

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'ilü 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-maḳâlât*, s. 319-320; İbn Hazm, *el-Faṣl*, V, 55; İsferyâni, *et-Teḫşîr* (Keyserî), neşreden giriş, s. 3; Cüveynî, *eş-Şâmil* (nşr. Helmut Klopfer), Kahire 1988-89, s. 30; İhvân-ı Safâ, *Re-sâ'il*, Beyrut, ts., III, 190, 200-211; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-'Avâsım* (Tâlibî), s. 189; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 61, 69; Abdülkerîm el-Cilî, *Şerḥu müşkilâtü'l-Fütühâtü'l-Mekkîyye* (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, *Mevkûf-ü'l-âḳl* [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 Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-fırâḳ ve'l-âḳâ'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 tasavvufta 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 faylandığı 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 yönlemlerle 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 *Mevâḳı'u'n-nücûm*'u da orada iken kaleme almıştır (Palacios, s. 274). Bu durum onun, tasavvufta 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-

hammediyye" kavramı başta olmak üzere felsefesinin temelini oluşturan birçok kavramı içeriğini değiştirerek kendi sistemi içinde başarıyla kullanmıştır (Ebü'l-Alâ el-Affî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin *Tasavvuf Felsefesi*, s. 182-184). Ayrıca Hallâc'ın Kur'an'ı bâtinî te'villere tâbî tutmasının da İbnü'l-Arabî'yi bu yönde cesaretlendirdiği söylenebilir. Birçok müellif gibi onun için de Gazzâlî'nin *İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn*'inin emsalsiz bir kaynak teşkil ettiği şüphe yoktur.

Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin kelâmcıların başvurduğu cedel (diyalektik) yöntemini de başarılı bir şekilde kullandığı özellikle *Fuṣûṣü'l-hikem* ile *el-Fütûḥâtü'l-Mekkiyye*'de görülmektedir. Onun varlığa ilişkin temel tezlerinden biri olan tecellî nazariyesi gereğince âlem her an yeniden var olmaktadır (teceddüd-i emsâl). Bu görüşün, Eş'arî kelâmcılarının "arazların iki zaman biriminde aynı kalmayarak sürekli yenilendiği" (halk-ı cedîd) fikrinden mülhem olduğunu söylemek gerekir. İlâhî sıfatlar hakkındaki görüşü ile yokluğu (adem) bir gerçeklik (şey) olarak kabul etme düşüncesi de Mu'tezile kaynaklıdır.

İbnü'l-Arabî'nin çeşitli felsefe ve antik kültürlerle ilişki kurmasında vasıta rolü oynayan en önemli kaynak İhvân-ı Safâ'nın Meşşâi, Yeni Eflâtuncu, Maniheizt, Hermetik ve gnostik karakterli bilim, felsefe ve kültürlerin sentezini içeren *Resâ'ilü İhvânî's-Safâ'* adlı ansiklopedik eserleridir. Felsefesinde ağırlıklı olarak görülen Yeni Eflâtuncu etkilere Fârâbî ve İbn Sînâ'nın eserlerinden ziyade bu risâleler kanalıyla ulaşmıştır. Zira onun gibi seçmeci bir doktrin kuran kimse için bu risâlelerden daha zengin ve daha elverişli bir kaynak olamazdı. Ancak İbnü'l-Arabî, buradan aldığı malzemeyi farklı üslûp ve sembolik ifadelerle işleyerek kendi felsefesine uyarlamada çok başarılı olmuştur. Onun nasları te'vîl etme metodu İhvân-ı Safâ ile aynıdır. Fakat kozmik varlığın oluşum ve işleyişini inip çıkan dönme dolap gibi tasarlayıp inip ve çıkış sürecini çeşitli mertebelere ayırması ve onlara birer fonksiyon tanıyarak küllî bir evren tasavvuru sunması hususunda İhvân-ı Safâ'dan ziyade Plotin'e yakındır. Şu var ki Plotin'in sudûr sistemindeki ilk aklın (nous) yerini İbnü'l-Arabî'de hakikat-i Muhammediyye, diğer kozmik akılların yerini de tecellîler almıştır. Bu konuda her iki sistemdeki mertebe veya hiyerarşide görülen farklılıktan ziyade, var-

lığın ilâhî-ruhanî menşeli olup gelişim ve tekâmülünü tamamladıktan sonra tekrar menşesine döneceği fikri önemlidir. Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesinde nihai sisteme kavuşmuş olan bu kâinat modelini alıp daha çok derinlik ve ruhanîyet kazandırmak amacıyla onu tasavvufa adapte eden İbnü'l-Arabî olmuştur.

Diğer taraftan İhvân-ı Safâ'nın bütünüyle âlemi canlı bir organizma şeklinde telakkî etmesi, nefsin mahiyeti, insan nefsinin küllî nefsin bir hali ve bir yansıması olarak görmesi, beşerî nefsin gayesinin küllî nefse dönmek olduğu ve nefsi yeryüzünde Allah'ın halifesi şeklinde algılaması, nihayet bâtinî bilgiyi bir doktrin olarak kabul etmesi, mâsum imam hakkındaki düşüncesi, ayrıca kökleri Stoa felsefesine dayanan küçük âlemle büyük âlem arasında kurduğu benzerlikle ulaşmak istediği ideal insan anlayışı (bu konular için bk. *er-Resâ'il*, III, 25-28; IV, 107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222) tamamen İbnü'l-Arabî'nin sistemine yansımıştır.

İbnü'l-Arabî'nin Hermetizm ve Yeni Pisagorculuk'tan gelen sayı ve harf sembolizmine dair görüşlerinin de İhvân-ı Safâ'dan kaynaklandığı görülmektedir. Tabiatı ve anlayışı gereği sansasyona elverişli her bilgiye ilgi duyan İbnü'l-Arabî "evliya ilmi" dediği (*el-Fütûḥât*, III, 204) sayı ve harfler metafiziğine de çok değer verir. Kâinattaki oluşum ve olayların şifresi saydığı harfleri çeşitli kategorilere ayırarak anlamlandırmaya çalışır (*a.g.e.*, I, 253-361; II, 51-54; III, 196-208). Şii-İsmâîlîler'in Ca'fer es-Sâdık'a izâfe ettikleri bu sanal ilim, gizli ilimler adı altında cefr ve vefk tablolarının hazırlanmasında bir anahtar rolü üstlenmiştir. Şüphesiz eski dünyanın bu tür köhne fikirleri, mânevî birer otorite olarak kabul edilen şahsiyetler kanalıyla İslâm kültür dünyasında yaygınlık kazanarak halkın metafiziğe (gayb) karşı duyduğu yakın ilginin de istismarına yol açmıştır.

İbnü'l-Arabî'nin üslûbunun zor ve kapalı oluşu da başlıca tartışma konusudur. Bu durumun, sûfilerin yaşadığı iç tecrübeyi ve son derece değişken olan duygu dünyalarını günlük dille ifade etmenin güçlüğünden ileri geldiği söylenebilir. Fakat İbnü'l-Arabî için daha önemli olan husus, kelimelere kendi vahdet-i vücûdu anlayışına uygun düşecek tarzda ve birden çok anlam yükleyerek doktrinini sembollerle örmüş olmasıdır. Onun bu sembollerini kullanırken her zaman aynı tutarlılığı gösterememesi, felsefe ve kelâma

dair birçok terimi Kur'an ve hadis terimleri yerine kullanması da zihinlerin karışmasına yol açmaktadır. Meselâ Eflâtun'un "hayr"ı, Plotin'in "bir"i, Eş'arî kelâmcılarının "cevher"i, müslümanların anladığı mânadaki Hak ve Allah kelimelerini İbnü'l-Arabî aynı anlamda kullanmaktadır. Bir başka husus Kur'an'da geçen kalem, Origenes'teki hakikatler hakikati, Hallâc-ı Mansûr ve diğer sûfilerin dilindeki hakikat-i Muhammediyye terimleri ona göre eş anlamlıdır (*Fuṣûṣ*, neşredenin girişi, s. 18-19). Öte yandan dâima aklının önüne geçen ve fevkalâde gelişmiş olan hayal gücü sayesinde onun düşüncesini ortaya koyarken şairane bir üslûp kullanarak sık sık mecaz ve istiareye başvurması da anlama konusunda bir başka güçlük doğurmaktadır.

Bu hususlardan başka İbnü'l-Arabî'nin çeşitli din, felsefe ve kültürlerden derlediği zengin malzemeyi kendi sistemine uygulamasının ve böylece seçmeci bir felsefe kurmasının beraberinde getirdiği güçlükler de buna eklenince üslûp daha da ağırlaşmaktadır. Bu sebeple felsefe ve kültür tarihinden haberdar olmayan biri için İbnü'l-Arabî gerçekten anlaşılması zor bir müelliftir. Ayrıca buna, vahdet-i vücûda dair düşüncelerini belli bir eserin veya eserin bir bölümünde derli toplu olarak temellendirmeyip genellikle dağınık bir halde satır aralarına serpiştirmesi de eklenince anlaşılması daha da güçleşmekte ve bu sebeple okuyucu onu ya reddetmekte ya da anlaşılabilir ve aşılabilir bir otorite sanarak her söylediğini doğru kabul etmektedir. Gerçi her iki grup da onun eserlerinde kendi görüşünü destekleyici metinler bulmakta güçlük çekmez. Birisinin İslâm'a aykırı bulup reddettiği te'villeri öbürü, "Zâhir ehli bunu anlayamaz, o hâtemü'l-evliyâ olup her sözü keşif ve ilhama dayanmaktadır" diyerek kabullenebilir. Böyle düşünenler için gerekçe çoktur; meselâ Hz. Peygamber İbnü'l-Arabî'nin rüyasına girer ve ona bir kitap uzatarak, "Bu *Fuṣûṣü'l-hikem*'dir bunu al, insanların istifade etmeleri için yay" der (*a.g.e.*, s. 47). Bu durum karşısında Resûl-i Ekrem eliyle sunulup takdis edildiğine inanan ve gnostizmin cazibesine kapılmış olan bir okuyucuya, bu kitaptaki bazı bilgilerin İslâm'la bağdaşmadığını anlatmak farklı fikirde olan biri için gerçekten zordur.

İbnü'l-Arabî'den sonra, başta onun felsefesinin esasını oluşturan vahdet-i vücûd öğretisi olmak üzere ulûhiyyet, nübüvvet, velâyet, hayır, şer, âhiret ahvâli

ve din telakkisine ilişkin görüşleri tarih boyunca tartışılmıştır. İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler için de en büyük payın vahdet-i vücûd telakkisine ait olduğu şüphesizdir. Onun bu telakkisinin panteist bir nitelik taşımadığı kanaatine sahip olanların yanında (yk. bk.) Ebû'l-Alâ el-Afîfî gibi konunun uzmanı sayılan bazı âlimler, vahdet-i vücûd öğretisinin bir panteizm, İslâm'ın meşrû olmayan bir uzantısı olduğunu ileri sürmüşlerdir (*Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, s. 75). Yalnız bu konuda İbnü'l-Arabî'nin birbirinden farklı o kadar çok ifadesi vardır ki yorumcular bunun materyalist veya idealist bir panteizm olduğu ya da panteizmle hiç ilgisinin bulunmayıp bir monizm sayılması gerektiği hususunda değişik düşünceler ortaya koymuşlardır. Afîfî bunu mânevî ve idealist bir panteizm diye niteler ve varlığı, yüce bir hakikatin kendini gölge şeklinde dışa vurması olarak yorumlar (*et-Taşavvuf*, s. 196). Ancak İbnü'l-Arabî, bir ile çok (Alâh-âlem) arasındaki ilişkiyi bazan materyalist panteizmi hatırlatan benzetmelere başvurarak anlatır ve, "İlâhî zât cisim, çokluk onun organları veya O sayıların kendisinden çıkıp çoğaldığı bir yahut O, birçok görüntüyü (sûret) yansıtan ayna ya da O kabaran deniz, duyu algıları ise O'nun dalgalarıdır" der (İbrâhim Beyyûmî Medkûr, s. 371).

Vahdet-i vücûd teorisi üzerinde ne kadar iyimser yorum yapılırsa yapılsın sonuçta yaratılanla yaratılan arasındaki farkı bu dereceye indirgeyen böyle bir anlayışta bir "tanrı insan" kavramı ortaya çıkacak ve bu durum hak-bâtıl, sevap-günah, dindar-dinsiz, hatta din farkının ortadan kalkmasına ve peygamberlik kurumunun anlamsız olduğu fikrine yol açacaktır. İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen eleştiriler de en çok bu noktada yoğunlaşmaktadır. Nitekim geleneksel Batı görüşüne göre de o İslâm panteizminin ya da monizminin temsilcisidir ve bu gibi monistik kuramlar ile İslâm'daki canlı ve etkin bir güç olan Allah düşüncesini yıkmış, gerçek İslâm dinsel hayatının çökmesinde büyük etkisi olmuştur" (Schimmel, s. 230). İbnü'l-Arabî'nin yaşantısında ve dinî emirlere olan bağlılığında hiçbir sapma ve gevşeme görülmezken öteden beri zındıkça fikirlerin ve dinî hayatta görülen lâubaliliklerin genellikle onun felsefesinden beslendiği gerçeği de bunu doğrulamaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin kurup idealize ettiği vahdet-i vücûd felsefesi ve geriye bırak-

tığı yüzlerce eseriyle İslâm toplumunun dinî, ahlâkî ve içtimâî hayatına ışık tutacak fazla bir şey verdiği söylenemezse de evliya ve kerâmet kavramlarını bir kült haline getiren menkıbecilerle Hz. Peygamber'i aşırı derecede idealize edip onu beşer üstü bir varlık sayma hatasına düşenlere ve bu arada şairlere zengin bir malzeme bıraktığında şüphe yoktur. Gerçekten de metafiziğe nâmütenâhi açık olan bu idealist felsefe özellikle şairlerin arayıp da bulamadığı bir hazine gibidir. İslâm milletlerinin dinî-tasavvufî edebiyat alanında ortaya koyduğu başarlarda bu felsefenin payı büyüktür.

BİBLİYOGRAFYA :

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 253-361; II, 51-54, 206-210; III, 196-224; a.mlf., *Fuṣûṣ* (Afîfî), tür.yer.; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 18-19; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, III, 25-28; IV, 107-117, 120, 153, 178, 180, 190, 221-222; İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 58-59, 110-111; Plotinus, *Tâsû'âtü'l-Eflûṭîn* (trc. Ferîd Cebri), Beyrut 1997, s. 407, 444, 457-459, 481-494; Ebû'l-Alâ el-Afîfî, *et-Taşavvuf: Şevretün rûhiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1963, s. 196-197; a.mlf., *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (trc. Mehmet Dağ), İstanbul 1998, s. 75, 182-186; Abdülkâdir Mahmûd, *el-Felsefetü's-şüfiyye fi'l-İslâm*, Kahire 1946, s. 494-521; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelûsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 329; Yahyâ Hüveydî, *Târîhu felsefetü'l-İslâm fi'l-kâretü'l-İfrîkiyye*, Kahire 1965, s. 320; İbrâhim Beyyûmî Medkûr, "Vahdetü'l-vücûd beynel İbn 'Arabî ve İsbînûzâ", *el-Kitâbü't-Tezkârî: Muhyiddîn b. 'Arabî*, Kahire 1969, s. 367-380; İbrâhim Hilâl, *Naẓariyyetü'l-ma'rifetü'l-İsrâkiyye*, Kahire 1977, I, 66-73; a.mlf., *et-Taşavvufü'l-İslâmî beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Kahire 1979, s. 145-231; Cemâl Merzûkî, *el-Vücûd ve'l-'adem fi felsefetü'l-İbn 'Arabiyyi's-şüfiyye*, Kahire 1979; M. Asin Palacios, *İbnü'l-Arabî, hayâtühü ve mezhebüh* (trc. Abdurrahman Bedevî), Beyrut 1979, s. 274; Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, s. 230; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Felsefetü't-te'vîl; Dirâse fi te'vîl'l-Kur'an 'inde Muhyiddîn İbn 'Arabî*, Beyrut 1983.



MAHMUT KAYA

İBNÜ'L-ARÎF

(ابن العريف)

Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed
b. Mûsâ b. Atâillâh es-Sanhâcî
(ö. 536/1141)

Mehâsinü'l-mecâlis adlı
eseriyle tanınan
Endülüslü şûfî.

481'de (1088) Meriye'de (Almeria) doğdu. Aslen Yemen'den Kuzey Afrika'ya göç eden bir Arap kabilesine mensuptur. Tanca'da doğup büyüyen babası Muhammed b. Mûsâ, burada gece bekçilerinin başı

olarak görev yaptığından Arîf lakabıyla tanınmış, oğluna da bu sebeple İbnü'l-Arif denilmiştir. Babası, İbnü'l-Arif'in doğumundan bir yıl önce Endülüs'e geçerek Meriye şehrinde hüküm süren Sumâdîhiyye Devleti'nin hizmetine girmiş, ancak bu devletin yıkılmasını takip eden yıllarda giderek geçim sıkıntısına düşmüş, oğlunu bir terzinin yanına çırak olarak vermişti. İbnü'l-Arif, babasının bütün ısrarlarına rağmen bu işten ayrılıp çeşitli hocalardan ders almaya başladı. Meriye, Mürsiye (Murcia) ve Kurtuba'da (Cordoba) Ebû'l-Hasan el-Bercî, Ebû Muhammed Abdülkâdir el-Karevî, İbnü'l-Fasîh Ebû Ca'fer el-Hazrecî gibi âlimlerden kıraat, hadis, fıkıh ve dil ilimlerini tahsil etti; hadis âlimi Ebû Hâlid b. Yezîd'den hadis rivayet etme icâzeti aldı. İbn Beşkûvâl de hayatını hayra adanmış, son derece faziletli ve dindar bir kişi olarak tanıttığı İbnü'l-Arif'e *eş-Şıla fi târîhi e'immeti'l-Endelüs* adlı eserinin icâzetini verdiğini, kendisinin de ondan icâzet aldığını ifade eder.

Sarakusta (Saragossa) ve Belensiye (Valencia) gibi şehirlerde tanınmaya başlayan İbnü'l-Arif, muhtemelen 520 (1126) yılından önce Belensiye'ye muhtesip olarak tayin edildi. Bu görevinin yanında ilmi faaliyetlerini de sürdürmeye çalıştı. Tasavvufa ne zaman ve nasıl yöneldiği konusunda kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun yetiştiği dönemde Meriye'nin Endülüs'te önemli bir tasavvuf merkezi olduğu ve ölümü üzerinden iki yüzyıl geçmesine rağmen İbn Meserre'nin irfanî görüşlerinin hâlâ etkisini sürdürdüğü bilinmektedir. Zehebî, İbnü'l-Arif'in Ebû Ömer et-Talmenkî'nin mensuplarından Ebû Bekir Abdülbâkî b. Muhammed b. Büryâl'den hırka giydiğini söyler (*A'âmü'n-nübelâ*, XX, 113).

İbnü'l-Arif, şöhretinin giderek yayılmasından rahatsız olan Meriye Kadısı İbnü'l-Esved tarafından o dönemde bölgede hüküm süren Murâbit Sultanı Ali b. Yûsuf et-Tâşfîn'e şikâyet edildi. Şehirdeki diğer ulemanın da İbnü'l-Esved'i desteklemesi üzerine sultan onun Meriye'ye getirilmesini emretti (İbnü'l-Zeyyât et-Tâdelî, s. 97). Bazı kaynaklarda, İbnü'l-Arif'in çevresinde çok sayıda insanın toplandığını gören sultanın kendisine karşı bir isyana girişeceğinden endişeye kapılarak onu Meriye'ye getirmeye karar verdiği zikredilmektedir. Ancak mektuplarından oluşan ve *Miftâhu's-sa'âde* adı altında toplanan eserinden onun böyle bir düşüncesi olmadığı, aksine sultana itaat edilmesi