elde etmiş gerçekliklerdir, mümkinâtın hakikatlerinin zâhire doğru bir adım daha ilerleyerek kararlaşmasıdır. Böylece bunlar ma'lûmât-ı ilâhînin sûretleri olur. Bir üst mertebedeki "şûûn" ise ilm-i ilâhînin sûretleridir. Ancak şûûn, mümkinlerin hakikatlerinin ilm-i ilâhîde birbirinden temyiz edilmeden (mücmelen) sübûtu iken a'yân-ı sâbite o mümkinlerin hakikatlerinin birbirinden temyiz edilerek sübûtudur.

Zaman ve Mekân. İbnü'l-Arabî zaman, mekân ve hareket gibi felsefî konulara dair üç risâle yazmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır. Bununla birlikte *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'de yeri geldikçe bu konuları ele almıştır. Bu üç konu içinde özellikle zaman problemiyle ilgilenmiş, hatta eserde bu konuya bir bölüm ayırmıştır (*el-Fütûḥât* [nşr.], IV, 330). İbnü'l-Arabî'de zaman konusu esasen metafiziğin alanı içerisindedir. Ancak onun sisteminde metafizik ve fizik arasında kesin ayırım olmadığından zaman konusunun fiziğe giren yönleri de bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin zaman kavramına yüklediği mâna kullanıldığı yere göre farklılıklar arzeder. Namaz vakitleri ve hac gibi ibadete yönelik konuları işlediği yerlerde bile zaman kavramına metafizik anlamda yaklaştığı görülürken (*a.g.e.* VI, 54; *el-Fütûḥât*, I, 677) pratik olarak da vakit kavramını işler (*a.g.e.*, I, 554; III, 189, 547); "dehr", "ezel" gibi terimleri ise daha çok metafizik anlamda kullanır. Zaman konusunda farklı görüşlere de dikkat çeken İbnü'l-Arabî, bu kelimenin mânası konusunda insanların ihtilâfa düştüklerini hatırlatır. Hükemânın çoğunluğuna göre zaman feleklerin hareketlerini ayrı dilimlere böldüğü tevehhüm edilen süredir. Kelâmcılar ise daha değişik bir bakışla zamanı "hâdisin hâdise yakınlaşması" olarak görmüşlerdir (*el-Fütûḥât* [nşr.], IV, 335-336). İbnü'l-Arabî'ye göre zaman sadece akledilen bir şeydir ve âlem-i imkâna aittir; bir cevheri, aynı veya varlığı yoktur (*el-Fütûḥât*, II, 4, 64, 458, 652). Fakat buna rağmen zamanı "sultan" olarak nitelemiş ve onun bilgisini elde etmeyi en yüksek ilimlerden saymıştır (*Kitâbü'l-İsfâr*, s. 40).

Vahdet-i Vücûd Meselesi. İbnü'l-Arabî, 603 (1206) yılında Kahire'ye gelip bir sûfî cemaatinin yanında ikamet ettiği sırada bir gece karanlık bir odada istirahat ederken ansızın bedeninden saçılan nurlarla her tarafın aydınlandığını gördüğünü söyler. Anlattığına göre tam bu esnada güzel yüzlü ve hoş sözlü bir kişi peyda olmuş, kendisine Allah tarafından gönderilmiş bir elçi olduğunu, telâşlanmamasını ve tebliğ edeceği bazı hakikatleri dikkatli dinlemesini söylemiştir. Bu zatın ona söyledikleri şunlardır: "Şunu iyi bil ki hayır vücûdda, şer ise ademdedir. Allah, vücûduna aykırı bir vâhid kıldığı insanı lutfu ile yarattı. İnsan önce O'nun isim ve sıfatlarıyla ahlâklandı. Sonra zâtını görüp bunlardan fâni oldu. Kendisiyle kendisini gördü. Böylece sayı aslına döndü. Şu halde O var ama sen yoksun" (*Muḥâḍaratü'l-ebrâr*, II, 24). Bu ilâhî tâlimattaki, "O var ama sen yoksun" sözü İbnü'l-Arabî'nin bütün dikkatini sadece hakiki vücûdda toplamasına ve O'ndan gayrisini âdeta görmemesine yol açmıştır. Ona göre vücûd yanında mevcûdun sözü bile olamaz, çünkü aslında Hakk'ın vücûdundan başka bir şey yoktur (*el-Fütûḥât*, II, 484). İbnü'l-Arabî'nin, kelimenin en kesin anlamında "vücûd"un ancak ve ancak hakikatte mutlak vücûd için kullanımının doğru ve yerinde olacağı, izâfî olanın ise bu yapısından ötürü yine kelimenin en köklü mânasında bu unvanı (vücûd) kullanmaktan menedildiği, ancak mutlak vücûdun vücûd ismini ona ödünç vermesi halinde bunu kullanabileceği konusundaki kesin ve net görüşleri, muhaliflerinin onun mevcûdatın ve âlemin yani izâfî olanın hakikatini inkâr ettiğini düşünmesine sebep olmuştur. Fakat onun asıl gayesi ve çabası, izâfî olanların hakikatlerinin nerede olduğunu göstermeye çalışmaktan başka bir şey değildi.

İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd, Hakk'ın zâtını yine kendi zâtıyla bulması demek olduğundan vücûd O'nun zâtından, O'nun sıfatlarından ve O'nun fiillerinden başka bir şey de olmaz. Bu en kesin mânasında vücûd esasen birdir; mevcûdat ise onun tecellîlerinden ibarettir. Bu durumda muvahhid, görüntüdeki çeşitliliğe ve çokluğa rağmen hakikatte birlik ve bir varlık olduğunu keşfedip bunu tasdik eden kimse demektir. Böyle olunca bu kişinin yaptığı iş "vücûdun hakikatini birlemek"tir. Zira İbnü'l-Arabî'ye göre şirk vücûdun çokluğu demektir. Bu sebeple onun bütün eserlerinde herhangi bir muayyen etiket koymadan anlattığı şeyler hep bu "muvahhidin işleri"nden başkası değildir. Ancak onun hiçbir zaman belirli bir teknik terimle karşılama ihtiyacı hissetmediği bu muvahhidlik eylemi daha sonraki yıllarda bazı müellifler tarafından teknik bir terim halinde kavramsallaştırılmış ve adına da "vahdet-i vücûd" denilmiştir. Sanılanın aksine bu tabir bir terim olarak İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin hiçbir yerinde geçmez. Çünkü o bu mânayı bir değil birçok ibare, istiare ve kelimeyle anlatır. Tesbitimize göre İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûd tabirini sadece, "Bana senin vücûdunun vahdetini şühûd ettir" (*Evrâdü'l-üsbû'iyye*, s. 43 [cuma gecesi virdinde]) anlamındaki bir duasında kullanmıştır. Fakat görüldüğü gibi vahdet-i vücûd ifadesi burada bir terim olarak kullanılmamıştır.

Yine yaygın kanaatin aksine İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin İslâm düşüncesine katkısı vahdet-i vücûd kavramından ibaret değildir. Meselâ "kesretü'l-ilm, kesretü'l-âlem" kavramları da en az vahdet-i vücûd tabiri kadar önemlidir. İbnü'l-Arabî hiçbir zaman âlemin gerçekliğini inkâr etmiş değildir. Çünkü her şey vücûd içerisinde yer aldığı, vücûdun dışında bir şey olmadığı için âlemin inkârı vücûdun da inkârı demek olur. Ayrıca kesretin de kökleri Hak'tadır. Vahdet-i vücûd tabiri, bilinen terim mânasına yakın anlamıyla ilk defa Sadreddin Konevî ve daha sonra da talebesi Saîdüddin el-Fergânî tarafından kullanılmıştır. Ancak onların bu kavrama yükledikleri anlam yine de çok esnek ve şeffaftır. Bu sûfîler, üstatlarının tevhide dair görüşlerini bazan bu tabirle ifade etmişlerse de özellikle ve ısrarla bu kavramı tercih etmiş değillerdir; esas gayelerinin bu kavramla anlatılmak istenen şey olduğu, aynı mânayı bazan başka tabirler de kullanarak anlatmalarından anlaşılmaktadır.

Vahdet-i Vücûd veya Vahdet-i Şühûd. İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki münâcâtının hatırlattığı diğer bir husus da yine daha sonraki yıllarda bir polemik konusu haline gelecek olan vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd arasındaki tenâkuz meselesidir. Müstakil çalışmalara konu olmuş bu önemli konuda, İbnü'l-Arabî vahdet-i vücûdcudur ve vahdet-i şühûda karşıdır gibi bir fikir ileri sürmek, onun görüşlerini enine boyuna incelemeden verilmiş acele bir hükümdür. Burada onun bu iki terimi hiç kullanmadığını özellikle belirtmek gerekir. Bu konunun bir problem haline getirilmesinin bazı fikrî ve içtimaî sebepleri olduğu söylenebilir. Tevâcüd, vecd, vücûd yoluyla elde edilen ve adına ilk vücûd veya "bulmak" mânasında vücûd denilen cem' makamındaki vücûdu

bazı müelliflerin nihaî vücûd zannetmeleri probleme yol açan fikrî sebeplerin başında gelir. İbnü'l-Arabî, O'nun vücûdunun hakikatini bilene rabbin şühûdunun verildiğini söyler (*el-Ḥikemü'l-ilâhiyye*, s. 154). Ancak ona göre şühûd ilmîdir, ilim ise kesret demektir. Bu durumda ortada hâlâ bir şâhid ve meşhûd ikiliği bulunmaktadır. İbnü'l-Arabî, kâmil olan ârifîlerin "vücûdda ehl-i şühûd" olduklarını söylerken (*el-Fütûḥât*, II, 529) şühûd ile meşhûd olacak olanın aslında yine vücûddan başka bir şey olmayacağını belirtir. Bu noktadan hemen sonra onun bir de cem'u'l-cem'deki vücûd, yani "olmak" mânasındaki vücûd olarak anladığı bir ikinci vücûd tefsiri söz konusu olup nihaî hedef de bu mertebedir. Bu durumda vücûd zâtî bir mahiyet iken şühûd sıfatî bir keyfiyettir. Yani vücûd Hakk'a ait iken şühûd insana ait olmaktadır. İbnü'l-Arabi bir yerde bunu şöyle ifade eder: "Her ne şey ki vücûddadır o Hak'tır ve her ne ki şühûddadır o halktır" (*a.g.e.*, III, 306). Ona göre umûm-i vücûd Allah'ındır, umûm-i şühûd ehlullahındır. Vücûdunu kayıt altına alan şühûdunu da kayıt altına almış olur ki böylesine ehlullah denemez (*a.g.e.*, III, 161). Bütün bunlardan İbnü'l-Arabî'de vücûdun tasavvufî-ontolojik, şühûdun ise tasavvufî-epistemolojik bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. Netice olarak bu durumun hiçbir zaman onda bir problem olmadığı, yerine göre her iki kavramı da beraberce işlediği söylenebilir. Çünkü ona göre ehl-i tahkîk denilen kimseler, hem şühûd hem de vücûd tariklerinden ulemâ-billâh olanlardır (*a.g.e.*, III, 101). Ayrıca zaten ona göre ehl-i vücûd ve ehl-i şühûd nihayetinde ahadiyyetü'l-cem' makamında bir ve aynı şey olacaklarından ortada tartışılacak bir konu da yoktur.

Vahdet-i Vücûd ve Panteizm. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde çalışan bazı şarkiyatçılar, bu görüşlerin kendi kültürleri içerisinde karşılığını bulma yoluna gitmiş ve bunun için "panteizm" kelimesini seçmişlerdir. Onların bu yaklaşımları Batı'da yetişmiş bazı müslüman ilim adamları tarafından da benimsenmeye başlanınca ortaya tam bir kavram kargaşası çıkmıştır. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin hakikatte, "Vücûdda yalnız Hak vardır" esasından kaynaklanan görüşleriyle felsefede tartışılan monizm veya panteizm akımları arasında kıyas kabul etmez farklılıklar vardır. Özetle söylemek gerekirse vahdet-i vücûd mektebi mâsivallahı Hakk'a tâbi kılmaya çalışırken panteizm Hakk'ı mâsivallaha tâbi kılmaktadır. Panteizm, şehâdet âlemini tanrılaştırarak mâverâyı inkâra ve ilhâda kadar götürmüş bir felsefedir; İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ise Hakk'ı her mertebede tanıyıp tasdik edebilme yoludur. İbnü'l-Arabî panteist değildir, nerede cem' ve nerede fark olduğunun bilincindedir. Sofistlerin eşyanın hakikatleri olmadığı şeklindeki görüşlerine katılmadığını söylemesi (*a.g.e.*, III, 525) ve "elhamdülillâh" sözünü izah ederken bunun Hakk'ın ezelî vücûdunu hâdis olan vücûdundan gizlediğini, abdin vücûdunun ilâhın vücûdundan ayrılma makamındaki bir söz olduğunu belirtmesi (*a.g.e.*, II, 189), Hakk'ı nur, kevni zulmet olarak adlandırıp bu ikisinin gece ve gündüzde olduğu gibi bir araya gelemeyeceğini, zira bunlardan her birinin diğerinin üzerine bir hicap çektiğini söylemesi (*a.g.e.*, II, 549) İbnü'l-Arabî'nin panteizmi konusuna kendisinin verdiği cevaplardır. Ayrıca Gazzâlî'nin Bâtınîler'e yönelik tenkidine İbnü'l-Arabî'nin de katılmış olması bu bakımdan önemlidir.

Seyrü Sülûk. İbnü'l-Arabî'nin varlık görüşünün felsefecilerin görüşünden en önemli farkı, diğer önde gelen mutasavvıflar gibi onun da bütün bu hakikatlerin salt akıl yürütme ve teorik çalışmalarla gerçekleşemeyeceğini ileri sürmesidir. Vücûd bilgisine ancak seyrü sülûk ile sahip olunabileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî vücûdu anlatırken O'na doğru yolculuğun muhtelif merhaleleri bulunduğunu, her merhalede ayrı haller yaşandığını ve tabiatıyla bu yola koyulmuş yolcuların da farklı farklı olduklarını belirtir. Ona göre vücûd içinde Allah Teâlâ'dan, O'nun sıfatlarından, O'nun fiillerinden başka bir şey yoktur. Hep (kül) O'dur, O'nunladır, O'ndandır ve O'nadır. Eğer O "bir göz açıp kapayıncaya kadar" şu âlemden gizlenecek olsaydı bu âlem bir anda yok olurdu. Âlemin bekâsı ancak Allah'ın ona bakması, onu korumasıyladır. Ancak nurunun zuhurunun şiddetinden dolayı idrakler O'na eremez, âciz kalır. Bu sebeple O'nun zuhuru aynı zamanda kendine hicap olmuştur.

İbnü'l-Arabî bu noktada önce Allah'a doğru yolculuğun (sülûk) keyfiyetini, sonra O'na kavuşmayı (vüsûl), huzurunda durmayı (vukuf), O'nu müşahede edecek yerde oturmayı (cülûs) ve bu buluşmada O'nun söyleyeceği şeyleri anlatır. Bundan sonra O'nun yanından O'nunla ve O'nda müstehlek bir halde fiiller hazretine geri dönüşü anlatır. Bu artık bir daha geri dönüşü olmayan bir makamdır. Hakk'ın yolu bir olmakla beraber yolcuların mizaçları, onları bu yola iten sebebin süreklilik durumu, ruhaniyetlerinin kuvvetli veya zayıf oluşu gibi hallerinin muhtelif olmasından dolayı bu yol değişik gibi gözükür. Bu yolculuğa çıkmadan önce ilk söylenmesi gereken şeylerden biri geçilecek konakların (vatan) tanıtılmasıdır. Bunlar içerisinde mevârid vakitlerinin gerçekleşeceği mahallerdir. Her ne kadar bunların sayısı çoksa da hepsini şu şekilde toplamak mümkündür: "Elestü bi-rabbiküm?" ve unsûrî vücûdumuzla ondan ayrılış, şu an içerisinde bulunduğumuz dünya, hem küçük ölümde (uyku) ve hem de büyük ölümde içerisinden geçeceğimiz berzah, "sâhire" arzında haşir ve "hâfire"ye intikal, cennet, Hakk'ın rü'yetinden başka bir nimete gerek olmayan "kesîb". Bütün bu vatanlar içerisinde birtakım mevziler vardır ki bunlar da âdeta vatan içinde vatandır. Bunların hepsini kavramak insan gücünü aşar. Allah kendilerini ademden vücûda getirdiğinden beri insanlar hep yolcu (müsâfir) olmuşlardır. Bu yolculuğun ilk zamanlarında Allah hakkındaki bilgi doğrudan O'ndan hâsıl olmaz. Sonra bir ikinci zaman yaşanılır ki orada O'nun hakkında ilk zamanı yaşarken oluşan ilmin sûreti müşahede edilmeye başlanır. Böylece "bilmek"ten "bulma"ya "ayn"a, öze, hakikate intikal edilir (*Risâletü'l-envâr*, s. 9-13). İbnü'l-Arabî'nin vücûda doğru tasvir ettiği bu yolculuk, dairenin "kavs-ı urûc" adı verilen yükselen yarım küresi üzerinde gerçekleşir. Bu kesretten vahdete doğru bir yolculuk, bir seyirdir. Bu seyrin çeşitli merhaleleri vardır. **1.** Seyr ilallah. Bu, nefis mertebesinden vücûd-i hakîkîye doğru olan seyr-i ma'nevîdir. Allah'ın isim tecellîlerinin başlamasına işaret eder. Seyrin bu ilk merhalesinin nihayeti vahdet yüzünden beşeriyet hicabının kaldırılmasıdır. **2.** Seyr fillâh. Sâlikin Allah'ın isimleriyle tahakkuk ettikten sonra sıfatları ile sıfatlanıp ahlâkıyla ahlâklanmak suretiyle beşerî sıfatlardan fâni olmasıdır. Bu ikinci seferin nihayeti hazret-i vâhidiyyedir. Burada ledünnî ilimler münkeşif olur. **3.** Seyr maallah. Sâlikin ayn-ı cem' ve hazret-i ahadiyyete terakki ettiğini gösterir. Kesret lekesi tamamıyla silinmezse bu makama "kâbe kavseyn makamı", silinirse "ev ednâ makamı" denir. Bu seferin nihayeti zıtların ve kayıtlanmanın zeval bulmasıdır. Bu da hem zâhiren hem bâtınen aynü'l-cem' mertebesinde mahvolmaktır. Bu kişiye "meczûb-i ilâhî" denir. İkinci ve üçüncü seyirler aslında bir tek seyir olarak da ele alınabilir. Bu durumda üç seyir

söz konusu olur. Bu üç çıkış seyrinden sonra tamamen ilâhî seçime dayalı olarak pek az müntehîye nasip olan bir dördüncü (veya üçüncü) seyir daha vardır. **4.** Seyr anillâh. Cem'den sonra tâliplerin kemale erdirilmesi ve irşada lâyık olanların irşadı için mahvdan sahva dönüş makamıdır. Bu makama fenâdan sonra bekā, mahvdan sonra sahv veya cem'den sonra fark da denir. Bu seferin sonu, adalet istikametinde Hak'tan halka dönüp kesrette vahdeti ve vahdette kesreti müşahede ederek Hakk'ın halkla tecellî ve halkın Hak'ta izmihlâli mertebesidir. İbnü'l-Arabî, istese de istemese de her nesnenin hakikatinde bu şekilde Hakk'a doğru yolculuk yapmakta olduğunu söylemektedir. Çünkü her şey aslına rücû etmektedir. Ona göre bu yolcular da şu kısımlara ayrılır. **a)** O'nun indinden sefer edenler. Bunlar da üç kısımdır: **1.** İblîs ve bütün müşrikler gibi kovulmuş olanlar; **2.** Kovulmamalarına rağmen utançlarından dolayı geri çekilen günahkârlar; bunlar huzura çıksalar bile hayâları dâimî sûrette huzurda ikamet etmelerine muhalefet eder; **3.** Tamamıyla seçimle seferde olanlar. Bu, H .kk'ın yanından halka gelen resullerin ve O'nun müşahedesinden nefisler âlemine dönen ârifîlerin seferidir. **b)** O'na doğru sefer edenler. Bunlar da üç kısma ayrılır: **1.** O'na ortak koşarak, O'nu cisimleyerek, teşbihleyerek, misilleyerek ve O kendisi için, "Hiçbir şey O'nun misli olamaz" (eş-Şûrâ 42/11) demiş olmasına rağmen O'na nisbet edilmesi muhal olan şeyleri kendisine nisbet ederek sefer edenler; bunlar O'nun rahmetinden tardedildikleri için ebediyen O'nu göremeyeceklerdir; **2.** O'na lâyık olan ve kitabında müteşâbih olarak kendisini tanımladığı şeylerden dahi O'nu tenzih edenler. Bunlar, bu kesintisiz tenzihlerinin ardından şirke ve teşbihe düşme korkusundan dolayı hep, "Allah, kitabında ne dediğini kendisi daha iyi bilir" deyip susarlar. Ancak bunlar da nihayetinde O'na gerekli ihtiramı göstermeyen ve kapının dışından içeri bakma durumunda kalan kimselerdir; bu durumlarıyla da ilâhî ikaza muhatap olurlar. Ardından bu gibileri şefaatçiler karşılar ve onlar için ellerinden geleni yapmaya çalışırlar; **3.** Mâsum ve mahfuz olanlar. Bunları ünsve naz kaplamıştır. Diğerlerinin aksine bunlar korkmazlar, çekinmezler, üzülmezler. Çünkü korku ve üzüntüyü geçmişlerdir. Bu sayede, "En büyük dehşet dahi onları tasalandırmaz. Melekler bunları, 'İşte size vaad edilmiş olan mutlu gününüzdür' diyerek karşılarlar" (el-Enbiyâ 21/103) meâlindeki âyetin işaret ettiği zirve noktasına ulaşmış olurlar. **c)** O'nda sefer edenler. İbnü'l-Arabî bunları ikiye ayırır: **1.** O'nun hakkında akılları ve fikirleriyle sefer eden filozoflar ve onlara tâbi olanlar. Bunlar yolu şaşırmışlardır; çünkü kendilerine rehber olarak sadece kendi fikirlerini almışlardır; **2.** O'nun tarafından sefer yaptırılan resuller, nebîler ve evliyanın seçkinleri (*Kitâbü'l-İsfâr*, s. 8-9).

Vücûda doğru bu şekilde seyrü sülûk eden kişinin çıkacağı basamaklarda kendisinde önce bir "tevâcüd" hali baş gösterecektir. Tevâcüd vecdin hâlen talebidir; henüz yolun başında olan kişide istidat yetersizliğinden ve vecd noksanlığından dolayı, kendisini vücûda götürecek bir vasıta olan vecd halinin bir türlü elde edilememesi üzerine başvurulan bir alıştırma yöntemidir. Fakat seyrü sülûkta böyle bir tevâcüd hali her zaman şart değildir; tevâcüd halini hiç yaşamadan doğrudan bir üst basamağa geçenler de çoktur. Muhakkik sûfîler, zorlama ile ulaşılan tevâcüd halinin bazı mahzurları da olduğunu söylemiş ve bidâyet noktasındaki bu sâlike yardımcı olmak için neler yapması gerektiğini izah etmişlerdir. İbnü'l-Arabî'ye göre esasen bu tevâcüd halleri ârifler indinde münâfıklık ve mürâîlik koktuğu için hoş görülmemektedir (*el-Fütûḥât*, II, 535).

Seyrü sülûkta tevâcüd hali kuvvetlendikten sonra yavaş yavaş vecd hali kendini gösterir. Bazıları doğrudan vecde ulaşırlar. Vecd, kasıt ve zorlama olmaksızın istidat sahibi sâlikin kalbine tesadüf eden bir şeydir; kulun iradesi olmadan Allah'tan gelen bir feyiz, lutuf ve ihsandır; kalbin işitmesi ve görmesidir. İradenin tesiri olursa bu vecd değil tevâcüd olur (*a.g.e.*, II, 536). Vecd halinden irtifa ettikten sonra gelen mertebe vücûd mertebesidir. Hakk'ı tam mânasıyla bulabilmek, ancak beşerî duygu ve sıfatlar söndükten ve kaybolduktan sonra mümkün olur. Çünkü mevcûdda ne kadar zühd edilirse o kadar vücûd elde edilir (*a.g.e.*, IV, 378). Bu mertebeye eren kişiye artık vecd zevk vermez olur. Hakikat sultanı zuhur ettiği zaman beşerî varlık için bekā tasavvur edilemez. Vücûd kulun helâk ve yok olmasını gerektirir. Kul bu konuda önce denizi gören (tevâcüd), sonra açılmak niyetiyle bir sandal temin edip ona binen (vecd) ve sonunda denize açılan (vücûd) kişiye benzetilir. Şu halde tevâcüd bidâyet, vücûd nihayettir, vecd ise bidâyet ile nihayet arasında bir vasıtadan ibarettir. Bu durumda vücûda giden yolculuk hallerinin tertibi şöyle olmaktadır: Her şeyden önce kişinin niyeti olmalıdır (kusûd). Niyetinin ardından ya tevâcüd gelir veya doğrudan vecde girilir. Burası ilâhî şuâların gelmeye başladığı yerdir (vürûd). Bunu müşahede hali (şühûd), müşahedeyi ise vücûd takip eder. Artık sâhib-i vücûd olan kişide (vâcid) vücûdu miktarınca bazan fenâ (mahv), bazan da bekā (sahv) hali baskın olur. Bu iki halden hangisinin üstün olduğu meşreplerdeki zevklere göre değişir. Buradaki mahva "sönüş, eriyiş, bitiş" denir. Mahvdan sonra sahva gelen kişi artık Hak ile söyler, Hak ile hareket eder. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd vecdde Hakk'ı bulmaktır. "Eğer sen vecd sahibi olduğun halde Hak senin meşhûdun değil ve O'nun şühûdu bizzat kendini ve etraftakileri müşahede etmekten seni alıkoymuyorsa sen vecd sahibi değilsin demektir". Ayrıca şu da bilinmelidir ki vecdde Hakk'ın bulunmasının (vücûdü'l-Hak) şekli bilinebilecek bir şey değildir. Zira bu bilinmez bir şekilde gerçekleşir; vecd tam bir denk gelmedir, ne zaman gerçekleşeceği bilinemez (*a.g.e.*, II, 538).

Nefis Görüşü. İbnü'l-Arabî, Yeni Eflâtuncu müslüman filozofların iddiasının aksine insanın nefs-i nâtıkasının nefs-i hayvânîden farklı olarak maddî ve küllî nefsin bir parçası olmadığını ve küllî nefisle birleşmeyeceğini söyler. Nâtık nefis veya ruh kendisinin bu âlemdeki geçici meskeni olan bedene tamamen zıttır. Bundan dolayı da ne hayvanî nefsin bir parçası ne de onun bir kuvvesidir. Aksine hayvanî nefsin bütün kuvvelerine hükmeden basit bir cevherdir ve âlem-i emrin bir üyesidir. En yüksek irfanî tecrübede bu nâtık nefis bütünü, birliği ve kendisinin de bu birliğin aynı olduğunu anlayacaktır. Bu mertebeye ulaşan nefis, keşfen ve zevken bütün mevcûdatın birliğini idrak edecektir. İbnü'l-Arabî'nin nefs-i nâtıkaya yüklediği mâna da filozoflarınkinden daha şümullüdür. "Aklî nefis" adını verdiği nefs-i nâtıka zâtında maddeden mücerred, fakat fiilinde maddeye yakın olan bir cevher olup bir adı da kalptir, ayrıca onun cismanî kalbe de taalluku vardır. Bâtını ruhtur. İnsanda âlim ve müdrik olan bu latifedir, dolayısıyla mükellef olan da budur.

İnsan Görüşü. İbnü'l-Arabî'nin teolojisinde insan çok önemli bir konumdadır. Çünkü rabbi bilmenin, tanımanın yolu insanı tanımaktan geçer. Ona göre bizim kendimiz hakkındaki ilmimiz O'nu bilmemizin aslıdır. Bu sebeple Allah'ın resulü, "Kendini tanıyan rabbini de tanır" de-

miştir. Bizim varlığımız O'nun varlığına, O'nun bilinmesi de bizim bilinmemize bağlıdır. Yani bir vecihten O asıl oluyor, diğer bir vecihten biz asıl oluyoruz. İbnü'l-Arabî, bazı filozoflarla Gazzâlî'nin, "Allah âlemi nazar etmeksizin bilinir" iddialarını yanlış bulur (*Fuṣûṣ*, s. 81). Kul hâlikına hicabdır. "Kendini bilen ancak o zaman rabbini bilebilir" denilmesinin sebebi de budur. Çünkü insan O'na delildir. Delil ve medlûl arasında özel bir irtibat vardır. İkisinde de birleşmeyen iki zıt bulunmaktadır (*el-Fütûḥât* [nşr.], V, 249).

İbnü'l-Arabî'nin insan anlayışında merkezî konum insân-ı kâmile verilmiştir. Ona göre Allah'ın her bir peygamberi, avamın baktığı beşerî yönlerinin ötesinde bâtınî özellikleri açısından kâinatın metafizik ilkelerini, kozmik prensiplerini de meydana getiren ve ulûhiyyetle nâsûtiyet arasında âdeta birer berzah olan hakikatlerdir. Her bir peygamber, vücûdun en üst düzeyde tezahürünü veren bir hakikate (kelime, logos) tekabül eder. Bu "kelime"lerdeki ilâhî tecelliler olmasaydı Hakk'ın varlığının mahiyeti ebediyen bilinemezdi. Bu ilâhî tecelliyatın en yücesi "Âdemî kelime", diğer bir ifadeyle "insân-ı hakîkî", yani hakîkat-i Muhammediyye'dir. Bu insanın varlığa gelişi de âlemin var oluşunun sebebi ve teminatıdır. Mahlûkat içerisinde asıl olarak insân-ı kâmil rütbesi Hz. Muhammed'e aittir. Diğer kâmiller ona vekâleten insân-ı kâmildir. Allah'ın en mükemmel ve en üst tecellisi mertebe-i insan ve âdem-i hakîkîdedir. Bu mertebenin aslı hakîkat-i Muhammediyye denilen o nebevî kelimededir (logos). Diğer bütün peygamberler ve kâmil insanlar bu "kelime"nin (küllî akıl veya ilk akıl) tecellisinden ibarettir. Böylece insanın Allah'ın bütün sıfat ve kemâlâtını aksettirebilme kabiliyetinde bir varlık olduğu ortaya çıkınca Allah'ı bilebilmenin, tanıyabilmenin yalnız ona mahsus olacağı da anlaşılmış olur.

Bilgi Teorisi. İbnü'l-Arabî, vücûdun hakikatinin fikir ve nazar ile değil de ancak keşif ilimleriyle bilinebileceğini (*el-Fütûḥât*, I, 60, 110) ve bu ilimleri elde etmek için en şerefli yolun tecelli olduğunu söyledikten sonra bu tecellinin de meclâda kendisine tecellî olunan kimseye Hakk'ın zâhir olmasından ibaret olduğunu belirtir (*a.g.e.*, I, 185). Hakikatler hakikatinin ve bunun mertebelerinin ancak tecellî ile bilinebileceğini (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 35-36), buna dair tecellinin de ancak zât tecellisi olabileceğini, sıfat veya fiil tecellîsinin vücûda dair bilgilere kaynaklık edemeyeceğini söyleyen İbnü'l-Arabî, bu zâtî tecellinin ancak ona lâyık ve müstaid bir mazhar bulduğunda gerçekleşebildiğini belirtir (*Fuṣûṣ*, s. 61). Bu da tasavvuf ilminin bilgi tasnifinde ve epistemolojisinde vahiy, ilham, keşif, feth, vehb, zevk, müşâhede gibi terimlerle karşılanan bilgi ve bilme türüyle alâkalı bir hususdur. Bilgiyi elde etme yollarını "fikir" ve "vehb" diye ikiye ayıran İbnü'l-Arabî ikincisi için "bizim yolumuz" der. Zira ona göre peygamberlerin ve Allah dostlarının bilgisi aklın tavrının ötesindedir (*el-Fütûḥât*, I, 261, 319). Enbiya ve evliyanın Allah hakkındaki bilgileri fikre dayanmaz. Allah onları bundan temizlemiştir. Onların bu konudaki bilgisi doğrudan Hakk'ın mükâşefesine dayanan fetihlerin sonucudur (*a.g.e.*, III, 116). Bu da vücûd hakkında keşif ve vücûd ehli olan muhakkik sûfîlerle taklid ve nakil ehli olan filozof ve kelâmcıların görüşlerinin daha temelinden farklılaşmış olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Arabî bu zorunlu esası belirledikten sonra yine, "Allah bana eşyanın hakikatlerini zatlarında olduğu gibi bildirdi, nisbet ve izâfetlerinin hakikatine de beni keşfen muttali kıldı" (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 1) demek suretiyle kendi durumunu da bildirmektedir. İlmini bazı kişilerin sözlerinden ve kitaplarından iktibas etmediğini söyleyen İbnü'l-Arabî, ilminin vecd sultanının veya vücûdda fâni olma halinin galebe ettiği zaman kalbine doğan tecellilerden ibaret olduğunu özellikle vurgulamış (*Kitâbü'l-Mesâ'il*, s. 6), eserlerine ancak kendisine keşif ne verdiyse ve Hak ne imlâ ettirdiyse onları aldığını söylemiştir (*el-Fütûḥât*, II, 432). Bu ifadeyle bilgisinin sırf tarihî ve yatay düzleme ait olmadığının ve dolayısıyla modern araştırmacıların tarihselci (historic), yataycı (horizantal) ve ilerlemeci (progressive) yöntemleriyle vücûdun anlaşılamayacağının altını çizmek ister gibidir. Çünkü ona göre aslında bu zâtî tecellî naklolunamaz, ancak çok seçkin kişiler tarafından müşahede edilir. Müşahede edilen bu tecelli denetlenemez. Âlemde bundan daha üstün bir yöntem de yoktur. Bu mücerret bir tahsis kılma eylemidir, yoksa bir karşılık değildir (*Kitâbü'l-Mesâ'il*, s. 7). Ayrıca aynî bilgileri olmadığı halde sırf nazar ve fikir yoluyla bu konuda bir şeyler söylemeye çalışanlar tabiatları gereği en temel meselelerde görüş ayrılığına düşmüşlerdir (*el-Fütûḥât*, III, 402); buna karşılık keşif ve şühûd sahibi olanlar arasında temel esaslarda asla bir ihtilâf bulunmamaktadır (*a.g.e.*, III, 82; *Kitâbü'l-Fenâ'*, s. 8). İbnü'l-Arabî, görüşlerini başkalarıyla paylaşmaktan hoşlandığını söylerse de bu gibi keşfî konularda herkesten kendisini tasdik etmesini ümit etmenin de beyhûde bir beklenti olacağının bilincindedir. Zira insanların çoğunluğu bu ilâhî zevk ilmine yabancıdır. Bu yüzden onların sözleri arasında bir tutarlılık da görülmez. Fakat ârîflerin söylediklerinin hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Çünkü hepsi aynı asla, öze bağlıdır (*el-Fütûḥât*, II, 548).

İbnü'l-Arabî, keşfî ilmin mantıkî ilimler gibi katı ve kalıplaşmış kuralları olmadığını söyler; çünkü zevk ilminin metodu olamaz (*Dîvân*, s. 78). Ona göre Kur'an'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimse ehlüllahın ilmini de öğrenir. O zaman onların ilimlerinin zâhir âlimlerinin tasnifine uymadığını ve mantıkî kanunların takipçisi olmadığını görür. Hiçbir tartı ehlüllahın ilmini tartamaz. İlm-i ilâhî, mârifetullah bütün ilimlerin aslıdır. Çünkü Allah'tan başka her şey yine Allah'tandır. İbnü'l-Arabî, bu tarz bilgi anlayışına dair Fahreddin er-Râzî'ye yazdığı bir mektupta bu dünyada kendisini kemale götürecek, öldüğünde de yanında bulundurabileceği bir ilmi tahsil eden kimsenin akıllı kişi olduğunu söyleyerek bu ilmin vehb ve müşahede ile gerçekleşen ilm-billâh olduğunu bildirir (*er-Risâle ile'l-İmâm er-Râzî*, s. 6).

İlimleri usulleri açısından aklî ilimler, ahvâl ilimleri ve sırlar ilmi şeklinde üçe ayırır. Birincisiyle sadece nazar, delil ve beş duyu organıyla elde edilen birtakım mâlumata sahip olunabilir. Bu İbnü'l-Arabî'nin esas ilgilendiği konu değildir. Aklî ilimlerle sırlar ilmi arasında bir yerde bulunan ahvâl ilimlerine ancak zevk yoluyla ulaşılabileceğini, bunların tarifinin ise mümkün olmadığını söyler. Ahvâl ilimlerinin sahipleri ehl-i tecârüb ve ehl-i kesbdirler. Tevâcüdden başlanarak elde edilen bu tarz vücûd bilgisi ahvâl ilimlerindendir. Vücûd bir sır olduğundan onun en üst derece bilgisine sırlar ilmiyle ulaşır. Bu ilim Rûhulkudüs'ün üflediği bir ilimdir ve ancak peygamberlerle velîlere mahsustur (*el-Fütûḥât*, I, 33). Tasavvuf ehline göre bu vücûd bilgisi çok yüksek bir mârifet derecesi olup bu özelliğinden dolayı herkesin söz söyleyebileceği bir saha değildir. Bu konu ancak havâssü'l-havâs olanların idrak edebilecekleri bir hususdur. Onların bilgisi bazı durumlarda zâhirde bilinenlerle tam mutabakat göstermeyebilir; bu sebeple de onlar küfür, şirk ve ilhâd gibi suçlamalara mâruz kalırlar. Bu yüzden ilk dönem sûfîleri söz konusu

bilgilerini ancak birer şathiyyât olarak ifade edebilmişlerdi. VI. (XII.) yüzyıldan itibaren Aynülkudât el-Hemedânî, Ahmed el-Gazzâlî gibi muhakkik sûfîlerle bu bilgiler yavaş yavaş yazılmaya başlanmış, ancak bazıları bunun bedelini canlarıyla ödemişlerdir. Nihayet Muhyiddin İbnü'l-Arabî ile bu mesele en açık şekilde ifade edilme imkânına kavuşmuştur. İbnü'l-Arabî, "Biz onlara âyetlerimizi âfâkta ve enfüste göstereceğiz" (Fussılet 41/53) meâlindeki âyetin de bildirdiği üzere her âyetin iki yönü olduğunu söyler. Ehlüllah her âyetin bir yönünü kendi nefislerinde, bir yönünü hariçte yani âfâkta müşahede eder. Onların nefislerinde gördükleri mânalara zâhir ulemâsının suçlamalarından korunmak ve kendilerini küfürle ittiham ettirmemek için tefsir değil işaret demek zorunda kaldıklarını söyleyen İbnü'l-Arabî, zâhir ulemâsının insafa gelip de onlara dil uzatmamalarını temenni eder. Rüsûm ulemâsının zâhirî bakımdan kendi aralarında bile farklı anlayışlar içinde olduklarına dikkat çektikten sonra herkesin ilminin derecesine göre anlayışının da farklı olduğunu belirterek bu durumda zâhir ulemâsının kendilerinin anlayamadıkları mânaları ehlüllahın anlamış olmalarına neden itiraz ettiklerini sorar. Daha sonra zâhir ulemâsının öğrenim görmeden bir ilim elde edilemeyeceğini söylediklerini, bunun doğru olduğunu, zira ehlüllahın söylediklerinin de öğrenimle olduğunu, bir farkla ki bunun rahmânî ve rabbânî bir öğrenim olduğunu ifade eder (*el-Fütûḥât* [nşr.], IV, 265-267).

İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar ilmin aslında tek bir tarifi varsa da anlatabilmeyi kolaylaştırmak için bu tek hakikat şu şekilde üçe ayrılabilir: a) İlâhiyyâta taalluk eden ilim (metafizik). Bu ilme taalluk eden şeyler değişse bile kendisi asla değişmez. b) Ulvî ruhlara taalluk eden ilim. Bu ilme taalluk eden şeyler değişim ve başkalaşıma uğramayan türlere ayrılır. c) Müvelledâta taalluk eden ilim (fizik). Bu ilme taalluk eden şeyler hem türlere ayrılır hem de onların değişim sürecine tâbi olur (*el-Fütûḥât*, II, 45).

Bu durumda metafizik değişmeyen asıldır, ölümsüz hikmettir. Müvelledâtın yani kevn ve fesad âleminin ilmi nesnesine bağlı olarak sürekli değişken bir yapıdadır, kesinliği yoktur. İbnü'l-Arabî'nin mârifet ilmi de dediği metafizik yedi çeşit bilgiden oluşur: **1.** Hakikatlerin bilinmesi. Hakikatler Allah'ın zâtının, sıfatlarının, fiillerinin hakikatiyle mef'ûlâtın hakikati olmak üzere dört çeşittir. İlk üç hakikatin neticesi olan dördüncü hakikat kategorisi de üçe ayrılır: Ulvî mef'ûlâtın hakikatleri (ma'kūlât), sûfîî mef'ûlâtın hakikatleri (mahsûsât), berzahî mef'ûlâtın hakikatleri (*a.g.e.*, I, 36). **2.** Hakk'ın eşyada tecellî edişinin bilinmesi; **3.** Hakk'ın kullarına hitap edişinin bilinmesi; **4.** Vücûdda kemal ve noksanın bilinmesi; **5.** İnsanın kendi hakikatini bilmesi; **6.** Hayal ilmi ve onun muttasıl ve munfasıl şekillerinin bilinmesi; **7.** Hastalıklar (ilel) ve devaların bilinmesi.

Yedi nefis mertebesine tekabül eden bu ilimleri bilen kimsede mârifet hâsıl olur. İbnü'l-Arabî vücûdun bilgisini yalnız metafiziğe, mârifet ilimlerine hasretmiştir. Bu şemaya göre filozofların vücûd (varlık) bilgisinden anladıkları aslında mevcûd bilgisi yani ontoloji olmaktadır. Yine ona göre "bilmek" ancak "olmak" ile mümkündür. "Olmak" ise "bulma"nın neticesidir. Yani vücûd bilgisi ancak hazır olunduğunda (huzurda bulunulduğunda) sahip olunan bir bilgidir (ilm-i huzûrî). Felsefî dille söylenecek olursa sûfîlerin epistemolojileri ontolojilerine bağlıdır; çünkü vücûd-i ayn (olmak) vücûd-i ilme (bilmek) mukaddemdir (*İnşâ'ü'd-devâ'ir*, s. 2). Her ayn mutlaka bir ilimdir, fakat her ilim bir ayn değildir, ayn ilimden üstün bir derecedir (*el-Fütûḥât*, I, 119). Bu bilginin sahibi olan ârif de rabbi müşahede eden kimsedir, mârifet ise onun hâlidir (*a.g.e.*, II, 143). İlim âlimin zâtî sıfatlarındandır. Varlıkların en yücesi ve en şereflisi Hakk'ın varlığı, bundan dolayı ilimlerin en yücesi ve en şereflisi de Hakk'ı bilmektir. Bu şeref daha sonra mâluma intikal eder. Bir şeyin bilgisi o şeyin cehlinden her zaman için daha iyidir. İlmin baş şerefi ise bilinenin zâtî yönü ile alâkalı olanıdır. Her tür bilgi en temelde ilm-billâh hazinesi ve ilm-bi'l-âlem hazinesi diye iki hazinede toplanır. İlm-billâh zât bakımından idrâk-i aklî, idrâk-i şer'î ve sem'î ile, isimler bakımından özellikler, sıfatlar ve nisbetlerle edinilir. İkinci hazine olan ilm-bi'l-âlem hazinesinin içinde de hazineler vardır. Bu hazinelerin ilki âlemin aynları hakkındaki bilgiyle onların imkânları, vücûbları, nefisleriyle kâim zatları, ekvânları, elvânları, merâtibleri, mekânları, zamanları, nisbetleri, adetleri, mevzileri, tesirleri ve teessürleriyle ilgili bilgi hazinesidir. Bu hazinelerin ilk anahtarı âlim-billâh olanlara verilen mutlak vücûdun, yani hâdis ve kadîm ile kayıtlanmamış vücûdun ilminin hazinesinin anahtarıdır. Vücûd, aynında mevcûd olanın zuhurudur. Bütün hükümler vücûdla zuhur eder ki bu hükümler de nefiy, ispat, vücûb, imkân, ihâle, vücûd, adem, lâvücûd ve lâademdir. Bütün bunlar ancak mevcûd için sahih ve sabit hükümlerdir. Vücûdun aynı, mahiyeti ve vücûdu kesret kabul etmez; ancak üzerine bu hükümler tatbik edildiğinde kesret kabul eder hale gelir. O vâhid olduğu halde vücûda gelmesi için tebârüz eden bu hakikatler O'nun aynındaki kesreti oluşturur. İbnü'l-Arabî bu konuyu şöyle izah eder: Vücûd, cûd (cömertlik) hazinelerinin ilk hazinesi olunca Hak da sana seni bildirmekle ve senin de O'nu bilmenle bu hazinenin anahtarını sana vermiş oldu. Böylece sen ilk mâlum, O en sonuncu mâlum, O ilk mevcûd, sen en sonuncu mevcûd oldun. Ma'dûmu bilmeye ise senin gücün yetmez. İlim, şühûdîdir. Zaten böyle olmasaydı o ilim olmazdı. Hak bütün hazineler için ya kâim aynlar ya ayn içinde aynlar veya ayn içinde ayn olmayanlar yaptı. Ayn içinde ayn olmayanlardan maksat nisbetlerdir. Çünkü O'nun için aynlar yoktur. O'nun hükmü doğrudan doğruya vücûd üzerinde hükmeder. Aslında O'nun aynları olmadığı gibi vücûdu da yoktur. Ancak hükümle O var olur. Bütün bu saydıklarımızı O sırf senin kastın için yapınca seni de sonsuz bir daire gibi mükemmel yapmıştır. Sen ilk (evvel) sûretinde son (âhir) olduğundan O senin varlığında zâhir oldu ve âlemi de kendisiyle sana inhisar ettirdi. Bu sebeple âlem ikinizden hâlî değildir. Hükümde ne O'nu senden ne de seni O'ndan temyiz etmem mümkündür. Bu hazinelerden çıkarılmış âlemin sûretleri sende zâhir olmuştur. Bunlar sana meşhûd olunca bu konuda senin bir ilmin oldu (*a.g.e.*, III, 362).

Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'ye göre vücûdun bilgisi neticede bir sırdır; o sadece bu makama eren kişiye mâlum olur. Ancak merkeze, asla doğru çıkılan makamlar neticesinde istidat sahibi kişi "vücûd sahibi" olabilir. Sırf aklî mâlumatla vücûd hakkında konuşanlar ise bu konuda daha önce fikir yürütenlerin görüşlerini nakletmekten başka bir şey yapmazlar. Yine ona göre varlık bir mekteptir. Hak Teâlâ bu mektebin sahibidir. Bu mektepte ders verenler ise resuller ve velîlerdir. Bunların bu mektepte öğrencilerine (insanlar) ulaştıracakları ilimler dört derste toplanabilir. Birincisi lafızlar, mânalar ve kelimeler konusundaki derslerdir. Öğrenciler bu ilimler sayesinde doğruyu yanlıştan ayırabilirler. İkincisi zihinlerin tashih edilmesi, fikirlerin arındırılması ve akılların cilâlanmasına dair ders-

lerdir. Mektebin sahibi bu derslerle onlara kendisini tanıtmak istemektedir. Esasen bu mektebin kurulmasının gayesi de budur. Üçüncüsü bu heykellerin (mevcûdat) var oluş sebeplerine dair derslerdir. Nihayet dördüncü olarak da mârifetullaha doğru giden ve Hak Teâlâ'ya muhtaç olan kimsenin neler yapması gerektiğini bildiren derslerdir. Artık bu mektepte bir beşinci ders yoktur (*a.g.e*, II, 245).

İbnü'l-Arabî ve Kur'an. İbnü'l-Arabî'ye göre vücûd baştan başa harfler, kelimeler, sûreler ve âyetlerle doludur. O bu tabiat kitabına "Kur'ân-ı Kebîr" adını verir. Hak bazan kişiye hariçteki bir kitaptan, bazan da kişinin kendi nefsinden okur (*a.g.e.*, IV, 167; *Mevâḳıʿu'n-nücûm*, s. 72). İnsan ve Kur'an'ı bir ve bütün olarak gören İbnü'l-Arabî'ye göre kişi Kur'an okuduğu zaman kendisi Kur'an olur, yani Kur'an Kur'an içinde olur. İbnü'l-Arabî, *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'i de ancak nefsinde Kur'an bulunan kimsenin anlayabileceğini söyler. Ona göre dayanılacak en kuvvetli delil Kur'an'dır. Bu sebeple bütün görüşlerinin Kur'an hazretinden ve onun hazinelerinden olduğunu, Kur'an ile semavî kitaplarda bulunan veya bulunmayan bütün ilimlerin açığa çıktığını, bütün peygamberlerin ilimleri, meleklerin ilimleri ve ilmin bütün dillerinin Kur'an'da verildiğini, kendisine Kur'an verilen kimseye aynı zamanda bütün ilimleri açığa çıkaran bir ışık da verildiğini söyler ve bu sebeple Kur'an'ı bilen ve onu kendinde tahakkuk ettiren kimsenin ehlullahın ilmini de öğrendiğine inanır; bu arada Kur'an'ı anlamanın kendisine bahşedildiğini söyler.

İbnü'l-Arabî'ye göre vâris-i kâmil olan kimseler resulünün şeriatı kanalıyla kendilerini Allah'a öyle bağlamışlardır ki Allah bâtınî tecellisiyle onların kalplerinde nebîsi ve resulü Hz. Muhammed'e indirileni anlama kabiliyeti açmıştır; bu anlama da onları Allah'ın kitabından rızıklandırmış ve kendilerini bu ümmetin mânevî muhaddisleri yapmıştır. İbnü'l-Arabî'nin Kur'an'a yaklaşımı statik değil dinamiktir. Ona göre Kur'an Hz. Peygamber'in kalbine inzâl olunmuştur, kıyamete kadar da onun ümmetinden olan müminlerin kalplerine inzâl olunmaya devam edecektir. Kur'an'ın bu şekilde müminlerin kalplerine inişi vahyi her dem taze ve canlı tutmaktadır (*el-Fütûḥât*, III, 372). Kendisinin Kur'an âyetlerinin bizzat "ayn"larıyla bağlantısı bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî (*el-Fütûḥât* [nşr.], X, 391), Kehf sûresinin 60. âyetine kadar gelen *Kitâbü'l-Cemʿ ve't-tafḍîl fî esrâri'l-meʿânî ve't-tenzîl* adlı altmış dört ciltlik bir tefsir yazmıştır. Kendisi, günümüze ulaşmayan bu eser hakkında bilgi verirken bir âyeti celâl ve heybet makamından alıp üzerinde konuştuktan sonra tekrar aynı yere bıraktığını, sonra bu âyetin karşısına geçip bu sefer cemâl makamından alıp sanki o âyet cemâl makamında inmiş gibi üzerinde konuşup tekrar yerine bıraktığını, üçüncüsünde ise aynı âyeti bu defa kemâl ve berzah makamından alıp tefsir ettiğini, yaptığı tefsirin daha önce yazılan tefsirlere hiç benzemediğini, bu tefsirde başka hiç kimsenin tek kelimesi dahi bulunmadığını söyler.

İbnü'l-Arabî ve Sünnet. Sünneti Hakk'a götüren bir yol olarak gören İbnü'l-Arabî hadis ilmine çok önem verir. Onun, Dımaşk Kādılkudâtı Abdüssamed el-Harestânî'den Buhârî'nin *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*'ini ve Nasr b. Ebü'l-Ferec el-Hâşimî'den Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini naklen aldığı bilinmektedir. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu ilimle ilgili ölçüleri de zâhir ulemâsıyla bazı farklılıklar taşımaktadır. Çünkü ona göre bu ümmetin başlıca evliyası Hakk'ın kendilerinde tecelliyatını, mazhar-ı Muhammed'i ve mazhar-ı Cebrâil'i ikame ettiği kişilerdir. Velî bu mazhardan Hz. Muhammed'in getirdiği ahkâmı dinler. Bu dinleme sonunda ahkâm onun kalbine iner. Sonra aklıyla bu ahkâmı anlar. Velî, şer'î hükümleri mazhar-ı Muhammed'den Hz. Muhammed'in ümmetine yaptığı tebliğde hazır bulunur gibi alır ve kendine intikal ettirir. Bu ilmin sıhhati zâhir ulemâsının ilmi gibi ilme'l-yakîn değil ayne'l-yakîndir. İbnü'l-Arabî muhaddislerin kullandığı ölçüleri de kabul eder. Ancak muhakkik sûfînin hadisleri hakîkat-i Muhammediyye'den kendi ruhuna ilkā edilenden dinlediğini söyler. Cebrâil'in "İslâm, iman, ihsan" konusundaki hadisini Hz. Peygamber'in yanında sahâbeye dinletmesi ve onların tasdiklerini alması gibi bir velî de "ilkā edici ruh"tan bir hadisi dinlediği zaman o, Hz. Peygamber'den bizzat kendi kulaklarıyla bunu dinleyen sahâbî gibidir. Fakat tâbiînin durumu sahâbe gibi değildir; çünkü haberi zann-ı gālib yoluyla almaktadır. O, râvileri arasında bir uydurmacının bulunduğu gerekçesiyle amel edilmeyen zayıf bir hadisin sahih de olabileceğini söyler. Zira o râvi zayıf denilen o hadiste uydurmacılık fiilini gerçekleştirmemiş olabilir. Öte yandan İbnü'l-Arabî, hadisçilerin sırf râvilerine bakarak bir hadisi sahih sayabileceklerini, halbuki aynı hadisi mükâşefe sahibi bir velînin mazhar-ı Muhammed'den gördüğü Hz. Muhammed'e sorup o da, "Bunu ben söylemedim" derse bu hadisin zayıflığına hükmedeceğini, neticede hadisçilerin rivayeti sahih olmasından dolayı amel ettikleri bu hadisle onun amel etmeyeceğini söyler. İbnü'l-Arabî, mükâşefe sahibi kişinin muhaddislerin sahih zannettiği o hadisin senedindeki uydurmacının kim olduğunu onun sûretiyle beraber görüp bildiği görüşündedir (*el-Fütûḥât* [nşr.], II, 356-362). Kendisinde bu yoldan alınmış ahkâm-ı Muhammediyye'den bazı hükümler bulunduğunu söyleyen İbnü'l-Arabî, bunları daha sonra zâhir ulemâsının ilim yoluyla aldıklarıyla mukayese ettiği zaman birbirlerine uyduğunu bildirir. Hatta bu yolla aldığı bir kısım hadislerin daha sonra bazı hadis mecmualarında harfi harfine aynı metinlerini görünce şaşırdığını belirtir (*el-Fütûḥât*, III, 368). Onun hadis ilimlerine de özel bir ilgisi olduğu bu sahaya dair şu eserlerinden anlaşılmaktadır; *Kitâbü'l-Miṣbâḥ fi'l-cemʿi beyne'ṣ-Ṣıḥâḥ, İḫtiṣâru Müslim, İḫtiṣârü'l-Buḫârî, İḫtiṣârü't-Tirmiẕî, el-Meḥaccetü'l-beyżâ', Kenzü'l-ebrâr fîmâ ruviye ʿani'n-nebî mine'l-edʿiyeti ve'l-eẕkâr, Mişkâtü'l-envâr fîmâ ruviye ʿani'n-nebî mine'l-aḫbâr, el-Erbaʿûnü'l-müteḳābile, el-Erbaʿûne ḥadîsen.*

İbnü'l-Arabî ve Fıkıh. Şer'î ilimlerin ihtiyacı görecek kadar öğrenilmesi gerektiğini belirten İbnü'l-Arabî (*el-Fütûḥât* [nşr.], IX, 349) yetiştiği ortam gereği birçok Mâlikî ve Zâhirî hocadan fıkıh dersleri almıştır. Ancak kendisi herhangi bir fıkhî mezhebe bağlı olmadığını söyler (*Dîvân*, s. 47). Yetişme çağlarında Abdülhak el-Ezdî el-İşbîlî'den bazı fıkıh kitaplarının yanı sıra İbn Hazm'ın kitaplarını da okuduğu bilinmektedir. Onun İbn Hazm'a karşı özel bir sevgisi olduğu eserlerinde açıkça görülür. Ayrıca İbn Hazm'ın *el-Muḥallâ* adlı fıkıh kitabını da ihtisar etmiştir (*el-Fütûḥât*, II, 302, 519; *Dîvân*, s. 205-206; *Kitâbü'l-Mübeşşirât*, s. 90). İbn Hazm gibi İbnü'l-Arabî de kıyası kabul etmez, bir mezhebi körü körüne taklit etmenin doğru olmadığını söyler. İbn Hazm'ın *İbṭâlü'l-ḳıyâs* adlı eseri onun istinsah ettiği nüsha sayesinde günümüze kadar ulaşabilmiştir. Bu sebeple İbnü'l-Arabî'yi İbn Hazm'ın takipçisi olarak gösterenler de olmuştur. Ancak kendisi, "Beni İbn Hazm'ın takipçisi yaptılar, halbuki ben, 'İbn Hazm dedi ki' diyerek söze başlayanlardan değilim. Ne 'İbn

Hazm dedi ki', ne 'Ahmed [b. Hânbel] dedi ki' ve ne de 'Nu'mân [Ebû Hanîfe] dedi ki' diyenlerdenim" (*Dîvân*, s. 47) diyerek bu iddiayı reddeder. Fıkhî konulardaki görüşlerine temas eden bazı araştırmacılar onun ilm-i bâtında olduğu kadar ilm-i zâhirde de mutlak müctehid olduğu kanaatine varmışlardır. Ona göre fıkhî konulardaki ihtilâf Allah'ın kullarına bir rahmetidir. Buna rağmen bazı fakihler şeriatın insanlara verdiği bu genişlikten mukallit insanları menetmiş, onların hareket alanlarını kısıtlamışlardır. İbnü'l-Arabî, Hanefî fıkıhçılarının bu mezhebi taklit eden bir kişiye, "Karşılaştığın şu meselede sakın Şâfiî'den bir ruhsat aramaya kalkma" dediklerini, fakat bunun din mevzuunda bir zorlaştırma ve çok büyük bir hata olduğunu söyler. Ona göre şeriat, müctehidin kendisi ve tâbileri için gerekli olan müsamahalı hükmü ortaya koymuştur. Fakihler, dinin hafife alınmasına yol açacağı zannına kapılarak buna engel olmaya çalışırlar. Fakat bu tutumları onların cehaletlerini ortaya koymaktadır (*el-Fütûḥât*, I, 392). İbnü'l-Arabî, bütün fıkhî meselelerin çıkış sebeplerini ve çözümlerini önce zâhirî açıdan ele alıp halleden, sonra da her bir meselenin insan bâtınındaki hükümlerinin neler olduğunu açıklayan geniş çaplı bir eser yazmak niyetinde olduğunu söylerken fıkıh ilminde iddialı olduğunu da ortaya koymaktadır (*a.g.e.*, I, 334, 494; II, 165, 685; III, 70, 336). Makkarî'nin, onun ibadetlerde zâhirî, itikadda ise bâtınî olduğunu söylemesi önemli bir tesbittir. Nitekim kendisi de daima zâhir ve bâtını birleştirenlerin en yüksek saadete ulaşacağını söyler.

İbnü'l-Arabî ve Siyaset İlmi. Siyaset ilmini nebevî hikmetin bir dalı olarak gören İbnü'l-Arabî bu ilmi rab ismiyle irtibatlandırarak açıklar. Rab ismi insanlara bir sınır koyar ve memleketin ıslahı için bazı resmî düzenlemeler getirir. Ona göre Allah hikmete dayalı siyaseti insanlar içerisinde ileri gelenlerin fıtratlarına ilkâ etmiştir. Onlar da kendilerinde buldukları bu kuvvet ve hikmetin kazandırdığı bilgiyle her şehir, bölge ve iklim için bulundukları yerin tabiatına uygun kanunlar yapmışlardır. Bunlara "hikmete dayalı kanunlar" adı verilir. Halkın malı, canı, ailesi, yakınları ve soyları bu kanunlarla korunur. Akıllı kişiler farkında olmadan Allah'tan aldıkları ilhamla âlemi ıslah etmek için bu kanunları yaparlar (*el-Fütûḥât* [nşr.], V, 97-99; IX, 132; *el-Fütûḥât*, II, 117, 170, 260; III, 153, 231, 480). İbnü'l-Arabî, siyasî hikmete dair Aristo'ya atfedilen *Sırrü'l-esrâr (Secretum secretorum)* adlı eserin Şeyh Ebû Muhammed el-Mevrûrî'yi ziyareti sırasında kendisine gösterilip görüşünün sorulması üzerine bu soruya, aynı konuyu daha farklı bir seviyede işleyen *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* adında bir kitap telif ederek karşılık vermiştir.

İbnü'l-Arabî'ye Yöneltilen Eleştiriler. İbnü'l-Arabî gibi başta metafizik olmak üzere din ve düşüncenin birçok problemi üzerine yüksek seviyede görüşler getiren bir sûfînin eleştiriye uğramaması mümkün değildir. Bu eleştiriler bir tasnife tâbi tutulduğunda bunların sûfiyye mesleğinden olanların ve olmayanların tenkitleri diye iki kategoriye ayrıldığı görülür. Birinci grup tenkitler Alâüddevle-i Simnânî, Abdülkerîm el-Cîlî, İmâm-ı Rabbânî gibi meslekten kimselerin tenkitleridir. Bunlar, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin bütününe değil belirli bir kısmına ve hatta bazan onun belirli isimlendirmelerine yönelik tenkitlerdir. Meselâ Alâüddevle-i Simnânî'nin tenkidi özetle Allah'ın zâtından "vücûd-i mutlak" olarak bahsedilip bahsedilemeyeceği, Abdülkerîm el-Cîlî'nin tenkidi ilmin mâluma tâbi olup olmadığı, İmâm-ı Rabbânî'nin tenkidi ise Alâüddevle-i Simnânî'nin çizgisini devam ettirerek vücûd veya şühûddan hangisinin daha ileri bir mertebe olduğu üzerinde odaklanır. Bu tenkitlerde zıt hakikat görüşleri veya farklı doğrular ileri sürülmemektedir, mesele önemli ölçüde her iki tarafın da kabul ettiği bir gerçeğin isimlendirilmesi noktasındadır. Eserlerinde bu tür tenkitlerin bir değerlendirmesini yapan Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Sadra eş-Şîrâzî ve Şah Veliyyullah ed-Dihlevî gibi düşünürlerle bu konular üzerinde araştırmaları bulunan Herman Landolt, Michel Chodkiewicz, William Chittick gibi çağdaş araştırmacıların ulaştıkları ortak sonuç, bu probleme hep bir "yanlış okuma"nın (misreading) yol açtığı şeklindedir. Bu ilk gruptaki tenkitlerin bir diğer önemli özelliği de ikinci grup tenkitçilerin içerik ve üslûplarıyla hiçbir ortak yönlerinin bulunmamalarıdır. Bu da ikinci gruptakilerin tenkitlerinin birinci gruptakilerin gözünde bir problem olmadığını göstermektedir.

İkinci grup eleştiriler daha çok kelâm ve fıkıh merkezli tenkitlerdir. Ancak bunlar tenkitten çok yargılama görüntüsündedir. Kelâm ve fıkıh âlimlerinin ilâhiyyât yapma mantıklarıyla İbnü'l-Arabî'nin metodolojisinin farklı olması problemin esas kaynağını teşkil etmektedir. Temeldeki bu metot farklılığına rağmen bütün fakihler onun hakkında aynı görüşte değildir. İbn Kemâl ve İbn Âbidîn gibi bazı fakihler, İbnü'l-Arabî'nin lafızlarının fukaha arasında bilinen mânalardan farklı olduğunu görebilmişler, hatta o lafızları fukaha arasında bilinen mânalara hamledenin de kâfir olacağı hükmünü vermişlerdir. Zâhir ulemâsı onu daha çok *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'deki görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir (bk. *DİA*, XIII, 234-236). Bu tenkitlerin dili gayet serttir, bazılarında hakarete varan ifadelere rastlanır. Hepsinde de neticede İbnü'l-Arabî'nin kâfir olduğuna hükmedilir. Takıyyüddin İbn Teymiyye, İbnü'l-Ehdel, Bikāî, Ali el-Kārî, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî onun küfrüne hükmeden âlimler arasında zikredilebilir. Buna karşılık Celâleddin ed-Devvânî, Celâleddin es-Süyûtî, Fîrûzâbâdî gibi âlimler onu savunan eserler yazmışlardır. İslâm düşünce tarihinde en fazla tartışılan kişi olması, İbnü'l-Arabî'nin İslâm düşünce dünyasını anlamakta anahtar bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Tesirleri. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri ilk önce talebeleri İbn Sevdekîn, Sadreddin Konevî ve Afîfüddin et-Tilimsânî gibi muhakkikler vasıtasıyla tâlim edilmiş; Fahreddîn-i Irâkî, Saîdüddin el-Fergānî, Müeyyidüddin Cendî, Abdürrezzâk b. Ahmed el-Kâsânî ve Dâvûd-i Kayserî gibi sûfî şahsiyetlerle sistematik hale getirilmeye çalışılmıştır. Bu ilk dönemin en önemli siması Sadreddin Konevî'dir. İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini yorumlayan ilk şârih olması ve bu görüşlerin yaygınlık kazanması açısından Konevî'nin oynadığı rol büyüktür. Konevî'den sonra bu çizgi talebeleri Saîdüddin el-Fergānî ve Müeyyidüddin Cendî tarafından sürdürülmüştür. Özellikle Fergānî'nin *Müntehe'l-medârik* adlı eserinin dîbâcesinde naklettiği görüşler İbnü'l-Arabî'nin varlığa dair görüşlerinin ilk sistematik özeti sayılabilir. Dâvûd-i Kayserî'nin de işaret edeceği gibi bundan sonra bu konuda söz söyleyen bütün âriflere Fergānî'nin söz konusu bu dîbâcesi kaynaklık etmiştir. Daha sonra Abdürrezzâk el-Kâşânî ve Dâvûd-i Kayserî'nin de dahil olduğu, İbnü'l Arabî'nin Şeyhü'l-Ekber şeklindeki unvanına nisbetle genellikle Ekberîler diye tanınan bu ilk nesil (bk. EKBERİYE), eserlerinin mukaddimelerinde İbnü'l-Arabî'nin vücûda dair bütün görüşlerinin bir özetini vermişlerdir. İslâm felsefî mekteplerinden İşrâkîler'in ve Meşşâîler'in düşüncelerini de iyi bilen ve bun-

dan dolayı İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini derslerinde felsefî bir dille şerhettiği de söylenen Sadreddin Konevî, talebesi Kutbüddîn-i Şîrâzî'den başlayarak Molla Sadra eş-Şîrâzî, İbn Turke el-İsfahânî, Haydar el-Âmülî, Hacı Hâdî-i Sebzevârî çizgisiyle İran medrese geleneğini etkisi altına almış ve bir İşrâkî-Ekberî-Şiî sentezinin oluşumunun tohumlarını atmıştır. İbnü'l-Arabî'nin görüşleri bir başka zaman ve zeminde -her ne kadar isim olarak hiç zikretmese ve onun ana çizgisini aynen muhafaza etmese de- İbn Seb'în üzerinde de etkisini göstermiştir. İbnü'l-Arabî'nin doktrinini "vahdet-i mutlaka" doğrultusuna çeken bu mektep üzerindeki Ekberî etkiler, esas olarak İbn Seb'în'e bağlı Şüsterî'nin müridi Evhadüddîn-i Balyânî ile gelişmiştir. Ekberîliğin bu mekteple yakınlaşması daha sonraları bu mektep mensuplarına ait bazı eserlerin İbnü'l-Arabî'ye veya talebelerine nisbet edilmesine yol açmış, bu da İbnü'l-Arabî'yi tenkit edenlerin daha çok bu mektebin fikirleriyle onun fikirlerini karıştırmalarına sebep olmuştur. Abdülkerîm el-Cîlî, Azîzüddin en-Nesefî, Abdurrahman-ı Câmî, Fazlullah el-Burhânpûrî, Abdullah Bosnevî, Niyâzî-i Mısrî, Abdülganî en-Nablusî, İsmâil Hakkı Bursevî, Abdullah Salâhî Uşşâkī ve Muhammed Nûrü'l-Arabî gibi isimler de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden etkilenen şahsiyetler arasında sayılabilir.

Bazı felsefe tarihçilerinin İslâm felsefesinin İbn Rüşd'ün 595 (1198) yılında ölümüyle bittiği şeklindeki görüşlerine uzun süre inanılmış, İbnü'l-Arabî ile başlayan sonraki dönem ise son yıllara kadar sürekli göz ardı edilmiştir. Halbuki biten sadece İslâm Meşşâîliği olarak bilinen dönemdi. İbnü'l-Arabî ile doğan dönem, başlangıcı ve sonuçları itibariyle hem kelâmdan hem de anılan felsefeden farklıdır. İbnü'l-Arabî ve mektebi için kaynağı tamamıyla İslâmî olan felsefî bir tecrübe, bir kaynağa dönüş, bir düşünce tarzı denebilir. Böylece tarih boyunca birçok düşünürün teşebbüs ettiği dinle felsefenin uzlaştırılması çabalarına dair yeni bir teklifin de İbnü'l-Arabî mektebinden geldiği söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini doğru bir şekilde anlayabilmek, kendisinden sonra gelen birçok sûfî ve sûfî olmayan müellifin üzerinde çaba sarfettiği bir konu olmuştur. Sahip olduğu fennin "keşfî" ve "ilmî" olduğunu ve yüceliğinden dolayı da insanların çoğundan gizlenmesi gerektiğini, derinliği ve tehlikesinin de çok büyük olduğunu söyleyen (*Kitâbü'l-Fenâ'*, s. 3) İbnü'l-Arabî'yi anlama meselesi tasavvuf sahasında olduğu kadar akademik araştırmada da büyük bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Seyyid Hüseyin Nasr'a göre asırlardır müslüman metafizikçiler ve filozoflar tarafından çizilen İbnü'l-Arabî portresiyle, kâmil bir mürşidden alınacak şifahî derslere hiç başvurmadan sadece onun eserlerini önlerine koyarak araştırma yapanların ortaya çıkardığı İbnü'l-Arabî portresi şüphesiz aynı değildir. Abdürrezzâk el-Kâşânî, Molla Sadra, Abdülganî en-Nablusî veya İsmâil Hakkı Bursevî gözünden görülen İbnü'l-Arabî ile ister Batılı olsun ister müslüman olsun sırf eserlerine dayanarak onu inceleyenlerin gözündeki İbnü'l-Arabî arasındaki en temel fark, asırlar boyunca otorite olan ağızlardan müteselsilen nakledilmek suretiyle gelen "şifahî gelenek" olgusudur. Nitekim bu otoritelerin bazıları onunla doğrudan ruhanî ittisâl kurduklarını ve onu bu sayede anlayabildiklerini belirtmişlerdir (Seyyid Hossein Nasr, *Makaleler*, I, 101). Bunun bir örneği Abdullah Salâhî Uşşâkī'dir. Salâhî Uşşâkī, İbnü'l-Arabî'nin *Mevâḳıʿu'n-nücûm* adlı eserini okuduğunda birtakım garip ibareler, acayip işaretler, rumuz ve muammalarla dolu olduğunu gördüğünü, bunların akılla ve kıyasla anlaşılmasının mümkün olmadığı kanaatine varınca şeyhin kendisinden yardım dilediğini, bunun üzerine kendisine onun nurundan bir zerre ve ünsiyetinden bir katre ulaştığını, onun nuruyla aydınlanıp sırlarına vâkıf olduğunu, daha sonra kitabın kendisine gayet veciz ve açık göründüğünü ve üzerine şerh yazabilir hale geldiğini söyler (*Ṭavâliʿu menâfiʿi'l-ʿulûm*, vr. 1[b]-2[a]).

İbnü'l-Arabî'nin vefatından sonraki zaman içerisinde onun getirdiği metafizik yorumlar yavaş yavaş kendi çekim alanını da oluşturmaya başlamış ve bu görüşler etrafında zamanla sınırları çok keskin olmayan bir düşünce okulu oluşmuştur. Bunun "okul" ya da "Ekberî okulu" olarak tanımlanmasının sebebi tesir sahasının ve getirdiği yorumların bir mezhep veya tarikat ile sınırlı kalmaması, evrensel değerleri yakalamış olmasıdır. Onun görüşlerinin başta din olmak üzere edebiyat, mûsiki, sanat, mimari, psikoloji ve pozitif bilim üzerinde tesirli olduğu görülmektedir (meselâ Selçuklu sanatları ve mimarisi üzerinde İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinin tesiri için bk. Ögel, s. 100-108). İbnü'l-Arabî gibi evrensel değerleri yakalamış bir düşünürün tesirleri sadece İslâm'la da sınırlı değildir. Marshall G. S. Hodgson, R. Keiner ve Paul Fenton gibi yazarlar, yahudi mistisizminin ve özellikle de Kabbalizm'in doğuşunda İbnü'l-Arabî'nin tesirlerinin bâriz olduğunu savunurlar. Paul Fenton neşrettiği bir belge ile İbnü'l-Arabî'ye ait bazı metinlerin isim zikredilmeden İbrânîce'ye tercüme edildiğini kanıtlamıştır. Daha ilginç olanı da aynı yazarın ilk yazılı Kabala metinlerinin (Sefer ha-Zohar ve Sefer ha-Bahır) İbnü'l-Arabî'nin vefatından yirmi yıl sonra İspanya'da yazıldığını ve bu felsefenin İslâm ezoterizminin Yahudiliğe adaptasyonundan başka bir şey olmadığını ileri sürmesidir (Keiner, II/2 [1976], s. 26-52; *Ejd.*, XV, 486-487; Fenton, X [1991], s. 32). İbnü'l-Arabî'nin Cusalı Nicholas, Emanuel Swedenborg, Raymond Lulle ve Dante gibi düşünürler üzerinde de dolaylı yoldan tesirleri olduğu ileri sürülmüştür. 1985 yılında İngiltere'de Oxford'da kurulan Muhyiddin Ibn al-Arabi Society, İbnü'l-Arabî üzerine çalışanların birbirleriyle irtibat kurdukları bir merkez olmuştur. Bu merkez yılda iki defa *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society (JMAS)* adıyla bir dergi çıkarmakta ve her sene bir sempozyum düzenlemektedir.

İbnü'l-Arabî'nin Anadolu'ya Tesirleri. İbnü'l-Arabî, dönemin belli başlı Selçuklu yerleşim bölgeleri olan Malatya-Konya ekseninde bir süre ikamet etmiş, dört yıla yakın bir süre Malatya'da, bir o kadar da Konya'da kalmıştır. Buralarda ilim ve irfan meclisleri düzenlemiş, istidat gördüğü bazı kimseleri talebeliğe kabul etmiştir. Selçuklu sultanlarına nasihatlerde bulunan ve onlardan hüsnükabul gören İbnü'l-Arabî'nin Selçuklular'dan sonra kurulacak olan Osmanlı Devleti'nin doğuşunu ve çöküşünü önceden haber verdiğine dair rivayet büyük ilgi görmüştür. Bu konuda kendisine ilm-i cifre dair *eş-Şeceretü'n-Nuʿmâniyye* adlı eser izâfe edilerek bu devletle mistik bir irtibatı sağlanmıştır. Diğer taraftan devletin mânevî kurucusu Şeyh Edebâli'nin Dımaşk'ta öğrenim görürken İbnü'l-Arabî'nin sohbetlerine katılarak müridi olduğu rivayetiyle bu durum fizikî olarak da perçinlenmiştir. Bunun yanında *Fuṣûṣü'l-ḥikem* şârihi Dâvûd-i Kayserî'nin devletin ilk resmî başmüderrisi ve onun talebesi Molla Fenârî'nin ilk şeyhülislâm olması da bu mektep ile Osmanlı Devleti arasındaki irtibatın ilginç delilleridir. Yavuz Sultan Selim'in Mısır seferi dönüşünde uğradığı Şam'da ilk iş olarak İbnü'l-Arabî'nin kabrini aratması ve bulunan yere derhal mescid, medrese ve tekkeden oluşan bir külliyenin yapılmasını emretmesi de (Ce-

lâlzâde, s. 209) bu irtibatın önemli tezahürlerindendir. Her ne kadar bazı zâhir ulemâsı, "nehre atılmalı ve atılırken de suyun üzerine sıçramamasına dikkat etmeli" fetvasını verdiyse de *Fuṣûṣü'l-ḥikem*'i bizzat Sultan III. Murad tercüme ettirmiş ve tercümenin adını dahi kendisi koymuştur. Yine sultanların emriyle bazı âlimlere onu müdafaa eden risâleler yazdırılmıştır. Osmanlılar'ın duraklama dönemine gelinceye kadar devlet ricâli ve ilmiye sınıfı katında kendisinden hep hürmetle bahsedilen İbnü'l-Arabî'nin bu konumunun duraklama dönemiyle beraber bozulmaya başlaması bir karşılıklı sebep-sonuç ilişkisini zihinlere getirmektedir. İbn Teymiyye'nin fikirlerinin ithaliyle ulemâ tipinde bir değişiklik baş göstermiş, Kadızâdeliler ve Çivizâdeliler türü âlim tipini doğuran bu fikirler, o ana kadar tasavvufî irfanla da meşgul olan ilmiye sınıfını artık kısır tartışmalar içerisine hapsetmiştir. Bu tür bir âlim tipinin İbnü'l-Arabî irfanı ile anlaşmazlığa düşmesi ve mücadeleye girişmesi kaçınılmazdır. Tam bu noktada Şeyhülislâm İbn Kemal'in fetvası bu gidişi bir nebze frenlemeye yönelik olarak ortaya çıkar. Bu fetvanın muhtevası şöyledir: İbnü'l-Arabî'nin birçok eseri mevcuttur. Bunların içerisinde *Fuṣûṣü'l-ḥikem* ve *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye* de vardır. Bu eserlerdeki meselelerin bir kısmının sözü ve mânası belli, ilâhî buyruğa ve şer'-i nebevîye uygundur. Bir kısmı da zâhir ehlinin anlayışına kapalı, gizli olup keşif ve bâtın ehlinin anlayışına açıktır. Meramını anlamayana susmak lâzımdır. Zira Allah, "bilmediğin şeyin ardına düşme" buyurmaktadır. Allah doğru yola götürür ve dönüş O'nadır (fetvanın tamamı için bk. Atay, s. 263-277). Bazı ulemânın takındığı aşırı tavra rağmen İbnü'l-Arabî Osmanlı ârifleri, âlimleri ve şairleri arasında övgüyle anılan bir şahsiyet olmaya devam etmiştir. Birçok Osmanlı şairi kendisine methiyeler yazmıştır. Meselâ Nâbî bir şiirinde onu; "Sürmedir hâk-i deri Hazret-i Muhyiddîn'in / Kimyâdır nazarı Hazret-i Muhyiddîn'in / Sâf envâr-ı hakāyıktır onun âsârı / Zerre yoktur kederi Hazret-i Muhyiddîn'in" diyerek över. Sünbülzâde Vehbî de "Sakın eslâfa, sakın ta'n etme / Mutaassıb revîşinde gitme / Hiç yakışmaz hele ehl-i dîne / İftirâ Hazret-i Muhyiddîn'e" sözleriyle ona yapılanların bir tenkitten çok bir iftira olduğunu ifade eder. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan ilgili vesikalar, son döneme gelinceye kadar devletin Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Şam'daki türbesi ve camisinin bakımını üstlendiğini ve buraya görevli kimseler tayin edip maaş bağladığını göstermektedir (BA, Cevdet-Evkaf, nr. 11368, 13683).

Eserleri. İbnü'l-Arabî çok sayıda eser vermiş bir müelliftir. Etrafındaki kişilerin talepleri üzerine eserlerinin bir listesini çıkarmaya birkaç defa teşebbüs ettiğini, ancak bazı kimselere verilip iade edilmeyen kitapları olduğundan ve geçmiş zamanla fazla meşgul olmayı doğru bulmadığından bu listeleri tam olarak oluşturamadığını söyleyen İbnü'l-Arabî, ilk liste çıkarma teşebbüsü olan *el-Fihrist*'te (bk. bibl.) 248 kitabının adını zikretmiştir. Burada eserlerini bazı kimselere verdiği için elinde bulunmayanlar, halkın elinde bulunanlar, kendi elinde bulunup da açığa çıkarmak için Allah'tan henüz bir işaret almadığı eserler şeklinde üçlü bir tasnifle vermektedir. Vefatından yaklaşık altı yıl kadar önce Eyyûbîler'den Gāzî el-Melikü'l-Muzaffer Şehâbeddin'e verdiği *el-İcâze*'deki (bk. bibl.) ikinci listede bu sayı 289'a ulaşmaktadır. Her iki listedeki mükerrerler hariç toplam 289 eserden ancak doksan sekizi günümüze ulaşmıştır. Osman Yahyâ, 1958 yılında İbnü'l-Arabî'nin eserlerinin tesbit ve tasnifi üzerine Fransızca olarak gerçekleştirdiği doktora çalışmasında toplam 856 eseri inceleyerek haklarında bibliyografik bilgi vermiştir (bk. bibl.). Bu çalışmada bizzat İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki *el-Fihrist* ve *el-İcâze*'siyle diğer bazı eserlerinde atıfta bulunduğu kitaplar, Brockelmann'ın listesiyle (*GAL*, I, 571-582; *Suppl.*, I, 791-802) Bursalı Mehmed Tâhir'in *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî*'sinde, Safâihî et-Tûnisî'nin *Keşfü'n-niḳāb*'ında verdiği liste de görülmüştür. Söz konusu çalışmada bazı kitapların değişik adlarla farklı eserler olarak kaydedildiği, 137 eserin de İbnü'l-Arabî'ye izâfe edilmiş eserler olduğu gibi önemli tesbitler yer almaktadır. *Tefsîru İbni'l-ʿArabî*, *Risâletü'l-Eḥadiyye*, *ed-Dürrü'l-meknûn*, *Şeceretü'l-kevn*, *et-Tuḥfetü'l-mürsele*, *el-Bülġa fi'l-ḥikme* ve *Ḥavżü'l-ḥayât* gibi eserler de bu tür kitaplar arasındadır. Osman Yahyâ'nın daha geniş taramalarına dayanan tesbitlerine göre İbnü'l-Arabî'ye ait denilebilecek eser sayısı tahminen 550 civarındadır. Bu üç listenin değerlendirilmesi ışığında bugün için İbnü'l-Arabî'nin yaklaşık 245 eserinin günümüze ulaştığı söylenebilir. Önemli bazı eserleri şunlardır: **1.** ***el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye**** *fî maʿrifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye*. Müellifin en büyük ve en temel eseridir. Diğer eserlerinin bu kitabın ilgili bölümlerinin birer zeyli olduğu söylenebilir. İkinci defa gözden geçirerek bizzat kendi eliyle yeniden yazdığı otuz yedi ciltlik nüsha İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1845-1881). Türkçe'ye ve diğer dillere çok kısa bazı kısımları tercüme edilmiştir. Tahkikli bir neşri de aslına uygun olarak otuz yedi cilt halinde Osman Yahyâ tarafından yapılmakta iken XIV. cildin neşriyle yayın durmuştur. Eserin Mahmûd Matacî tarafından tahkiksiz bir neşri yapılmıştır (I-IX, Beyrut 1994). **2.** ***Fuṣûṣü'l-ḥikem**** *ve ḫuṣûṣü'l-kilem*. Müellifin en mühim eserlerinden sayılır. Sadreddin Konevî'nin eliyle yazılan ve müellifi tarafından görülen nüshası İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndedir (nr. 1933). Ebü'l-Alâ el-Afîfî tarafından açıklamalarla yayımlanan (Beyrut 1946) üzerine birçok şerh yazılmıştır. **3.** *el-Cemʿ ve't-tafṣîl fî esrâri'l-meʿânî ve't-tenzîl*. İbnü'l-Arabî, Kehf sûresinin 60. âyetine kadar getirdiği bu tefsirin altmış dört cilt olduğunu söyler. XX. yüzyılın başına kadar mevcut olduğu rivayet edilen eser halen kayıptır. **4.** *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye fî islâḥi'l-memleketi'l-insâniyye*. İbnü'l-Arabî bu eserinde, Aristo'ya nisbet edilen siyasete dair bir eseri kendi sistemi bağlamında yeniden kaleme almıştır (nşr. Henrik Samuel Nyberg, Leiden 1919). Eser Ahmed Avni Konuk tarafından tercüme ve şerhedilmiştir (nşr. Mustafa Tahralı, İstanbul 1991). **5.** *Tercümânü'l-eşvâḳ*. Altmış bir gazelle bunların şerhi olan *ez-Zeḫâ'ir ve'l-ʿalaḳ* adlı eserini ihtiva eden bu kitap Reynold A. Nicholson tarafından İngilizce'ye (London 1911), Mahmut Kanık tarafından Türkçe'ye (İstanbul 1990) tercüme edilmiştir.

İbnü'l-Arabî'nin basılan diğer bazı eserleri de şunlardır. *Risâletü'l-envâr* (Kahire 1332; trc. Mahmut Kanık, İstanbul 1994); *el-İsfâr ʿan netâ'ici'l-esfâr* (nşr. D. Gril, *Le devoilement des efets du voyage*, Paris 1994 içinde); *el-İsrâ' ile'l-maḳāmi'l-esrâ* (nşr. Suâd el-Hakîm, Beyrut 1988); *Rûḥü'l-ḳuds* (nşr. İzzet Husriyye, Şam 1970); *et-Tecelliyâtü'l-ilâhiyye* (nşr. Osman Yahyâ, Tahran 1367 hş./1988); *ʿAnḳā'ü muġrib fî maʿrifeti ḫatmi'l-evliyâ' ve şemsi'l-maġrib* (Kahire 1970).

Resâ'ilü İbni'l-ʿArabî adlı derleme müellifin yirmi dokuz risâlesini ihtiva etmektedir (Haydarâbâd 1327 hş./1948). Bu derleme M. Şehâbeddin el-Arabî tarafından da neşredilmiştir (Beyrut 1997). Kāsım Muhammed Abbas ve Hüseyin Muhammed Acîd'in aynı adla yayımladıkla-

rı mecmuada ise müellifin üç risâlesi yer almaktadır (Ebûzabî 1998). H. Samuel Nyberg *İnşâ'ü'd-devâ'ir*, *Ukletü'l-müstefîz* ve *et-Tedbîrâtü'l-ilâhiyye* adlı eserlerini *Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi* adıyla neşretmiştir (Leiden 1919). Türkçe'ye ve diğer dillere tercüme edilen İbnü'l-Arabî'ye ait eserlerin bir çoğu *Fuṣûṣü'l-ḥikem* ile *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'nin bazı bölümlerinden ibarettir (bu tercümeler için bk. *DİA*, XIII, 230-237; XIII, 251-258).

BİBLİYOGRAFYA :

BA, Cevdet - Evkaf, nr. 11368, 13683; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûḥât*, I-IV, Bulak 1297, tür.yer.; *a.e.* (nşr. Osman Yahyâ), I-XIV, Kahire 1972-95, tür.yer.; a.mlf., *Fuṣûṣ* (Afîfî), s. 47, 61, 70, 81, 83, 91, 144-145, 178, 220; a.mlf., *el-İcâze* (nşr. Abdülvehhâb el-Câbî, *Işṭılâḥâtü Şeyḫ Muḥyiddîn b. 'Arabî* içinde), Beyrut 1990, s. 23-32; *a.e.* (nşr. Abdurrahman Bedevî, *al-Andalus* içinde), XX, Madrid 1955, s. 107-128; a.mlf., *Dîvân*, Bulak 1271, s. 47, 57, 78, 205-206; a.mlf., *el-Emrü'l-muḥkem*, İstanbul 1315, s. 224; a.mlf., *Muḥâḍaratü'l-ebrâr ve müsâmeretü'l-aḫyâr*, Beyrut 1968, II, 24, 241, 260, 261; a.mlf., *et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye*, Kahire, ts., s. 7, 66; a.mlf., *İ'lâm bi-işâreti ehli ilhâm*, Haydarâbâd 1943, s. 8; a.mlf., *Kitâbü'l-Fenâ' fi'l-müşâhede* (*Resâ'ilü İbn 'Arabî* içinde), Haydarâbâd 1943, s. 3, 7-8; a.mlf., *Kitâbü'l-İsfâr 'an netâ'ici'l-esfâr* (nşr. D. Gril, *Le devoilement des effets de voyage* içinde), Paris 1994, s. 8-9, 40; a.mlf., *el-Fihrist* (nşr. Corcîs el-Avvâd, *MMİADm.* içinde), XXIX (1954), s. 334-359, 527-536; XXX (1955), s. 51-60, 268-280, 395-410; a.mlf., *İnşâ'ü'd-devâ'ir* (nşr. H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabî* içinde), Leiden 1919, s. 1, 2, 6-7, 15-19,20, 35-36; a.mlf., *Evrâdü'l-üsbû'iyye*, İstanbul, ts., s. 1-43; a.mlf., *'Aḳîdetü ehli'l-İslâm*, Kahire, ts., s. 50; a.mlf., *el-Ḥikemü'l-ilâhiyye*, Kahire, ts., s. 154; a.mlf., *Risâletü'l-envâr*, Kahire 1332, s. 9-13; a.mlf., *er-Risâle ile'l-İmâm er-Râzî*, Kahire, ts., s. 6; a.mlf., *Mevâḳı'u'n-nücûm*, Kahire 1325, s. 72; Cendî, *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî), Meşhed 1982; Saîdüddin el-Fergânî, *Müntehe'l-medârik*, Kahire 1876; Kâşânî, *Işṭılâḥâtü'ṣ-ṣûfiyye; Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, Kahire 1966; Dâvûd-i Kayserî, *Maṭla'u ḫuṣûṣi'l-kilem fî me'ânî Fuṣûṣi'l-ḥikem*, Tahran 1991; Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim el-Bağdâdî, *ed-Dürrü'ṣ-ṣemîn fî menâḳıbi'ṣ-Şeyḫ Muḥyiddîn*, Beyrut 1959; *a.e.: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Menkabeleri* (trc. Abdulkadir Şener – M. Rami Ayas), Ankara 1972; Ali b. Muhammed et-Türke, *Temhîdü'l-ḳavâ'id* (nşr. Seyyid Celâleddîn-i Âştiyânî), Tahran 1982; a.mlf., *Şerḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem* (nşr. Muhsin Bîdârfer), Kum 1999; Süyûtî, *Tenbîhü'l-ġabî fî tebri'eti İbni'l-'Arabî* (nşr. A. Hasan Mahmûd), Kahire 1990; Şeyh-i Mekkî, *el-Cânibü'l-ġarbî fî ḥalli müşkilâti'ṣ-ṣeyḫ Muḥyiddîn İbn 'Arabî* (nşr. Necîb Mâyil-i Herevî), Tahran 1364 hş.; *a.e.: el-Fazlü'l-vehbî fî tercümeti'l-Cânibi'l-ġarbî* (trc. Mirzâzâde Ahmed Neylî), Süleymaniye Ktp., Uşşâkî Tekkesi, nr. 1352; Şa'rânî, *el-Kibrîtü'l-aḥmer* (*el-Yevâḳıt* içinde), Kahire 1369, I, 188; Celâlzâde, *Selîmnâme* (haz. Ahmet Uğur – Mustafa Çuhadar), Ankara 1990, s. 209; Makkarî, *Nefḥu'ṭ-ṭîb*, II, 163; Abdullah Salâhî, *Ṭavâli'u menâfi'i'l-'ulûm*, İÜ Ktp., AY, nr. 3344, vr. 1b, 2a; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muḥtâr* (trc. Ahmed Davudoğlu), İstanbul 1983, IX, 43; Şeyh Ömer ed-Dımaşḳî, *el-Feṭḥu'l-mübîn fî redd i'tirâżi'l-mu'terizîn 'alâ Muḥyiddîn*, Kahire 1304; Abdülkādir el-Cezâirî, *el-Mevâḳıf*, Cezayir 1983; Mustafa Receb Hilmî, *el-Burhânü'l-ezher fî menâḳıbi'ş-Şeyḫi'l-Ekber*, Kahire 1908; Bursalı Mehmed Tâhir, *Terceme-i Hâl ve Fezâil-i Şeyh-i Ekber Muhyiddîn Arabî*, İstanbul 1329; M. Ali Ayni, *Şeyh-i Ekber'i Niçin Severim*, İstanbul 1329; Ömer Ferit Kam, *Vahdet-i Vücûd*, İstanbul 1331; *a.e.: İbn Arabi'de Varlık Düşüncesi* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1992; İsmail Fennî Ertuğrul, *Vahdet-i Vücûd ve Muhyiddin-i Arabî*, İstanbul 1928; *a.e.: Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabi* (haz. Mustafa Kara), İstanbul 1991; M. A. Palacios, *El Islam Cristianizado*, Madrid 1931; *a.e.: İbn 'Arabî: Ḥayâtühû ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1965; Brockelmann, *GAL*, I, 571-582; *Suppl.*, I, 791-802; Cavit Sunar, *Vahdet-i Şuhûd - Vahdet-i Vücûd Meselesi*, Ankara 1960; Ebü'l-Alâ el-Afîfî, *The Mystical Philosophy of Muhyid din-Ibnul Arabi*, London 1964, s. 163; Özeti: *The Twenty-Nine Pages*, Beshara - Scotland 1998; *a.e.: Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1975; Osman Yahyâ, *Histoire et classification de l'oeuvre d'Ibn 'Arabî*, Damas 1964; *a.e.: Mü'ellefâtü İbn 'Arabî*, Kahire 1992; Nihat Keklik, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî: Hayâtı ve Çevresi*, İstanbul 1966; a.mlf., *İbnü'l-Arabî'nin Eserleri ve Kaynakları için Mısdak Olarak el-Fütûhât el-Mekkiyye*, Ankara 1990; *el-Kitâbü't-Teẓkârî: Muḥyiddîn b. 'Arabî*, Kahire 1969; H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (trc. R. Manheim), Princeton1969; S. A. Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi*, Lahore 1970; a.mlf., *Sufism and Taoism*, Los Angeles 1983; *a.e.: İbn Arabî'nin Fusûs'undaki Anahtar-Kavramlar* (trc. Ahmed Yüksel Özemre), İstanbul 1998; T. Izutsu, *The Concept and Reality of Existence*, Tokyo 1971; *a.e.: İslam'da Varlık Düşüncesi* (trc. İbrahim Kalın), İstanbul 1995; a.mlf., "Ibn al-Arabî", *ERE*, VII, 553; Bakri Aladdin, *Etude critique, comparative sur al-Bulgha Fi'l-Hikma réfutation de son attribution à Ibn 'Arabî* (doktora tezi, 1971), Sorbonne Üniversitesi; Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, New York 1976, s. 83-121; a.mlf., *Makaleler* (trc. Şehâbeddin Yalçın), İstanbul 1995, I, 101; T. Burckhardt, *Mystical Astrology According to Ibn Arabi* (trc. B. Rauf), London 1977; Mahmûd Mahmûd el-Gurâb, *el-İnsânü'l-kâmil*, Dımaşk 1980; a.mlf., *el-Fıḳh 'inde'ṣ-Şeyḫi'l-Ekber*, Dımaşk 1981; a.mlf., *Muḥyiddîn İbnü'l-'Arabî: Tercümetü ḥayâtih min kelâmih*, Dımaşk 1983; a.mlf., *el-Ḥayâl, 'âlemü'l-berzaḫ ve'l-miṯâl*, Dımaşk 1404/1984; *el-Mu'cemü'ṣ-ṣûfî*; Ziya Gökalp, "Muhiddin Arabi", *Makaleler* (haz. Süleyman Hayri Bolay), Ankara 1982, II, 14-20; a.mlf., *İbnü'l-'Arabî ve mevlûdü luġa cedîd*, Beyrut 1991; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fî te'vîli'l-Kur'ân 'inde Muḥyiddîn İbn 'Arabî*, Beyrut 1983; Abdülfettâh ed-Demâsî, *el-Ḥubbü'l-ilâhî fî şi'ri Muḥyiddîn İbn 'Arabî*, Kahire 1983; Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî* (doktora tezi, 1983), İÜ İlâhiyat Fakültesi; Ali el-Karnî, *eş-Şeyḫu'l-Ekber Muḥyiddîn İbnü'l-'Arabî: Sulṭânü'l-'ârifîn*, Kahire 1986; Hüseyin Atay, "İlmi Bir Tenkit Örneği Olarak İbn Kemal Paşa'nın Muhyiddin b. Arabi Hakkındaki Fetvâsı", *Şeyhülislâm İbn Kemal Sempozyumu*, Ankara 1986, s. 263-277; Ahmed Avni Konuk, *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi* (nşr. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987-92; a.mlf., *Tedbîrât-ı İlâhiyye Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı), İstanbul 1991; Şemseddin Yeşil, *Şeyh-i Ekber Muhyeddin-i Arabi Hakikatı Nasıl Anlatıyor*, İstanbul 1987; Masataka Takeshita, *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and it's Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo 1987; a.mlf., "An Analysis of Ibn Arabi's Inshâ' al-Dawâir with Particular Reference to the Doctrine of the «Third Entity»", *JNES*, XLI/4 (1982), s. 17-27; a.mlf., "The Homo Imago Dei Motif and Anthropecentric Metaphysics of Ibn Arabî in the Inshâ' al-Dawâir", *Orient*, XVIII, Tokyo 1982, s. 111-128; a.mlf., "The Theory of the Perfect Man in Ibn Arabi's Fusus al-Hikam", *a.e.*, XIX (1982), s. 87-102; *Les illuminations de la Mecque / The Meccan Illuminations* (ed. M. Chodkiewicz), Paris 1988; Ahmet Yaşar Ocak, "Osmanlı Tasavvufî Düşüncesi", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, İstanbul 1988, II, 186-189; Claude Addas, *Ibn 'Arabî ou la Quête du soufre rouge*, Paris 1989; *a.e.: Quest For The Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabî*, Cambridge 1993; a.mlf., "Ibn Arabi: Le livre de la filiation spirituelle", *Ayn al-Hayât: Quaderno di Studi della Tarîqa Naqsbandiyya*, sy. 5, Roma 1999; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, New York 1989; a.mlf., "Ibn Arabi and His School", *Islamic Sprituality: Manifestations* (ed. Seyyed Hossein Nasr), New York 1991, s. 49-79; a.mlf., *Imaginal Worlds*, New York 1994; a.mlf., *Varolmanın Boyutları* (trc. Turan Koç), İstanbul 1997; a.mlf., *The Self-Disclosure of God*, New York 1998; a.mlf., "Notes on Ibn al-Arabi's Influence in the Subcontinent", *MW*, LXXXII/3-4 (1992), s. 218-241; a.mlf., "Ebn al-'Arabî", *Elr.*, VIII, 664-670; Mûsâ b. Süleyman ed-Dervîş, *Resâ'il ve fetâvâ fî ẕemmi İbn 'Arabiyyi'ṣ-ṣûfî*, Medine 1990; Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi*, Ankara 1990; Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, New York 1992; M. Chodkiewicz, *Un océan sans rivage*, Paris 1992; *a.e.: An Ocean Without Shore* (trc. D. Streight), New York 1993; a.mlf., *Seal of the Saints* (trc. L. Sherrard), Cambridge 1993; a.mlf., "The Esoteric Foundations of Political Legitimacy in Ibn 'Arabi", *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume* (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 190-198; a.mlf., "Le procès posthume d'Ibn 'Arabi", *Islamic Mysticism Contested* (ed. F. De Jong – B. Radtke), Leiden 1999, s. 93-123; a.mlf., "The Diffusion of Ibn Arabi's Doctrine", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, IX, Oxford 1991, s. 36-57; Ralph Austin, "The Sophianic Feminine in the Work of Ibn 'Arabi and Rumi", *The Legacy of Mediaeval Persian Sufism* (ed. Leonard Lewisohn), London 1992, s. 233-245; a.mlf., "Ibn al-Arabi - Poet of Divine Realities", *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume* (ed. S. Hirtenstein – M. Tiernan), Dorset 1993, s. 181-189; Michael Sells, *Mystical Language of Unsaying*, Chicago 1994; Semra Ögel, *Anadolu'nun Selçuklu Çehresi*, İstanbul 1994, s. 100-108; M. Valsan, *İslâm Mâneviyatı ve Batı* (trc. Işık Ergüden), İstanbul 1995, s. 199-205; Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995; Mahmud Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve*

Mertebeleri (Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd) (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.mlf., "Ekberiyye", *DİA*, X, 544-545; Muhammed Sâlim, *Miftâḥu'l-Fütûḥâti'l-Mekkiyye*, Kahire 1996; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabi ve Türkiye'ye Te'sirleri", *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 69-78; Abdülbâkī Miftâh, *Mefâtîḥu Fuṣûṣi'l-ḥikem*, Merakeş 1997; Mohsen Jahangiri, *Mohyi-al-din-Ibn Arabi*, Tahran 1997; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1997; Cağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabi: Kaza ve Kader*, Adapazarı 1998; Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabi*, İstanbul 1998; Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, *Medresetü İbn 'Arabî eṣ-ṣûfiyye ve mezhebühû fi'l-vaḥde*, Dârülbeyzâ 1998; Charles-André Gilis, *Le livre des chatons des sagesse*, I-II, Beyrut 1998; S. Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi*, Oxford 1999; G. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabi's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden 1999; Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition*, New York 1999; Kemalettin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *AÜİFD*, I (1952), s. 22-29; Babanzâde Ahmed Nâim – Ahmed Hamdi Akseki, "Şeyh Muhiddin-i Arabî Tefsirlerinde ve Yazılarında Bâtınîlik Var mı?", *SR*, X/226 (1956), s. 9-11; R. Keiner, "Ibn al-Arabi and the Qabbalah: A Study of Thirteenth Century Iberian Mysticism", *Studies in Mystical Literature*, II/2, Taipei 1976, s. 26-52; Mehmet Bayraktar, "İbn al-'Arabi'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Lenguistik Analizi", *AÜİFD*, XXV (1981), s. 359-368; a.mlf., "İbn al-'Arabi'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", *a.e.*, XXV (1981), s. 349-358; J. W. Morris, "Ibn Arabi and His Interpreters", *JAOS*, CVI/3-4 (1986), s. 539-756; CVII/1 (1987), s. 101-119; Franz Rosenthal, "Ibn Arabi Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, XXXI, Leiden 1988, s. 1-35; Victorio R. Holbrok, "Ibn Arabi and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra-order", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, IX, Oxford 1991, s. 18-35; XII (1992), s. 15-33; Paul B. Fenton, "The Hierarchy of the Saints in Jewish and Islamic Mysticism", *a.e.*, X (1991), s. 12-34; Hamid Algar, "Reflections of Ibn Arabi in Early Naqshbandî Tradıon", *a.e.*, X (1991), s. 45-46; Roger Deladrière, "The Dîvân of Ibn Arabî", *a.e.*, XV (1994), s. 50-56; Gerald Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-Arabi to Sufism", *Arabica*, XLV, Leiden 1998, s. 50-72; Ahmed Ateş, "Muhyiddin Arabî", *İA*, VIII, 533-555; L. V. B., "Sufism", *EJd.*, XV, 486-487; Şerefeddin Horasânî, "İbn 'Arabî", *DMBİ*, IV, 226-284.

M. Erol Kılıç

İtikadî Görüşleri. İbnü'l-Arabî bilgiyi ilâhî bir mevhibe olarak ele almış ve düşüncesini bunun üzerine kurmuştur. Ona göre bütün bilgiler ilâhî kaynaktan taşıp gelmiştir. Bunun en büyük delili Allah tarafından Âdem'e isimlerin öğretildiğini bildiren âyettir (el-Bakara 2/31). Âlemi görülen (şehâdet) ve görülmeyen (gayb) olmak üzere ikiye ayıran İbnü'l-Arabî, bundan hareketle temelde bilgi edinme yollarını da iki kategoride ele alır. Görülen âlem duyular, hayal, fikir ve akıldan ibaret idrak mekanizması ile algılanırken görülmeyen âlemin bilgisi sadece vahiy ve ilham yoluyla elde edilebilir. Bununla birlikte görülmeyen âlemin bilinebileceğine dair az da olsa bir açıklık bırakır. Vahiy ve ilham ise ona göre şehâdet âleminin bilgisi için söz konusu değildir, çünkü onlarla ancak yüce olan âlemin bilgisine erişilir, halbuki şehâdet âlemi süflî unsurlardan oluşmuştur.

Bilgi elde etme yollarını kesinlik derecelerine göre sıralamak icap ederse ilk sırayı vahiy alırken onu keşif, akıl ve duyular takip eder. Şunu belirtmek gerekir ki İbnü'l-Arabî, ilhamı vahiyden hemen sonraya yerleştirirken aynı zamanda onu aklın ürünü olan nazarî bilginin alternatifi olarak kabul eder ve vahiy bilgisinin yorumunu daha emin bir yol gördüğü keşifle yapar. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre her ne kadar vahiy peygambere nâzil olmuşsa da onu anlama kabiliyeti velînin kalbine yerleştirilmiştir (*el-Fütûḥât*, IV, 269). Onun bu görüşü Kur'an'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arzetmektedir.

İbnü'l-Arabî, nebînin bilgisiyle velînin bilgisini ilâhî kaynaklı olması bakımından aynı kabul eder. Kitaplarına verdiği isimler göz önüne alındığı takdirde onun bu telakkileri daha belirgin bir şekilde kendini gösterir: *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*, *et-Tenezzülâtü'l-leyliyye*, *et-Tenezzülâtü'l-Mevṣıliyye* gibi. İbnü'l-Arabî, bu adlandırmada vahyi ifade eden "nüzûl" ve "inzâl" yerine aynı kökten gelen "tenezzül" kelimesini kullanmaktadır.

Ulûhiyyet. Ulûhiyyet konusunda Allah'ın yegâne varlık olduğu, diğerlerinin ise varlıklarını O'ndan aldığı düşüncesinden hareket eden İbnü'l-Arabî, varlığın ne olduğundan çok kaç kategoriye ayrılabileceği sorusuna cevap vermeye çalışır ve varlığı üçe ayırır: "Vücûd-i mutlak", "adem-i mutlak" ve "mümkin". Vücûd-i mutlakla Allah'ı, adem-i mutlakla kelâmcıların "muhal" dediklerini, bazan yerine başka kelimeler kullansa da mümkinle de aslında felsefecilerin "mümkin" kavramını kasteder. İbnü'l-Arabî'nin en çok meşgul olduğu alan mârifetullahtır. Ona göre Allah'ın zâtı veya "zât makamında Allah" kesinlikle bilinemez. Bu sebeple O'nu bilmemiz hatta bilmeyi düşünmemiz dinen yasaklanmıştır. Allah ancak ulûhet makamında yani isim ve sıfatlarıyla bilinebilir. Aslında İbnü'l-Arabî, kullandığı kelime ve kavramlar bir yana bırakılırsa farklı bir görüş ileri sürmemektedir. Çünkü kelâm âlimleri Allah'ın zâtının gereği gibi bilinebileceğini iddia etmedikleri gibi O'na nisbet edilerek kullanılan isim ve sıfatların da O'nu tam olarak anlattığını söylememişlerdir. Nitekim İmam Mâtürîdî, ilâhî isimlerin Allah'ın zâtını zihinlere yaklaştırma görevi icra ettiğini belirtir (*Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 93-94). İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın birliği konusunda kullandığı deliller kendine has terminolojisi dışında diğer âlimlerin delillerinin aynıdır. O, devrinde özellikle tartışılan meselelerde geleneksel bilgiyi kendine göre bazı tercihler ve ayıklamalar yapmak suretiyle olduğu gibi yansıtmakla yetinmiştir. Ancak hemen hemen her konuyu sistemi içinde bütünlük arzetmesi için kavramsal bir birliğe kavuşturmayı hedeflemiş ve bunu da büyük ölçüde başarmıştır.

İbnü'l-Arabî Allah'ın isimlerini ulûhiyyette "zât makamı"ndan sonraya yerleştirir; ancak isim ve sıfatları bir bütün olarak ele alır ve kendi içinde sınıflandırmaya gider. İsimleri belli sıfatların altında toplamak suretiyle sayılarını sınırlayan kelâmcıların aksine sıfatları isimlerin bir alt başlığı gibi gören bir eğilim taşır. İlâhî isimlerin ve sıfatların Allah'a ait "nisbetler" olduğunu, yani her bir isim ve sıfatın "izâfet" anlamına geldiğini belirten İbnü'l-Arabî'ye göre Allah için zaman ve mekân söz konusu olmadığına göre bu nisbetler onun kıdemine bir halel getirmez. Esasen nisbetin onun düşüncesinde gerçekliği yani zihin dışı alanda bir yeri yoktur, dolayısıyla itibarî bir durumdur. Burada itibarî "gerçekliği olmayıp sadece zihnî olarak var olduğu kabul edilen" şeklinde anlaşılmalıdır. Selbî sıfatların bir kısmını hâricî gerçeklikleri olmayan itibarî sıfatlar sayan kelâmcılar bulunmakla birlikte sıfatlarda itibarîlik durumu onları haller olarak kabul eden Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl nazariyesinde görülür. İbnü'l-Arabî'nin isimler ve sıfatlar konusunda Ebû Hâşim'in bu nazariyesinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.

İlâhî isimleri doğrudan zâta izâfe etmekten kaçınan İbnü'l-Arabî'nin sisteminde zât mertebesinde Allah'ın hiçbir isim ve sıfatı yoktur, zira O bu makamda her türlü kayıttan arınmıştır ve mutlaktır. İsimlerin ve sıfatların nisbet edildiği makam ulûhet makamıdır. Bu makam Allah'ın yaratılmışlarla münasebet kurduğu geçiş noktasıdır. Diğer bir ifadeyle ilâh-me'luh ilişkisinin kurulduğu, Allah'ın