

Merteveleri (Vücûd ve Merâtibü'l-Vücûd) (doktora tezi, 1995), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; a.m.f., "Ekberîyye", *DİA*, X, 544-545; Muhammed Sâlim, *Miftâhu'l-Fütûhâti'l-Mekkiyye*, Kahire 1996; Mustafa Tahralı, "Muhyiddin İbn Arabî ve Türkiye'ye Te'sirleri", *Endülüsten İspanya'ya*, Ankara 1996, s. 69-78; Abdülbâkî Miftâh, *Mefâtihu Fuşûşil-l-hikem*, Merakeş 1997; Mohsen Jahangiri, *Mohyi-al-din-Ibn Arabi*, Tahrân 1997; Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul 1997; Çağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikâdî Görüşleri*, İstanbul 1997; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî: Kaza ve Kader*, Adapazarı 1998; Ali Vâfi Kurt, *Endülüste Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998; Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, *Medresetü İbn 'Arabî eş-şüfiyye ve mezhebühü 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 'Arabî*, Oxford 1999; G. Elmore, *Islamic Sainthood in the Fullness of Time: Ibn al-'Arabî's Book of the Fabulous Gryphon*, Leiden 1999; Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabî in the Later Islamic Tradition*, New York 1999; Kemalettin Yetkin, "Muhyiddin-i Arabî ve Tasavvuf", *ACİFD*, I (1952), s. 22-29; Babanzâde Ahmed Nâim – Ahmed Hamdi Akseki, "Şeyh Muhiddin-i Arabî Tefsirlerinde ve Yazılarında Bâtınlık Var mı?", *SR*, X/226 (1956), s. 9-11; R. Keiner, "İbn al-Arabî 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-'Arabî'de 'Varlığın Birliği'nin Onto-Linguistik Analizi", *ACİFD*, XXV (1981), s. 359-368; a.m.f., "İbn al-'Arabî'de Oluş ve Varoluşsal Çeşitlenme", a.e., XXV (1981), s. 349-358; J. W. Morris, "İbn Arabî and His Interpreters", *JAOS*, CVI/3-4 (1986), s. 539-756; CVII/1 (1987), s. 101-119; Franz Rosenthal, "İbn Arabî Between 'Philosophy' and 'Mysticism'", *Oriens*, XXXI, Leiden 1988, s. 1-35; Victorio R. Holbrook, "İbn Arabî and Ottoman Dervish Traditions: The Melâmî Supra-order", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabî 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 Arabî in Early Naqshbandî Tradition", a.e., X (1991), s. 45-46; Roger Deladrière, "The Divân of Ibn Arabî", a.e., XV (1994), s. 50-56; Gerald Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-Arabî 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 KILIÇ

İtikadî Görüşleri. İbnü'l-Arabî bilgiyi ilâhî bir mevhîbe 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, bun-

dan 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-Fütûhât*, IV, 269). Onun bu görüşü Kur'an'ın bilgi edinme yollarını duyular, akıl, sezgi ve vahiy olduğunu kabul edenlerin görüşleriyle paralellik arz etmektedir.

İbnü'l-Arabî, nebînin bilgisiyse 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-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *el-Tenezzülâtü'l-leyliyye*, *el-Tenezzülâtü'l-Mevşûliyye* gibi. İbnü'l-Arabî, bu adlandırmada vahyi ifade eden "nüzü'l" 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 ayrılacağı 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 mümkünle de aslında felsefecilerin "mümkin" kavramını kasteder. İbnü'l-Arabî'nin en çok meşgul olduğu alan mârifetullahıdır. 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-Tevhîd*, 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 arz etmesi 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 hâlel 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 mutlakdır. İsimlerin ve sıfatların nisbet edildiği makam ulûhet makamıdır. Bu makam Allah'ın yaratılmışlarla münasebet kurduğu geçiş noktasıdır. Diğer bir ifadeyle ilâh-me'lûh ilişkisinin kurulduğu, Allah'ın

kendisini kullarına izhar ettiği, bununla birlikte zâtını onlardan ulûhet zarfıyla gizlediği bir makamdır. Böylece Allah kullarına isimler vasıtasıyla bilgi vererek kendisini izhar etmekte, aynı zamanda bu isimlerle zâtını gizlemektedir, çünkü bu isimlerin ötesine geçme imkânı yoktur (*Kitâbü 'Ankâ'i muğrib*, s. 27). Ulûhet kelimesi için bazı şârihler tarafından "ulûhiyyet"ten farklı mânalar içerdiği şeklinde izahlar yapılsa da İbnü'l-Arabî'de buna dair bir işaret görülmemiştir. Kendisi, eserlerinde ulûhiyyet kelimesini de kullanır, ancak daha çok ulûheti tercih eder. İbnü'l-Arabî, isim-sifat ilişkisi adı altında ele alınan konuda her ne kadar sıfatları isimlerin bir alt başlığı olarak görse de İsferyâni'ye atıfta bulunarak sıfatları isimleri bünyesinde toplayan küllî isim, kendi ifadesiyle "ümme-hâtü'l-esmâ" olarak görür ve yine bunları ilk sıraya yerleştirir. Ümme-hâtü'l-esmâ dediği sıfatlar bazı isim farklılığı olmakla birlikte aslında kelâmcıların yedi sübûtî sıfatıdır. Farklı olarak kudret sıfatının yaratma boyutu olan "kavl" sıfatından söz eder. Bu da Mâtürîdîler'in kelâm sistemindeki "tekvîn" sıfatını çağrıştırmaktadır.

İbnü'l-Arabî, Ehl-i sünnet'in kabul ettiği mâna sıfatlarından ziyade Mu'tezile'nin benimsediği mânevî sıfatları nazarı itibara alır. Onun sıfatlar konusunda en dikkat çekici yaklaşımı selbî olanlarında görülür. Çünkü İbnü'l-Arabî selb (olumsuzlama) yoluyla Allah'ı tavsif etmenin akli olduğunu, halbuki aklın sınırlı bulunması hasebiyle bu konunun şeriata havale edilmesi gerektiğini ileri sürer. Allah'ı en iyi yine kendisi bilir ve tanıtır, dolayısıyla nasrlardaki isimler ve sıfatlar Kur'ânî tabirle en güzel isimlerdir. Bu isimler sübût mânası içerdiği gibi tenzihî mânayı da içerir. Nitekim İbnü'l-Arabî, Allah'ın sadece teşbihî ya da sadece tenzihî olarak tanınmasının eksik olacağını, O'nun mutlak olması hasebiyle her ikisini cemetmek suretiyle tavsif edilmesi gerektiğini belirtir. Burada İbnü'l-Arabî sübûtî sıfatları "teşbih" kelimesiyle karşılar. Bu yaklaşımında felsefecilerin etkisi olabileceği gibi her ne kadar mahiyet farkı olsa da kul ile Allah arasında bir benzerlik olduğu görüşünden de kaynaklanabilir. Ancak teşbihi sübûtî sıfatlarla sınırlamaz, kelâmda haberî sıfat olarak kabul edilen müteşâbih isimleri de bu kavramın kapsamına dahil eder. Bu sebeple kelâmcıların sıfatlarla ilgili temkinli ve ihtiyatlı yaklaşımları yerine İbnü'l-Arabî terminoloji konusunda cesaretlî çıkışlar sergiler ve tartışmaya

zemin hazırlayacak teşbih lafzının Allah için kullanılmasında sakınca görmez. İbnü'l-Arabî'nin selbî sıfatları kabul etmesinin bir diğer gerekçesi de söz konusu sıfatların Allah'ın yaratılmışlarla kıyaslanması sonucu elde edilmiş olmasıdır. Halbuki Allah ile kul arasında bir benzerlik yoktur. Her ne kadar İbnü'l-Arabî, bu görüşünde Kur'an'a dayanmak suretiyle haklı görünmeye çalışsa da Kur'an'da hem isbât hem de selb yoluyla Allah'ın tanıtılması yer almıştır. Meselâ onun en çok vurguladığı, "Allah bütün âlemlerden müstağnidir" (el-Ankebût 29/6) şeklindeki olumlu tenzihî ifadelerin yanı sıra, "Yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı yer ve gök düzenini kaybederdi" (el-Enbiyâ 21/22) gibi selbî ifadeler de bulunmaktadır. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin kendisi de teşbih ve tenzih meselesinde Kur'an'ın bütün olarak değerlendirilmesinin gerektiğini söylemektedir (*Fușûş*, s. 70). İlâhî isimlerin sayısı konusunda sınırlama kabul etmeyen İbnü'l-Arabî, bu isimlerin doksan dokuz olduğunu ifade eden hadisi sahih bulmakla birlikte bunları sayan rivayetleri hadis usulü açısından "muztarib" kabul eder (bk. ESMÂ-i HÜSNÂ).

Allah-Âlem İlişkisi. İbnü'l-Arabî'nin âlemi "Allah'tan başka her şey" diye tanımlaması onu İslâm düşünce dünyasının geneli içine yerleştirmektedir. Zira hem kelâmcılar hem felsefeciler âlemi böyle anlamışlardır. Âlemin mümkün oluşundan bahsederken kelâmcıların anahtar terimi olan hudûsü hiç hesaba katmaması onu kelâmcılardan çok felsefecilere yaklaştırmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde âlemi hem ezellilik hem de hudûs ile nitelenmek mümkündür. Zira âlem ve içindekiler, Allah'ın ilminde a'yân-ı sâbite şeklinde bulunmaları sebebiyle O'nun ilim sıfatına bağlı olarak ezellilik vasfı kazanmaktadır. Ancak varlık olarak sadece Allah'ı kabul etmesi, varlık niteliğini Allah'ın aslı, mümkünin ârizî sıfatı görmesi ve adevmin mümkünün aslı sıfatı olduğunu ileri sürmesi bir nevi hudûsü çağırıştır. Kelâmcılar, âlemin yoktan var edildiğini kabul ederken bununla Allah ile âlem arasında hiçbir münasebetin bulunmadığını anlatmaya çalışırlar. İbnü'l-Arabî ise Allah'ın varlığı ile diğerlerinin (mâsivâ) varlığı arasında aynıyet ilişkisi kurar. Bu da Allah'ın çeşitli makamlara nüzûlü ile o makamlarda bulunacaklara kendi varlığından mevcudiyet vermesiyle gerçekleşir. Dolayısıyla ikisi arasında varlık açısından bir farklılık kalmamaktadır.

Bazı âyet ve hadislerle dayanarak bir kısım Yunan filozofunda görülen âlemin içindeki her şeyin canlı olduğu fikrini ileri süren İbnü'l-Arabî'nin âlemi dairesel olarak düşünmesi ve oluşları bununla izah etmesi sebebiyle İhvân-ı Safâ felsefesinden etkilendiği sonucuna varılabilir. Nitekim İhvân-ı Safâ Allah'ın âlemi küre şeklinde yarattığını, bunun da şekillerin en üstünü olduğunu ileri sürer ve sayılarla âlemdeki nesne ve olaylar arasında ilişki kurar (*Resâ'il*, III, 200-211). İbnü'l-Arabî de onlar gibi sayılara ve harflere önem atfeder, geometrik izah tarzlarına gider ve ilk yaratılan akl-ı evvel ile başlayan oluş dairesinin son yaratılan insanla tamamlanıp kemale erdiğini belirtir (*el-Fütûhât*, II, 251).

Yaratma konusunda İbnü'l-Arabî kendine has bir çizgi takip eder. Kelâmcıların özenle korudukları "yoktan var etme" anlayışını doğru bulmaz. İbnü'l-Arabî, ne yoktan var etmeyi ne de var olanın yok edilmesini kabul eder. Ona göre bir şey sadece bir halden diğer hale intikal eder. Bu görüş, İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite dediği mümkün yüklediği anlamdan kaynaklanmaktadır. Ona göre mümkün varlık vasfını kazanmadan önce de mevcuttur, ancak bu henüz varlık bahşedilmeden önce ilm-i ilâhîdeki durumudur. İbnü'l-Arabî'nin "a'yân-ı sâbite" kavramıyla ne kastettiğini anlamak kolay değildir. Zira hariçte bulunan şeylerin Allah'ın varlığının aynısı, mahiyetlerinin ise ilâhî ilimde bulunan a'yân-ı sâbite olduğunu iddia eder. İlim sıfatı da onun düşüncesinde zâtın aynı olduğuna göre bu durumda şeyler hem mahiyet hem de varlık bakımından Allah'ın aynısı olmaktadır. Bu ise onu panteist anlayışa yaklaştırmaktadır. Nitekim Seyyid Hüseyin Nasr, İbnü'l-Arabî'nin aşkın Tanrı anlayışını benimsediğini ve kesinlikle panteist olmadığını ısrarla vurgulamasına rağmen onun düşüncesinde Allah'ın kâinatla ilişkisinin esrarlı bir ilişki olduğunu da itiraf eder (*Üç Müslüman Bilge*, s. 117, 119). Bundan dolayı Mustafa Sabri Efendi, İbnü'l-Arabî'yi ve varlık düşüncesinde ona bu zemini hazırlayan felsefecileri şiddetle eleştirmiştir (*Mevkîfî'l-akl*, III, 149-159).

İbnü'l-Arabî, yaratılışın sürekliliği görüşünde olan ve buna "halk-ı cedîd" diyen İbn Hazm gibi (*el-Faşl*, V, 55) şeylerin iki zamanda aynı değil benzer olduklarını, her tecellî ile yeniden yaratıldıklarını ileri sürer ve bunu "teceddüd-i emsâl, halk-ı cedîd" tabirleriyle ifade eder (*Fușûş*, s. 155-156). Öte yandan onun yarat-

ma yerine kullandığı "tecelli" kavramı ile İhvân-ı Safâ'nın bu anlamda kullandığı "feyezan" kavramı arasında da muhteva benzerliği söz konusudur. Nitekim İhvân-ı safâ da şeylerin varlık kazanması ve bunu sürdürmesinin Allah'ın feyziyle gerçekleştiğini ileri sürer ve ilk feyze konu olan varlığın akl-ı faâl olduğunu söyler (Resâ'il, III, 190).

Yaratılış süreciyle ilgili olarak İbnü'l-Arabî büyük ölçüde felâsifenin görüşlerinden yararlanmıştı. Meselâ amâ mertebesini yaratılış süreci için hem bir hareket noktası hem de hiçbir şeyin belli olmadığı muğlak bir ortam olarak ele alması, Yunan kozmogonisindeki "âlemin oluş sürecinde düzene girmeden önceki biçimden yoksun, uyumsuz ve karışık durumu" anlamına gelen kaosa benzetmektedir. Buradan itibaren belirginleşmeler başlar ve ilk yaratılan akl-ı evvel, sonra nefis-i küllî, bu ikisinin izdivacından tabiat ve hebâ, bunların birleşmesinden ise cism-i küllî zâhir olur. İbnü'l-Arabî akıl, nefis, hebâ, tabiat ve cism-i küllîyi hariçte gerçekliği olmayan zihnî varlıklar olarak görür. Öte yandan Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotin'in "bir", "akıl" (ze-kâ) ve "nefis" (ruh) görüşü ile İhvân-ı Safâ'nın ontolojik hiyerarşi anlayışları neredeyse İbnü'l-Arabî'den aynen tekrarlanmaktadır.

Kader. İbnü'l-Arabî'ye göre ilâhî isimlerin tecellisi sebepler vasıtası ile gerçekleşir. Sebepler ilâhî isimlerle şeyler arasındaki nisbetlerdir. İsimlerde değişme olmayacağına göre sebeplerde de bir değişmeden söz edilemez. İlk bakışta İbnü'l-Arabî'nin determinist bir yaklaşım içinde olduğu görülmektedir. "İnsan kendisi için belirlenen fiili işlemeye mecburdur" sözü de bunu pekiştirmektedir. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî ef'âl-i ibâd konusunda Mâtürîdîler'in "bir fiile iki kudretin tesiri" görüşüne yakın bir çizgi takip eder. Ona göre bu konuda insanı ya da Allah'ı yok saymak hakikati yarırmak, diğer bir ifadeyle tek taraflı yaklaşım sergilemek demektir. Aslında hem Mu'tezile hem de karşıtları kullandıkları delil açısından haklı görünmektedir. Bu mesele hecâ harflerinden "lâm elif" gibidir, bu harfe elif de lâm da demek yanlış sayılmamakla birlikte eksiktir. Söz konusu harfe her iki yanını birden hesaba katarak lâm elif denildiği gibi ef'âl-i ibâd konusunda da Allah ile kulun tesirini birlikte düşünmek gerekmektedir. Fiillerin yaratılmasında Allah'a ortak koşma tehlikesine karşı İbnü'l-Arabî Allah'ın şirkten

kendisini tenzih ederken bunu hükümlerle (mülk) kayıtladığını, kulların fiilleri bu kayda girmediği için burada bir şirk endişesinden bahsedilemeyeceğini ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin felsefesine göre varlık tektir, o da Allah'ın varlığıdır. Diğerleri Allah'ın kendilerine varlık bağışlaması sonucu var olmuştur. Bu durumda mevcudiyetleri bile kendilerine ait olmayan mümkünlerin fiilleri nasıl kendilerine nisbet edilebilir? Bu noktada İbnü'l-Arabî Cebriyye'de olduğu gibi kulun fiilinin hakikatte Allah'a, mecazen kula ait olduğu görüşüne meyletmekle birlikte kula bir müessiriyet vermek suretiyle onlardan ayrılarak bir çıkış noktası bulmaya çalışmaktadır. Ona göre fiiller yaratılışları yani özleri itibarıyla iyi ya da kötü olmayıp fiile herhangi bir hüküm izâfe edildiğinde o hükme göre iyi veya kötü vasfını kazanır. Allah fiillerin yaratıcısı olmakla birlikte fiiller iyi ya da kötü vasfını bu yaratılma safhasında değil yaratıldıkları mahal olan insanda kazanmaktadır. Bunun gibi Allah'ın kulun günahını sevaba dönüştürmesi aynı değil hükmdir, yani buradaki vasfı değişmekte, fakat öz olduğu gibi kalmaktadır. Ayrıca İbnü'l-Arabî, kulun bu hakikat-mecaz ayırımı na takılmayıp kendisini mükellef kabul etmesi ve böylece hissetmesi gerektiğini vurgular.

İbnü'l-Arabî kaderi insan ve cin türlerine hasretmekte, tek bir merteye için yaratılan diğer varlıklar için kaderin bulunmadığını söylemektedir. Ona göre kader Allah'ın değişmez bilgisidir. Bu tanımlama tam bir cebir anlayışının ürünü olarak görülmekle birlikte İbnü'l-Arabî cebri ikiye ayırır: Mutlak cebir, özel cebir. İnsan da dahil olmak üzere bütün âlem mutlak cebrin kapsamına girer. Ancak mükellef varlıklar olan insanlar ve cinler özel cebir kapsamı dışında tutulmak suretiyle yükümlülükleri sağlanmıştır. İbnü'l-Arabî kaderi teraziye benzetir. Nasıl ki terazi tartılan şeyin ağırlığını belirliyor, sa kader de kişilerin fiillerini belirlemektedir. Söz konusu ağırlığa terazinin müdahalesi olmadığı gibi kaderin de fiilin belirlenmesinde bir katkısı yoktur.

Vukuundan önce kaderin kesinlikle bilinmeyeceğini ileri sürmekle birlikte İbnü'l-Arabî, peygamberlerin risâlet dolaısıyla değil râsih olmaları sebebiyle bir ölçüde kaderi bilebileceklerini söyler. Ona göre kader Allah'ın bilgisi olduğuna göre kul O'nu bilme ölçüsünde kaderi bilebilir. Bu da kaderin sırrı ve yaratılmışlar üzerindeki tahakkümü çerçevesinde olabilir.

Âlemdaki tezahürlerine bakılarak kader hakkında birtakım ipuçları elde etmek de mümkündür. Ancak her ne surette olursa olsun kaderin sırrına vâkıf olanın onu gizlemesi emredilmiştir. Bu da aslında herkesin bu bilgiye ulaşamayacağını, ulaştığını iddia edenlerin de kontrol edilmesi imkânının bulunmaması dolayısıyla objektif bilgi sayılamayacağını gösterir. İbnü'l-Arabî'nin şu sözü kaderin bilinmesiyle ilgili görüşlerini destekler mahiyettedir: "Kul kaderin icraatını bilmiş olsa kendisini Allah'a muhtaç olmayan bir müstağni hissetmeye başlar".

İbnü'l-Arabî'ye göre Allah kötülüğün ne olmasını diler ne de yapılmasını emreder; O sadece takdir eder ve hüküm verir. Buradaki hüküm verme şeyin kazandığı niteliği bir anlamda kayda geçirmektedir. Bundan hareketle, "Her şeyi Allah yaratmıştır, fakat şeyler bulundukları pozisyona göre Allah'ın iyi veya kötü hükmüne mâruz kalmıştır" tarzında bir hükme varılabilir. Hükümün sebebi Allah'ın dilemesi veya yaratması olmayıp şeyin bizâtihi kendisidir. İyilik ve kötülüğün hem akıl hem de şeriatla bilinebileceğini söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre akıl bir şeyin tam ya da eksik, çirkin ya da hoş tabiatlı olmasından hareketle iyi veya kötü olduğuna karar verebilir. Ancak sadece şeriatla bilinebilecek hususlar da vardır.

Nübüvvet. İbnü'l-Arabî'ye göre insanlar, akılları ile ulaşabilecekleri son nokta olan Allah'ın varlığı ve birliğine vâkıf olduklarında O'nun hakkında daha çok bilgi verecek ve O'nunla kendi aralarında irtibat kuracak bir aracıya ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyacın giderilmesi ancak O'nun tarafından görevlendirilmiş bir elçi ile mümkün olabilir. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışıyla ilgili olarak farklılık arzeden yönü nübüvvetle velâyeti özdeşleştirme gayretidir. Temelde nübüvveti nübüvvet-i âmm ve nübüvvet-i teşrîî şeklinde ikiye ayırır. Nübüvvet-i âmmeyi peygamberler de dahil olmak üzere "Allah dostu" dediği herkesi kapsamına alabilecek genişlikte tutarken nübüvvet-i teşrîî melek ve vahiy vasıtasıyla dinî hüküm koyucu ve icra edici bir görevle yükümlü kılınan kişilerle sınırlandırır. Bunun dışında şer'î nübüvvet nebînin varlığı ile sınırlı iken umumi nübüvvet peygamberin varlığı ile sınırlı olmayıp tevarüs yoluyla süreklilik arzeder. Meselâ Hz. Peygamber'in vefatı ile teşrîî nübüvvet son bulmuş, ancak umumi nübüvvet devam etmektedir (el-Fütühât, X, 285; XI, 251; XII, 185, 317-318).

İbnü'l-Arabî, umumi nübüvvet velâyet adını vermekle birlikte velînin nebî veya resul diye adlandırılmasına karşı çıkar. Her ne kadar velî, nübüvvet mirasından pay almak ve bir nevi nebînin sûretiyle sûretlenmek noktasında onun özelliklerini taşıyorsa da hüküm koyma vasfının olmaması sebebiyle nebî ya da resul isimlerini almayı hak etmemiştir. Esasen her velî, bağlı bulunduğu peygamberin şeriatı ile yükümlü olması dolayısıyla tâbî konumundadır (*Fuûş*, s. 62). Velîler peygamberlerin kurduğu merdivenden tırmanan kimselerdir, merdiven kurma gibi bir görevleri yoktur.

Resul, nebî ve velî özelden genele doğru giden üç ayrı kavramdır. Resul en hususi, velî ise en umumi olanıdır. Bu durumda resul hem nebî hem de velî iken nebî sadece nebîlik ve velîlik vasıflarını, velî ise diğer ikisi hariç bir tek velâyet vasfını taşır (*el-Fütûhât*, XII, 136). Resul ve nebî arasında da farklılık gözetilen İbnü'l-Arabî nebîyi, "Tevrat'ın indirilmesinden önce İsrâil'in kendisine haram kıldığı şeyler dışında, yiyeceğin her türlü İsrâilîoğulları'na helâldi" (Âl-i İmrân 3/93) meâlindeki âyetten hareketle "sadece kendi milletine hüküm koymakla görevli olan kimse" şeklinde tanımlarken resulü "kendini kavmi veya etrafı ile sınırlı kalmayan bir teşrî vazifesiyle yükümlü olan peygamber" olarak tarif eder (*a.g.e.*, XII, 317-318).

Teşrî nübüvvet Hz. Peygamber'le birlikte son bulmuştur, fakat umumi nübüvvet ona göre son velî olan İsâ ile son bulacaktır. Hz. İsâ iki ayrı zamanda iki sıfat taşımaktadır, bundan dolayı da iki defa haşredilecektir. Birincisi Hz. Peygamber'in ümmeti olarak velî sıfatıyla, ikincisi İsrâilîoğulları'na gönderilen peygamber olarak gerçekleşecektir. İbnü'l-Arabî hatm-i velâyeti de iki kısma ayırır: Hz. İsâ'nın şahsında gerçekleşecek olan velâyet, Hz. Muhammed'den tevarüs edilen velâyet. Bu ikincisinin son temsilcisinin kendi zamanında olduğunu ve kendisine 595 (1199) tarihinde tanıtıldığını söylemekle birlikte açık kimliğini vermez (*a.g.e.*, XI, 290; XII, 120-122; *Fuûş*, s. 62). Dolayısıyla bu kişinin İbnü'l-Arabî'nin kendisi olup olmadığı konusunda hayli tartışmalar mevcuttur. Nebî ile velî arasındaki efdaliyet konusunda ise İbnü'l-Arabî, nebînin aynı zamanda velî olması sebebiyle velâyetinin nübüvvetinden üstün olduğunu söyler. Ehlüllah dediği sûfilerin, "Velî nebîden üstündür" sözlerinin iki sıfatın aynı şahısta toplanması itibariyle söz ko-

nusu olabileceğini, aksi takdirde hiçbir velînin nebîden üstün olamayacağını vurgular. İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet ve velâyet konusunda büyük ölçüde Hakîm et-Tirmizî'nin etkisi altında kaldığı görülür. Nitekim Tirmizî de nübüvvet ve risâletin Hz. Peygamber'le birlikte son bulacağını, velâyetin ise ancak âlemin son bulmasıyla nihayete ereceğini belirtir, hatmü'l-evliyânın Allah'ın hücceti, velîlerin efendisî ve hakîmlerin hakîmi olduğunu ifade eder (*Hatmü'l-evliyâ*, s. 336, 344, 346).

İbnü'l-Arabî, zâhir ve bâtın itibariyle nebîlerin bütün hal ve hareketlerinde Allah'ın koruması altında olduğunu, zira onların "şâri" vasıflarının bulunması sebebiyle bu korumanın gerekli ve tabii bulunduğunu söyler. Velîlerin ise kalplerine gelen ilham konusunda "mahfuz" olduklarına, ancak bu iki kavram arasında farklılık bulunduğuna dikkat çeker. Nebî bütününüyle bir genel koruma altında iken velî sadece kalbine gelen ilham konusunda bir korumaya sahiptir. Ancak sonuç itibariyle nebîlere has olan ismet sıfatı velîlerde de verilmektedir.

Sem'iyât Konuları. İnsanların ve cinlerin ibadet etmek üzere yaratıldığını bildiren âyetten hareketle (*ez-Zâriyât* 51/56) İbnü'l-Arabî, sadece "sakaleyn" denilen insanlar ve cinlerin "âbid" sıfatıyla nitelendirildiğini, bu iki varlık dışında isyana mütemayil başka bir varlığın bulunmadığını söyler. Meleklerin ise isyan etmelerinin kesinlikle mümkün olmadığını, zira onların emredilene yerine getirmenin dışında bir özelliklerinin bulunmadığını belirtir (*el-Fütûhât*, IV, 201-203). Bu görüşünden hareketle de mutlak anlamda melek türünden insan türünden üstün olduğunu söyler.

İbnü'l-Arabî, şeytanı insanın kalbine kötülük ilkâ eden varlık ya da kötülüğün kendisi olarak algılar ve onu hissî ve mânevî olmak üzere iki gruba ayırır. Hissî şeytanı da her peygambere insan ve cin şeytanlarının musallat edildiğini ifade eden âyete (*el-En'âm* 6/112) dayanarak insan ve cin şeklinde ikiye ayırır. Mânevî şeytan ise hissî şeytanlar tarafından insanın kalbine atılan kötü düşüncenin daha sonra çeşitli şekillerde ortaya çıkmasıdır. Diğer bir ifadeyle buradaki şeytan hissî bir varlık değil bizzat kötülüğün kendisidir (*a.g.e.*, IV, 278-279). Öyle görünüyor ki İbnü'l-Arabî şeytanı hakiki anlamda değil ahlâki anlamda ele almakta ve bu yönde birtakım değerlendirmelere gitmektedir.

Âhiret hayatının cismanîliğini ve dünyevî hayata benzeyeceğini kabul etmekle birlikte İbnü'l-Arabî insanın oradaki beden yapısının ve mizacının farklı olacağını söyler. Göz, kulak, burun, ağız ve ayaklardan oluşan sûret aynı olsa da şartları farklı yeni bir neş'etin meydana geleceğini belirtir. Sûretin değişmemesini de şu anki insan sûretinin en mükemmel şekilde olduğu tezine bağlar. İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabı konusunda kendisine mahsus görüşleri vardır. Allah'ın rahmân sıfatının bir gereği olarak cehennem ehline orada kalmaları şartıyla nimet bağışında bulunacağını belirtir. Bu nimet onların cehennemde sürekli bir uykuya daldırılmaları ve rüyalarında hoşlarına gidecek şeyler görmeleridir. Kaldıkları yer cehennem olmasına rağmen gördükleri rüya onları mutlu edecektir. İbnü'l-Arabî bu düşüncesini, "Kim rabbine mücrim olarak varırsa ona içinde ne öleceği ne de yaşayacağı bir cehennem vardır" (*Tâhâ* 20/74) meâlindeki âyete dayandırır ve şöyle bir misal getirir: Hasta olan ve son derece rahatsız edici yataкта uyuyan bir kimsenin yüzünde mutluluk belirtileri müşahade edilirse onun rüya gördüğü kanaatine varılır. Halbuki haline ve yatağına bakıldığında azap içinde olması gerekir (*a.g.e.*, IV, 327-329). Bu durumda cennet nimeti hakiki nimet iken cehennem nimeti yalancı ve hayalîdir. Cehennemde olan kimse ne tam azap ne de nimet içindedir, ne hayattadır ne de ölüdür. Buna karşılık cennette insanlar gerçek nimetler içinde yaşarlar. İbnü'l-Arabî'nin bu görüşü, mahiyet farklılığı dışında Ehl-i sünnet'in cennet ve cehennemin ebediliği yönündeki görüşlerine ters düşmez.

İbnü'l-Arabî, çeşitli eserlerinde temas ettiği akaid konularında bazı orijinal yaklaşımlar sergilemekle birlikte genellikle bunların kendisine ait yeni buluşlar olmadığı anlaşılmaktadır. Onun yaptığı şey, daha önce oluşan felsefî-kelâmî kültürü yeni bir terminolojiyle kendi içinde tutarlı bir biçimde sunmaktan ibarettir. Bunun yanı sıra kullandığı üslup sayesinde düşüncesine mistik bir hava katmasını başarmış ve bu yönüyle kendisinden sonra gelen pek çok âlimi etkilemiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, II, 251; IV, 201-203, 269, 278-279, 327-329; X, 285; XI, 251, 259, 290; XII, 120-122, 136, 185, 317-318; *a.mlf.*, *Fuûş*, s. 50, 62, 70, 81, 103, 135, 147, 155-156; *a.mlf.*, *Kitâbü 'Ankâ'i muğrib*, Kahire, ts., s. 27; *a.mlf.*, *İnşâ'ü'd-devâ'ir*, Leiden 1336, s. 20; *a.mlf.*, *er-Resâ'ilü'l-vücûdiyye*, Kahire, ts., s. 2-4; *a.mlf.*, *en-Nûrü'l-esnâ bi-münâcâtillâhi*

bi-esmâ'ihî'l-hüsnâ, Kahire 1398/1978; a.mlf., *et-Tenezzülâtü'l-heyliyye fi'l-aḥkâmî'l-ilâhiyye*, Kahire, ts., s. 21-23; a.mlf., *Kitâbü'l-Hak*, Necip Paşa Ktp., nr. 151, vr. 15"; a.mlf., *Risâletü kısmi'l-ilâhî (Resâ'îlün İbn 'Arabî içinde)*, Haydarâbâd 1367/1948, s. 3; Hakîm et-Tirmizî, *Ḥatmü'l-evliyâ*, s. 336, 344, 346; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 93-94; İbn Fûrek, *Mücerredü'l-makâlât*, s. 319-320; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 55; İsferyâni, *et-Teḥşîr* (Keyserî), neşreden giriş, s. 3; Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89, s. 30; İhvân-ı Safâ, *Resâ'il*, Beyrut, ts., III, 190, 200-211; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâşim* (Tâlibî), s. 189; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 61, 69; Abdülkerîm el-Cilî, *Şerhu müşkilâtü'l-Fütühâtü'l-Mekkiyye* (nşr. Yûsuf Zeydân), Kahire 1992, s. 148; Şa'rânî, *el-Yevâkîl ve'l-cevâhir*, Kahire 1378/1959, I, 80, 141-143; İmâm-ı Rabbânî, *el-Mektûbât*, Mekke 1317, I, 346; III, 18; Abdüllatif Harpûti, *Tenki-hu'l-kelâm*, İstanbul 1330, s. 180, 181; İzmîrli, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 89, 91; Mustafa Sabri, *Mevkûfû'l-âkl* [baskı yeri yok], 1369/1950 (el-Mektebetü'l-İslâmiyye), III, 85-86, 149-159; Hilmi Ziya Ülken, *Varlık ve Oluş*, İstanbul 1968, s. 134, 147; Ebû'l-Alâ el-Arifî, "el-A'yânü's-şâbite fi mezhebi İbnü'l-Arabî ve'l-ma'dûmât fi mezhebi'l-Mu'tezile", *el-Kitâbü't-Tezkâr: Muhyiddin b. 'Arabî*, Kahire 1969, s. 209-220; Ömer Ferruh, *İhvânü's-Şafâ*, Beyrut 1401, s. 96-99; Hüseyin Atay, *Kur'an'da Bilgi Problemi*, İstanbul 1982, s. 35-36; a.mlf., *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, s. 103-104; Yûsuf Şevki Yavuz, *Kur'an-ı Kerim'de Tefekkür ve Tartışma Metodu*, Bursa 1983, s. 196; a.mlf., "Ahvâl", *DİA*, II, 190; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl: Dirâse fi te'vîli'l-Kur'an 'inde Muhyiddin İbn 'Arabî*, Beyrut 1983, s. 158, 172; İrfan Abdülhamîd, *Dirâsât fi'l-fırâk ve'l-akâ'idü'l-İslâmiyye*, Beyrut 1404/1984, s. 126; Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslüman Bilge* (trc. Ali Ünal), İstanbul 1985, s. 117, 119; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş*, İstanbul 1985, s. 181-183; a.mlf., "Allah", *DİA*, II, 483; Ahmet Avni Konuk, *Fusûsü'l-hikem Tercüme ve Şerhi* (haz. Mustafa Tahralı – Selçuk Eraydın), İstanbul 1987, I, 11, 16; Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ'da Tanrı ve Tanrı-Alem İlişkisi* (doktora tezi, 1990), UÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, s. 105, 108, 109-110; Çağfer Karadaş, *İbn 'Arabî'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1997; Süad el-Hakîm, "el-Velâyetü's-şûfiyye", *et-Türâşü'l-Arabî*, sy. 35-36, Riyad 1409/1989, s. 179.



ÇAĞFER KARADAŞ

İslâm Düşüncesindeki Yeri. İslâm toplumunda başlangıçtan beri dünyevî kaygılardan, siyasî ve içtimai sosyal çalkantılardan uzak kalarak Kur'an ve Sünnet çerçevesinde, iddiasız, gösterişten uzak, takvâya dayalı bir hayat tarzını ilke edinen zühd hareketi, II. (VIII.) yüzyılın sonlarına doğru tasavvuf adıyla anılmaya başlanmış, Gazzâlî'ye gelinceye kadar 300 yıl zarfında en olgun ürünlerini veren Sünnî tasavvuf döneminde pratiğin yanı sıra kavramsal düzeyde yorumlar da devam etmiştir. Bu çerçevede mârifet, tevhid, muhabbet, fenâ ve bekâ gibi ba-

zı tasavvuf terimleri üzerinde yoğunlaşarak farklı görüşler ortaya konulmuşsa da bunlar hiçbir zaman felsefî doktrin düzeyinde olmamıştır. Gazzâlî ile altın çağını yaşayan Sünnî tasavvuftan sonra VI-VII. (XII-XIII.) yüzyıllarda Şehâbeddin es-Sühreverdî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'in gibi sûfî filozoflar kanalıyla tasavvuf felsefî bir görünüm kazanmıştır. Bunlar, kendi tasavvufî zevk ve eğilimlerini akıl düşünceyle mezcedip İslâm'ın yanı sıra yabancı felsefe ve kültürlerden aldıkları birçok motifi daha ziyade sembolik bir dille işleyerek felsefî bir tasavvuf kurmuşlardır. Büyük ölçüde seçmeci (eklektik) olan bu hareket, metot olarak keşif ve ilhamı temel aldığı için saf bir felsefe olarak kabul edilemeyeceği gibi iç arınmanın yanı sıra varlığın sırrını keşfetmeyi ve kâinatı kendine has bir sıra düzeni içinde yorumlamayı amaçladığı için de halis bir tasavvuf sayılmaz. Bu arada İslâm dünyasında felsefî tasavvufun başlıca temsilcilerinden biri olan İbnü'l-Arabî'nin, ortaya atıldığı zamandan itibaren yoğun tartışmalara konu olan vahdet-i vücûd doktrinini temellendirirken naslar üzerinde yaptığı ve çeşitli spekülasyonlara yol açan te'villeri, yaratarla yaratıkları arasındaki kesin ayrımı ortadan kaldıran yaklaşımları, Hz. Peygamber'e beşer üstü bir mahiyet tanınması, Şii-İsmâîliler'den aldığı bazı ilkelerin yanında eski Mısır, Yunan ve Hint kültüründen gelen kavram ve problemleri tasavvufa taşıması, nihayet sisteminin bütünü itibarıyla dinler ve inanışlar arasında âdeta fark gözetmeyerek dinler üstü bir dini savunduğu izlenimi uyandıran hoşgörüsü gibi sebeplerle İslâm düşünce tarihinde en çok tartışılan, lehinde ve aleyhinde en fazla fetva verilen bir düşünür olmuştur. Nitekim yapılan bir araştırmaya göre yalnız Arapça literatürde onun aleyhinde yazılan eser sayısı otuz dört, savunma amacıyla kaleme alınanların sayısı yirmidir; aleyhinde 238, lehinde ise otuz üç fetva verilmiştir (Yahyâ Hüveydî, s. 320). Her ne kadar bunların çoğu dinî-ilmî olmaktan çok konjonktürel veya hissî birer tepki şeklinde algılsa da bu durum, İbnü'l-Arabî'nin tarihte ne kadar büyük yankı uyandırdığını göstermesi bakımından yine de önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin, sistemini kurarken faydalandığı kaynak ve doktrinlerin çok farklı oluşu ve İslâmî olup olmayışına bakmadan kendi görüşlerine uygun düşecek her kaynağa başvurmakta bir sakınca görmeyişi de tenkit edilmekle birlikte

onun sisteminin İslâm eksenli olduğunda şüphe yoktur. Nitekim kaynakları arasında Kur'an ve hadis başta gelmektedir. Ancak te'vile elverişli olsun veya olmasın, dil ve gramer kurallarına uysun veya uymasın, siyak ve sibakı dikkate almadan, sebep-i nüzûle itibar etmeden âyetleri vahdet-i vücûd felsefesi doğrultusunda bâtinî yorumlara tâbi tutar. Bu yöntemle İbnü'l-Arabî, müteşâbih veya muhkem âyetlerden istediği sonucu çıkarmakta güçlük çekmez. Gerçekte kendisi te'vile karşı olduğu halde (*el-Fütühât*, III, 224) bazan âyetlerin lafzı ve medlûlü ile bağdaşması mümkün olmayan te'viller yapar (a.g.e., II, 206-210). Bu durum karşısında Affî'nin dediği gibi, "Bazan Kur'an Yeni Eflâtuncu bir sistem haline gelir, bazan da bir başka felsefe türüne bürünür; fakat genellikle anladığımız şekliyle Kur'an'ı bulmamız güçleşir" (*Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 185-186). Bu durum hadisler için de söz konusudur. Genellikle tasavvuf literatüründe yer alan çoğu zayıf hadisleri kendi görüşleri doğrultusunda kullanmakta da bir sakınca görmez.

İbnü'l-Arabî'nin, kendi dönemine kadar gelişip şekillenen tasavvuf akımlarının ortaya koyduğu zengin literatürden büyük ölçüde faydalandığında şüphe yoktur. Doğup yetiştiği Endülüs'te yaygın olan İbn Meserri okulu ile onun uzantısı mahiyetindeki Meriyye okulunun egzotik, gnostik ve vahdet-i vücûdcu öğretilerini İbnü'l-Arif, Ebû Medyen, Ebû'l-Kâsım İbn Kasî ve İbn Berrecân gibi sûfiler kanalıyla yakından tanımış, hatta İbn Kasî'nin *Ḥal'u'n-na'leyn* adlı eserine bir şerh yazmıştı. *ed-Tedbirâtü'l-ilâhiyye* ile *Mevâkı'u'n-nücûm*'u da orada iken kaleme almıştır (Palacios, s. 274). Bu durum onun, tasavvufa dair zihnî ve ruhî disiplinini Doğu İslâm ülkelerine seyahatte çıkmadan önce Endülüs'te aldığını göstermektedir. Ancak bu iki tasavvuf okulunun öğretileri büyük ölçüde, İskenderiyeli filozoflarca ortaya konan Pisagorcu ve Yeni Eflâtunculuk'tan mülhem gnostik fikirlerin hâkim olduğu sahte bir Empedokles felsefesinden ibaretti (Palencia, s. 329). Bunun yanı sıra Doğu'da gelişmiş olan tasavvuf hareketlerini yakından tanıdıktan sonra özellikle Bâyezîd-i Bistâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî'nin vahdet-i vücûdu hatırlatan yaklaşımları ile Hallâc-ı Mansûr'un sisteme kavuşturamadığı bâtinî görüşlerinden de büyük ölçüde yararlanmış, bu arada Hz. Muhammed'in ezelden varlığını dile getiren "hakikat-i Mu-