



EBÛ BEKİR İBNÜ'L-ARABÎ'DE AKIL-NAKİL İLİŞKİSİ VE FİKİR ÖZGÜRLÜĞÜ

*Dr. Ramazan BİÇER**

I. Yaşadığı Dönem

Tam adı, Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah b. Ahmed el-Meâfirî el-İşbîlî olan İbnü'l-Arabî, 468 yılında (1076) Endülü's'ün İşbiliyye kentinde doğmuştur. İlmî, kültürel ve siyâsî bir aile ortamında büyüyen Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, küçük yaştan itibaren babası başta olmak üzere yörenin bir çok bilginlerinden ders almıştır. 485 yılında (1092) on yedi yaşlarında iken babasıyla birlikte doğuya ilmî seyahate çıkmış¹, on yılı aşan bu seyahati esnasında, Kuzey Afrika'dan başlayan ve Bağdat'a kadar uzanan muhtelif İslâm beldelerini dolaşmış, buradaki âlimlerle tanışmış ve onlarla ilmî sohbetlere girmiştir. Yolculuğunun son durağı olan Bağdat'ta bulunan bilginlerle fikir alışverişi yapmış, iki sene Gazzâlî ile özel sohbetlerde bulunmuştur. Daha sonra ülkesine dönerek kadılık yapmış ve hayatının son dönemlerinde inzivaya çekilerek eser telifiyle meşgul oldu². Kur'an ilimleri, fıkıh, kelâm, hadis, tasavvuf gibi ilim dallarında yüze yakın eseri bulunan müellif, 543 (1148) yılında bugünkü Fas kentinde vefat etmiştir.

* Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi

Müellifin hayatına bu kısa temastan sonra, insanın sosyal bir varlık olması ve onu yetiştiren en önemli etkenlerden birinin de çevre olması nedeniyle, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin düşünce hayatını daha sağlıklı anlamak için müellifin yaşadığı dönemin siyasi, ilmî ve kültürel durumuna göz atmamız yerinde olacaktır.

a. Siyasi Durum:

Ebû Bekir İbnü'l Arabî'nin ana vatanı olan Endülüs, onun yaşadığı dönemde Murâbitlar Devletinin hâkimiyeti altında idi. Murâbitlar'ın tarih sahnesine çıkışı, Lemtûne kabilesi reisi Yahyâ b. İbrahim el-Cüdâî'nin (ö. 440/1048) hac için doğuya gitmesiyle başlar³. Ülkesine dönerken Kayrevân'a uğrayan Cüdâî, burada karşılaşmış bir müddet ders ve sohbetlerine katıldığı ünlü âlim Ebû İmrân el-Fâsî'den (ö. 430/1038) Büyük Sahra'nın güneyinde yaşayan kabilesinin eğitim ve öğretimini tamamlamak üzere yetişkin bir hoca göndermesini istemiş⁴, o da bu iş için Abdullah b. Yâsin'i (ö. 451/1059) seçmişti⁵. Abdullah b. Yâsin'in Lemtûne kabilesindeki öğretim ve irşat faaliyetleri Murâbit'ların kuruluşunda rol oynayan en önemli etkenlerden birisidir. Önceden beri dinî emirler konusunda oldukça gevşek davranan Lemtûneliler, Abdullah b. Yâsin'in dinî eğitim konusunda uyguladığı metodu sert bularak kendisine karşı çıkıp onu yönetimden uzaklaştırdılar. Bunun üzerine Yahyâ b. İbrahim ona sahip çıkarak Senegal'deki bir adaya yerleştirdi. Abdullah b. Yâsin de burada dinî-askerî maksatlı bir tekke (ribât) kurdu. Bu ribât sebebiyle Abdullah b. Yâsin ve taraftarlarının gayret ve faaliyetleri sonucunda Kuzey Afrika'da kurulan bu yeni devlete Murâbitlar (Murâbitûn) Devleti denildi. Zamanla genişleyen, sayıları çeşitli katılımlarla otuz bine ulaşan⁶ ve kendi içinde güçlenen bu site devleti özellikle Yûsuf b. Taşfin döneminde (509-556/1061-1106) zaferden zafere koştu⁷.

Murâbitlar'ın Kuzey Afrika'da güçlendiği dönemde İspanya'da Endülüs Emevî Devleti yıkılmış ve bu bölgede "Mülûkü't-tavâif" adı verilen birçok devletçik kurulmuştu (1031-1090). Küçük devletler halinde bölünen Endülüs Müslümanlarının parçalanıp zayıflamasını fırsat bilen Kastilya kralı VI. Alfonso, Kurtuba ve Tuleytula'yı zaptetti. Bunun üzerine, Endülüs Müslümanları adına Abbâdî Emîri Mu'temid-Alellah (İbn Abbâd), Kuzey Afrika'da hüküm süren Murâbitlardan yardım istedi. Emir in daveti üzerine yardıma koşan Murâbit hükümdarı Yûsuf b. Taşfin, Hristiyanları Zellâka'da ağır bir yenilgiye uğratarak (482/1086) Magrib'e geri döndü.

Ancak Mülûkü't-tavâifin'in yeniden birbirleriyle mücadeleye başlaması ve Hıristiyanların da tekrar saldırıda bulunması üzerine, Yûsuf b. Taşfîn idaresindeki Murâbıt ordusu ikinci defa Endülüs'e geçerek Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin doğum yeri olan İşbîliyye'yi fethettiler (484/1091)⁸. Böylece Endülüs'te başlayan Murâbıtın hâkimiyeti yaklaşık altmış yıl kadar sürdü⁹.

Endülüs tarihinde önemli bir yeri olan bu devletin yıkılışını hazırlayan sebepler arasında Muvahhidler ile yaptıkları mücadeleleri en önemli unsur olarak saymak gerekir. Buna ülkedeki özellikle akaid alanındaki mezhep çatışmalarıyla bu mücadeleler sonunda ortaya çıkan ayaklanmalar eklenebilir¹⁰.

Hayatının büyük bölümünü Murâbıtlar döneminde geçiren Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Muvahhidûn Devleti'nin Endülüs'e hâkim olduğu dönemi de idrak ettiği bilinmektedir. Bu devletin kurucusu olan Ebû Abdullah Muhammed b. Tûmert de, Murâbıtlar'ın içinde yetişmiş, ülkede dinî ve içtimaî bir yenileşme gerçekleştirmek düşüncesiyle çeşitli faaliyetlerde bulunmuş ve zamanla kendisinin "mehdî" olduğunu iddia edecek kadar ileri gitmiş bir şahsiyettir. Mehdilik iddiasını giderek bir mezhep hareketi haline getiren İbn Tûmert, bu mezhebi bir tevhîd mücadelesi olarak nitelediğinden dolayı daha sonra onun çevresinde bir devlet haline gelecek olan bu hareket, tarihte "Muvahhidûn" olarak anılmıştır. Murâbıt emiri Ali b. Yûsuf döneminde faaliyet gösteren ve Murâbıtlar Devletine açıkça cephe alan İbn Tûmert, mezhebinin ve ileride kurmayı düşündüğü devletin esaslarını tanzim etmek amacıyla 514 (1120) yılında Atlas dağındaki "Gîr-ı Mukaddes" olarak anılan bir yerde inzivâya çekildi. Görüş ve düşüncelerini tanıtmak amacıyla kaleme aldığı *E'azzü mâ yutlab* adlı eserinde¹¹, daha çok itikâdî İslâm mezhepleri arasında uzlaştırıcı bir yol takip etmiştir. İbn Tûmert amaçlarını tam anlamıyla gerçekleştirme imkanı bulamamış, 524 (1130) yılında vefat etti¹².

İbn Tûmert'in kurmuş olduğu bu devlet onun ölümünden sonra giderek güçlenip Murâbıtlar'a karşı büyük zaferler elde etti. Bu iki devlet arasında meydana gelen savaşlar görünüşte siyasî olmakla birlikte, gerçekte farklı selef ve Eş'arî mezhebin mücadelesi olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Murâbıt emiri Ebû Yûsuf Yakûb döneminde, bu mezhep çatışmaları doruk noktasına ulaştı. Ülkenin bütün ticarî ve sosyal alanlarını etkileyen bu karışıklıklar, kültürel alanda da tesirini gösterdi.

Dönemin bilginleri daha çok halkı bu çatışmalarda yönlendirmek ile meşgul olduklarından, ilmî çalışmalar terk edildi ve Merrâküşî'nin de isâbetle belirttiği üzere Endülüs'te usûl şöyle dursun, fîrû ilmi bile inkitaa uğradı¹³.

b. İlmî ve Kültürel Durum

Bir Mâlikî fakihî olan Abdullah b. Yâsîn'in kurduğu Murâbitlar Devleti, 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 menfi bir tutum sergilemişlerdi. Özellikle felsefe ile meşgul olanlar dönemin fakihleri tarafından zındıklıkla itham edilmiş, aşağılanmış ve halkın gözü önünde eserleri yakılmıştı¹⁴. Muhtemelen yönteminden ötürü kelâm ilmi ve bu ilimle uğraşanlar da benzeri hakaretlere maruz kalmışlardı¹⁵.

Murâbitlar döneminde Doğu İslâm dünyasında zuhur eden ve ünü Endülüs'e kadar ulaşan İmâm 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, genellikle Mâlikî mezhebine mensup fakihler tarafından yakılmasına fetvâ verilmişti¹⁶. Devrin kadısı İbn Hamdûn, İmâm Gazzâlî'yi tekfir etmiş, dönemin hükümdarı Ali b. Taşfîn'in de desteğini alan bu zât halkın gözü önünde Gazzâlî'nin kitaplarını yakıtmıştı (503/1109). Bu olayı işittiği zaman Gazzâlî'nin onlara beddua ettiği rivâyet edilmektedir¹⁷. Gazzâlî ve eserlerine karşı izlenen bu olumsuz tutum, Murâbitlar 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 emreden bir emirnâme yayınlaması dikkat çekicidir¹⁸. Bu dönemde tasavvuf, felsefe ve kelâm ile meşgul olanlar yanında özellikle Mu'tezilî düşüncelyi benimseyenlere aynı derecede katı bir tutumun sergilendiği de bilinmektedir¹⁹.

Murâbitlar döneminde fukahânın devlet adamlarına tahakkümünden kaynaklanan taklitçi bir anlayışın etkisiyle fikrî hayat oldukça sönük geçmişti. Muvahhidûn devri âlimlerinin ise akîde konularında te'vili benimsemesi, fikhî meselelerde ise taklide karşı olması fikir hayatına büyük bir canlılık getirdi ve bir çok önemli eser orta-

ya 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 ilminin benimsenip meşru kabul edilmesinde bizzat İbn Tûmert'in 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 karşılaşp kendileriyle ilmî münazaralarda bulunan ve onların fikirlerinden etkilenmiş olan İbn Tûmert sağlamıştır²⁰.

İbn Tûmert döneminde, Magrib'e yerleşerek birçok talebeye ders veren Bâkullânî'nin öğrencisi Ebû Abdullah el-Ezdî'nin de Eş'arî mezhebinin Endülüs'te yaygınlaşmasına önemli katkılarda bulunduğu bilinmektedir²¹.

Endülüs halkının çoğunluğunu, Berberîlerle, yerli Hristiyanların Müslüman olmuş çocukları oluşturuyordu. Bunların ekserisi tasavvufu Berberîlerin öteden beri gelecekte haber veren gaybî ve sırrî ilimlere çok yakından ilgi duydukları bilinmektedir. Bu sebeple ülkede fal ve gayb bilgisi denemelerine dayanan geleneksel öğreti-ler, 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 gördü²². Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin; tasavvufî akımların Endülüs'te yeşermesinde önemli payı bulunan Muhammed b. Meserre'yi (ö. 319/931), insanları doğru yoldan uzaklaştırmaktan başka bir şey yapmamış bir kişi olarak nitelemesi, onun dönemin Endülüs fakîhlerinin tasavvuf karıştı tutumlarından oldukça etkilendiğini göstermektedir²³.

Yaşadığı dönemin siyasî ve ilmî havasını beğenmeyerek telifle meşgul olmak için uzletî tercih eden İbnü'l-Arabî, 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 insanın din örtüsü altına gizlendiğinden, toplumda mezhep taassubunun yaygınlaştığından, ülkenin cehâlet ve fakirlik içinde bulunduğundan ve en kötüsü de insanların düşünce yoksunu olduğundan şikâyet etmiştir²⁴.

Endülüs fakihlerinin muhalefetine rağmen, Ebü'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûtî (ö. 355/965), Ebü'l-Yûsî 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 başlamıştır²⁵. Ancak, özellikle Murâbitlar döneminde bu düşünceyi benimseyen âlimlere karşı çeşitli baskılar uygulanmış, bu nedenle de söz konusu blginler, düşüncelerini sadece kendi aralarındaki özel sohbetlerde paylaşmakla yetinmişlerdi²⁶.

Siyâsî ve fikrî açıdan oldukça hareketli olan bu dönemde Endülüs'te birçok alanda ilim adamı yetişmiştir.

II. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye Göre Akıl-Nakil İlişkisi

Daha çok fıkıh alanındaki eserleriyle tanınan İbnü'l-Arabî, tefsir ve hadis şerhleri mâhiyetindeki kitaplarında kelâm ve akaid konularına değinmekle birlikte bu ilimlerle alâkalı müstakil eserler de telif etmiştir. Müellif, kelâm ile ilgili bu eserlerini klasik metodla yazmış, konuları ele alırken Gazzâlî'yi anımsatan bir üslup kullanarak, akıl ile nakil bağlantısını büyük bir ustalıkla ortaya koymuştur. İtikâdî konuları öncelikle aklî delillerle isbâta çalışan, kelâmî münakaşalarda mantık ve cedel metodunu büyük bir beceriyle kullanan, özellikle *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eserini bu metod ile kaleme alan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, genel anlamda akaid konularının kitap, sünnet ve icmâ ile tesbit edilebileceğini bildirmekle birlikte, bunları ilim, kudret ve hayat sıfatları gibi naklî bir delile ihtiyaç duyulmaksızın sadece akılla bilinenler; ef'al-i ibâd gibi bazen aklî, bazen de naklî delil ile bilinebilenler; öldükten sonra dirilme ve cennette Allah'ın görülmesi, hüsün ve kubuh gibi sadece naklî delil ile bilinebilenler; sem', basar ve kelâm sıfatları gibi naklî delil ile aklî delilin müşterek olduğu alan şeklinde dört kısıma ayırır²⁷.

Aklın, gerçekleri kavramaya uygun bir kapasitede yaratıldığını, akıl ile nakılın aynı kökten çıkmış iki dal gibi olduğunu kabul eden İbnü'l-Arabî, bu ikisi arasında herhangi bir çelişki bulunmadığını kabul eder. Ona göre ma'kûlât (akledilebilir olanlar) vâcib, câiz ve müstahil olmak üzere üç kısıma ayrılır. Şeriat, vâcib (aklî zorunlu) ve müstahil (aklî olamaz) konularında yeni bir hüküm ortaya koymamış, sadece câiz (mümkün, aklî olabilirlik) hakkında tasarruf etmiştir^w.

Dinî konularda akîl düşüncenin yakîni bilgiye ulaştırabileceği anlayışının Kur'an'ın rûhuna da uygun olduğunu belirten müellif, buna hayatı ve ölümü Allah'ın yarattığını, yine rızkın O'nun tarafından verildiğini, Allah'tan başka Tanrı edinenlerin delil getirmesi gerektiğini belirten âyeti (en-Neml 27/64) dayanak yapar. Bunun yanında Allah'ın akıllara her makulü (akledilebilir hususlar) anlama kapasitesini vermesini mümkün görmüş ve bu aklın idrak sahasına âhiret âlemini de dahil etmiştir²⁹. Filozofların âhiret hallerinin bütün tafsilatıyla akılla bilinebileceğini ileri sürdüklerini söyleyen İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'nin de bu konuda onlara meylettığını kaydederken, onun dinî konuları (özellikle âhiret halleriyle ilgili olanlar) felsefî metotla açıklamak suretiyle akıl ile nakil arasında uyumluluk sağlamaya çalıştığını, kendisiyle bu hususta tartıştığını ve onu bu konuda yetersiz bulduğunu belirtir. Âhiret âleminin akledilebilen alanlardan olması konusundaki görüşünden dolayı kendisine yapılan eleştirilere cevap olarak, bu hususta filozofların aşırına gittiklerini söylemiştir³⁰.

Yine o, akıl ile alâkalı olarak "Allah'ın ilk önce akli yaratması" ve ona "yönel, gel" demesiyle ilgili hadisin aslı olmadığını³¹, eğer bu rivâyet doğru bile olsa, aklın ilk defa nasıl yaratıldığının anlatılmak istendiğini, burada aklın fazileti ile ilgili bir hüküm bulunmadığını ve hadiste yer alan akıldan maksadın da "ilim" olacağını kaydeder ve bu anlayışının Kur'an'ın özüne uygun olduğunu bildirir³². Nitekim Allah Tealâ "Düşünen kavim için burada âyetler vardır" (el-Bakara 2/164), "Şüphesiz bunda bilen kavim için bir ibret vardır" (en-Neml 27/52) buyurarak akıl ve ilmi aynı anlamda zikretmiştir³³. Ona göre akıl her ne kadar bilinmesi gereken şeylerin bilgisine ulaşabilecek bir nitelikte yaratılmış olsa da, gerçekleri bütün yönleriyle kavramada yetersiz kalmaktadır³⁴. Aklın her bilinmesi gerekeni bilemeyişi nedeniyle Allah bazı kullarını peygamber olarak seçmiş ve diğer insanların tek başlarına akıllarıyla tafsilatlı bir şekilde elde edemeyeceği bilgileri ve kendisine ulaştırıcı yolları vahiy yoluyla onlara öğretmiştir³⁵.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye göre naslarda akla aykırı bir hüküm bulunması imkânsızdır. Zira akıl, İslâm dininin doğruluğunun bir delilidir. Akıl ile dinî naslar arasında herhangi bir çatışma söz konusu olursa, ilk olarak o konuyla ilgilenen kişinin anlayış noksanlığı ihtimaline yer verilir. Bu durumda nas asıl kabul edilip, aklın da ona tâbi kılınması gerekir³⁶. Bunun yanı sıra aklın asıl, naklin de ona tâbi kılınabileceği veya her ikisinin de asıl kabul edileceği durumlar olabilir. Nitekim zâhiren bir-

birine zıt gibi görünen bazı âyet (müteşâbih) ve hadisler (müşkil) de bulunabilir. Böyle bir durumda aklî yorum konuya açıklık getirirken, naklî delil de gerçekleri amacından saptırıcı bütün muhtemel yanlış anlamaları tashih eder.

İbnü'l-Arabî bazı eserlerinde sadece aklı asıl kabul edip, nakli ona tâbi kılmanın akla bile aykırı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre aklın bir tarafa bırakılıp sırf naklî delilin zahirinde ısrar edilmesi de eleştiri ve itiraza açık bir tutumdur. Akıl ile nassı uzlaştırmaya çalışmak en isâbetli yöntem olup, akıl ve nakile gereken değer ancak bu yolla verilmiş olur³⁷. Akla uygun olsa bile dinin özü ile uyuşmayan bir hususun kabul edilmeyeceğini belirten İbnü'l-Arabî'nin görüşleri arasında görünürde bir çelişki olduğu ileri sürülebilir. Onun *el-Avâsım mine'l-kavâsım* adlı eserinin nâşiri olan Ammâr Tâlibî'ye göre bu anlayış, İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin değişmesinin bir sonucu değildir. Zira o "Bir meselede önce delilin zâhirî anlamına bakın, sonra bunu aklî delilin ışığında değerlendirin. Eğer herhangi bir çelişki doğmuyorsa onu kabul edin, aksi takdirde reddedin" demektedir. Bu onun tefsirle ilgili bir metodudur. Buna göre müellif, inanç sahasında aklın; fıkıhla ilgili konularda ise nasların ön planda tutulmasını gerekli görmüştür³⁸.

Allah'ı ve O'nun sıfatlarını anlamada yarattıkları üzerinde düşünmenin ancak akılla mümkün olduğu kanaatini taşıyan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî³⁹, bunların ancak vahiy yoluyla anlaşılabilceğini söyleyen Cüveynî'yi (ö. 478/1085) tenkit etmiştir⁴⁰. kendisi ise Allah'ın sadece naslarla tanınabileceği fikrini yeterli görmemekte, O'nun sıfatları ve fiilleri üzerinde tefekkür edilmesi gerektiğini önemle vurgulamaktadır⁴¹. Müellife göre Kur'an, Allah'tan haber vermekte, Allah da Kur'an'ı kendisinin indirdiğini bildirmektedir. Bu ikisi birbirini tasdik eden iki delil konumundadır. Bu nedenle sem'î yolla mârifetullah ve O'nun sıfatları konusunu elde etmeye çalışmak, iknâ edicilik özelliği taşımamaktadır⁴².

Müellif, İslâm âlimlerinin mârifetullah konusunda naklî delilden ziyade aklî delillere başvurmalarını, iki sebebe bağlamaktadır:

1-Belâğat açısından Kur'an'da vecîz ifadelerle kaydedilen aklî delillerin, İslâm âlimleri tarafından açıklanmak istenmesi.

2-İslâm âlimlerinin, aklı yegane ölçü olarak kabul edenlere karşı aynı yöntem-

le cevap vererek, böylece en güvendikleri yolun kendilerine kapalı olduğunu onlara göstermek amacıyla aklî delillere baş vurmaları⁴³.

Akl ile nakil arasındaki dengeyi her zaman korumaya çalışan müellif, dinî konuları incelerken önce âyetlerden başlamakta, konuyu hadislerle aydınlatmaya çalışmakta, sahâbe ile tâbînin bu husustaki fikirlerini kaydettikten sonra, diğer İslâm âlimlerinin görüşlerini sıralamakta ve sonunda da bunlar arasında tercihte bulunmaktadır. Kendi anlayışına ters düşen herhangi bir görüşe rastladığında ise onları tenkit ederek kendi görüşünü belirtmekte, bunda da kendi ictihadının doğruluğunu desteklemek amacıyla aklî ve naklî delillere başvurmaktadır. Bunun en bariz örneklerini tefsire dâir olan *Ahkâmü'l-Kur'ân* ile *el-Emedü'l-aksâ* adlı eserlerinde görmek mümkündür. Genel anlamda Eş'arî mezhebi doğrultusunda hareket etmekle birlikte akıl ile nakil ilişkisinde daha geniş bir anlayışa sahip bulunan müellif hakkında olumlu ve olumsuz birçok şey söylenmiştir. Ancak aklî yeteneği iyi kullanması itibarıyla Ahmed Emin gibi bir çok araştırmacı onun, muhakkiklerin sonuncusu olduğunu, ondan sonra gelenlerin ise küçük birer mukallid olarak kaldıklarını söylemiştir⁴⁴.

III. Dinî Konularda Fikir Ayrılığı ve Sebepleri

İbnü'l-Arabî, "Eğer Rabbin dilese idi insanları bir tek ümmet halinde yaratırdı" (Hûd 119) mealindeki âyete dayanarak, insanlarda görüş ayrılıklarının olması yaratılışlarının gereği olduğunu, bununla birlikte sadece Allah'ın lütfuna mazhar olanların bu türlü ayrılıklardan sâlim kaldıklarını belirtmiştir. Allah'ın elçisinin delillerle teyit edilerek gönderildiğini, dinin de sağlam aklî bilgilerle desteklendiğini ve asliyetine uygun bir şekilde varlığını devam ettiğini bildirir. Müslümanların daha sonraları gruplara ayrıldığını bunun sonucunda da taassubun doğduğunu belirten müellif, ümmetin bu konuma düşmesinde en büyük âmilin dinin özünde bulunmayan bid'atlar olduğunu belirtir⁴⁵.

Alimlerin görüş ayrılığının rahmet olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, bir konuda doğruya ulaşmakta en birinci etkenin farklı görüşlerin bulunması ve bunlara müsamaha ile bakılması gerektiğini kaydeder⁴⁶. Bu değişik görüşlerin kabul edilmesi için bir takım kurallar bulunduğunu belirten müellife göre, bir konuda fikir ileri süren kimsenin öncelikle bunu kitap, sünnet ve aklî istidlal ile delillendirmesi gerekir. Eğer o kimse hak ehlinen ise bunu ortaya koyabilir. Batıl fikir sahibi ise ikna edici herhangi bir delil ileri süremez. Zira batıl, istidlâlî delillerle desteklenmez⁴⁷.

Nasların farklı şekillerde yorumlanabilmesi nedeniyle, ihtilafları çözümlemede en önemli etkenin aklî istidlal olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, bu düşüncesini bir konuda görüş bildireceği zaman, "Allah'ın hükmü ile hüküm veriyorum" denilmesi gerektiğini, zira Allah'ın hükmünün nasıl olduğunun bilinemeyeceğini belirten hadisle destekler⁴⁸. Bu nedenle bir müctehid bir konuda "Allah'ın hükmü budur" diyemez. Ancak bu benim anlayışımdır diyebilir⁴⁹.

Müellife göre, naslarda açıkça yer almayan hususlarda aklî düşünceye (nazar) baş vurulmalı ve bundan istidlâlî sonuçlar çıkarılmalıdır. İbnü'l-Arabî, bu konuda daha da ileri gitmek suretiyle, Ahmed b. Hanbel'i zayıf haberin kuvvetli bir aklî hükme tercih edileceğini kabul etmesinden ötürü tenkit etmiş⁵⁰ ve her halükarda aklî istidlâl'e dayanan içtihadın taklitten daha üstün olduğunu bildirmiştir⁵¹.

İbnü'l-Arabî'ye göre peygamberlerin dışında hiçbir kimse masum değildir. Buna göre selef bilginlerinin görüşleri onların kendi anlayışlarına yönelik olup, bunlar bir başkasını bağlamaz. Bu bakımdan sahâbîler de masum değildir. Bu nedenle bir konunun anlaşılmasında sahâbîlerin görüşlerinin tercih edileceğine dair herhangi bir nas yoktur. Allah Resûlü'nü gören ve Kur'an'ın övgüsüne mazhar olan sahâbîler için durum böyle olunca, onlardan sonra gelen İslâm bilginlerinin konumu daha iyi anlaşılır⁵².

Bunun yanında Hulefâ-i râşidîn'in sünnetine tabi olunması ile ilgili hadisler konusunu da inceleyen müellif, bu türlü rivâyetlerde yer alan ifadelerin, nas bulunmayan konularda olduğunu bildirir. Ona göre bir konuda âyet ve sahih hadis mevcutsa, Hulefâ-i râşidîne uymak gerekmez ve âlim olan kimse kendi görüşünü ortaya koyar. Nitekim Allah Resûlü (sav) sahâbîlerinin bir çoğunu ayrı ayrı nitelikleriyle övmüştür. Bu medihlerden anlaşılan, onların ön plana çıkan vasıflarında, onlara tâbi olmaktır. Eğer bir konuda nassî ibareler bulunsa idi, sahâbîler çeşitli yönleriyle övülmezlerdi. Bunun yanında bir konuda nas bulunsa idi, bunu sahâbîler farklı suretlerde anlamaz, hepsi aynı şekilde idrak ederlerdi⁵³.

Müellif, müslümanların başına gelen en büyük musibetin taassup olduğunu belirterek, bunda en önemli etkenin de dini korumak ve sünneti muhafaza etmek düşüncesi olduğunu bildirmiştir⁵⁴. Bu konudan olarak kader hakkında tartışmayı ya-

saklayan hadislerin aslı olmadığını belirten İbnü'l-Arabî'ye göre, bu tür rivâyetler dinî korumak amacıyla ortaya atılmıştır. Oysa ki Allah, bu gibi himayeci düşüncelerden müstağnidir⁵⁵. Müellife göre, Hz. Peygamber' bir çok hadislerinde acısıyla, tatlısıyla, hayrıyla ve şerriyle kadere inanılmasını emretmiş⁵⁶, buna inanmayı imanın bir esası saymış olmasına rağmen, bu konuda konuşmayı ve tartışmayı nehyetmesi düşünülemez. Allah Resülü'nün sahâbîlerini kader konusunu tartışmaktan yasaklamasının nedeni, onların bu konuda hissi davranarak, meseleyi karşılıklı anlayış içerisinde konuşmaktan öte, sonuç alınmayan bir tartışma ortamında ele almalarıdır. Nitekim Hz. Peygamber, bu konuda gereken açıklamayı yapmıştır. Buna göre yasaklanan husus, bu izahların ötesinde konuyu bilimsel bir temele oturtmadan tartışmaktır. Bu anlamda kaderle ilgili âyet ve hadisler üzerinde düşünmek ve konuşmak nehyedilmemiştir. İman Mâlik'in *el-Muvattâ'* adlı eserinde kader konusunu işlerken "Kader hakkında konuşmanın yasaklanması" şeklinde bir başlık atmasının da garipsenecek bir tutum olduğunu belirten müellif, kaderin sır olmadığını, kaza ve kaderin her şeye nüfuz eden ilâhî bir hüküm olduğunu belirtir⁵⁷.

Dinde taassup anlayışının dinin donuklaşmasında önemli bir yeri olduğunu gören İbnü'l-Arabî, anayurdu olan Endülüs'te âlimlerin Malikî mezhebine körü körüne bağlandıklarını, aklî düşünce ve istidlal sonucu ortaya çıkan farklı anlayışlara sahip olamadıkları gibi bunlara tahammül bile edemediklerini bildirmiştir. Müellif, bu anlayışı doğrultusunda yaşadığı çağın insanlarını tanımlarken, onların mezhep taassubunda ileri gittiklerini, delillere bakmaksızın inandıklarını hatta kendi mezhep anlayışlarıyla uyuşmayan bir delil getirilse bile kabul etmediklerini, böylece taklidi din haline getirdiklerini söyler⁵⁸ ve bu anlayışını şöyle ifade eder: "Doğudan ilim sahibi bir insan gelse onu konuşturmuyor, küçük görüyorlar, ona düşünce ve akidesini gizletmek zorunda bırakıyorlar, o kimse de Mâlikî görünmek durumunda kalıyordu"⁵⁹. Zamanla insanların taassupta ileri dereceye ulaştığını belirten İbnü'l-Arabî, âlimlerin Malikî mezhebinin ilk dönem ileri gelenlerini bile unuttuklarını, "Fılan şehrin âlimlerine göre, falan bölgenin bilginlerine göre" gibi ifadelerle görüşlerini desteklemeye çalıştıklarını kaydeder⁶⁰. Endülüs'te istikametli ve gerçek bilginlerin vefat etmesiyle ortaya, âlim suretinde görünen kimselerin çıktığını, onlar sayesinde bid'atların yayıldığını bildiren İbnü'l-Arabî, bu türlü kimselerin "Allah'ın Resülü'ne ittiba ediyoruz" diyerek bid'atları ve batıl fikirlerini insanlar arasında yaydıklarını kaydeder⁶¹. Bu dönemde baş-

ta İmam Eş'arî olmak üzere kelâm âlimlerinin eserlerinin yasaklandığı, Gazzâlî'nin kitaplarının yakıldığı, göz önüne alınırsa, müellifin şikayetindeki haklılığı ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî, yaşadığı çağın en mutaassıp insanlarının **Hanbelî mezhebi mensupları** olduğunu bildirir. Eserlerinde yeri geldikçe bunlara atıflarda bulunan müellif⁶², yolculuğu esnasında rastladığı Hanbelîlerin ileri gelenlerini kaydettikten sonra, Bağdat'ta Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ (ö. 558/1163) ile karşılaştığını, onun haberî sıfatlar konusundaki görüşlerini doğru bulmadığını belirtir. Bu türlü kimselerin avamdan çok sayıda tabileri olduğunu zikrederek onların "Hakk'a âsi, halka da asabi olmuş" kimseler olduğunu bildirir ve bu kimselerin düşünmeyen akılları, görmeyen gözleri ve duymayan kulakları bulunduğunu kaydeder⁶³.

Müellif, Doğu İslâm dünyasına yaptığı ilmî yolculuk esnasında Kudüs'e de uğramış ve burada Şafî ve Hanefî, Kerrâmiyye, Şîî, Mu'tezile, Müşebbihe, Yahudi ve Hristiyan âlimlerinden oluşan yirmi sekiz ilim meclisine katılmıştır⁶⁴. Bu bilgilerin aralarında gerçekleşen münazaraları izlemiş ve onlarla çeşitli konularda tartışmalarda bulunmuştur. Selçuklu Türkleri'nin hakimiyeti altında bulunan Filistin'de karşılaştığı özgür ortamı çok beğenen müellif, eserlerinin bir çok yerinde Kudüs'te vuku bulan bu münazaralarına değinmiş ve özellikle otobiyografik bilgiler verdiği *Kānûnî't-te'vîl* adlı eserinde Kudüs'teki özgür bir şekilde oluşturulan ilmî manzaraya büyük yer ayırmıştır⁶⁵.

Prensipte **tasavvufa** karşı olmayan ve eserlerinde tasavvufî konulara temas eden İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn* adlı eserinde Kur'an'da yer alan ve ayrıca tasavvuf kitaplarında bulunan tasavvufî kavramları kendi anlayışı doğrultusunda yorumlamıştır.

Müellif, Endülüs'te ve doğuya yaptığı yolculuğu esnasında çağının meşhur olmuş bütün tasavvuf âlimlerine ziyarette bulunmuş ve kendi ifadesine göre uzun bir süre tasavvuf yoluna da girmiştir⁶⁶. Ona göre Hâris el-Muhâsibî, İmam Kuşeyrî, İbn Fûrek gibi bilginler nisbeten ifrat ve tefritten uzak olarak tasavvufu yorumlamışlar, bunların dışındaki mutasavvıfların çoğunluğu ise yorumlarında aşırıya gitmişlerdir⁶⁷.

Tasavvufî konularda daha çok Kuşeyrî'ye itibar eden ve bir çok defa da ondan nakillerde bulunmakla birlikte yeri geldikçe de onu eleştiren müellif, *Ahkâmü'l-*

Kur'ân adlı eserinde bu hususta detaylı bilgiler vermiştir. Bazı âyetlerin tefsirinde mutasavvıfların yorumlarını tenkit etmiş⁶⁸, bazılarında ise onlardan nakillerde bulunmuş⁶⁹ ve kendisi de bunlara ilaveten tasavvufî izahlar yapmıştır.

Ona göre sûflilerin aşırı gidenleri ile batınî davetçiler âyet ve hadislerin muhkematından ziyade müteşabihatına sarılmakta, kendi arzuları ve istekleri doğrultusunda naslar üzerinde yorum yapmakta ve bunlarla kelâmcılara karşı çıkmaktadırlar⁷⁰. Ashâb-ı işârât'ın yapmış olduğu tefsirlerin bir kısmının iyi niyetle ele alındığını, ancak bunların çoğu zaman gerçeği yansıtmadığını belirten İbnü'l-Arabî, bu konuda kaleme alınmış en güzel çalışmaların İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-Kur'an*'ı 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 ve henüz bir nüshası tesbit edilemeyen *Envârü'l-fecr* adlı eserinde yer aldığını kaydeder⁷¹.

Müellife göre sûfliler her ne kadar itikat ve tahkik ehlinde iseler de, birçok sözlerinde aşırıya gitmişlerdir. Zira onlar Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda Arap şâirlerinin ve edebiyatçılarının yaptığı gibi aşırı bir şekilde istiâre ve mecaza başvurmakta, bu şekilde en güzel açıklamayı yaptıklarını ve ilâhî yakınlığa ulaştıklarını sanmaktadırlar. Bu ise naslara uymadığından ötürü tehlikeli bir yol olması nedeniyle daha çok teşbihe yakın bir görüştür⁷². Yine o, bazı sûflilerin kendi görüşlerini desteklemek amacıyla bir çok hadis uydurduklarını ileri sürmüştür⁷³.

Müellifin tasavvufî görüşlerini anlamada Gazzâlî'ye karşı eleştirilerinin önemli bir yeri vardır. Onunla iki sene Bağdât'ta beraber kalan ve eserlerini inceden inceye tedkik eden İbnü'l-Arabî'ye göre Gazzâlî, felsefeye ağır bir darbe vurmakla birlikte bazı konularda gulât-ı sûfiyye'nin görüşlerine meyletmiştir⁷⁴. Yine Gazzâlî'nin ilim alanında üstün bir yeri olduğunu, ancak tasavvufî meşgul olmaya başlayınca hakikatten uzaklaştığını ve birçok konuda doğru yoldan çıktığını belirten müellif⁷⁵, Gazzâlî ile Bağdât'taki karşılaşması esnasında, eserlerinde bulunan tasavvufî anlayışı hakkında sorular sorduğunu, onun da kendisine bizzat el yazısıyla cevaplar yazdığını, ayrıca bir çok konuda kendisiyle tartışmalarda bulunduğunu kaydetmiştir⁷⁶.

Gazzâlî'nin ilim-amel münasebetinde "ilmin, bir nur olup Allah onu dilediği

kulun kalbine yerleştirir”⁷⁷ demesiyle sûfler gibi düşündüğünü belirten müellife göre, kul ibadetlere devam eder, günahlardan kaçınır, ilim öğrenmede sebat eder ve niyetini de salim tutarsa ilim ona nasip olur. Bu nedenle salih amellerin devam etmesi ilmin de devamına delildir. İlim ancak aklî bir çabayla elde edilir. Amel ise takvâ sonucu ortaya çıkar. Bu nedenle amellerin noksanlaşmasıyla ilim de zorunlu olarak azalır. Bundan ötürü Rasulullah (sav), zina eden kimsenin mü'min olarak zina etmeyeceğini belirtmiştir⁷⁸. Zira zina eden kimse bir takım bilgilerin kaybettikten sonra bu işe yönelmektedir.

İlim-amel münasebetinde sûflerin iler sürdüğü göğsün açılması (şerh-i sadr) hadisinin⁷⁹ dinî açıdan mânâsı sahih olmakla birlikte mevzu olduğunu kaydeden İbnü'l-Arabî, filozof ve peygamberlerin bilgisinin, kalbin manevî olarak arınmasıyla oluştuğu düşüncesine⁸⁰ karşı çıkarak, peygamberlerin bilgilerinin melekût âleminde müşâhede ettikleriyle, kendi gayretleri sonucu ulaştıkları bilgiler şeklinde olmak üzere iki türlü meydana geldiğini ileri sürer⁸¹.

Öte yandan ilim-amel münâsebetinde mutasavvıfların dayanak noktası olan ve Allah'tan sakınıldığında O'nun bilgilendireceğini ifade eden âyet (el-Bakara 2/282) müellife göre, insanın önceden öğrendiği bilgilerin devam etmesi, unutulmaması ya da o bilgilerden yararlanılması şeklindedir⁸².

İbnü'l-Arabî'ye ilim ancak müşâhede, aklî düşünce (nazar) ve sahih haberle elde edilebilir. İbâdet yoluyla ilim elde edilmesi bu alanda geçerli değildir. Yine ona göre tefekkür yaparak ilim elde edileceğini düşünmek de yine doğru değildir. İmâm Gazzâlî ile kalp ve vazifeleri üzerinde bizzat tartıştığını söyleyen müellif, onun bu konudaki tasavvufî düşüncesinden kaynaklanan yanlış anlayışlara sahip olduğunu kaydederek, “şeyhimiz”, “muallimim” diye nitelendirdiği Gazzâlî'nin ilim elde etme yollarından birisi olan “keşf” metodunu tenkit etmiştir⁸³.

Eserlerinin bir çok yerinde Gazzâlî'nin kelâmî ve tasavvufî görüşlerini tenkit eden İbnü'l-Arabî'nin bu eleştirileri daha sonraları İbn Teymiyye'nin dikkatini çekmiş ve onun hakkında kelâmcıların aşırıya gittiklerini ve Gazzâlî'nin sözlerini yanlış yorumladıklarını söylemiştir⁸⁴.

Sûflerin ruh anlayışında filozoflardan etkilendiklerini belirten İbnü'l-Arabî,

mutasavvifenin ruhun emir âleminde geldiği ve hâdis olduğu ancak mahluk olmadığı (ic'âlî) görüşünü benimsediklerini⁸⁵ ileri sürerek bunun Hristiyanlıktaki teslis inancıyla paralellik arzettiğini iddia eder⁸⁶. Öte yandan ruh hakkında az bilgi verildiğini ifâde eden âyetin (el-İsrâ 17/85), Yahudiler tarafından Hz. Peygamber'i zor durumda bırakmak amacıyla soru sorulması üzerine nâzil olduğunu söyleyen müellif, ruh konusunda Kur'an'da ayrıntılı bilgi verilmesi durumunda, onların bu bilgileri Tevrat'la karşılaştırıp Hz. Peygamber'le tartışmaya gireceklerini, zira bu konunun Tevrat'ta yeterince açık olmadığını savunur⁸⁷.

İbnü'l-Arabî'de Bir Çelişki Örneği

Tassubu yeren ve farklı görüşlerin varlığına önem veren İbnü'l-Arabî, aynı anlayışı Mu'tezile mezhebi mensuplarına göstermemiştir. Mu'tezile düşüncesinin Endülüs'e girmesini Zâhirî mezhebinden olan Ebü'l-Hakem Münzir b. Said el-Bellûtî'nin (ö. 355/965) doğuya yapmış olduğu yolculuğunda Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ile karşılaşmasına bağlayan müellif, ayrıca Endülüs'te Mu'tezile'nin ileri gelen âlimlerinden olan ve aynı zamanda bir mutasavvıf olarak da kabul edilen Muhammed b. Abdullah Meserre'yi (ö. 319/931) kaydeder ve bunların Allah'a şirk koştukları iddiasında bulunur⁸⁸.

Abdullah b. Mukaffâ' (ö. 142/759) ve İbnü'r-Râvendî (ö. 250/864) gibi kimselerle Câhız (ö. 250/864), Sümâme b. Eşres ve benzeri Mu'tezile âlimlerinin, Tabiatçılardan etkilenecek onların görüşlerini benimsediklerini, ancak bu fikirlerini gizlediklerini ve kendi iddialarını desteklemek amacıyla müteşabih âyetlere ve müşkil hadislerle sarıldıklarını kaydeden İbnü'l-Arabî, onların sıfatlar ve tevlid gibi konularda filozoflardan etkilendiklerini zikreder⁸⁹. Burada müellifin Mu'tezile âlimlerden Cahiz ve Sümâme'yi mühlitlerden kabul edilen İbnü'r-Râvendî ve İbnü'l-Mukaffâ' gibileriyle eş tutmasının, Mu'tezile'nin akidesi göz önüne alındığında isabetli olmadığı görünmektedir⁹⁰.

Müellif, yaşadığı dönemde mu'tezilî fikirlere sahip olmakla suçlanmış olmalı ki, bazı görüşlerinin mu'tezilî düşünceye benzediğini, gerçekte ise herhangi bir alaka söz konusu olmadığını ısrarla vurgulamıştır⁹¹.

Yeri geldikçe Mu'tezile bilginleriyle (haber-i vâhid ile amel edilemeyeceği ko-

nusunda olduğu gibi⁹²) aynı görüşü paylaşmanın yanında kendisinin onlardan farklı anlayışa sahip olduğunu belirterek, onları tenkit eden İbnü'l-Arabî⁹³, Allah'ın tanınmasında aklî istidlâlin gerekliliği konusunda olduğu gibi⁹⁴ Mu'tezile imamlarına⁹⁵ paralel görüş beyan etmekle birlikte onlara herhangi bir atıfta bulunmaz.

Mu'tezile'yi tenkit ederken çoğu defa aşırı giden müellif, müşrik ile kafirin dinî hüküm açısından aynı konumda bulunmasıyla ilgili bir yazısında, sözü Mu'tezile mezhebine getirerek onlarla birlikte Kaderiyye'nin de Allah'a şirk koşmak suretiyle kafir olduklarını ileri sürer.

Mu'tezile'nin kulların fiillerin konusundaki görüşlerinde, insanı Allah'a ortak olarak gördüklerini iddia eden müellife göre, her ne kadar Allah insanda bir kudret yaratmak suretiyle onların fiillerinin de yaratıcısı olmakta ise de, Mekke'li müşriklerin Kâbe'yi tavaf ederken yaptıkları telbiyedeki ifadelerin, Mu'tezile'nin "halk-ı efâl" anlayışıyla aynı anlama geldiğini söyler⁹⁶.

Müellife göre, Endülüs bilginlerinden Bellûtî ve İbn Meserre de Allah'a şirk koşan Mu'tezile âlimlerdendir⁹⁷. Yine Mu'tezile bilginlerinin, Allah'ın harf ve sesle konuştuğunu iddia etmek suretiyle Kur'an'ın mahluk olduğunu ileri sürdüklerini⁹⁸, bu nedenle de küfre düştüklerini kabul eden İbnü'l-Arabî'ye göre onlar, harf ve sesin kadîm olduğunu ileri sürmekte ve yaratmayı da inkar etmektedirler⁹⁹. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin bu anlayışı, Mu'tezile'yi genelde bid'at ehlinde kabul eden Ehl-i sünnet kelâmcılarının görüşleriyle uyuşmamaktadır.

Mu'tezile âlimlerine karşı bu menfi tutumu sergilemekle birlikte, öte yandan yaşadığı dönemin siyâsî ve ilmî havasını beğenmeyerek eser telif etmek için uzleti tercih eden İbnü'l-Arabî, ülkesindeki genel siyasi ve kültürel ortamı tanımlarken zamanın bozulduğundan, İslâm'ın yeniden "gariplik" dönemini yaşadığından, gerçek âlimlerin birer birer vefat ettiğinden, bid'atlere dalmış pek çok insanın din örtüsü altına gizlendiğinden, toplumda mezhep taassubunun yaygınlaştığından, ülkenin ceahâlet ve fakirlik içinde bulunduğundan ve en kötüsü de insanların düşünce yoksunu olduğundan şikayet etmiştir¹⁰⁰. Bu kimselerin "İnsanlar bir takım cahil şahısları lider edinirler, onlara sorular sorarlar, bunlar da bilgisizce fetva verirler, böylece ken-

dileri saptığı gibi, kendilerine tabi olanları da doğru yoldan çıkartırlar” hadisinde belirtildiği kimselerin konumuna düştüklerini belirten müellif, kendisinin zâhid olduğunu belirtmesine rağmen¹⁰¹, dönemin gelişmelerinden rahatsız olarak hayatının son zamanlarında bir tür münzevî hayat yaşamıştır.

Değerlendirme

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, ülkesi olan Endülü's'deki eğitimi tamamladıktan sonra Doğu İslâm dünyasına on yılı aşan ilim yolculuğunda bulunmuş, çağının meşhur olmuş bütün ilmî akımlara muttali olmuş, temel İslâmî ilimlerin hemen hemen bütün dallarında eser yazmış, seçkin âlimlerden birisidir.

Kendisinden önceki bilginlere nisbeten kelâm ve akaid konularına daha çok akli yorumlar açısından yaklaşmış, bu alanda sadece naslarla yetinmeye çalışan bilginleri tenkit etmiştir. Bu anlamda ahiret ahvali, kader ve ruh gibi konuların aklın sahasının dışında olmadığını belirtmiş ve kendisi de bu konularda mantıkî yorumlarda bulunmuştur.

Müellifin bu akli yorumculuğu karşısında yapılabilecek muhtemel itirazlara karşı, kendisinin yorumlarının filozof ve Mu'tezile mensuplarından farklı olduğunu ısrarla vurgulayarak onların aşırıya gittiklerini kaydetmiş ve İmam Gazzâlî'nin de (ö. 505/1111) onlardan etkilendiğini bildirmiştir¹⁰². Bununla birlikte müellifin bu husustaki görüşleri Gazzâlî'ye yakınlık arzetmektedir.

Kelâm ilmi alanında serbest bir anlayışa sahip olan İbnü'l-Arabî, Eş'arî mezhebine mensup olmakla birlikte, kendilerinden “üstadımız” diye bahsettiği başta İmam Eş'arî olmak üzere Bakıllânî, Cuveynî, İbn Fûrek, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi âlimleri tenkit etmekle birlikte yer yer onların bazı görüşlerini benimseyerek alıntılarda bulunmuştur. Bunun yanında Mu'tezile, Şîa, Zâhiriyye ve Hanbelî mezhebinin görüşlerine karşı sert bir tavır takınmış, özellikle Mu'tezile'nin bazı imamlarını tekfir etmiştir. Hanbelî mezhebi mensuplarına da aynı tavır takınarak, onların İslâm mezhepleri içinde taassupda en ileri giden kimseler olduğunu belirtmiştir.

Taassubu yermenin ve islâmî ilimlerde serbest düşünmenin sonucu olarak itikâdî alanda Ehl-i Sünnet'le birlikte diğer mezhepleri ve tasavvuf erbabını sıkı bir

eleştiriye tabi tutmuş olan İbnü'l-Arabî, İslâm âlimleri arasında ilmî tenkitçiliği, mantikî cedelciliği, kelâmî konularındaki aklî yorumculuğu, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm ilmi sahasındaki dirâyeti ile dikkati çeken bir bilginidir. Gazzâlî ile birlikte Bağdat'ta iki sene beraber olmuş, onunla tartışmalarda bulunmuş ve genellikle onunla birlikte bazı İslâm sûfilerinin tasavvufî görüşlerini tenkit etmiştir.

Müellifin bu serbest düşünme savunmacılığının yanında bazı konularda kendi kendisiyle çelişki içerisine düşerek, özellikle Mu'tezile bilginlerine karşı aşırı bir tavır takınmış, onları tekfir etmiş, ancak bu iddiasında başarılı olamamıştır. Nitekim kendisinden sonraki âlimler tarafından bu görüşü kabul görmemiştir.

Dipnotlar

¹ İhsân Abbâs, "el-Cânibü's-siyâsi min rihleti İbni'l-Arabî ile'l-meşrik", *Ebhâs*, XVI, 217.

Ensârî ise müellifin bu yolculuğa 484 (1091) çıktığını kaydeder (bk. el-İstikşâ, II, 49).

² Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, İşbiliyye'den başlayıp, Bağdat'a kadar süren bu uzun yolculuğunu otobiyografik olarak kaydetmiştir. seyahat esnasında karşılaştığı kimseleri ve yaşadığı olayları, çeşitli eserlerinde kaydetmenin yanında, özellikle *Kânûnü't-te'vîl*'in 420-457 sayfaları arası ile, Said A'rab'ın tahkik ettiği *Muhtasarı Tertîbi'r-rihle* adlı eserinin tamamını bu yolculuğuna ayırmıştır.

³ Hasan Ahmed Mahmud, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbitin*, s. 127.

⁴ Muhammed Süveysî, "Ebû İmrân el-Fâsî", *DİA*, X, 168-169.

⁵ İbn Haldûn, el-İber, VI, 182, 183; Abdülkerim Özaydın, "Abdullah b. Yâsîn", *DİA*, I, 142.

⁶ İbn Haldûn, a.g.e., VI, 183.

⁷ Abdüsselâm et-Tûd, *Benû Abbâd bi-İşbiliyye*, s. 158.

⁸ Abdülvâhid Merrâküşî, *el-Mu'cib*, VI, 183.

⁹ Geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Endülüüs", *DİA*, XI, 211-225.

¹⁰ Merrâküşî, a.g.e., s. 235; Makkarî, *Ezhârü'r-riyâz*, III, 154.

¹¹ İbn Ebû Zer, *Ensü'l-mutrib*, s. 112; Abdülmecid en-Neccâr, *el-Mehdî İbn Tûmert*, s. 109, 128.

¹² Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Azm, *es-Surâ'u'l-mezhebi*, I, 175-226; Abdülmecid en-Neccâr, a.g.e., s. 146.

- 13 Geniş bilgi için bk. Merrâküşî, a.g.e., s. 400-420.
- 14 Makkarî, a.g.e., I, 221.
- 15 Merrâküşî, a.g.e., s. 236-237.
- 16 Kisânî, *el-Gazzâlî ve'l-Mağrib*, s. 71.
- 17 Merrâküşî, a.g.e., s. 236.
- 18 İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib*, IV, 59.
- 19 Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III, 69.
- 20 İbn Haldûn, *el-Mukaddime*, II, 643; *el-İber*, VI, 227.
- 21 Yakut *el-Hamevî*, *Mu'cemü'l-büldân*, III, 421.
- 22 Ahmed Emîn, a.g.e., III, 68-69.
- 23 *el-Avâsım minc'l-kavâsım*, s. 368.
- 24 a.e., s. 364-376.
- 25 a.e., s. 368.
- 26 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III, s. 42-44.
- 27 *el-Mütevassıt*, vr. 118; *el-Avâsım minc'l-kavâsım*, s. 181-182.
- 28 *el-Avâsım minc'l-kavâsım*, s. 231.
- 29 a.e., s. 244; *Kânûnü't-te'vîl*, s. 505. İbnü'l-Arabî'nin bu eserinin Muhakkiki Muhammed es-Süleymânî, müellifin bu fikrine karşı çıkarak "hiret yurdu ile alakalı işler ancak nakille bilinebilir. Müellif burada, nakli bir delil öne sürmeksizin âhiret âleminin de akledilebilen sahaya girdiğini ileri sürmektedir" diyerek itiraz etmiştir.
- 30 *el-Avâsım minc'l-kavâsım*, s. 93-94; 243-245.
- 31 *Actûnî*, *Keşfü'l-hafâ*, I, 236.
- 32 *el-Avâsım minc'l-kavâsım*, s. 242; krş. İbn Fûrek, *Mücerredü Mak_lât*, s. 31.
- 33 *el-Avâsım minc'l-kavâsım*, s. 161-162.
- 34 *Kânûnü't-te'vîl*, s. 505.
- 36 a.e., s. 646.
- 36 a.e., s. 646-647. Daha geniş bilgi için bk. *el-Mütevassıt* vr.11; *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 44a. *Kânûnü't-te'vîl*'in muhakkiki olan Muhammed es-Süleymânî, müellifin bu görüşünü tehlikeli bulmaktadır (s.646 "dipnot"). Muhammed es-Süleymânî'nin bu tenkidi ilmî olmaktan çok kendisinin Selefi anlayışa olan bağlılığının sonucudur.
- 37 *Kânûnü't-te'vîl*, s. 647.
- 38 *Ârâ'ü Ebî Bekir b. el-Arabî*, s.153-154
- 39 *Kânûnü't-te'vîl*, s.556.

⁴⁰ a.e., s. 461-462; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 87-88.

⁴¹ *Usûlü'd-dîn*, vr.4a.

⁴² *Usûlü'd-dîn*, vr.4a; *el-Mütevassıt*, vr. 2; *Kânûnü't-te'vîl*, s. 462. *Kânûnü't-te'vîl*'ın naşırı Muhammed es-Süleymânî, müellifin bu görüşüne karşı çıkarak, mârifetullah ve O'nun sıfatlarının sem'î metoduyla isbat edilmesinin bir çelişki doğurmayacağını kaydetmektedir. Ona göre meselâ peygamberliğin isbatı mu'cizelerle yapılmaktadır. Buna göre mârifetullah naslarla yapılabilmektedir. Araştırmacı es-Süleymânî, müellifin ifadelerini yanlış anlamıştır. Zira İbnü'l-Arabî, mârifetullahı isbatın sadece sem'î yolla yapılmaması gerektiğini belirttiği kanaatındayız. Nitekim o, mu'cize konusunda müstakil eserler de kaleme almıştır.

⁴³ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 502.

⁴⁴ *Zuhru'l-İslâm*, III, 65.

⁴⁵ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 110-111.

⁴⁶ *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 699.

⁴⁷ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 251.

⁴⁸ bk. Müslim, "Cihâd", 2; Ebû Dâvud, "Cihâd", 82.

⁴⁹ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 251.

⁵⁰ *Ârizatü'l-ahvezî*, XII, 112

⁵¹ *Ahkâmü'l-Kur'an*, II, 883.

⁵² *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 251.

⁵³ a.e., s. 252.

⁵⁴ a.e., s. 365.

⁵⁵ a.e., s. 140; *el-Kâbes*, III, 1091-1092.

⁵⁶ Müslim, "İmân", 8.

⁵⁷ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 140; *el-Kâbes*, III, 1091-1095.

⁵⁸ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 366-367.

⁵⁹ a.e., s. 365-366; *Kânûnü't-te'vîl*, s. 541.

⁶⁰ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 367.

⁶¹ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 366.

⁶² Buhârî, "İsti'zân", 1; Ahmed b. Hanbel, II, 244, 251, 315.

⁶³ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 211.

⁶⁴ a.e., s. 45.

⁶⁵ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 433-446; Said A'rab, *Muhtasar*, 203-215.

⁶⁶ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 457

- ⁶⁷ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 23, 76.
- ⁶⁸ Meselâ Hûd 11/114, er-Ra'd 13/15 âyetlerinin tefsirleri.
- ⁶⁹ Meselâ el-A'râf 7/185; Yûsuf 12/24; el-Mu'minûn 23/2; el-Ankebût 29/45; Sâd 38/33 âyetlerinin tefsirleri.
- ⁷⁰ *Kânûnü't-te'vîl*, s.592. Müellifin bu konudaki geniş bir yorumu için bk. *Sirâcü'l-mürâdîn*, vr. 140.
- ⁷¹ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 512-526; *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 193-200.
- ⁷² *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 14; *el-Emedü'l-aksâ*, vr. 133a.
- ⁷³ *el-Emedü'l-aksâ*, vr. 13a, 14a.
- ⁷⁴ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 77-78.
- ⁷⁵ a.e., s. 78-79.
- ⁷⁶ a.e., s. 24.
- ⁷⁷ bk. *İhyâ'*, III, 32-34.
- ⁷⁸ İbn Mâce, "Fiten", 3.
- ⁷⁹ bk Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, IV, 311; bu hadisin tasavvufî yorumu için bk. *İhyâ'*, IV, 321.
- ⁸⁰ Filozofların bu konudaki görüşleri için bk. Fârâbî, *Ârâ'ü Medîneti'l fâzılaa*, s. 114-116; İbn Sînâ, *Resâil fi'l-hikmeve't-tabî'a*, III. Risâle, s. 44.
- ⁸¹ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 565-566.
- ⁸² a.e., s. 565.
- ⁸³ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 558, 560; *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, 26-33; bu konuda Gazzâlî'nin görüşleri için bk. III, 13, 19, 22-25, 31.
- ⁸⁴ bk. İbn Teymiyye, *er-Red ale'l-mantıkıyyîn*, s. 510-511.
- ⁸⁵ bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, I, 42, 48.
- ⁸⁶ *Kânûnü't-te'vîl*, s. 498-499.
- ⁸⁷ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 28-29.
- ⁸⁸ a.e. s. 368.
- ⁸⁹ a.e., s. 81-82, 124; *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, s. 128.
- ⁹⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbar da bu şahısların kafir olduğunu ileri sürmüştür. bk. *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*, s. 54.
- ⁹¹ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 244-245.
- ⁹² Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü için bk. Josef Van Ess, "Ein Unbekanntes Fragment Des Nazzâm", *Der Orient In Der Forschung*, s. 170-179.
- ⁹³ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 231.
- ⁹⁴ a.e., s. 42-43.

⁹⁵ bk. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 76-78.

⁹⁶ *en-Nâsih ve'l-mensûh*, I, 247. Müellifin iddiasının aksine Mu'tezile imamları, kulların fillerinde zülüm ve haksızlık bulunması nedeniyle, bunları Allah'a nisbet etmeyerek, Allah'ın zülümünden mukaddes olduğunun bu şekilde anlatmak istemişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr ve diğer Mu'tezile bilginleri iddialarını kanıtlamak amacıyla Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirmişlerdir. bk. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 334, 345, 360-362.

⁹⁷ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 368.

⁹⁸ Mu'tezile bilginlerinin çoğunluğuna göre, Kur'an Allah'ın kelâmı ve vahyidir. O, Allah'ın peygamberliğini kanıtlamak için elçisine indirdiği muhdes ve mahluk bir niteliğe sahiptir. Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 528.

⁹⁹ *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 217-218.

¹⁰⁰ a.c., s. 364-376.

¹⁰¹ *Ârizatü'l-ahvezi*, IX, 181. Müellifin zühd konusundaki görüşleri için bk. *Sirâcü'l-mürîdîn*, vr. 5-6

¹⁰² *el-Avâsum mine'l-kavâsum*, s. 93, 244-245.

BİBLİYOGRAFYA

İbnü'l-Arabî'nin eserleri

Ârizatü'l-ahvezi bi-şerhi Sahihî't-Tirmizî, I-XII, Beyrut ts

el-Avâsum mine'l-kavâsum (nşr. Ammâr et-Tâlibî) Dûha 1413/1992.

Kânûnü't-te'vîl (nşr. Muhammed Süleymânî), Beyrut 1986.

el-Mütevassut, Rabat el-Hizânetü'l-âimme, nr. 2963 <k>.

en-Nâsih ve'l-mensûh (nşr. Medgarî Abdülkebîr el-Alevî), I-II, Kahire 1992.

Sirâcü'l-mürîdîn, Kahire, Dârü'l Kütübî'l-Mısırye, nr. 20348 .

Usûlü'd-dîn, Muhammed es-Süleymânî'nin özel kütüphanesinde bulunmaktadır.

Diğer Eserler

Abdülkerim Özaydın, "Abdullah b. Yasin", DİA, I, 142.

Abdülmeccid en-Neccâr, *el-Mehdî İbn Tûmert*, Beyrut 1403/1983.

Abdülvahid Merrâkûşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mu'cib fi telhâsi ahbârî'l-Mağrib* (nşr. Muhammed Saîd el-Uryânî), I-III, Kahire 1270, 1383.

Abdurrahman ez-Zahîni, "İbnü'l-Arabî el-Mâlikî beyne't-taharrüri'l-fikrî ve't-takayyüdi'l-

mezhebî", el-Mecelletü'l-muvâfakât, II, Cezayir 1413/1993.

Abdüsselâm et-Tûd, *Benû Abbâd bi-İşbîliyye*, Mağrib 1946.

Ahmed b. Hanbel, el-Müsne'd (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî), I-III, İstanbul 1981.

Ahmed Emin, *Zuhrü'l-İslâm*, I-IV, Kahire 1959.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'ü's-sahîh*, I-VIII, İstanbul 1981.

Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Ebü'l-meâli Abdülmelik b. Abdullah b. Yûsuf, *el-İrşâd ilâ kavâti'l-cdille fi usûli'l-i'tikâd* (nşr. Es'ad Temîm), Beyrut 1405/1985.

Ebû'l-Azm, Seyyid Muhammed, "*es-Sıra'ü-Mezhebî beyne'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağribi'l-İslâmî*", *Nedvetü'r-târîhi'l-İslâmî*, Kahire 1983.

Fârâbî, Ârâü Medîneti'l-fâzıla (nşr. Nâdir Albert Nasrî), Beyrut 1398

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Hikme fi mahlûkâtillâh* (Resâilü'l-İmâmî'l- Gazzâlî, I), Beyrut 1406/1986.

_____, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (nşr. Heyet), I-VII, Beyrut 1412/1992.

_____, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, Beyrut 1403/1983.

_____, *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Süleyman Dünyâ), Dârü'l-meârif, Kahire ts.

Hasan Ahmed Mahmud, *Kıyâmu Devleti'l-Murâbitîn*, Kahire ts.

İbn Ebû Zer, Ebü'l-Hasan Ali b. Abdullah b. Ahmed el-Fâsî, *Enisü'l-mutribi'l-kurtâs fi ahbâri Mülûki'l-Mağrib ve târihu Medîneti Fâs* (nşr. Muhammed Şehhâm), Tunus ts.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed el-Hadramî, *el-Mukaddime* (nşr. Ali Abdülvahid Vâfi), I-III, Kahire, ts.

_____, *el-İber ve divânü'l-mübtedi ve'l-haber*, I-VII, Kahire 1270.

İbn Hayr, Muhammed b. Hayr, *Fehresetü mâ revâhü 'an şüyühîhi* (nşr. Franciscus Codera, J. Ribera Tarrogo), Kahire 1963.

İbn İzârî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merrâküşi, *el-Beyânü'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib* (nşr. Colin-Georges-Seraphin), Beyrut 1967.

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, I-II, İstanbul, 1992.

İbn Sinâ, Ebû Ali el-hüseyn b. Abdullah, *Resâil fi'l-hikme ve't-tabî'a* (III. Risâle), Kostantiniye 1298.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddin, *er-Red 'ale'l-mantikiyyîn*, Lahor 1976.

Josef Van Ess, "Ein Unbekanntes Fragment Des Nazzâm", *Der Orient In Der Forschung*, Wiesbaden 1967, s. 170-179.

Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1965.

Kisânî, Muhammed Muntasır, *el-Gazzâlî ve'l-Mağrib*, Dimaşk 1961.

Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsum Abdülkerîm b. Hevâzin, *er-Risâle* (nşr. Abdülhalîm Mahmûd, Mahmûd b. Şerîf), I-II, Kahire 1966.

Makkarî, Ahmed Muhammed et-Tilimsânî, *Nefhu'r-tib fi gusni'l-Endelüsü'r-ratib* (nşr. İhsan Abbas), I-III, Beyrut 1968.

Mehmet Özdemir, "Endülü's", DİA, XI, 211-225.

_____, *Endülü's Müslümanları*, I-III, Ankara 1998.

Merraküşî, Ebû Muhammed Muhyiddin Abdülvâhid, *el-Mu'cib fi telhîsi ahbârî'l-mağrib* (nşr. İhsân Abbâs), I-III, Beyrut 1968.

Muhammed Süveysî, "Ebû İmrân el-Fâsi", DİA, X, 168, 169.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi'u's-sahîh* (nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), İstanbul 1981.

Sa'id A'rab, *Ma'a'l-Kâdî Ebi Bekr b. el-Arabî*, Beyrut 1987.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihâbüddin Yâkût b. Abdullah, *Mu'cemü'l-büldân*, I-III, Matbaatü's-sâade, 1327.