

## EBÛ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'NİN GAZZÂLÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİNE ELEŞTİREL YAKLAŞIMI

Ramazan BİÇER(\*)

### ÖZET

Endülü's'ün İsbiliye kentinde doğup, 543 yılında vefat eden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, on yılı aşkın bir sürede Bağdat'a kadar uzanan ilmi bir yolculuk yapmış ve bu sırada Gazzâlî ile iki yıla yakın beraber olmuş, ondan özel dersler almıştır. Genel anlamda tasavvufa karşı olmamakla birlikte, kelâm ilmi bağlamında Gazzâlî'de görülen ve müellifin aşırı olarak nitelendirdiği tasavvufî düşüncelerini yoğun bir eleştiriye tabi tutmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe, İlim, Kalp, Kelâm, Kesf, Muhabbet, Tecelli.

### *Ebû Bekir İbn al-Arabî's critical Approach to Gazzâlî's Opinions About Islamic Mysticism*

### ABSTRACT

*Ebû Bekir İbn al-Arabî was born in İsbiliyye city in Andalus and he died in 543. When he was making a scientific trip along ten years from the Andalus to the Baghdad, he met with Gazzâlî and took many important lectures more than two years from him. Although, generally he was not against to Islamic mysticism, he criticised it's method and thought with the perspective of the science of Islamic Theology in the frame of Gazzâlî's thinking.*

**Key Words:** *Exploration, Hearth, Information, Islamic Theology, Love, Philosophy, Revelation.*

\*) Yrd. Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

468 yılının Şaban ayında (Mart 1076) Endülüs'ün İsbîliyye kentinde doğan İbnü'l-Arabî'nin tahsil hayatı, Abbâdî veziri ve aynı zamanda İsbîliyye'nin büyük âlim ve ediplerinden olan babası Ebû Muhammed (ö. 493/1100)<sup>1</sup> ile başlar. Daha sonraları çeşitli bilginlerden ders alan İbnü'l-Arabî, Endülüs'te uygulanan temel eğitim ve öğretimi yeterince aldığına inanarak, önceleri Mülûkü't-tavâif'ten Benû Abbâd'ın yönetimi altında olan İsbîliyye ve civarının Murâbıtın Devleti komutanlarından Sîrîn b. Ebû Bekir'in eline geçmesi sonucu (484/1091), ülkesinde meydana gelen karışıklıkları bahane ederek, 485 yılının Rebiü'l-evvel ayında (Nisan 1092), on yedi yaşlarında iken babasıyla birlikte doğuya ilmî gaye için seyahate çıktı<sup>2</sup>. Abbâsîlerin başkenti Bağdat'a kadar ulaşan ve on yılı aşan bu yolculuk esnasında, çeşitli din ve mezheplere mensup birçok bilginle görüştü, onlarla fikir alış verişi yaptı ve tartışmalarda bulundu. Daha sonraları ülkesine döndüğünde, 528 (1134) yılında İsbîliyye'ye kâdı olarak tayin edildi<sup>3</sup>. İki yıla yakın bu görevde kaldıktan sonra, kadılığı bırakarak eser yazmak üzere inzivaya çekildi.

539 (1144) yılında Endülüs'e giren Muvahhidler ordusu ülkenin içlerine kadar ilerleyerek İsbîliyye'yi fethetti (541/1146). Bu şehrin onların eline geçmesi üzerine İbnü'l-Arabî'nin de içinde bulunduğu bir heyet, İsbîliyye halkı adına emîr Abdülmü'min b. Ali'ye (ö. 558/1163)<sup>4</sup> biat amacıyla başkent Merakeş'e (541/1146) gitti. Emîrle görüş-tükten sonra başında bulunduğu heyetle birlikte İsbîliyye'ye dönmek üzere yola çıkan İbnü'l-Arabî, Fas'a ulaştığında hastalanarak burada vefat etti (543/1148)<sup>5</sup>. Kabri, bugünkü Fas kentinde Lisânüddin el-Hafîb Muhammed b. Abdullah el-Gırnâtî'nin türbesi yakınında bulunmaktadır. Müellifin hayatına kısaca değindikten sonra onun tasavvufî görüşlerini anlama bakımından yaşadığı dönemin ilmî ve kültürel durumunu ana hatlarıyla değinmemiz yerinde olacaktır.

### İlmî ve Kültürel Durum

Mâlîkî fakîhi olan Abdullah b. Yâsîn'in kurduğu Murâbıtlar, bir din devletiydi. Yöneticilerin prensip olarak ilme büyük önem vermesi nedeniyle bu dönemde bir çok bilgin yetişti. Devrin âlimleri başta fıkıh olmak üzere, hadis ve tefsir gibi ilimlere daha çok rağbet göstermişler, bazı ilim dallarına karşı ise maalesef soğuk ve menfî bir tutum sergilemişlerdi. Özellikle felsefe ile meşgul olanlar, dönemin fakîhleri tarafından zındıklıkla itham edilmiş, aşağılanmış ve halkın gözü önünde eserleri yakılmıştı<sup>6</sup>. Muhtemelen

- 1) Muhammed Mahlûf, Muhammed b. Muhammed el-Münestirî, *Şeceretü'n-nâri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*, s. 123, Beyrut 1349.
- 2) bk. *Sirâcü'l-mürîdîn fî sebîli'l-mühtedîn*, vr. 161 (Kahire Dârü'l-kütübi'l-Mısıriyye, nr. 20384 "b").
- 3) İbn İzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merraküşî, *el-Beyânü'l-muğrib fî abâri'l-Endellîs ve'l-Mağrib*, IV, 58 (nşr. Colin-Georges-Seraphin, I-IV, Beyrut 1967).
- 4) bk. Abdülkerim Özaydın, "Abdülmü'min el-Kûmî", DİA, I, 274-275.
- 5) İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, I, 335 (I-II, Madrid 1887).
- 6) Makkarî, Ahmed Muhammed et-Tilimsânî, *Ezhârü'r-riyâz fî ahbâri'l-İyâz*, I, 221 (nşr. İbrâhim el-Ebyârî, Mustafa es-Sâkî, I-V, Kahire 1359).

yönteminden ötürü kelâm ilmi ve bu ilimle uğraşanlar da benzeri hakaretlere maruz kalmışlardır<sup>7</sup>.

Murâbıtlar döneminde Doğu İslâm dünyasında zuhûr eden ve ünü Endülüs'e kadar ulaşan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) ve özellikle meşhur eseri İhyâ'ya karşı menfi bir propaganda sürdürülmüştür. Onun bu eseri Kurtuba'ya ulaşınca, içerisinde tasavvufî, felsefî ve kelâmî konulara değindiği gerekçesiyle, Mâlikî mezhebine mensup fakihler tarafından yakılmasına fetvâ verilmişti<sup>8</sup>. Devrin kadısı İbn Hamdîn, Gazzâlî'yi tekfir etmiş, dönemin hükümdarı Ali b. Taşfîn'in de desteğini alan bu zât, halkın gözü önünde Gazzâlî'nin kitaplarını yaktırmıştı (503/1109). Bu olayı işittiği zaman Gazzâlî'nin onlara beddua ettiği rivâyet edilmektedir<sup>9</sup>. Gazzâlî ve eserlerine karşı izlenen bu olumsuz tutum, Murâbıtlar Devleti'nin hâkimiyeti boyunca sürmüştür. Ali b. Taşfîn'in, ülkesindeki vezir, âlim ve kadılara bid'at içeren kitapları, özellikle Gazzâlî'nin eserlerini buldukları an yakmalarını söyleyen bir emirname yayınlaması dikkat çekicidir<sup>10</sup>. Bu dönemde tasavvuf, felsefe ve kelâm ile meşgul olanlar yanında özellikle Mu'tezilî düşüncüyü benimseyenlere aynı derecede katı bir tutumun sergilendiği de bilinmektedir<sup>11</sup>.

Murâbıtlar döneminde fukahânın devlet adamlarına tahakkümünden kaynaklanan taklitçi bir anlayışın etkisiyle fikrî hayat oldukça sönük geçmişti. Muvahhidler devri âlimlerinin ise akîdevî konularda te'vili benimsemesi, fikhî meselelerde ise taklide karşı olması, fikir hayatına büyük bir canlılık getirdi ve bir çok önemli eser ortaya kondu. Felsefe alanında İbn Tufeyl (ö. 581/1185) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi büyük filozofların bu dönemde yetişmiş olması, olumlu gelişmenin önemli bir göstergesidir. Öte yandan bir önceki dönemde zındıklık hatta küfürle itham edilen İmâm Eş'arî ve Gazzâlî gibi kelâmcıların eserleri bu dönemde büyük ilgi gördü. Bir kısım tarihçilere göre bu devirde kelâm ilim dalının benimsenip meşru kabul edilmesinde bizzat İbn Tûmert'in (ö. 522/1128) rolü büyüktür. Meselâ bu görüşü benimseyenlerden biri olan İbn Haldûn'a göre, Endülüs'te Eş'arî mezhebinin yaygınlaşmasını, doğuya yaptığı yolculuk sırasında bir çok Eş'arî bilginiyle karşılaşmış kendileriyle ilmî münazaralarda bulunan ve onların fikirlerinden etkilenen İbn Tûmert sağlamıştır<sup>12</sup>.

İbn Tûmert döneminde, Mağrib'e yerleşerek birçok talebeye ders veren Bâkılânî'nin öğrencisi Ebû Abdullah el-Ezdi'nin de, Eş'arî mezhebinin Endülüs'te yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir<sup>13</sup>.

7) Merrâküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mu'cib fi telhîsi ahhâri'l-Mağrib*, III, 236-237 (nşr. Muhammed Saîd el-Uryânî, I-III, Kahire 1270).

8) Kisânî, Muhammed Muntasır, *el-Gazzâlî ve'l-Mağrib*, s. 71 (Dimaşk 1961)

9) Merrâküşî, *el-Mu'cib*, III, 236.

10) İbn İzârî, *Beyânü'l-muğrib*, IV, 59.

11) Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III, 69 (I-III, Beyrut 1388/1969).

12) İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 643 (nşr. Ali Abdülvâhid Vâfî, I-III, Kahire, ts.); a.m.f., *el-İber ve divânü'l-mübedî ve'l-haber*, VI, 227 (I-VII, Kahire 1270).

13) Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 421, (I-III, Beyrut, ts.).

Endülüs halkının çoğunluğunu, Berberîlerle yerli Hıristiyanların müslüman olmuş çocukları oluşturuyordu. Berberîlerin öteden beri gelecekte haber veren gaybî ve sırf ilimlere çok yakından ilgi duydukları bilinmektedir. Bu sebeple ülkede fal ve gayb bilgisi denemelerine dayanan geleneksel öğretiler, ülkenin Müslümanlarca fethinden sonra, tasavvufun farklı yorumlarının da etkisiyle, yeni bir boyut kazandı. Bu gelişme özellikle halk kesiminde çok canlı bir tasavvuf hareketinin oluşmasını sağladı. Her ne kadar Muvahhidler döneminde fukahâ, felsefe, kelâm ve tasavvuf gibi ilimlere müsamaha göstermese de, bu ilimler arasında tasavvuf, özellikle halk kesiminde büyük rağbet gördü<sup>14</sup>. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, tasavvufî akımların Endülüs'te yeşermesinde önemli payı bulunan Muhammed b. Meserre'yi (ö. 319/ 931)<sup>15</sup>, insanları doğru yoldan uzaklaştırmaktan başka bir şey yapmamış bir kişi olarak nitelenmesi, onun dönemin Endülüs fakihlerinin tasavvuf karşısı tutumlarından oldukça etkilendiğini göstermektedir<sup>16</sup>.

Öte yandan ülkesindeki fukahânın taassubundan yakınan müellif, daha sonraları yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî havasını beğenmeyerek te'lifle meşgul olmak için uzletî tercih etti. O, ülkesindeki genel siyasî ve kültürel ortamı tanımlarken zamanın bozulduğundan, İslâm'ın yeniden bir "gariplik" dönemi yaşadığından, gerçek âlimlerin birer birer vefat ettiğinden, bid'atlere dalmış pek çok ânsâmın şeriat örtüsü altına gizlendiğinden, toplumda mezhep taassubunun yaygınlaştığından, ülkenin cehâlet ve fakirlik içinde bulunduğundan ve en kötüsü de insanların düşünce yoksunu olduğundan şikâyet etmiştir<sup>17</sup>.

Endülüs fakihlerinin muhalefetine rağmen, Ebü'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûfî (ö. 355/965), Ebü'l-Yüsr er-Riyâdî (ö. 298/910), Ebû Câfer İbn Hârûn (ö. 320/932), Abdül'alâ b. Vehb (ö. 261/874), Ferec b. Sellâm, Halil b. Abdülmelik, Abdullah b. Meserre (ö. 286/899) ve İbnü's-Semîne (ö. 315/927) gibi âlimlerin doğuya yaptıkları seferleri sonunda, Mu'tezilî anlayış, yavaş yavaş Endülüs'e girmeye başlamıştır<sup>18</sup>. Ancak, özellikle Murâbitlar döneminde bu düşünceyi benimseyen âlimlere karşı çeşitli baskılar uygulanmış, bu nedenle de söz konusu bilginler, düşüncelerini sadece kendi aralarındaki özel sohbetlerde paylaşmakla yetinmişlerdi<sup>19</sup>.

Siyasî ve fikrî açıdan oldukça hareketli olan bu dönemde Endülüs'te birçok alanda ilim adamı yetişmiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin kendilerinden övgüyle bahsettiği âlimler arasında Mâlikî mezhebinin Endülüs'deki önde gelen simalarından Ebü'l-Velîd

14) Ahmed Emîn, *a.g.e.*, III, 68-69.

15) Bu zat ve görüşleri için bk. Necmettin Bardakçı, *Ebû Abdullah Muhammed b Muhammed b. Abdullâh İbn Meserre'nin Tasavvufî Düşünce Tarihindeki Yeri ve el-Müntekâ min Kelâm Ehli't-tükâ Adlı Eseri*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İsparta 1998.

16) Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 368. (nşr. Ammâr Tâlibî), Doha 1413/1992.

17) *a.e.*, s. 364-376.

18) *a.e.*, s. 368.

19) Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III, s. 42-44 (I-III, Ankara 1994).

el-Bâcî (ö. 474/1081)<sup>20</sup> ile Ebû Muhammed Abdullah b. İbrahim el-Asîfî'yi (ö. 392/1002) zikredebiliriz<sup>21</sup>.

### İbnü'l-Arabî'nin Gazzâlî'nin Tasavvufî Görüşleri Karşısındaki Tutumu

Premsipte tasavvufa karşı olmayan ve eserlerinde tasavvufî konulara temas eden İbnü'l-Arabî, Endülüs'te ve doğuya yaptığı yolculuğu esnasında zamanının meşhur olmuş sûfleri ziyaret etmiş ve kendi ifadesine göre uzun bir süre tasavvuf yoluna da girmiştir<sup>22</sup>. Ona göre, Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Kuşeyrî (465/1072) gibi bilgilerin dışındakiler, tasavvufî kavramları yorumlamada genellikle aşırıya gitmişlerdir<sup>23</sup>.

Bununla birlikte tasavvuf bilgilerinin görüşlerine önyargılı yaklaşmayarak, onları tamamen göz ardı etmeyen müellif, eserlerinde âyetleri tefsir ederken, onların yorumlarını tenkit etmekle birlikte<sup>24</sup>, bazen de onlardan nakillerde bulunmuş ve kendisi de bunlara ilaveten tasavvufî izahlar yapmıştır<sup>25</sup>. Öte yandan tasavvuf hakkında *Sirâcü'l-mürîdîn* adıyla müstakil hacimli bir eser kaleme alan İbnü'l-Arabî, burada Kur'an'da yer alan ve ayrıca tasavvuf kitaplarında bulunan kavramları kendi anlayışı doğrultusunda yorumlamıştır.

Ona göre bir kısım sûflilerle bâtinî davetçiler âyet ve hadislerin muhkemâtından ziyade müteşâbihâtına sarılmış, kendi arzuları ve istekleri doğrultusunda naslar üzerinde yorum yapmış ve bu anlayışlarıyla da kelâmcılara karşı çıkmışlardır<sup>26</sup>. İşârî tefsir metodunu kullananların iyi niyetle meseleye yaklaşmalarına rağmen, çoğu zaman gerçeği yansıtamadıklarını belirten İbnü'l-Arabî, bu konuda kaleme alınmış en güzel çalışmaların, İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-Kur'ân ile Kuşeyrî'nin el-Letâif ve'l-İşârât* adlı eseri olduğunu belirtir. Onların yapmış oldukları yorumların içerisinde de yanlışlıklar bulunduğunu, ancak doğruların daha fazla olduğunu belirten müellif, bu hususta en doğru bilgilerin kendi telif ettiği *Envârü'l-fecr* adlı eserinde yer aldığını kaydeder<sup>27</sup>.

20) Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 278; bu zât hakkında bk. Ahmet Özel, "Bâcî", DİA, VI, 414-415.

21) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 367; bu şahıs için bk. Vecdi Akyüz, "Asîfî", DİA, III, 482.

22) *Kânûnü't-te'vîl*, s. 457 (nşr. Muhammed es-Süleymânî, Beyrut 1986); Saïd A'râb, *Ma'a'l-Kâdî Ebf Bekr b. el-Arabî*, s. 226 (Beyrut 1987).

23) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 23. Nitekim Kuşeyrî de kendi dönemindeki sûfilere şikâyet etmiştir (bk. *er-Risâle*, s. 36-37 (nşr. Maruf Zerik-Ali Abdülhamid Biltaci, Beyrut 1413/1993), I-II, Kahire 1966). Benzer şikâyetleri Gazzâlî'de de görmekteyiz (bk. *İhyâ'u 'ulûmî'd-dîn*, III, 568, 569 vd (I-VII, Beyrut 1412/1992).

24) Meselâ bk. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, III, 81-82 (nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ, I-IV, Beyrut, ts.

25) Meselâ bk. *a.e.*, II, 353-354; III, 47, 313-314, 517; IV, 43; ayrıca bk. *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 241.

26) *Kânûnü't-te'vîl*, s.592; müellifin bu konuda geniş bir yorumu için bk. *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 140.

27) Müellifin bu konudaki görüşleri için bk. *Kânûnü't-te'vîl*, s. 512-526; *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 193-201. *Envârü'l-fecr*, bir nüshası günümüze kadar henüz ulaşmayan eserler arasındadır.

Müellife göre, sūfler genel olarak doğru inanca sahip bulunsalar bile birçok sözlerinde tehlikeli yollara düşmüşlerdir. Zira onlar Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda Arap şâirlerinin ve edebiyatçılarının yaptığı gibi, en güzel açıklamayı yaptıklarını ve ilâhî yakınlığa ulaştıklarını sanarak, aşırı bir şekilde istiâre ve mecaza başvurmuşlardır. Bu ise Ehl-i sünnet'in kabul etmediği, teşbihe yakın bir görüştür<sup>28</sup>.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufa yaklaşımını anlamada İmâm Gazzâlî'ye olan eleştirilerinin önemli bir yeri vardır. Müellif, Doğu İslâm dünyasına yaptığı yolculuğun önemli merkezlerinden biri olan Bağdat'ta üç yıl kalmıştır. Onun burada uzun süre kalmasının nedenlerinden en önemlisi, o sıralarda Bağdat'dan uzaklaşmış olan İmâm Gazzâlî'nin geri dönmesini beklemesidir. Nitekim o, geri dönmüş olan İmâm Gazzâlî ile burada görüşme fırsatını elde etti ve Ebû Saîd Tekkesi'nde kendisinden tek başına iki yıla yakın ders aldı (490/1097)<sup>29</sup>. Gazzâlî'nin ona büyük önem vererek kendisine oldukça geniş zaman ayırmasını fırsat bilen İbnü'l-Arabî, onunla fikir alışverişinde bulundu, daha önceden okuduğu eserlerinde yer alan pek çok konu üzerinde tartışmalara girdi. Müellif bu birikiminin bir kısmını, daha sonra kaleme aldığı *el-Ecvibe* adlı müstakil bir risâlede toplamıştır<sup>30</sup>. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, bazen "üstâdımız", "şeyhimiz"<sup>31</sup> bazen de "muallimim"<sup>32</sup> şeklinde nitelendirdiği Gazzâlî'ye, yer yer tenkitler yöneltmekle birlikte, bazen onun etkisi altında kalmış, hatta eserlerinin bazı yerinde onunla aynı örnekleri kullanmıştır.

Nitekim müellife göre insanlar yetenek bakımından farklıdır. Buna göre kuvvetli düşünme kapasitesine sahip olan, akli ön planda tutup araştırma ruhlu olan kimseler, ilimle uğraşmalıdırlar. Öte yandan bu niteliklerden mahrum olanlar da amel ile meşgul olmalıdırlar<sup>33</sup>. Gazzâlî de, bu konuda benzer bir yaklaşım sergileyerek, gençliğinde keskin zekaya sahip olanların, akli incelikleri kavrayanların ilimle; yaşlı olanların ise ibadetle meşgul olmaları gerektiğini söylemiştir<sup>34</sup>.

İbnü'l-Arabî'ye göre ilimler bir bakıma, "nazarî" ve "amelî" olmak üzere ikiye ayrılır. Nazarî ilimden maksat, Allah'a ve sıfatlarına iman etmektir. Amelî ilim ise, zikir ve benzeri hallerdir. Kesin hükümler şeklindeki amellerin, naslara ve icma'ya dayanması

28) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 14; *el-Emedü'l-aksâ*, vr. 13a, 14a, 133a (Üsküdar Hacı Selimağa ktp. nr. 499). Sūfler tevhid konusunu işlerken, fenâ ve bekâ kavramlarını ele alırlar. Onların bu konu etrafındaki yorumlarının, Serrâc (ö. 378/988) gibi bilginler tarafından eleştirildiği göz önüne alındığında (bk. Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-luma*, s. 552 (nşr. Abdülhalim Mahmud-Tâhâ Abdülbakî Sürûr, Kahire 1960), müellifin kastetmiş olduğu aşırılıkların, bu tür konular olduğu söylenebilir.

29) Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, s. 450-452.

30) Beyrut, Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi (*el-Mecmu'* içinde, MS: 297-3, A-AL-LA, vr. 1-24).

31) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 25; *el-Emedü'l-aksâ*, vr. 79b, 85b.

32) *Kânûnü't-te'vîl*, s. 560.

33) *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 807.

34) *Mizânü'l-amel*, s. 226-227 (Kahire ts.).

gerekir. Ahâd metoduyla amel ise, zanni olur<sup>35</sup>. Müellifin bu ifadelerine benzer söylemleri, Gazzâlî'de de görmekteyiz<sup>36</sup>.

Yine müellife göre ilimler manaya delaleti açısından, delalet-i mutabakat, delalet-i tazammun ve delalet-i iltizam olmak üzere üçe ayrılmaktadır<sup>37</sup>. Gazzâlî'de ilimleri tanımlarken, aynı sınıflamayı yapmıştır<sup>38</sup>.

Öte yandan İbnü'l-Arabî, Mu'tezile'nin "tevellüd" anlayışını reddetmeye çalışırken, vermiş olduğu anne, baba ve çocuk gibi örnekler, Gazzâlî tarafından aynı münasebetle zikredilmiştir<sup>39</sup>.

Yine müellif, maddenin ezeliyeti hakkında Calinos'un görüşlerini değerlendirirken ortaya koymuş olduğu yaklaşım, belirgin bir şekilde Gazzâlî'de de bulunmaktadır<sup>40</sup>.

Ayrıca, ilim öğrenmenin talim yoluyla olacağını belirten İbnü'l-Arabî, bunun da iki yüzdenden fazla şartı olmakla birlikte yedi ana başlık altında incelenebileceğini söylerken, Gazzâlî ile aynı ifadeleri kullanmıştır<sup>41</sup>.

İnsanın, rüyasında, tabire muhtaç temsili suretlerle de olsa, gaybî gerçekleri görebileceğini belirten İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışı, benzer ifadelerle Gazzâlî tarafından da işlenmiştir. Öte yandan her iki müellifin görüşlerinin, İbn Sînâ tarafından da söylendiği görülmektedir<sup>42</sup>.

Bu bağlamdan olarak, talebesi İbn Hayr'ın ifadesine göre, İbnü'l-Arabî'nin anayurdu İşbîliyye'ye dönünce, Gazzâlî'nin kitaplarını öğrencilerine okutması<sup>43</sup>, tenkit etmesine rağmen, müellifin ondan etkilendiğinin bir göstergesi olarak kabul edilebilir.

Gazzâlî'nin eserlerini inceden inceye tedkik eden İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî, felsefeye ağır bir darbe vurmakla birlikte bazı konularda gulât-ı sûfiyye'nin görüşlerine meyletmiştir<sup>44</sup>. Yine Gazzâlî'nin ilim alanında üstün bir yeri olduğunu, ancak tasavvuf-la meşgul olmaya başlayınca bir çok konuda istikametten uzaklaştığını belirten müel-

35) *Kânûnü't-te'vil*, s. 541.

36) *Mizânü'l-amel*, s. 230.

37) *Kânûnü't-te'vil*, s. 512-513.

38) *Mi'yâru'l-ilm*, s. 72 (Kahire 1961).

39) bk. İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 89; krş. Gazzâlî, *Tehâfütü Felâsife*, s. 239, 251 (nşr. Süleyman Dünya), Dârü'l-meârif, Kahire, ts.).

40) bk. İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 91; krş. Gazzâlî, *Tehâfütü Felâsife*, s. 126.

41) bk. İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.636; krş. Gazzâlî, *Mizânü'l-amel*, s. 341-342.

42) bk. İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vil*, s.470; krş. Gazzâlî, *el-Münkiz mine'd-dalal*, s. 146 (nşr. Abdülhalim Mahmud, Kahire, ts.); İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, IV, 119 (nşr. Süleyman Dünyâ, Kahire 1960).

43) İbn Hayr, Muhammed b. Hayr, *Fehresetü mâ revâhü an şüyûhîh*, s. 446 (nşr. Franciscus Codera, J. Ribera Tarrogo), Kahire 1963.

44) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, 77-78.

lif<sup>45</sup>, Gazzâlî ile Bağdat'ta karşılaşması esnasında, eserlerinde bulunan tasavvufî konular üzerinde tartışmalarda bulunduğunu kaydetmiştir<sup>46</sup>.

İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin, "İlim, bir nur olup Allah onu dilediği kulunun kalbine yerleştirir" sözünü<sup>47</sup> naklederken, onun, ilim-amel münasebetinde sûfiler gibi düşündüğünü ileri sürmüştür. Müellife göre ise kul, ibâdetlere devam eder, günahlardan kaçınır, ilim öğrenmede sebat eder ve de niyetini sâlim tutarsa, ilim kendisine nasip olur. Zira amel bir gaye doğrultusunda elde edilir. Bu ise ilme bağlıdır, zira ikisi kardeştir. Amel-i sâlihın devam etmesi ilmin de devamına delildir. İlmin ancak aklî çabayla elde edileceğini, amelin ise takva sonucu olduğunu bildiren müellif, amellerin noksanlaşmasıyla ilmin de zorunlu olarak azalacağını belirtir. Bundan ötürü Rasulullah (sav) "Zina eden kimse mümin olarak zina etmez" buyurmuştur<sup>48</sup>. Zira zinaya yaklaşan kimse bu konuda bir takım bilgileri kaybettiikten sonra bu işe yönelmektedir<sup>49</sup>.

İlmin amelden önce olduğuna dâir hem aklî hem de naklî delil bulunduğunu belirten müellif, "Kullar içinden ancak bilginler, Allah'tan korkar" (el-Fâtır 35/28) âyetine göre, Allah'ın melekûtunun yer ve gökte olduğunu kabul eden kimsenin O'na itaat edeceği, bu nedenle amelde noksanlık yapan kişinin ilminin de nakıs olacağını söyler<sup>50</sup>. İbnü'l-Arabî'ye göre, ilim ile amel bağlantısında Gazzâlî'nin ileri sürdüğü göğsün açılması (şerh-i sadr) hadisi<sup>51</sup>, dinî açıdan mânası sahih olmakla birlikte, mevzudur. Öte yandan filozof ve peygamberlerin bilgisinin, kalbin manevî olarak arınmasıyla oluştuğu düşüncesine de<sup>52</sup> karşı çıkan müellif, peygamberlerin bilgilerinin melekût âleminde müşâhede ettikleriyle, kendi gayretleri sonucu ulaştıkları bilgiler şeklinde olmak üzere iki türlü meydana geldiğini ileri sürer<sup>53</sup>. Velî kulların da bilgi elde etme konusunda diğer insanlar gibi olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, onların çok ibâdet etmeleri sayesinde bir takım erdemlere sahip olduklarını belirtmeyi de ihmal etmez<sup>54</sup>.

45) a.e., s. 78-79.

46) a.e., s. 24.

47) bk. *Ihyâ'*, III, 32-34.

48) İbn Mâce, "Fiten", 3 (es-Sünen, I-II, İstanbul, 1992).

49) *Kânûnü't-te'vîl*, s. 563; *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 17, 25-27; *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 199.

50) *Kânûnü't-te'vîl* s. 561.

51) Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-sahîhayn*, IV, 311 (nşr. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî, I-V, Beyrut 1406/1986). Resulullah'tan şerh-i sadr ile ilgili bir soru yöneltildiğinde o "Allah'ın kalplere bırakmış olduğu bir nurdur. Bunun alameti ise dünyaya karşı meyilden uzak kalmak, âhîret hayatına yönelmek ve ölüme hazırlanmaktır" şeklinde cevaplamıştır. Bu hadisin tasavvufî yorumu için bk. *Ihyâ'*, IV, 321.

52) Filozofların bu konudaki görüşleri için bk. Fârâbî, *Ârâ'u Medîneti'l-fâzıla*, s. 114-116 (nşr. Nâdir-Albert Nasrî), Beyrut 1398; İbn Sînâ, *Resâil fi'l-hikme ve't-tabî'a*, s. 44 (III. Risâle, Kostantiniyye 1298).

53) *Kânûnü't-te'vîl*, s. 553-555, 564-565.

54) a.e., s. 565.

Bunun yanında ilim-amel münasebetinde birçok tasavvuf bilgininin dayanak noktası olan "...Allah'tan korkun, O size öğretiyor, Allah her şeyi bilir" (el-Bakara 2/282) mealindeki âyetin anlamı, sibakı göz önüne alındığında "Allah'ın yasakladıkları konusunda O'ndan korkun, zira onlar sizin için günahdır. Böylece Allah, yapmanız gerekenlerle terk etmeniz gerekenler konusunda sizi bilgilendiriyor" şeklinde ortaya çıkmaktadır<sup>55</sup>.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'ye göre ilim, ancak müşâhede, nazar ve sahih haberle elde edilebilir. İbâdet yoluyla ilim elde edilmesi bu alanda geçerli değildir. Ona göre dil ile zikretmek suretiyle yapılan tefekkür ile ilim elde edileceğini düşünmek de doğru değildir<sup>56</sup>. Gazzâlî ile kalp ve vazifeleri üzerinde bizzat tartıştığını söyleyen müellif, onun bu konuda tasavvufî düşünceden kaynaklanan yanlış anlayışlara sahip olduğunu kaydederek, "şeyhimiz", "muallimim"<sup>57</sup> diye nitelendirdiği Gazzâlî'nin ilim elde etme yollarından birisi olan "keşf" metodunu tenkit etmiştir<sup>58</sup>.

Gazzâlî'ye göre alemdeki varlıklar:

I-Akıl gibi, etki altında kalmayan müessir (Müessir-la yeteesser).

II- Cisim gibi, başkasını etkilemeyen ama kendisi tesir altında kalan (Müteessir-la yüessir).

III-Nefis gibi, etkilenen müessir (Müteessir-müessir)<sup>59</sup>, olmak üzere üç guruba ayrılmaktadır.

Bu sınıflandırmada da yer aldığı gibi, bir başka eserinde nefsin etki gücüne dikkat çeken Gazzâlî, külli nefsin bütün bilginlerden daha fazla tesire sahip olduğunu vurgular<sup>60</sup>. Yine ona göre külli nefsin ışıltuları, ilhamı oluşturur<sup>61</sup>. Bütün ilimlerin külli nefsin özünde mevcut olduğunu da ileri süren Gazzâlî, aklı külli'nin, külli nefis için ilham kaynağı olduğunu bildirmiştir. Zira ona göre, küllî nefis, küllî akıldan sonra en seçkin mahluktur<sup>62</sup>.

Öte yandan Gazzâlî'ye göre "Kalp bilgilerin tecellisine uygun bir haldedir. Dış dünyayı yansıtan "ayna" gibi, saf olduğu müddetçe, bilgilerin tecellisine müstaittir. Kalbin saflığının ziyadeliği nispetinde, yağmur yağdırmak, bitkileri çıkartmak gibi dış âlemde harikulâde etkilere sahip olur ki, peygamberlerin nefisleri bu niteliklere sahiptir"<sup>63</sup>.

55) *Kânûnü't-te'vil*, s. 553-555, 563-564. Müellifin bu âyet üzerindeki geniş bir yorumu için ayrıca bk. *Sirâcü'l-mürîdin*, vr. 199.

56) *Kânûnü't-te'vil*, s. 558.

57) *a.e.*, s. 560.

58) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 26-33.

59) *Meâricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*, s. 74 (Kahire, ts).

60) *er-Risâletü'l-Ledünniye*, s. 113 (Kahire, 1380/1951).

61) *a.e.*, s. 116.

62) *a.e.*, s. 32-33.

63) bk. *İhyâ'*, III, 13, 19, 22-25, 31.

Gazzâlî'nin bu görüşünü eleştiren müellif, burada ifade edilen “ayna” örneğinin tutarlı olmadığını bildirir. Ayrıca nefsin dış dünyadaki varlıklara etki edebileceği iddiasına karşı, yaratma ve tesirin ancak Allah tarafından olacağını kaydeder. Kendisine göre Allah yaratma ve yönetmede tek olup, O'nun dışında bir varlığa bu filler nispet edilemez. Yine Gazzâlî'nin bir bilgi kaynağı olarak “kalb” anlayışına<sup>64</sup> -ki o kalp ile nefsi aynı bağlamda ele almıştır- itiraz eden İbnü'l-Arabî, “Nefsin, dış dünyadan ilgisini keserek sadece Allah'a yönelmesinin ancak öldükten sonra gerçekleşeceğini, dünyada iken buna k\_dir olamayacağını” kaydeder. Nitekim Hz. Peygamberin kendisinin de gaflete maruz kaldığını, bu nedenle de günde yüz defa tövbe ettiğini belirten hadise<sup>65</sup> dikkat çeken müellif, “Hayatı boyunca gafletten uzak bir kimsenin bulunmayacağını, buna göre yaşama şeklinin Kur'an ve sahih sünnete göre tanzim edilmesi gerektiğini, bu nedenle dinî konularda bir şey tecrübe ile elde edilmiş olsa bile, dinî bir anlam kazanması için, bunların naşlarda yer almasının zorunlu olduğunu” ileri sürer<sup>66</sup>.

İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'ye olan itirazını, “Benim yanımda bulunduğunuzda sizde var olan hâlet-i ruhiyeye her zaman sahip olsa idiniz, melekler sizinle her yerde musafaha ederlerdi” hadisini<sup>67</sup> ele alarak sürdürür. Müellif bu rivâyete dayanarak, sahabenin bile manevî hayatının sürekli değişebildiğini, tasavvufî usullerle onların mertebelerine ulaşamayacağını, bu nedenle sahabîlerin anlayış ve hayat tarzlarına uygun düşmeyen bir metodun da isabetli olmayacağını vurgular<sup>68</sup>.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Allah'ın vedûd ismini şerh ederken, tasavvufteki “muhabbet” anlayışını ele alır ve mutasavvifenin “Allah'ın mahub olmasının, O'nun zatından ötürü olduğunu” kabul ettiklerini, Gazzâlî'nin de bu şekilde düşündüğünü, nitekim onun “Allah'ın mecâzî anlamda değil, gerçekten vedûd olduğunu”<sup>69</sup> söylediğini nakleder. Bu bağlamda tasavvuf bilginlerinin “Allah'ın cemâlî zâtisinden dolayı sevilmesi” anlayışına karşı çıkan müellif, “Bu ister gözle görülen, isterse basîretle anlaşılan bir cemâl olsun, onda gördüğü maddi veya manevî menfaatinden dolayı cemâlin sevilleceğini” ileri sürer. Kendisine göre ise “Allah'a olan sevgi, O'na itaat, cihad ve hac gibi ibadetlere rağbet göstermektir. Resulullah'a muhabbet ise, onu mü'minin kendi nefsinden, herkesten ve her şeyden daha çok sevmesi”<sup>70</sup> şeklinde olması gerektiğini vurgular.

Müellif, bazı tasavvuf bilginleri tarafından Allah'a “aşk” kavramının ıtlak edilmesini kulun haddini aşması olarak nitelendirir ve buna mukabil Allah hakkında sevgi mef-

64) bk. a.e., III, 32-33.

65) Müslim, “Zikir”, 41 (*el-Câmi'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki, I-III, İstanbul 1992); Ebû Dâvûd, “Vitr”, 26 (*es-Sünen*, I-V, İstanbul, 1992).

66) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 30.

67) Müslim, “Tevbe”, 12, 13; İbn Mâce, “Zühd”, 28.

68) Müellifin konuyu detaylı bir şekilde değerlendirmesi için bk. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 28-32.

69) bk. *İhyâ'*, IV, 35.

70) *el-Emedü'l-aksâ*, vr. 13a, 14a.

humunun kullanılabileceğini, ancak "aşkın bunun ötesinde bir şey olması ve de naslarda yer almaması" nedeniyle bu kavramın kullanılamayacağını belirtir<sup>71</sup>.

Eslerinin birçok yerinde Gazzâlî'nin kelâmî ve tasavvufî görüşlerini tenkit eden İbnü'l-Arabî'nin bu eleştirileri daha sonra İbn Teymiyye'nin dikkatini çekmiş olmalı ki o, Gazzâlî'nin kalb anlayışın işlerken, onun hakkında kelâm ve re'y ehlinin tenkitten aşırı gittiklerini, Gazzâlî'nin söylemediği şeyleri kendisine isnat ettiklerini belirtmiştir<sup>72</sup>. Bununla birlikte İbn Teymiyye de Gazzâlî'nin felsefî düşünceleri, tasavvufî bir kalıp içerisinde ele aldığını vurgulamak zorunda kalmıştır<sup>73</sup>.

Başta Gazzâlî olmak üzere, sûflerin ruh anlayışında filozoflardan etkilendiğini belirten İbnü'l-Arabî, mutasavvifinin ruhun âlem-i emr'den geldiği ve hâdis olduğu ancak mahluk olmadığı görüşünü benimsediklerini<sup>74</sup> ileri sürerek, bunun Hıristiyanlardaki teslis inancıyla, Allah'ın insanlara hulûl ettiğini ileri süren Hululiyye'nin görüşlerine paralellik arz ettiğini iddia eder. Kendisine göre ise ruh, aklî olarak mahluk; şer'î olarak bâkîdir<sup>75</sup>.

Öte yandan ruh hakkında çok az bilgi verildiğini ifade eden "Sana ruhtan sorarlar, de ki: "Ruh rabbimin emrindedir, size ilimden pek az bir şey verilmiştir" (el-İsrâ 17/85) âyetin, Yahudiler tarafından Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak amacıyla soru sorulması üzerine nâzil olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, ruh konusunda Kur'an'da ayrıntılı bilgi verilmesi durumunda onların bu bilgiyi Tevrat'la karşılaştırıp Hz. Peygamberle tartışmaya gireceklerini, zira bu konunun Tevrat'ta yeterince açık olmadığını savunur<sup>76</sup>.

Tasavvufta önemli bir yeri bulunan rüya hakkında Gazzâlî ile aynı görüşleri<sup>77</sup> paylaşan İbnü'l-Arabî, bir vahiy türü olan "sâlih rüya" dan hareketle, rüyada geleceğe dâir olayların görülebileceğini ileri sürer, ancak müellif bu tür rüyaların mutasavvifinin iddiasının aksine, sadece veli kullar için değil, herkes için geçerli olduğunu savunur<sup>78</sup>. Ni-

71) *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 106.

72) İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 510-511 (Lahor 1976).

73) bk. *Nakdü'l-mantık*, s. 56, 135 (nşr. Muhammed b. Abdürrezzak, Süleyman b. Abdurrahman), Kahire 1380/1951.

74) bk. Gazzâlî, *Ravzatü'l-tâlibîn ve umdetü's-sâlikîn*, (Beyrut, ts.). Gazzâlî'ye göre âlem "halk" ve "emir" olmak üzere ikiye ayrılır. Alem-i halk'ı, takdir kılınan maddeler oluşturur. Halk, burada "icad" ve "ihdas" anlamında olmayıp, "takdir" manasındadır. Alem-i emir ise, his, hayal, yön, mekân ve takdir altına girmeyen, melekler ve beşeri ruhların dünyasıdır. Gazzâlî, "Ruh mahluk değildir" sözünden, onun bölünmez ve bir mekânla kayıtlanamaz olduğu için, "Bir nitelikte takdir edilemez" şeklinde bir anlayış kastedildiğinde, bunun doğru olacağını vurgular (s. 70); Mutasavvife'nin ruhun kadim veya hâdis oluşuyla ilgili tartışmaları ile ilgili olarak geniş bilgi için bk. Hucvîrî, *Hakikat Bilgisi*, s. 391-393 (nşr. Süleyman Uludağ, İstanbul 1982).

75) *Kânûnü't-te'vîl*, s. 498-499.

76) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 28-29.

77) bk. *İhyâ'*, III, 35.

78) *Kânûnü't-te'vîl*, s. 471-472; *Kitâbü'l-Kabes fi şerhi Muvattâ' Mâlik b. Enes*, III, 1135 (nşr. Muhammed Abdullah Veled Kerîm), I-II, Mağrib 1992.

tekim o, rüya konusunda henüz bize kadar ulaşmayan “*Mehâsinü'l-İhsân fî cevâbât Ehli Tilimsân*” adıyla müstakil bir risâle de kaleme almıştır.

İbnü'l Arabî, bazı sûflerin özellikle Gazzâlî'nin tasavvufî görüşlerini eleştirirken, bu alanda kendisi bir takım değerlendirmelere girmiştir. Sirâcü'l-mürîdîn adlı eserini bu anlayış üzerine kurmuştur.

Biz burada bazı kavramların üzerinde durmak istiyoruz.

**Kerâmet:** Kalbin saflığı ölçüsünde melek ve peygamberlerin görülebileceği ve sözlerinin işitilebileceği ile ilgili iddialara<sup>79</sup> karşı, bunun mü'min olan ve olmayan kimseler için de mümkün olduğunu bildiren müellif, “bu hadisenin mü'min için kerâmet, mü'min olmayan kimseler için cezalandırma, hüccet ve imtihan olduğunu” ileri sürer. Yine bu tür hârikulade olaylar, “meydan okuyarak (tahaddî) bir zatın elinden zuhur ederse, mu'cize; tahaddî olmaksızın vuku bulursa kerâmet ve âyet olduğunu” söyleyen İbnü'l-Arabî'ye göre, “Sahabelerle birlikte mü'min olmayanlar da melekleri insan suretinde ve arı şeklinde gördüler ve seslerini işittiler. Oysa ki onlar için kalbin saflığı söz konusu olamaz”<sup>80</sup>. Müellifin kerâmet anlayışı bazı çevreler tarafından mu'tezilî anlayışa paralel olarak değerlendirilmiş olmalı ki, Gazzâlî'nin, Hz. Ömer'in Suriye'de savaşan Sâriye adlı kumandanına dağa çekilmesini emretmesiyle ilgili olayı, kerâmetin isbatı olarak değerlendirdiği kendisine aktarıldığında İbnü'l-Arabî, evliyânın kerâmetinin dinin aslından olduğunu ve bunu ancak cahillerin inkar edeceğini kaydeder. Kerâmet konusunda İslâm bilginlerinin ittifak ettiğini belirten İbnü'l-Arabî, ancak kerâmetin bir harikuladelik mi yoksa yapılan bir duaya icâbet mi olduğu konusunda ihtilaf olduğunu bildirir. Ne olursa olsun kerâmetin, nefsin kendi gücünden kaynaklanan bir etki ile olmadığını önemle vurgulayan müellife göre, sâlih bir kul rabbinden ister, Allah da onun duasına icâbet eder ve kendisine meçhul kalan işlere onu muttali kılar. Ancak bu çok nadir olan caiz bir iş olmasına rağmen insanlar, bu tür olayları çoğaltıyor ve rivâyetlerini ziyadeleştiriyorlar<sup>81</sup>. Yine müellife göre, nefsin dış dünyadaki etkisinin ilmî olarak tesbit edilebilmesi için bunun müşâhede edilmesi veya doğru haberlerle isbat edilmesi gerekir. Bu şekildeki bir etkinin yaratmaya doğrudan tesiri olmadığı gibi kalbin kuvveti ile de alâkası olmayıp, sadece ileri bir idrak sonucunda gerçekleşmektedir<sup>82</sup>.

Müellif, bu görüşüyle Ebû İshak el-İsferâyînî'nin bu konudaki anlayışına yakın bir düşünce ortaya koymuştur. Nitekim Cuveynî, İsferâyînî'nin kerâmeti kabul etmeyen Mu'tezile mezhebine benzer bir görüş ortaya koyduğunu ileri sürmüştür<sup>83</sup>. Öte yandan İbnü'l-Arabî, kerâmetin çok nadir vuku bulduğunu belirtmek suretiyle, tasavvuf alanında yol alan insanlarda zuhür eden ve hârikuladelik gibi görünen olayların kerâmet olma-

79) bk. Gazzâlî, *el-Munkiz*, s. 133.

80) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 35.

81) *a.e.*, s. 37.

82) *a.e.*, s. 35-37; krş. Gazzâlî, *İhyâ'*, III, 24-25.

83) bk. *el-İrşâd*, s. 266 (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985.

dığını ve bunun dinî terakki ile bir bağlantısı bulunmadığını vurgulamak istemiştir. Bu tür harikulâde olayların, inzivâ, açlık gibi ruh terbiyesinden kaynaklanan bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Bu tür bir eğitimi alan herkes için geçerli olan bu harikulâde nitelik, bir müslüman için olduğu kadar, bir Budist rahibi ve Hint fakiri için de ulaşılabilecek bir konumdadır.

**Fakr:** İbnü'l-Arabî'ye göre fakirlik kul olmanın temel vasfıdır. Bir mü'min ancak Allah'a yöneldikçe zengin olur, böylece yaratılmışlara teveccüh etmez ve kendisini Allah'a karşı her zaman muhtaç bilir. Hırs ve tamah sahibi olan kimse, malca zengin olsa bile fakirdir<sup>84</sup>. Müellife göre naslarda yer alan fakirlik, daha çok manevî anlamdadır. Allah resülü ve sahabiler bu konuyu en iyi anlayanlardır. Ashâb arasında ekonomik açıdan iyi durumda olanların varlığına dikkat çeken İbnü'l-Arabî'ye göre, malın sevilmesi ve talep edilmesi aslında kanaat olup, dinî açıdan da kabul görmektedir. Bunun yanında dünya malının sevilmemesi ve kendisine ulaşılsa bile ondan yüz çevrilmesi ise, daha yüksek bir makamdır. Ancak bu ve Kur'an ve hadislerde teşvik edilmemiştir. Bilakis Allah ve resülü, nefsin kötü âkibetine yol açmaksızın elde edilen dünya malının kabul edilmesini emretmiştir<sup>85</sup>.

**Zühd:** "Zühd" kavramını, ihtiyaç olmasına veya nefsin arzulamasına rağmen, bir şeyden yüz çevirmek şeklinde ele alan müellif, bazı sûfîlerin gerçek zühdü "cennet ve içindekilerden de yüz çevirip, sadece Allah'ın zâtına yönelmek" olarak tanımlamalarını zayıf bir metod olarak değerlendirir. Ona göre dinî konularda gerçek bilgi sahipleri olan peygamberler, cenneti arzulamışlardır<sup>86</sup>. Zühdün en mükemmel olarak dört halife ve diğer sahabiler tarafından uygulandığını belirten İbnü'l-Arabî, evlenmeyi terk etmenin zühd olmadığını ileri sürerken<sup>87</sup>, kendisinin zâhid olmadığını ısrarla vurgulamıştır<sup>88</sup>.

**Değerlendirme:** Endülüs İspanyasının yetiştirdiği seçkin bilginlerden biri olan Ebü Bekir İbnü'l-Arabî, ömrünün ilk dönemlerinde Muvahhidler ve son yıllarda ise Murâbitler dönemindeki Endülüs'ün siyâsî ve ilmî ortamını idrak etmiştir. Öte yandan on yılı aşan bir süre Doğu İslâm dünyasında yolculuk yapmış, yol güzergahında bulunan bilginlerle tanışmış, onlarla bilgi alış-verişinde bulunmuş ve tartışmalara girmiştir. Öyle ki üç sene gibi uzun süre kaldığı Selçuklu Türklerinin hâkimiyeti altında bulunan Kudüs'te çeşitli din ve mezhep bilginlerinin oluşturduğu yirmi sekiz ilim halkasına katıldığını kendi ifadelerinden anlamaktayız<sup>89</sup>. Bu nedenle müellifin, çağının meşhur olmuş bütün fikir akımlarına muttali olduğu söylenebilir.

İbnü'l-Arabî, tasavvuf metodu ve bilginleri hakkında fikir edinmek amacıyla bu alanda okuduğu kitaplar yanında, dönemindeki önde gelen sûfîlerle görüşmüş, herhangi

84) *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 112.

85) *a.e.*, vr. 113.

86) *a.e.*, vr. 113.

87) *a.e.*, vr. 117.

88) *Ârizatü'l-ahvezî fi şerhi't-Tirmizî*, IX, 181, (I-XIII, Beyrut, ts).

89) *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 45.

bir yerde bir tasavvuf âliminden bahsedilmişse, onu ziyarete gitmiş ve yolculuğu esnasında rastlamış olduğu sûfî dergahlarında onları tanıyınca kadar kalmıştır<sup>90</sup>.

Bu nedenle müellifin tasavvuf metoduyla ilgili görüşlerinin, uzun bir ön araştırma ve incelemeye dayanan bir birikimin sonucu olduğu söylenebileceği gibi, bu konudaki görüşlerinde yaşadığı dönemdeki tasavvufî uygulamaların önemli bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, tasavvuf öğretilerine karşı yönelttiği eleştirilerinde, âyet ve sahih hadisleri baz almanın yanında, bir kelâm usûlcüsünün yaklaşımını sergilemiştir.

Öte yandan tasavvufî görüşlerinden dolayı kendisini yoğun bir şekilde tenkit ettiği Gazzâlî ile Bağdat'ta iki sene beraber olmuş ve ondan özel ders almıştır. Bu durumu büyük bir ganimet olarak değerlendiren İbnü'l-Arabî, onunla her gün sabahtan yatsı namazına kadar beraber olmuş, eserlerini beraberce mütalaa etmiş, bu arada Gazzâlî'nin eserlerinde yer alan ve anlaşılmasında güçlük çekilen konular üzerinde kendisiyle tartışmalarda bulunmuştur. Bu vesile ile müellif, Gazzâlî'nin görüşlerine bütün yönleriyle muttali olduğunu kaydetmiştir<sup>91</sup>.

Gazzâlî'yi arayıp da bulamadığı bir bilgin ve beklediğinden daha üstün meziyetlere sahip bir âlim olarak niteleyen İbnü'l-Arabî'nin, buna rağmen Gazzâlî'ye yönelttiği tenkitler açısından ilim dünyasında önemli bir yeri olduğu gibi, Gazzâlî'nin tasavvuf anlayışı yanında genel anlamda tasavvuf metoduna kelâmî bir üslupla yaklaşması açısından dikkat çekici bir konumdur.

90) *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 73; *Kânûnü'l-te'vîl*, s. 457.

91) *Kânûnü'l-te'vîl*, s. 450-452. Gazzâlî de dönemin Murâbit emiri Yusuf b. Taşfin'e yazdığı mektupta, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi, ender rastlanan bir bilgin, parlak bir zeka ve ileri seviyede hislere sahip olmanın yanında, çağdaşları arasında seçkin bir yeri olan bir âlim olarak tanımlamıştır (bk. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Şevâhidü'l-cülle*, *Dârü'l-Vesâiki'l-Vataniyye*, Rabat, nr. 1020, vr. 32b).