



ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA  
İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN  
ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ





ENSAR NEŞRİYAT TİC. A.Ş.

ISBN: 978- 625-8201-37-6

Sertifika No: 50201

**İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI**  
**Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi: 105**  
**Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantılar Dizisi: 17**

**Kitabın Adı**

*Endülüs İlim Havzasında*  
*İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*

**Yayına Hazırlayanlar**

Dr. İsmail KURT – Seyit Ali TÜZ

**Koordinatör**

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ  
*İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi*  
*Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi*

**Kapak Tasarım**

Halil YILMAZ

**Baskı, cilt:**

ÇINAR MAT. ve YAY. SAN. TİC. LTD. ŞTİ.  
100. Yıl Mahallesi Matbaacılar Caddesi  
Ata Han No:34 / 5 Bağcılar - İSTANBUL  
Tel: 0212 628 96 00 - Faks: 0212 430 83 35  
Sertifika No: 45103

**1. Basım**

Kasım 2022 / 500 adet basılmıştır.

**İletişim Adresi:**

**Ensar Neşriyat Tic. A.Ş.**

Düğmeciler Mah. Karasüleyman Tekke Sok. No: 7 Eyüpsultan / İstanbul

Tel: (0212) 491 19 03 - 04 – Faks: (0212) 438 42 04

www.ensarneyriyat.com.tr – siparis@ensarneyriyat.com.tr

**ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA  
İSLÂM DÜŞÜNCEİNİN  
ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ**



Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı

**İstanbul, 11-12 Aralık 2021**

İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Toplantı Salonu  
Ümraniye/İstanbul

İstanbul 2022

© **Bütün hakları mahfuzdur.** Bu kitap İslâmî İlimler Araştırma Vakfı tarafından yayına hazırlanmış olup tebliğlerin ilmî ve fikrî muhteva ile dil bakımından sorumluluğu tebliğ sahiplerine, te'lif hakları İSAV'a, basım organizasyonu ise anlaşmalı olarak Ensar Neşriyat'a aittir.



### Toplantıyı Tertipleyenler



## I- İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

Elmalıkent Mahallesi Elmalıkent Caddesi No: 4 Ümraniye / İstanbul

Tel: +90 216 474 08 60 - Faks: +90 216 474 08 75

E-Posta: 29mayis@29mayis.edu.tr

## II- İSLÂMÎ İLİMLER ARAŞTIRMA VAKFI(İSAV)

Kıztaşı, Kâmil Paşa Sokak, No. 5; Fatih-34080/İstanbul

Tel: +90 (0212) 523 54 57 – 523 74 36 Faks: 523 65 37

Web Sitesi: <http://www.isavvakfi.org> – [isav.org.tr](http://isav.org.tr)

e-posta: [isav@isavvakfi.org](mailto:isav@isavvakfi.org) – [isav@isav.org.tr](mailto:isav@isav.org.tr)

### Kütüphane Bilgi Kartı:

Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri, Editör: İlyas Çelebi,  
1. bs. – İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022, 464 s.; 16x23,5 cm.

ISBN : 978- 625-8201-37-6

(İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları Dizisi: 105)

1. İslâm tarihi, 2. Kelâm, 3. Endülüs, 4. İctimai hayat. 5. İslam Düşüncesi

Dizin ve kaynaklar var.

## İÇİNDEKİLER

TAKDİM .....	09
--------------	----

### AÇILIŞ KONUŞMALARI

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ .....	13
<i>İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı</i>	
Prof. Dr. Salih TUĞ .....	15
<i>İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı</i>	
Mesut ÖZDEMİR .....	18
<i>Ümraniye Belediyesi Başkan Yardımcısı</i>	
Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU .....	21
<i>İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü</i>	

### TEBLİĞ ve TEBLİĞCİLER

#### TARİH

#### 1. Tebliğ: “Endülüs’ün İlmî Tarihine Bir Bakış”

Doç. Dr. Cumhuriyet Ersin ADIGÜZEL

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi .....	23
--	----

## MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Lütfi ŞEYBAN .....	65
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ.....	75
Doç. Dr. Cumhuriyet Ersin ADIGÜZEL'in cevabı .....	
Prof. Dr. Nizamettin PARLAK .....	77

## İSLÂM FELSEFESİ

### 2. Tebliğ: “Endülüs'te Felsefe: Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri”

Doç. Dr. Bilgöl BOZKURT.....	79
------------------------------	----

*Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi*

### 3. Tebliğ: “Endülüs'te Öncü Bir Filozof Olarak İbn Rüşd”

Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU .....	121
----------------------------------	-----

*İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi*

## MÜZÂKERELER

Prof. Dr. Yaşar AYDINLI.....	181
Prof. Dr. Cüneyt KAYA .....	184
Prof. Dr. Ömer TÜRKER.....	187
Prof. Dr. M. Fatih BİRGÜL .....	191
Prof. Dr. Hidayet PEKER.....	192
Prof. Dr. Hüseyin SARIOĞLU .....	195

## KELÂM

### 4. Tebliğ: “Endülüs'te VE Kuzey Afrika'da Kelâm İlmî”

Prof. Dr. Çağfer KARADAŞ.....	209
-------------------------------	-----

*Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**5. Tebliğ: “Endülüs’te Öncü Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm”**

Prof. Dr. Murat SERDAR.....235  
*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**MÜZÂKERELER**

Prof. Dr. Mahmut ÇINAR.....273  
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ .....281  
Prof. Dr. Ramazan BİÇER .....296  
Doç. Dr. Mehmet BULGEN.....303  
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN.....310

**TASAVVUF**

**6. Tebliğ: “Endülüs’te Tasavvuf: Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri**

Doç. Dr. Ercan ALKAN .....317  
*Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**7. Tebliğ: “Endülüs’te Öncü Bir Sufi Olarak İbnü’l-Arabî”**

Prof. Dr. Ekrem DEMİRLİ.....387  
*İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

**MÜZÂKERELER**

Prof. Dr. Abdullah KARTAL .....399  
Prof. Dr. Mehmet Necmettin BARDAKÇI.....412  
Prof. Dr. Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU .....418  
Doç. Dr. Orkhan MUSAKHANOV .....429  
Dr. Öğretim Üyesi Mehmet YILDIZ .....435

**GENEL DEĞERLENDİRME**

Prof. Dr. Mahmut KAYA .....445  
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ .....448  
Doç. Dr. Mehmet Taha BOYALIK.....450

## ÖZETLER

Türkçe, Arapça, İngilizce.....462

DİZİN.....466

## TAKDİM

Vakfımız, millî ve milletlerarası tartışmalı ilmî toplantılar yanında **İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi**'nin araştırıldığı bir dizi **Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları** da düzenlemektedir.

Vakfımız 2003 yılında, **“İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi”** ana başlığı altında **“Din Eğitimi, İslâm Felsefesi, Kelâm, İslâm Mezhepleri Târîhi, Tefsir, Hadis, İslâm Hukuku, Tasavvuf ve İslâm Târîhi”** ilimlerindeki usûl mes’elelerini ve bu hususlardaki tartışmaları ele almış; günümüz ilimlerindeki gelişmelere paralel olarak bu ilimlerde karşılaşılan metodoloji problemlerini çözmeye yönündeki teklifleri değerlendirmiştir. **“İslâmî İlimlerde Metodoloji Problemi”** ana başlığı altında yapılan bu toplantılarda sunulan tebliğler, **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri-1-2** adıyla iki cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Bu çalışma ile ilgili olarak akademisyenlerimizin teklifleri doğrultusunda Vakfımız, her ilim dalının metodolojisindeki problemlerden birinin tartışılmasını kararlaştırmış ve bu cümleden olmak üzere **Hadis, İslâm Târîhi ve İslâm Hukuku**'nun müşterek problemlerinden olan **Metin Tenkidi; Yeni ve Çağdaş bir Tebliğ Metodolojisi Oluşturulması Mes’eleleri** konularını tartışmak üzere ikinci bir metodoloji/usûl toplantısı tertiplemiş, bu toplantı metinleri de **İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes’eleleri-3** adıyla yayımlanmıştır.

Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları dizisinin bir devamı olarak **“İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes’eleleri”**; **“Târîhte ve Günümüzde Kredi Usûlleri”** ve **“Tefsir Nasıl Bir İlimdir?”** konulu üç toplantı daha tertiplenmiş, bu toplantıya ait tebliğ ve müzâkere metinleri de bir araya getirilerek **“İnsan İradesi ve Kudret-i İlâhiyye Bağlamında Kader Mes’eleleri-III/1”**, **“Târîhte ve Günümüzde Kredi Usûlleri-III/2”** ve **“Tefsir Nasıl Bir İlimdir?- III/3”** adıyla üç ayrı cilt hâlinde yayımlanmıştır.

Vakfımız **“Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri”** konulu dördüncü ilmî ihtisas toplantısını 20-21 Ekim 2012 tarihlerinde İstanbul’da gerçekleştirmiş olup bu toplantıda sunulan iki tebliğ çeşitli üniversitelerimi-

zin İlahiyat Fakültelerinde görev yapmakta olan Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Üyeleri tarafından müzâkere edilmiş, toplantı metinleri bir araya getirilerek **Akâid ve Kelâm İlminde Vahyin ve Aklın Yeri** adıyla neşredilmiştir.

Beşinci metodoloji Toplantısı 18–19 Ocak 2014 tarihlerinde Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi'nde gerçekleştirilmiş, Tefsir, Hadis, Kelâm ve İslâm Hukuku İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkileri konularında dört tebliğ sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli hocalarımız tarafından müzakere edilmiş, toplantının genel bir değerlendirmesi yapılmış, toplantı metinleri **“Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri”** adlı bu eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

14–15 Kasım 2015 tarihlerinde **“İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi”** konularında Üsküdar Belediyesi Sabahattin Zaim Eğitim ve Kültür Merkezi'nde altıncı Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı gerçekleştirilmiş, bu toplantıda da dört tebliğ sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli kırk dört hocamız tarafından müzakere edilmiş, toplantının genel bir değerlendirmesi yapılmış, toplantı metinleri **“İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi”** adlı bu eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

20-21 Mayıs 2017 tarihlerinde, Sabahattin Zaim Kültür Merkezi'nde **“Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları”** konulu sekizinci Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı gerçekleştirilmiş, bu toplantıda **“Günümüzde Kelâm İlminin Müfredatı”** ile **“Fıkıhın Geçmişte ve Günümüzde Müfredat Sorunları”** başlığı altında tebliğler sunulmuş ve çeşitli üniversitelerimizin İlahiyat Fakültelerinde görevli kırk hocamız tarafından müzakere edilmiş, toplantı metinleri **“Kelâm İlmi ve İslâm Hukukunda İçerik Sorunları”** adlı bu eserde bir araya getirilerek neşredilmiştir.

İslâm Düşüncesi, İslâm Medeniyetinin gelişmesi ve genişlemesine paralel olarak muhtelif merkezlerde yoğunlaşmıştır. Günümüzden geriye baktığımızda bu merkezleri Mâverâünnehir, Bağdat, Kahire, İstanbul ve Endülüş şeklinde ifade edebiliriz. Söz konusu bölgelerde ortaya konulan birikimi bir arada düşünmek, mümkünse bir pota içinde eritmek günümüz açısından önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle 13-14 Ekim 2018 tarihlerinde yapılan **“Maverâünnehir’de İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri”** konulu toplantının devamı olarak 2019 yılı içinde **“Bağdat İlim Havzasında**

**İslâm Düşüncesinin İlk ve Öncü Şahsiyetleri** konulu ihtisas toplantısının yapılarak taçlandırılmak üzere Vakfımız, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi ile müştereken 14-15 Aralık 2019 tarihlerinde bu ilmî ihtisas toplantısı gerçekleştirilmiş olup bu toplantıya 40 akademisyen katılmıştır. Bu toplantıların amacı, ele aldığımız konuda yeni ve doğru değerlendirmelerde bulunmak, hak ve hakikati yakalamak, hikmete ulaşmaktır.

“Semerkant ve Bağdat İlim Öncüleri” konulu ihtisas toplantılarının devamı olarak Vakfımız, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Uluslararası İslâm ve Din Bilimleri Fakültesi ile müştereken 11-12 Aralık 2021 tarihlerinde iki gün süren “Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri” konulu ihtisas toplantısında, “Endülüs’ün İlmî Tarihine Bir Bakış; Endülüs’te Felsefe: Teşekkül, Gelişimi ve Temsilcileri; Endülüs’te Öncü Bir Filozof Olarak İbn Rüşd; Endülüs’te Kelâm: Teşekkül, Gelişim ve Temsilciler; Endülüs’te Öncü Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm; Endülüs’te Tasavvuf: Teşekkül, Gelişim ve Temsilciler; Endülüs’te Öncü Bir Sûfî Olarak İbnü’l-Arabî” ana başlıklarını taşıyan yedi tebliğ sunulup 36 akademisyen tarafından müzakere edilmiş ve toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilmiştir.

Bu toplantı serisi Mısır, Hint Altkıtası, İstanbul şeklinde devam edecektir. Bizler, İslâm düşüncesinin insanlığa ışık saçan coğrafya ve dönemlerini, mümtaz temsilcileri ile beraber gündeme taşımayı ve insanlığın bilgi ve değerlendirmesine sunma faaliyetimizi ısrarla sürdüreceğiz.

Bu vesileyle çalışmada emeği geçen, maddî-mânevî desteklerini esirgemeyen bütün kişi, kurum ve kuruluşlara minnet ve şükranlarımızı sunuyorumuz.

**Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**  
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
Rektör Yardımcısı

**Prof. Dr. Salih TUĞ**  
İslâmî İlimler Araştırma Vakfı  
Mütevelli Heyet Başkanı



## AÇILIŞ KONUŞMALARI

**Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**

*İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektör Yardımcısı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölüm Başkanı*

Muhterem Rektörüm, muhterem Ümraniye Belediye Başkan Yardımcım, değerli İSAV başkanı hocamız ve çok kıymetli katılımcılar. Böyle bir Aralık ayında ve soğuk bir günde daveti-mize icabet ederek değişik şehirlerden ilmi ihtisas toplantımıza katılan çok değerli bilim adamları hepinize hoş geldiniz diyorum. İnşallah bu toplantı da diğerleri gibi hedefine ulaşır. Başarı temenni ve dileklerle İlmî ihtisas toplantımızı başlatıyoruz.

Değerli bilim adamları bundan beş yıl önce İslâm Dünyasında, bilhassa kuruluş ve tedvin dönemlerinde ilmî faaliyetlere öncülük etmiş insanları, bilim adamlarını gündeme getirerek onların attıkları adımlardan acaba günümüze neler taşıyabiliriz amacıyla İslâm Coğrafyasını belirli bilimsel merkezlere tasnif ettik. Bu tasnifimizde şöyle bir durum ortaya çıktı: Semerkant ve Maverâünnehir bir bilim merkezini oluşturuyor. Bağdat dolayısıyla Arap havzası ikinci bir bilim merkezini oluşturuyor. Endülüs Gerçekten İslâm Tarihinde iz bırakmış önemli bir ilim merkezini oluşturuyor. Mısır, Şam ve Kuzey Afrika önemli bir ilim havzasını oluşturuyor. Hint Alt Kıtası, Hindistan ve Pakistan diğer bir ilim havzasını oluşturuyor. En son olarak İstanbul, Trakya, Balkanlar, Anadolu ve Kafkasya da bir başka havzayı oluşturuyor. Bu son havzayı İstanbul'da yapalım, hıtam-ı misk olsun diyoruz. Buna göre Maverâünnehir ve Bağdat havzalarını yaptık. Nasip olursa bu gün ve yarın Endülüs'ü ve arkasından

da Mısır'ı ve Hint Alt Kıtasını yapmayı düşünüyoruz. En sonunda ise İstanbul toplantısı gerçekleştirilecektir. Niyetimiz böyledir.

Endülüs'e gelince, malumunuz olduğu üzere Endülüs Târık bin Ziyad'ın Kuzey Afrika'dan Endülüse geçmesiyle 711 yılında Müslümanların eline geçiyor ve bu bölge 1492 yılına kadar aşağı yukarı sekiz asra yakın bir süre Müslümanların elinde kalıyor. Sekiz yüzyıl içinde burada Müslümanlar beylikler kuruyorlar. Endülüs İmparatorluğu diye isimlendirilen büyük bir devlet kuruyorlar. Kurtuba'dan Kırnata'ya kadar çok önemli ilim merkezleri oluşturuyorlar. Bu merkezlerde hakikaten İslâm Tarihinin şaheserleri diyebileceğimiz kişiler ve kurumlar ortaya çıkıyor, mimarî eserlerini inşa ediyorlar.

Belki birçoğunuz Endülüs'e gitti, buralara seyahat etti, oraları gördüler. Bugün gidip Endülüs'ü gördüğümüz zaman birkaç tane mimarî eseri çıkaracak olursanız, burada bırakın sekiz yüz yıllık bir medeniyetin yaşadığını söylemek, zannedersiniz ki burada Müslümanlar hiç yaşamamış, bir medeniyet kurmamış, Endülüs temsilcileri öldürülmüş, sürülmüş veya asimile edilmiş, yitik bir medeniyet olarak önünüze çıkıyor. Bu muhteşem medeniyet unutulmayı hak etmiyor. Bilim, sanat, tecrübe, kültür, felsefe cihetleriyle Endülüs ihya edilmeli, canlandırılmalı ve yaşatılmalıdır. Bu toplantılar sözkonusu samimi niyet ve isteklerin ilk adımları olmasını temenni ediyorum

Ali Özek hocamızın vefatından sonra Prof. Dr. Salih Tuğ Hocamız İSAV vakfının başkanlığını üstlendi. Bizler onun teşvikleri, onun gayretlerinden cesaret alarak bu faaliyetleri devam ettiriyoruz. Onun için Hocamıza sağlık ve uzun ömürler diliyoruz. İnşallah hizmetleri devam edecektir.

Bu faaliyetimizde Ümraniye Belediyemiz bizlere destek oldu. Malum bu tür faaliyetler ancak böyle kurumların desteğiyle devam ediyor. Dolayısıyla Ümraniye Belediye Başkanı

mıza ve onu temsilen bugün aramızda bulunan başkan yardımcımız Mesut Özdemir hocamıza teşekkürlerimizi arz ediyoruz. Burada bulunacağınız iki gün sizleri huzurlu bir şekilde misafir ederiz. Eksiklerimiz, kusurlarımız olursa onların affedileceğini umarak, toplantımızın başarılı geçmesini temenni ediyorum. Sözlerimi tamamlarken hepinize hürmet ve saygılarımı sunarım.

### **Prof. Dr. Salih TUĞ**

*İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Mütevelli Heyet Başkanı*

Bismillahirrahmanirrahim.

İslâmî İlimler Araştırma Vakfı 1970 yılında üniversitelerden, idari kademelerden ve iş adamlarından müteşekkil gerçekten seçkin 48 arkadaş tarafından İstanbul'un Laleli semtinde bir apartmanın bahçesine bakan bir odalı dairede faaliyete başlamıştır. Şu an itibariyle 51 yaşına ulaşmıştır. Bu müessese sadece kendisinin yaptığı işlerle değil aynı zamanda yerli ve yurtdışı akademik seviyesi yüksek gelişmiş ve gelişmekte olan üniversitelerle, ilim muhitleriyle de temas kurarak ilmi faaliyetlerini halka duyurmak, ilim âlemine açıklamak maksadıyla toplantılar yapmaktadır. Bu sadece Türkiye'ye mahsus bir çalışma olarak görülmemelidir. Uluslararası yaptığımız toplantılarda yurt dışından da Türkiye'ye ilim adamları çağrılmak suretiyle İslâmî İlimleri geliştirmeye çalışmıştır. Bu toplantılarda sunulan tebliğler, müzakereler, münakaşalar kayıt altına alınmak suretiyle kitaplaştırılmıştır. Şu anda araştırma ve inceleme kitaplarıyla birlikte 150 den fazla basılmış kitaba ulaşmış durumdayız.

İçinde bulunduğu İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi ile vakfımızın müştereken yaptığı bu toplantı ilme bir zenginlik ve hız sağlayacaktır. Üniversite rektörlüğümüz bu toplantı imkânlarını bize bahsettiler kendilerine teşekkür ederim. Keza bu ilmi toplantıya iştirak eden sayın Ümraniye Belediye başkan yardımcımıza, diğer mülki amirlere ve toplantıya katılan ilim

adamlarına teşekkürlerimi sunarım. Gönlümüz bu güzel toplantıyı salgın hastalığın bulunmadığı bir dönemde yapılmasını isterdi dolayısıyla daha canlı ve daha heyecanlı olurdu.

Endülüs meselesi Türkiye’imizde maalesef pek az bir yayınla tanıtılmaya çalışılmıştır. Tarık bin Ziyad’dan sonra –kendisinden Allah razı olsun- Müslümanların İspanya’ya yani İberik Yarımadasına ayak basmalarından sonra Kuzey Afrika’daki Berberiler de dâhil olmak üzere Emevîlerin güçlendirilmiş hareketleri sonucu Müslümanlar bugünkü Paris’in yüz-yüz elli kilometre güneyine kadar ulaşmak suretiyle Avrupa içlerine kadar nüfus etmişlerdir. Bir Hadis-i Şerifi burada zikretmek lazım. Mealen Bizansın elbet bir gün fethedileceğini ifade eden Peygamber Efendimiz (sav.) bunun kuzeyden gelen İslâmi güçlerle, kuvvetlerle mümkün olacağını ifade etmesidir. Burada ben “bu sebeple” diye yorum yapmak istiyorum: Müslümanlar o devrin heyecanıyla İstanbul’u kuşatmak üzere Avrupa içlerinden İstanbul üzerine yürümek biçiminde belki bir strateji de geliştirmiş olabilirler. Böyle bir tahminim de var. Bu nihayet tahmindir belki doğru, belki de yanlış olabilir. Endülüs’le ilgili yaygın zaafiyeti bir kilise mensubu Lübnan’lı Philip K. Hitti tarafından giderilmiştir.

Müslümanların oluşturduğu Endülüs Medeniyeti konusu dünyada birçok ecnebi tarafından Fransızca ve İngilizce kaynaklarda incelenmiştir fakat bunlardan en başarılısı Lübnan’lı Philip K. Hitti’nin neşrettiği benim de âcizane, “Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi” adıyla Türkçeye kazandırdığım eserdir. Bu eserin önemli bir bölümü bu tarihi gerçeklere tahsis edilmiştir.

Gerçekten de Endülüs vaktiyle müşrik yani putperest Vandallar tarafından, daha sonra da Katolik Hristiyanlarla anıldığından burası “Vandaluciya” diye bilinmektedir. Müslümanlar burayı biraz Arapçaya uyarlayarak “Endülüs” şeklinde değiştirmişlerdir.

Katolik kilisesini temsil eden Roma'daki Vatikan kilisesi İspanya'daki Endülüs Devletini işgal etmek ve buradan Müslümanları çıkarmak üzere Katolikleri harekete geçmişlerdir. O zaman Katolik Kilisesini Roma-Vatikan temsil ediyordu. Roma devleti organize edilmiş kuvvetlerle bu çalışmayı sürdürüyordu. Hatta Müslümanlar sadece Endülüs'le iktifa etmediklerini Philip K. Hitti kitabında bahsetmektedir. Hatta İspanya üzerinden Fransa'nın kuzeyine Marsilya taraflarına kadar ulaşmak suretiyle oralarda İslâm hâkimiyetini kurduklarını biliyoruz. Bilginiz gibi Müslümanlar sadece Sicilya'yı fethetmekle kalmadılar Kuzey Afrika'dan hareketle Roma'yı iki defa kuşattıklarını ve daha yukarı çıkamayıp geriye döndüklerini biliyoruz. Bu konularda bizim Türkiye'mizde bu tarihi gerçeklerin ortaya çıkarılması halinde istikbale dair bazı fikirler geliştirebiliriz kanaatindeyim.

Bildiğiniz gibi Osmanlı Devleti Viyana Surlarına kadar ilerlemiş, Avrupa içlerinde at koşuran, akınlar tertipleyen bir ülke halinde Kırım üzerinden o günkü Çarlık idaresindeki bugünkü Rusya içlerine kadar nüfus ederek hâkimiyetlerini hep geliştirmiştir. Kafkaslardan, bildiğiniz gibi Orta Doğu üzerinden İç Asya'ya doğru kendi hâkimiyetini kültür ve kendi medeniyetiyle birlikte yaygın hale getirmek istiyordu. Ama zamanın değişmesi ve insanların bu konudaki dikkatlerinin belki dağılmasıyla, belki iktisadi şartların değişmesiyle ne oldu da Osmanlı Balkanlardan, Kuzey Afrika'dan çekilmeye başladı. Bazı tarihçilerin bir göl haline getirildiğini söylediği Akdeniz hâkimiyetinden geri çekildiğini, Orta Doğudan geri çekildiğini, nihayet bu günkü Cumhuriyet idaremiz altında Anadolu'da "misak-ı millî" hudutları içinde kaldığını görmekteyiz.

İspanya ile mukayese ettiğimizde İspanya'nın Paris'in çok yakınlarına Marsilya'ya kadar gitmeleri benim tahminime göre hedefleri, Kuzey'den gelmek suretiyle İstanbul'a doğru bir fetih hareketi geliştirmek arzusunda oldukları o zengin devirde tekrar kendi içine kapanıp bazı küçük küçük devletlere ayrılmak

suretiyle küçüle küçüle nihayet Kuzey Afrika'da toplanmışlardır. Katoliklerin tekrar İspanya'yı ele geçirmelerinden sonra buradaki Müslümanlara gaddarca hareket ederek tamamını katliama tabi tutmaları, bu katliamdan kurtulanları da gemilerle Osmanlıya iade etikleri hareketi biliyoruz. Bu Osmanlıya gönderilen halk gruplarından biri de Yahudi cemaatidir. Bunların bir kısmı gemilerle Akdeniz üzerinden getirilmek suretiyle Girit'e, Mora'ya ve daha sonra da Osmanlının önemli bölgelerinden biri olan Selanik'e oradan da İstanbul'a yerleştirildiklerini biliyoruz. İstanbul'da çeşitli Yahudi Mahalleleri vardır. Bunlar Türkiye'de vatandaşlık hakkını elde etmiş olan Türk vatandaşlarıdır. Büyük bir kısmı bugünkü İsrail'e göç etmişlerdir.

Vakfımızın önemli gayretlerinden biri de bu gibi ilmî toplantılar yapmak ve bu toplantılardan hâsıl olan bilgi ve belgeleri kitap halinde yayınlamaktır. Rahmetli Ali Özek hocamızın da düşüncesi bu kitaplardan önemli olanlarını Arapça ve İngilizce olarak da neşretmek suretiyle Türkiye'de ortaya çıkarılan ilmî gerçeklerin dünya ilim âlemine ulaştırılması idi.

Bu toplantının başarılı geçmesini Cenâb-ı Hak'dan dileyerek sözlerime son veriyorum. İştirak ettiğiniz ve beni sabırla dinlediğiniz için sizlere teşekkürlerimi arz ediyorum. Sağ olun, var olun.

### **Mesut ÖZDEMİR**

*Ümraniye Belediye Başkan Yardımcısı*

Kıymetli Rektör Hocam, kıymetli Salih Tuğ Hocam, çok değerli hocalarımız ve değerli katılımcılar, hepinizi saygıyla ve sevgiyle selamlıyorum. İlmi toplantımıza hoş geldiniz, şeref verdiniz sefalar getirdiniz. Bu ilmî toplantının Ümraniye Belediyesi olarak bir parçası olma gururumuzu öncelikle ifade etmek istiyorum.

Ümraniye'mizde iki tane üniversitemiz var. Bir tanesi bizim gururumuz, ilk üniversitemiz, Vakfımızın üniversitesi İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'dir. Diğeri de yeni taşınan Doğuş Üniversitesi'dir. Bir şehirde üniversitelerin bulunması bize büyük haz veriyor. Biz de Belediye olarak gücümüz nispetinde gerek ilmî toplantılara mütevazı katkılarımız ve gerek işbirliği içinde desteklerimiz devam edecektir. Ben bu ilmî toplantımıza katkı sağlayacak olan bütün hocalarımızı kutluyor ve teşekkür ediyorum. Belediye başkanımız Sayın İsmet Yıldırım Beyefendi aynı saatte bir canlı yayın programı nedeniyle katılamadı. Ben hem kendi adıma hem de başkanımız adına tebriklerimi iletmek istiyorum.

İlyas hocamızın konuşmasından bu toplantının bir ilmi toplantılar serisinin üçüncüsü olduğunu öğrenmiş oldum. Bu seriyi tamamlamaya da niyet etmişler Cenâb-ı Hak tamamlamayın nasip etsin.

Bir âyet-i kerime aklıma geldi haddim olmayarak sizlerle paylaşmak istedim. Cenâb-ı Hak:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا

*"İman edip dünya ve âhiret için yararlı işler yapanlar bilmelidirler ki, biz güzel iş yapanların ecrini asla zâyi etmeyiz."*<sup>1</sup> buyurmuştur. Başka bir âyette Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ

*"Görmüyor musun Allah nasıl bir örnek verdi! Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları yüksekte olan güzel bir ağaca (benzetti). O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir."*<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Kehf 18/30.

<sup>2</sup> İbrahim 14/24-25.

Dolayısıyla insanlık tarihini bir ömür olarak düşünürsek Endülüs'ün sekiz yüzyıllık bir dönemi, bir ömrü inkâr edilemez, yok sayılamaz. Belki kasıtlı olarak gözden ırak tutmaya çalışıyorlar. Ondandır çıkan aydınlık ve nur bir gün insanları teslim alacaktır.

Bütün dünya ilim insanları, siyaset insanları işini ahlaklı yaparlarsa ne siyasetten, ne ilimden, ne de iktisattan ayrılmaz. Eğer onlar ahlakî olarak bilimlerini sürdürürlerse Endülüs'ün önünde bir gün selam duracaklarını görürüz. Eğer ilim dünyası Endülüs'ün önünde selam durmazsa hala ahlaksızlıklarını sürdürdüklerine ve namuslu davranmadıklarına hükmedeceğiz. Tıpkı iktisatta ahlakı karıştırmayanlara söylediğimiz gibi siyasette de ahlakı bir kenara bırakamayız.

Burada bir hadis-i şerif aklıma geldi. Efendimiz (sav.): “Ben güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildim” buyurmaktadır.

Belki adaletin hüküm sürdüğü bir yaşam biçiminin temelinde bu ahlak yatıyor. Endülüs'ün ışığı insanlığı teslim alıyor. 2004-2005 yıllarında İspanya eski başbakanı öncülük etti bu zulümleri onun dedeleri ve onun dedeleri mesabesindeki kişiler yapmıştı “Medeniyetler ittifakı girişimi” ni Birleşmiş Milletler nezdinde başlattılar sonra buna 146'ya yakın ülke katılım sağladı. Bu çalışma yavaş ilerliyor ama bu bir itiraftı, bu itiraf daha ileri noktalara gidecektir. Bu konularda bizim umudumuz devam ediyor. Medeniyetler ittifakı dediğimiz şey nedir ki, onun söylemek istediği şeyin en güzel örneğini Endülüs vermişti. Aklıma gelen bu duyguları sizlerle paylaşmak istedim.

Endülüs'ü baştanbaşa benim de gezme imkânım oldu. Rabbim Müslümanları izzetten mahrum etmesin diye dua ediyor hepimizi saygıyla, sevgiyle ve muhabbetle selamlıyorum.

## Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

*İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü*

Saygıdeğer başkan, muhterem meslektaşlarım, kıymetli öğrencilerimiz sizleri içtenlikle selamlıyorum. Böyle güzel bir toplantıya katılmak ve ev sahipliği yapmaktan mutluluğumu ifade etmek istiyorum.

İlyas Bey hocamın belirttiği gibi Mâverâünnehir, Bağdat derken bugün Endülüs'ü ele alıyoruz. İslâmi İlimler Araştırma Vakfının elli yılı aşkın bir süredir sürdürdüğü bu ilmi faaliyetleri, ilim insanları, ilim adamlarını destekleri her türlü takdirin ötesindedir. Samimiyetle söylüyorum. İslâmi İlimler Araştırma Vakfı denilince benim zihnimde oluşan istikrar ve samimiyettir. İnşallah bu hizmetlerin artarak devamını Cenâb-ı Hak'dan temenni ediyorum.

Onun ötesinde bu toplantının gerçekleşmesinde İSAV'da görevli arkadaşlarımızın emekleri çok büyüktür. Bunun yanında İlyas Bey Hocamıza, Üniversitemiz İlahiyat Fakültesi dekanı Ahmet Bey Hocamızın ev sahipliğine teşekkür ediyorum. Ümraniye Belediyemize çok teşekkür ediyorum. Biz üniversite olarak Ümraniye'de üçüncü yılımızı tamamladık. Ümraniye'ye alıştık Ümraniye bizi sevdi, biz de Ümraniye'yi sevdik.

Salgın öncesinde "Bağdat" toplantımızı yine bu yerleşkimizde yapmıştık. Salgın döneminde bir-iki yıl bu tür faaliyetlere ara vermiştik ama İnşallah tekrar başlamanın sevincini yaşıyoruz.

İlyas Hocamın ifade ettiği gibi ben de Ali Özek hocamızı ve Sabri Özpala abimizi rahmet ve şükranla anmak durumundayım. Bu toplantıların yapılmasında büyük emekleri geçen gerçek bir tavazû ehli idi.

Ben tekrar emeği geçen hocalarıma teŖekkür ederek sizleri burada görmenin memnuniyetini tekrar ifade etmek isterim. Toplantının bereketli ve verimli geçmesini temenni ederim. İnŖaallah daha büyük toplantılarda beraber olmak arzusuyla hepimize saygı ve selamlarımı sunarım.

## ENDÜLÜS'ÜN İLMÎ TARİHİNE BİR BAKIŞ

*Cumhur Ersin ADIGÜZEL\**

**A. Giriş**

İslâm tarihinin erken dönem fetihleri arasında en dikkat çeken bölgelerden biri, fetihten sonra müslümanlar tarafından “Endülüs” şeklinde isimlendirilen İber Yarımadası’dır. Fethin gerçekleştiği 92/711 yılından müslümanların idaresi altındaki son şehir olan Gırnata’nın (Granada) 897/1492’de düşüşüne kadar geçen yaklaşık sekiz yüzyıl boyunca İslâm hâkimiyetinde kalan ve bu şehrin düşüşünden 1609 yılına kadar müslüman topluluğun hıristiyan idaresi altında yaşamaya devam ettiği Endülüs, bilimden mimariye, teknikten sanata, hayatın hemen her alanında İslâm medeniyetinin güçlü tesirlerinin yüzyıllar boyunca devam ettiği bir bölge olmuştur. Endülüs’ün felsefe, bilim ve sanattaki etkileri İber Yarımadası ile sınırlı kalmamış, buradan Avrupa’nın diğer bölgelerine de yayılmıştır. Farklı dillerin ve ırkların bir arada yaşadığı bu bölgenin, dünya savaşları ve bölgesel sorunlar karşısında barış içinde yaşayabilme arayışlarında yirminci yüzyılda daha fazla dile getirilmeye başlanan “bir arada yaşama” tecrübesinin başlıca örneği olarak sunulduğu ve sadece tarihçilerin değil, entelektüellerin de ilgi ve araştırma konularından biri olduğu görülür. Bu çalışmada Endülüs’ün İslâm medeniyet havzalarından biri haline geliş süreci, İslâm hâkimiyeti boyunca burada gelişen düşünce ve bilim

---

\* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (ceadiguzel@istanbul.edu.tr).

hayatı, Endülüs'ün İslâm dünyası ve Batı'daki etkileri genel hatlarıyla ele alınacaktır. Konuyla ilişkisi ölçüsünde dönemin siyasî olaylarına da temas edilerek siyasî gelişmelerin ilmî çalışmaların seyri üzerindeki etkileri tespit edilmeye çalışılacaktır.

### B. Endülüs'ün Fethi ve Bölgenin İslâmlaşma Süreci

Mısır'ın Hz. Ömer'in halifeliği döneminde gerçekleşen fethi, İslâm ordularının bu bölgenin batı istikametinde ilerleyişi açısından bir dönüm noktası teşkil etti. Bizans İmparatorluğu'nun bölgedeki etkinliğinin kırılmasıyla Kuzey Afrika topraklarının da İslâm hâkimiyeti altına alınmasına kapı aralandı. Batı istikametindeki ilerleyiş Emevîler döneminde devam etti ve VIII. yüzyılın başında Kuzey Afrika'nın fethi büyük ölçüde tamamlandı. Müslümanların buradan sonraki hedefiyse İber Yarımadası oldu.

Emevîlerin Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr tarafından İber Yarımadası'na Tarık b. Ziyâd kumandasında gönderilen orduyla 92/711 yılında başlayan ve bundan bir yıl sonra Musa b. Nusayr'ın kendi ordusuyla katılmasıyla hız kazanan İslâm fetih harekâtı üç yıl gibi kısa bir süre içinde yarımadanın büyük bir kısmının İslâm hâkimiyeti altına alınmasıyla sonuçlandı. Fethedilen bu yeni topraklar müslümanlar tarafından "Endülüs"<sup>1</sup> şeklinde isimlendirildi. İslâm ordularının Endülüs'teki ilerleyişi, yarımadanın kuzeydoğusunda yer alan ve İber Yarımadası ile Frank toprakları arasında doğal bir sınır teş-

---

<sup>1</sup> Kelimenin aslı "Endelüs" şeklinde olup dilimizde Endülüs olarak yaygınlık kazanmıştır. Endülüs kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler mevcut olmakla birlikte çoğunlukla kabul edilen, kelimenin İber Yarımadası'nda daha önceden hüküm süren Vandallar'a nisbetle "Vandallar'ın ülkesi" anlamına gelecek şekilde Araplar tarafından verilmiş bir isim olduğu yönündedir. Geniş bilgi için bkz. E. Levi Provençal, *España Musulmana-IV* (dir. Ramón Menéndez Pidal), Madrid 1987, IV, 45.

kil eden Pireneler'i aşarak Frank toprakları içlerine doğru devam etti. Ne var ki İslâm ordusuyla Franklar arasında 114/732 yılında Poitiers yakınlarında meydana gelen ve İslâm kaynaklarının Belâtüşşühedâ<sup>2</sup> adıyla kaydettiği savaşta İslâm ordusunun yenilmesi üzerine daha fazla ilerlenmedi. Bu savaştan sonra Pireneler, Endülüs ile Frank toprakları arasında doğal sınır kabul edildi. Normanların III/IX. yüzyılda Endülüs şehirlerine saldırıları, Kuzey Afrika'daki Fâtımî tehdidine yönelik Endülüs Emevî Devleti tarafından IV/X. yüzyılda alınan bazı tedbirler ile V/XI. yüzyıl başlarında Akdeniz'de düzenlenen bazı deniz seferleri istisna tutulursa, 114/732 yılından itibaren Endülüs'teki İslâm ordularının askerî mücadeleleri İber Yarımadası'ndaki hıristiyan krallıklara karşı gerçekleştirildi.

Ordular arasındaki mücadeleler sürerken Endülüs'ün toplumsal ve kültürel açılardan İslâm dünyasının parçası haline geliş süreci de devam etmekteydi. Fetihle birlikte farklı etnik köken ve kabilelere mensup binlerce insan Şam bölgesi ve Kuzey Afrika'dan kalabalık topluluklar halinde Endülüs'e yerleşmeye başlamıştı.<sup>3</sup> Söz konusu iskân politikası, bir taraftan fethedilen toprakların kalıcı olarak kontrol altında tutulabilmesi için; diğer yandan da bölgenin gayrimüslim halkının İslâm'ı yakından tanıyabilmesi açısından önem taşımaktaydı. Endülüs'e yerleşen

---

<sup>2</sup> Savaş hakkında geniş bilgi için bkz. İsmail Ceran, "Puvatya Savaşı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/8 (2016), s. 17-47; Abdülkerim Özyaydın, "Belâtüşşühedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 391-392.

<sup>3</sup> Endülüs'e yerleşen kabileler hakkında bkz. İbn Hazm, *Cemheratü ensâbi'l-Arab* (thk. Abdüsselam Muhammed Harun), Kahire 1982; Abdulwahid Dhanun Taha, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, Routledge 1989; Bruno Franco Moreno, "Distribución y asentamientos de tribus bereberes (Imazighen) en el territorio emeritense en época emiral (S. VIII-X)", *Arqueología y Territorio Medieval* 12 (2005), 39-50.

bu topluluklar dinî inançlarını, dillerini ve tüm kültürel birikimlerini beraberlerinde yerleştikleri yeni vatanlarına getirmektedir. Bu göç hareketiyle birlikte Endülüs ile Hicaz başta olmak üzere İslâm dünyasının merkez bölge ve şehirleri arasında bağ kurulması için ilk adım atılmış oldu. Bilhassa Şam bölgesinden gelenler, eskiden yaşadıkları şehirleri birçok yönüyle Endülüs'te yerleştikleri yeni topraklara taşıdı. Bunu gerçekleştirenlerin başında Şam bölgesi kökenli idareciler gelmekteydi. Abbâsîlerin Emevî hanedan mensuplarına karşı yürüttükleri takibattan kaçarak Endülüs'e gelen ve Emevî idaresini burada yeniden tesis eden Abdurrahman b. Muâviye'nin –Endülüs kaynaklarının ifadesiyle Abdurrahman ed-Dâhil; literatürde I. Abdurrahman- başşehir Kurtuba'da (Córdoba) inşa ettiği el-mescidü'l-câmi, günümüzde bilinen yaygın ismiyle Kurtuba Ulu Camii, Şam Emevîye Camii örnek alınarak yapılmıştı. Abdurrahman'ın Kurtuba yakınlarındaki Rusâfe adlı sarayı da Dımaşk yakınlarındaki sarayın bir benzeriydi, öyle ki ismini bile bu saraydan almıştı.<sup>4</sup> İşbîliye (Sevilla) şehri çoğunluğu Şam bölgesi şehirlerinden Humus'tan gelenlerce iskân edilmiş ve bu şehrin bir benzeri haline gelmişti. Bu benzerlik sebebiyle kimi zaman kaynaklar Endülüs Emevî Devleti döneminde İşbîliye şehrinde Humus adıyla bahsetmekteydi.<sup>5</sup>

Endülüs'ün fethini başlatan ordunun büyük bir kısmını Berberî asıllılar teşkil etse de, fetihten sonra yönetimde söz sahibi olanlar çoğunlukla Şam bölgesinden gelen Arap asıllı kişiler olmuştu. Dönemin şartları göz önüne alındığında bu anlaşılabilir bir durumdur; çünkü Endülüs, merkezi Dımaşk olan Emevîler tarafından fethedilmişti ve Abdurrahman b. Muâviye

<sup>4</sup> Jerrilynn Dodds, "Endülüs Sanatları" (trc. Ahmet Gedik), *İSTEM*, XIV (2009), s. 450.

<sup>5</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb* (thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut 1968, I, 151-152, 237.

Kurtuba'da idareyi eline alıncaya kadar Emevî Devleti'nin Dımaşk'a bağlı bir eyaleti olarak yönetilmişti.<sup>6</sup> Abbâsî ihtilalinin Emevî Devleti'ni ortadan kaldırmasıyla birlikte, İslâm topraklarının yönetimi de Abbâsîlerin eline geçmişti. Ne var ki bu durum Endülüs için geçerli değildi. Zira yukarıda işaret edildiği üzere I. Abdurrahman'ın Abbâsîlerden kaçarak Endülüs'e gelmesi ve burada hâkimiyeti eline almasıyla tesis ettiği yeni idare Abbâsî hilafetini tanımamaktaydı. Ancak I. Abdurrahman ve kendisinden sonra bir buçuk asır boyunca tahta çıkan Endülüs Emevî hükümdarları kendilerini halife olarak ilan etme çabasına da girmemiş ve kendileri için "emîr" unvanını kullanmışlardı. Hiç şüphe yok ki bu, I. Abdurrahman ve kendisinden sonra tahta geçenlerin Endülüs'teki meşruiyetlerini sağlamaya yönelik takip ettikleri mutedil bir siyasetti.

Endülüs'e yerleşen müslüman nüfusun temsil ettiği İslâm kültürünün etkisi altında yerli halk arasında görülen ihtidalar, Endülüs'ün fethiyle başlayan İslâmlaşma sürecinde yeni bir aşamaya işaret eder. "Müvelled" şeklinde isimlendirilen bu zümrenin sayısı zaman içinde arttı ve muhtemelen III/IX. yüzyıldan sonra müslüman nüfusun sayıca çoğunluğunu oluşturdu.<sup>7</sup> Diğer taraftan Endülüs'te yaşayan gayrimüslim tebaa da İslâm kültürünün etki alanında bulunmaktaydı. Kaynaklarda kendilerinden "müsta'rib" şeklinde bahsedilen, müslümanların giyim-kuşamlarından, hayat ve hareket tarzlarından

---

<sup>6</sup> Ancak asabiyetin bir sonucu olarak Şam bölgesinden gelen Arapların yönetimi ne Yemenli Araplara ne de Berberlere bırakmak niyetinde olmadıklarına burada işaret edilmelidir. Bu yaklaşım Endülüs'te hem müslümanların kendi arasında hem de müslümanlarla gayrimüslim halk arasında çok sayıda isyan çıkmasının temel sebeplerinden biri olmuştur.

<sup>7</sup> Mehmet Özdemir, "Müvelledûn", *DİA*, XXXII, 228-229.

etkilenerek Arapça konuşan, tavır ve davranışlarıyla müslümanlara benzeyen, İslâm'ı kabul etmek dışında müslümanlardan farklı olmayan sayıca kalabalık bir topluluk oluşmuştu.<sup>8</sup>

### C. Endülüs: İslâm Dünyasında Yeni Bir İlim ve Kültür Merkezine Doğru

İslâm topraklarının fetihler yoluyla doğuda Türkistan, kuzeyde Anadolu ve Kafkasya, batıdaysa Kuzey Afrika ve Endülüs istikametinde genişlemesi ve bu bölgelere müslüman nüfusun iskân edilmesiyle fethedilen bu yeni toprakların İslâm medeniyetinin birer parçası haline geliş süreci başlamıştı. Söz konusu nüfus hareketi esnasında yeni fethedilen topraklara yerleşenler arasında İslâm dünyasının tanınmış âlimlerden ders almış kişilerin de bulunduğu görülür. Hiç şüphesiz bu kişiler beraberlerinde sahip oldukları ilmî birikimi de götürmüştü. Endülüs'e ilk yerleşen kişiler arasında Haneş b. Abdullah es-San'ânî<sup>9</sup> (ö. 100/718); Uleyy b. Rebâh<sup>10</sup> (ö. 114/732) ve Muâviye b. Sâlih<sup>11</sup> (ö. 158/775 civarı) gibi hadis ve fıkıh konusunda bilgilerine güvenilir kişiler bulunmaktaydı. Bunlardan ilkinin rivayet ettiği bazı hadislerle Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) *Müsned'*inde yer vermişti; ikincisi tâbiîn nesli arasında seçkin bir yere sahipti; üçüncüsüye Kurtuba'da kadılık yapmıştı.

Yukarıda işaret edildiği üzere Endülüs, fethi takip eden yıllarda Emevî Devleti'nin idaresi altındaydı ve Şam'ın bu etkinliği sadece idarî alanla sınırlı da değildi. Endülüs'e Şam bölgesinden gelenler, İmam Evzâî'nin (ö. 157/774) bu bölgede yay-

<sup>8</sup> Müsta'ribler hakkında geniş bilgi için bkz. Rafael Jiménez Pedrajas, *Historia de los Mozárabes en al-Andalus*, Cordoba 2013.

<sup>9</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1983, I, 230-234.

<sup>10</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 526-528.

<sup>11</sup> Huşenî, *Kudâtu Kurtuba* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1989, s. 50-60.

gın olan fikhî görüşlerini benimsemiş olduklarından beraberlerinde bu görüşleri taşımışlar, kadılık makamına tayin edildiklerinde İmam Evzâî'nin görüşlerine göre hüküm vermişlerdi. Bu durumun pratikteki sonucu fethin ilk yıllarında Evzâî mezhebini Endülüs'te yaygınlık kazanması olmuştu. Ne var ki fethi takip eden yüzyıl içinde bu değişti ve Evzâîliğin yerini Mâlikî mezhebî aldı. Söz konusu dönüşümün temelinde fetihle birlikte başlayan ve Endülüs ile İslâm dünyasının ana topraklarıyla kesintisiz bir şekilde devam eden irtibat bulunmaktaydı ki bu, Endülüs'ün İslâm medeniyet havzalarından biri haline gelişini sağlayan başlıca yollardan da biriydi. Fethi takip eden birkaç yüzyıl boyunca Endülüs'ten doğuya, İslâm'ın doğup geliştiği topraklara yapılan seyahatler yoluyla kurulan bu irtibat IV/X. yüzyılla birlikte doğudan Endülüs'e olacak şekilde seyahatlerle daha da güçlenmişti. Endülüslüler açısından bu irtibatı devam ettirmeyi gerektirecek çok sayıda sebep mevcuttu.

Endülüslülerin fetihten itibaren başlıca iki amaç doğrultusunda doğuya seyahat ettikleri görülmektedir. Birincisi, Endülüs'e yerleşen müslümanlardan gerekli şartları taşıyanlar hac ibadetlerini yerine getirmek amacıyla Mekke'ye gitmekteydi. İkincisi, çok sayıda Endülüslü öğrenci ilim tahsili için İslâm'ın doğduğu bölge olan Hicaz ile Irak başta olmak üzere başlıca ilim merkezlerine *rihle*<sup>12</sup> yapmaktaydı. İlim tahsilinin faziletine dair Hz. Peygamberden rivayet edilen çok sayıda hadisin, Endülüs'ten çeşitli merkezlere yapılan ilim yolculuğuna teşvik eden başlıca etken olduğu muhakkaktır. Dolayısıyla ilim tahsili amacıyla gerçekleştirilen yolculuklar en temelde, Endülüs'ün fethiyle birlikte buraya göç eden müslüman toplulukların, göçten önce yaşadıkları bölgelerin sahip oldukları ilmî ve kültürel

<sup>12</sup> Rihle, İslâm ilim geleneği içerisinde hadis öğrenmek amacıyla yapılan yolculuklar şeklinde ortaya çıkan ancak zaman içinde anlam genişliği kazanarak herhangi bir ilim alanında tahsil gören bir öğrencinin bilgisini iletirmek amacıyla gerçekleştirdiği yolculukları ifade etmek üzere kullanılan bir ibaredir.

birikimi yeni yurtları olan Endülüs'e aktarma gayesini taşımaktaydı. Seyahat şartlarının meşakkatli oluşu sebebiyle, ilim tahsili amacıyla yola çıkan bir öğrencinin çoğunlukla hac ibadetini de yerine getirdikten sonra Endülüs'e döndüğü görülür. Bu dönemde Endülüslü öğrencilerin gerçekleştirdikleri seyahatlerle bilhassa Hicaz, Irak, Kayrevan ve Mısır bölgesindeki âlimleri takip ettikleri dikkat çeker.<sup>13</sup>

Doğu İslâm dünyası ile Endülüs arasında kurulan ilmî irtibatın bir sonucu olarak Endülüs'ün fethini takip eden yüzyıl içinde Endülüs'te fıkıh merkezli bir ilim anlayışı varlığını bariz bir şekilde gösterdi. Bunda Medineli meşhur hadis âlimi İmam Mâlik'ten (ö. 179/795) ders alan Şebtûn<sup>14</sup> (ö. 193/808-809?) ve Yahya b. Yahya el-Leysî<sup>15</sup> (ö. 234/849) gibi Endülüslü öğrenciler önemli bir rol oynadı. Aynı şekilde bu kişiler Medine'deki tahsillerinin ardından döndükleri Endülüs'te hocalarının görüşlerinin yaygınlık kazanmasında büyük pay sahibi oldu. Bu kişilerden bilhassa Yahya b. Yahya, Endülüs Emevî hükümdarları üzerinde güçlü bir nüfuza sahipti. Öyle ki, kendisi kadılık makamında bulunmamasına rağmen kadı tayinleri onun görüşü doğrultusunda yapılmaktaydı.<sup>16</sup> Endülüs Emevî hükümdarlarının da desteklemesi sonucunda Mâlikîlik, kısa bir süre içinde Evzâîliğin yerini alarak Endülüs'te hâkim mezhep haline geldi. Bu durum Sahnûn b. Sa'îd'in (ö. 240/854) *el-Müdevvenetü'l-*

<sup>13</sup> Endülüs'ten Doğu İslâm dünyasına yapılan ilim yolculukları için bkz. Mahmud Ali Mekkî, "Ensayo sobre las Aportaciones Orientales en la España Musulmana", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Árabes*, XI-XII (1963-1964), s. 7-140.

<sup>14</sup> Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şebtûn", *DİA*, XXXVIII, 398-400.

<sup>15</sup> Yahya b. Yahya el-Leysî hakkında geniş bilgi için bkz. "El Alfaquí Beréber Yahyâ b. Yahyâ al-Laytî (m. 234/848), El Inteligente de al-Andalus", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus VIII* (ed. María Luisa Ávila-Manuela Marín), Madrid 1997, s. 269-344.

<sup>16</sup> Ali Hakan Çavuşoğlu, "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî", *DİA*, XLIII, 267-269.

*kübrâ'* sî gibi doğuda veya Utbî'nin (ö. 255/869) *el-Utbiyye'* si gibi Endülüs'te telif edilmiş Mâlikî mezhebinin ana eserleri arasında kabul edilen bazı kitapların Endülüs'te yaygın bir şekilde tahsil edilen, ezberlenen ve tartışılan eserleri haline gelmesini de beraberinde getirdi. Endülüs'te II/VIII. yüzyıl sonunda başlayıp İmam Mâlik ve mezhep içinde etkili olan bazı kişilerin görüşleri etrafında şekillenen bu anlayış, müteakip iki asır boyunca güçlenerek devam etti.

İmam Mâlik'in muhaddis olması, öğrencileri ve sonraki dönemde kendisini takip edenlerin *el-Muvatta'* adlı meşhur kitabını iyi bir şekilde öğrenmesini de beraberinde getirmişti. Bununla birlikte "*rey*" veya "*mesâil fikhî*"<sup>17</sup> şeklinde ifade edilen fıkıh anlayışının Endülüs'te hâkim olduğu bu dönemlerde İmam Mâlik ve öğrencilerinin görüşleri dışındaki yaklaşımlar kabul görmediğinden, Endülüslülerin hadis kültürü çoğunlukla *el-Muvatta'* etrafında şekillenmişti. III/IX. yüzyılda Endülüs'te hadis çalışmalarının ilk temsilcileri arasında yer alan Abdülmelik b. Habîb (ö. 238/853), Kurtuba'da başladığı tahsilini ilerletmek amacıyla Medine ve Mısır'da dönemin meşhur hadis âlimlerinden ders almıştı. Hocaları arasında Mâlikî olmayan kişiler de bulunmaktaydı. Bu yönüyle o, hadis bilgileri çoğunlukla İmam Mâlik'in *el-Muvatta'* ı ile sınırlı olan Endülüslü muasırlarından daha zengin bir hadis birikimi elde etmişti. Ne var ki kendisinden sonraki Endülüslü âlimler tarafından hadis usulü açısından hatalı rivayetleri sebebiyle bazı eleştirilere hedef olmuştu.<sup>18</sup> Söz konusu dönemde hadis alanı için zikredilmesi gereken en iki önemli isim Muhammed b. Vaddâh<sup>19</sup> (ö. 287/900) ile Bakî b.

<sup>17</sup> Rey fikhî hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüste Re'y-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, VII/3 (2004), s. 59-74.

<sup>18</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 459-463; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, XIX, 510-513.

<sup>19</sup> Huşenî, *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (thk. María Luisa Ávila-Luis Molina), Madrid 1991, s. 126; Ali Vasfi Kurt, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998, s. 270-273.

Mahled'dir<sup>20</sup> (ö. 276(889)). Her ikisi de tahsillerini ilerletmek amacıyla Doğu İslâm dünyasında uzun yıllar bulunan bu iki âlimden Muhammed b. Vaddâh, Endülüs'teki hâkim Mâlikî çizgiden ayrılmadığı için Endülüs'te itibar görmüşken, muhaddis kimliğiyle öne çıkan ve Endülüs'te hâkim fikhî düşünceden farklı bir düşünceye sahip olan Bakî b. Mahled Endülüslü fakihlerin sert muhalefetiyle karşı karşıya kalmıştı. Öyle ki bu muhalefet sebebiyle Endülüs'ten ayrılmayı düşünmüş ancak Endülüs Emevî emîri I. Muhammed'in kendisine yakınlık göstermesi sonucunda bu düşüncesinden vazgeçmişti.<sup>21</sup>

Söz konusu Mâlikî anlayışa sahip baskın çevre sahabe, tâbiûn ve onları takip edenler tarafından kabul edilen itikadî görüşleri benimsemişti. Bunun doğrudan sonucu, II/VIII. yüzyıldan itibaren Doğu İslâm dünyasında görülen kelâmî tartışmalar ile ortaya çıkan itikadî mezheplerin Endülüs'te doğudakine benzer şekilde bir yayılma zemini bulamaması oldu. Mu'tezilî fikirlerin etkisinde kalarak bâtinî yorumlar yapan Kurtubalı İbn Meserre (ö. 319/931) gibi kişiler zındıklıkla itham edildi.<sup>22</sup> Bu karşı tavır söz konusu düşüncelerin görünür olmasının önüne geçti ancak yok edemedi. Sayıca çok olmasa da bazı kişiler bu düşünceleri ilerleyen dönemlerde de gizli bir şekilde taşımaya devam etti. Genel yaklaşımına yukarıda işaret edilen Mâlikî mezhebi içerisindeki katı anlayışın sonuçlarından biri de, söz konusu anlayışın en etkili dönemlerini yaşadığı III-IV/IX-X. yüzyıllarda felsefî ve tasavvufî düşüncenin Endülüs'te gelişme zemini bulamaması oldu.

<sup>20</sup> Maribel Fierro, "Hadisin Endülüs'e Girişi" (trc. Murat Gökalp), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVII/2 (2006), s. 237-258.

<sup>21</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 9-12, 47; M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV, 541-542.

<sup>22</sup> Konuyla ilgili geniş bilgi için bkz. Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII (1997), s. 195-224.

Endülüs ile Doğu İslâm dünyası arasında tesis edilen yakın irtibat, III/IX. yüzyılda Abbasî halifesi Me'mûn tarafından müesses hale getirilen Beytülhikme ile daha ileri bir seviyeye ulaştı. Zira Bağdat'ta Grekçe, Süryanice, Sanskritçe ve Farsça'dan Arapça'ya tercüme edilen antik dönemin bilim ve felsefe eserleri ile bu eserler temel alınarak müslüman bilginler tarafından yapılan çalışmalar, aralarında Endülüs'ün de bulunduğu İslâm dünyasının diğer merkezlerine yayılmaktaydı. İslâm dünyasında Câlînûs adıyla şöhret bulan Galenos ve Bukrât olarak tanınan Hipokrat'ın tıbbı dair eserleri, Dioskorides'in eczacılığa dair eseri *Materia Medica*'sı ve İbn Vahşiy'e'nin *el-Filâhatü'n-Nabatiyye*'si gibi tecrübî ilimlere temel oluşturan eserler III/IX. yüzyıldan itibaren Endülüs'te yayılmaya başlamıştı. Bu dönemde Endülüs'te matematik ve astronomiyle ilgili ilk çalışmalar namaz vakitleri ve kible yönünün tespiti gibi pratik ihtiyaçlara cevap veren *mîkât* ilmi ile bağlantılı olarak gerçekleşmişti. *Ulûmü'l-evâile* dair eserlerin Endülüs'e ulaşmış burada ilk çalışmaların yapılmaya başlandığı III/IX. yüzyılın ilk yarısında II. Abdurrahman (206-238/822-852) tarafından çok sayıda ilim adamı himaye edilmekteydi. Bu dönemdeki ilginin daha çok astroloji merkezli olduğu görülür.<sup>23</sup> Tıpla ilgili bir takım gelişmeler de mevcuttu. Mesela II. Abdurrahman'dan sonra tahta geçen Emîr Muhammed döneminde (238-273/852-886) Endülüs'e yerleşen Harranlı tabip Yunus b. Ahmed el-Harrânî, o dönemde Endülüslü tabiplerce bilinmeyen bazı macunların yapımını öğretmişti.<sup>24</sup>

Endülüs'te matematik, geometri, astronomi, tıp, eczacılık ve botanik gibi alanlardaki çalışmaların III/IX. yüzyıldan sonra

<sup>23</sup> Julio Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Almería 2011, s. 49 vd.

<sup>24</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* (thk. Fuad Seyyid), Kahire 1955, s. 92.

görölmeye başlanması Doğu İslâm dünyasından Endülüs'e gerçekteşen bu bilgi aktarımının bir sonucuydu. Nitekim kendisi de bir astronomi bilgini olup Endülüs'teki bilimsel çalışmalara dair yazılan önemli kaynaklarından birinin müellifi olan Sâid el-Endelüsî, "Daha önce Endülüs'te ilimler, bu konuda meşhur kişiler yoktu. Sadece çeşitli yerlerde eski tılsımlar vardı. Bu tılsımların Roma hükümdarları tarafından konulduğunda ittifak edilir. Zira Endülüs onların ülkelerine dâhildi." şeklindeki sözleriyle İslâm fetihine kadar Endülüs'te felsefe, tecrübî veya aklî ilimlere dair bir faaliyetin bulunmadığını açık bir biçimde ifade eder.<sup>25</sup> Söz konusu dönemde Bağdat ve çevresinde tedavülde olan bilgi birikiminin Endülüs'e taşınmasında yukarıda işaret edilen seyahatleri gerçekleştiren öğrencilerin önemli bir payı vardı.

Diğer taraftan Endülüs Emevî hükümdarları tarafından topraklarının ilmî açıdan da bir merkez olabilmesi için gösterilen ihtimama ve bunun sadece İslâm dünyasıyla sınırlı olmadığına da burada işaret edilmelidir. Bu duruma gösterilebilecek ilk örneklerden biri, II. Abdurrahman döneminde Bizans İmparatorluğu ile tesis edilen ilişkiler yoluyla Endülüs'e botanik açılarından sağlanan katkıydı.<sup>26</sup> Ancak bu bağlamda işaret edilmesi gereken asıl önemli katkı, bundan bir asır sonra yine Bizans tarafından Kurtuba'ya gönderilen elçi heyetinin Endülüs Emevî halifesi Abdurrahman en-Nâsır'a (300-350/912-961) sunduğu hediyeler arasında yer alan bazı kitaplardı. Bir başka örnek ise Endülüs'te âlim kişiliğiyle tanınan Halife Hakem el-Müstansır'ın (350-366/961-976) Kurtuba'da oluşturduğu kütüphane idi. İlmî şahsiyetine işaret etmek üzere edebî incelikle "en bilge kişi" anlamına gelecek şekilde kendisinden "el-ahkem" olarak da bahsedilen halife, Endülüs dışında görevlendirdiği kişiler yoluyla Doğu İslâm dünyasında telif edilen yeni eserleri takip ettirip

<sup>25</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem* (trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 2014, s. 164.

<sup>26</sup> Julio Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, s. 110.

400.000 cilt kadar kitabın bulunduğu tahmin edilen Kurtuba'daki kütüphaneye kazandırılmasını sağlamaktaydı.<sup>27</sup>

Halife Abdurrahman en-Nâsır'ın yarım asır süren uzun hükümdarlık dönemi boyunca Endülüs'te pek çok açıdan önemli gelişmelerin yaşandığı görülür. Dönemin siyasî gelişmeleri ile söz konusu hükümdarın ilmî hayatla ilgili tasarrufları arasında da yakın ilişki vardır. III/IX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Endülüs Emevî Devleti'nin çeşitli bölge ve şehirlerinde görülen isyanlar ve ayrılıkçı hareketler, IV/X. yüzyıl başında genç yaşta Kurtuba'da tahta geçen III. Abdurrahman tarafından kontrol altına alınmıştı.

Diğer taraftan Fâtımî Devleti'nin Endülüs Emevî Devleti için bir tehdit oluşturmaya başlaması üzerine Kuzey Afrika'da bu devlet karşısında askerî mücadele yürütmeye başlamıştı. III. Abdurrahman Fâtımîlerin Şiî düşünce temelli yürüttüğü propaganda karşısında 316/929 yılında Endülüs'te halifeliği ilan etmiş ve kendisi için "en-Nâsır" lakabını kullanmaya başlamıştı. Hemen hemen aynı yıllarda Halife Abdurrahman en-Nâsır tarafından Kurtuba'nın kuzeybatısında Medînetüzzehrâ adında yeni bir şehir kurularak idarî merkez buraya taşınmıştı. Bu dönemde Kurtuba, halife tarafından Endülüs'ün çeşitli şehirlerinde yaşayan ilim adamlarının ders vermek üzere davet edilmesiyle önceki dönemlere kıyasla daha canlı bir ilmî çevreye sahip olmuştu. İlim adamlarının Kurtuba'ya çekilmesi sadece Endülüs ile sınırlı da değildi. Endülüs'ün cazip bir ilim merkezi haline gelmesi için hükümdarların takip ettiği bir başka önemli siyaset, Endülüs dışından bazı ilim adamlarının Kurtuba'ya davet edilmesiydi. Bunun güzel örneklerinden biri, Halife Abdurrahman en-Nâsır'ın muhtemel daveti üzerine 330/941 yılında Kur-

---

<sup>27</sup> Saim Yılmaz-Furkan Erbaş, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2017), s. 157-185.

tuba'ya gelerek hayatının sonuna kadar burada verdiği derslerle çok sayıda öğrenci yetiştiren meşhur dil bilgini Ebû Ali el-Kâlî (ö. 356/967) idi.<sup>28</sup>

Doğu İslâm dünyasından Endülüs'e aktarılan ilmî birikim büyük çoğunlukla başşehir Kurtuba'ya ulaştığından bu şehir Endülüs için ilmî ve kültürel açıdan da merkezdi. Bu birikimin Endülüs'ün geneline yayılmasıysa Endülüs içinde yapılan *rihle*ler yoluyla gerçekleşmekteydi. Kurtuba dışındaki Endülüs şehirlerinden birinde yaşayan bir öğrencinin öğrenim hayatı doğduğu şehirde başlar, tahsilini ilerletmek üzere Endülüs içinde yaptığı *rihle*lerle devam ederdi. Kurtuba'nın yanı sıra Sarakusta (Zaragoza), Tuleytula (Toledo), İşbiliye, Belensiye (Valencia), Dâniye (Denia), Mürsiye (Murcia), Meriyye (Almería), İlbîre (Elvira) ve Batalyevs (Badajoz) öğrencilerin ilim tahsili amacıyla gittikleri başlıca Endülüs şehirleriydi. Bu yolculuklar bir taraftan bilginin Endülüs'ün diğer şehirlerine yayılmasını sağlamaktayken, zaman içinde Endülüs'te müşterek bir ilim geleneğinin oluşmasına da imkân vermişti.

#### D. İslâm Medeniyet Havzalarından Biri Olarak Endülüs

Gerek dinî ilimler, gerekse tecrübî yahut aklı ilimler alanında olsun, Endülüs'te ilmî çalışmaların teşekkül sürecinin ardından ilk önemli ürünler IV/X. yüzyılda verilmeye başlandı. Bu dönemde dinî ilimlere dair çalışmalar fıkıh başta olmak üzere hadis ve kıraat alanlarında yoğunlaşmıştı. Mâlikî mezhebinin Endülüs'te yaygınlık kazanmaya başladığı II/VIII. yüzyıl sonlarından itibaren Endülüslü âlimler İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ının yanı sıra Sahnûn b. Saîd'in *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*'sı gibi Mâlikîlik içerisinde merkezî öneme sahip eserleri de öğrenmeye başlamışlardı. Utbî'nin *el-Utbiyye* adıyla şöhret bulan ve

<sup>28</sup> Geniş bilgi için bkz. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî", *Istanbul Journal of Arabic Studies* II/1 (2019), s. 3-22.

Endülüs Mâlikî çevresinde büyük öneme sahip eseri bu çalışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştı. Pek çok Endülüslü öğrenci tahsil sürecinde bu eserleri ezberlemekteydi. IV/X. yüzyılda Kurtuba kadılığı yapmış olan Kâsım b. Asbağ (ö. 340/951) ve İbn Zerb (ö. 381/991) yaşadıkları dönemde Endülüs'ün önde gelen fıkıh bilginleri arasında zikredilebilir. Endülüs'teki hadis çalışmaları, Doğu İslâm dünyasında III/IX. yüzyılda ortaya çıkan meşhur hadis kitaplarıyla hadis usulüne dair bazı eserlerin IV/X. yüzyılda Endülüs'e taşınmasıyla ileri bir seviyeye taşındı. Bir önceki yüzyılda Bakî b. Mahled ile başlayan çizginin devamı mahiyetindeki bu çalışmaların en önemli sonuçlarından biri, zengin bir hadis birikimiyle karşılaşan ve rey fıkhı yaklaşımına sahip Endülüslü âlimlerin fikirlerinde görülen bir değişimle ehl-i hadis fıkıh anlayışına yaklaşılmaya başladı. İleride ayrıntılı olarak temas edileceği üzere, Endülüs Mâlikîliği açısından bir tür dengelenmenin yaşandığı V/XI. yüzyılda bu değişimin en meşhur temsilcisi meşhur muhaddis ve fakih İbn Abdülber en-Nemerî (ö. 463/1071) idi.

Endülüs'te matematik ve astronomi alanlarındaki ilk kayda değer çalışmalar IV/X. yüzyıl itibariyle görüldü. Endülüs'teki astronomi çalışmalarının bilinen en eski örneği olan *Kurtuba Cetveli* Halife Abdurrahman en-Nâsır'ın hükümdarlığının sonuna doğru Arîb b. Sa'îd (ö. 370/980) tarafından hazırlanmıştı.<sup>29</sup> Matematik, geometri ve astronomiye dair yazdığı eserler ve yetiştirdiği öğrencilerle söz konusu alanlardaki çalışmaların Endülüs'teki kurucu ismi olan Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî (ö. 398/1007) de bu dönemde yaşamıştı. Batlamyus'un İslâm dünyasında *el-Mecistî* adıyla bilinen meşhur eseri ile Hârizmî'nin *Zîc*'i üzerine yapmış olduğu çalışmaların yanı sıra, usturlap yapımıyla ilgilendiği ve Kurtuba için astronomi cetveleri hazırladığı anlaşılmaktadır.<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Julio Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, s. 72-73.

<sup>30</sup> Mecrîfî ve çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 178-180; İbn Ebû Usaybia (thk. Nizar Rıza), Beyrut

Endülüs'te tıp ve eczacılık çalışmaları IV/X. yüzyılda Halife Abdurrahman en-Nâsır ile oğlu Hakem el-Müstansır'ın Kurtuba ve Medînetüzzehra şehirlerinde tabipleri himaye etmelerinin de katkısıyla hız kazanmış ve müteakip iki asır içinde her iki alana dair önemli eserler telif edilmişti. Endülüslü hekim İbn Cülcül'ün (ö. 384/994?) *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* adlı eserinde, adı geçen her iki halifenin de tıp ve eczacılık çalışmalarının gelişimindeki rolüne işaret eden çok sayıda kayıt mevcuttur.<sup>31</sup> Bu duruma bir örnek olarak, Bizans İmparatoru tarafından Kurtuba'ya gönderilen elçi heyetinin Halife Abdurrahman en-Nâsır'a takdim ettiği hediyeler arasında yer alan Dioskrides'in *Materia Medica* adlı eseri hakkında verilen bilgiler bu bağlamda son derece dikkat çekicidir.

Nakledildiğine göre *Materia Medica*'nın halifeye hediye edilen nüshasının Grekçe olduğu görülünce, o dönemde Endülüs'te gayrimüslim tebaa dâhil Grekçe bilen kimse bulunmadığından Halife Abdurrahman en-Nâsır Bizans imparatorundan Grekçe ve Latince bilen bir kişiyi Endülüs'e göndermesini rica etmişti. İmparator da bunun üzerine Nikolas isminde bir rahibi görevlendirmiş ve eser Kurtuba'da oluşturulan bir heyetin çalışması sonunda Arapça'ya tercüme edilmişti. *Materia Medica*'nın Kurtuba'da yapılan tercümesinden önce bu eserin İstefan b. Basîl tarafından Bağdat'ta yapılan tercümesi mevcuttu. Ancak Kurtuba tercümesini Bağdat'takinden ayıran önemli bir fark vardı: Eser İstefan b. Basîl tarafından tercüme edilirken müslümanlar ilaç yapımına dair böylesi bir birikime sahip değillerdi ve ilaç yapımında kullanılan bazı bitkileri tanııyorlardı. Bunun sonucu olarak bazı bitki isimleri Arapça karşılık-

---

1965, s. 482-483; Juan Vernet-M. A. Catalá, "Las Obras Matemáticas de Maslama de Madrid", *Estudios Sobre Historia de la Ciencia Medieval*, Barcelona 1979, s. 241-271.

<sup>31</sup> Bazı örnekler için bkz. İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ*, s. 100, 102, 103, 107, 108, 110-116.

ları bulunamadan tercüme edilmişti. Kurtuba'da yapılan tercümedeyse Arapça tüm karşılıklar bulunarak tam bir tercüme yapılmıştı.<sup>32</sup> Endülüs'te eczacılıkla ilgili çalışmalara zemin oluşturan *Materia Medica* üzerine bu tercümenin ardından çok sayıda çalışma yapılmıştı. İbn Cülcül'ün *Makâle fi zikri'l-edviye elletî lem yezkurhâ Diyüskûrdis* adıyla Dioskorides'in eserinde yer alan bazı ilaç tariflerini ihtiva eden eseri bunun güzel bir örneğidir.<sup>33</sup>

Tıp çalışmaları açısından da benzer bir durum söz konusuydu. Harran'dan Endülüs'e yerleşen tabip Yunus b. Ahmed'in kendisi gibi tabip oğulları Ahmed ve Ömer, Halife Abdurrahman en-Nâsır tarafından Medînetüzzehrâ'ya yerleştirilerek hükümdarın saray hekimi olmuşlardı. Bu vazifeleri Halife Hakem el-Müstansır döneminde de devam etmiş, ayrıca halifenin emriyle sarayda ilaç yapımı için müstakil bir yer hazırlamışlardı.<sup>34</sup> Endülüs'te yetişen en meşhur tıp bilginlerinden Ebül-Kâsım Halef b. Abbas ez-Zehrâvî (ö. 404/1013) de bu dönemde yaşamıştı. Her birine "*makâle*" adını verdiği otuz kısım halinde telif ettiği *et-Tasrîfli-men aceze ani't-te'lîf* adlı hacimli eseri ve bilhassa bu eserin cerrahiye ayrılan otuzuncu *makâlesi* kısa süre içinde cerrahlar için bir el kitabı haline gelmişti.<sup>35</sup>

Endülüs'te V/XI. yüzyıl siyasî açıdan büyük dönüşümlerin yaşandığı bir dönemdir. Araplar ile Berberîler arasında yaşanan anlaşmazlıklar giderek derinleşerek kanlı çatışmaların yaşanmasıyla sonuçlanmış ve bu olaylar Endülüs Emevî Dev-

<sup>32</sup> İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 493-495.

<sup>33</sup> Ildelfonso Garijo, "El Tratado de Ibn Yûlÿul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides", *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus* (ed. E. García Sanchez), Granada 1990, s. 57, 61.

<sup>34</sup> İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ*, s. 112-114.

<sup>35</sup> Muhammed el-Arabî el-Hattâbî, *et-Tıb ve'l-etıbbâ fi'l-Endelüsi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, s. 113-128.

leti'ni yıkılışa götürmüştü. Bu dönem, yıkılan devletin toprakları üzerinde irili ufaklı kırk kadar devletçiğin kurulduğu ve bu devletçikler arasında meydana gelen savaşlarla dolu bir buhran dönemi olsa da, ilmî çalışmalar açısından Endülüs'ün "altın çağ"ı olarak kabul edilir. Hiç şüphesiz bir önceki yüzyılda yaşanan gelişmelerin ve mülûkü't-tavâif<sup>36</sup> hükümdarlarının ilim adamlarını himaye etmelerinin bunda belirleyici rolü olmuştur. İyi bir eğitim alarak yetişen hükümdarlar arasında şiir, edebiyat ve bazı ilimlerde eser sahibi kişiler bulunmaktaydı ve bu hükümdarların birçoğu ilmî çalışmaları bizzat desteklemekteydi. Endülüs'ün batısında merkezi Batalyevs olan Eftasîlerin el-Muzaffer lakabıyla tanınan hükümdarının kendisine nispetle *el-Muzafferî* adıyla bilinen bir dîvânı bulunmaktaydı. İşbîliye merkezli bir emîrlik olan Abbâdîlerin şair hükümdarlarından bilhassa Mu'temid bu alanda büyük şöhret sahibiydi. Şiir ve edebiyata dair eserleri olan hükümdarların yanı sıra, bazı ilimlere dair eser telif eden âlim hükümdarlar da mevcuttu. Bu duruma mülûkü't-tavâif döneminde Sarakusta merkezli güçlü bir emîrlik tesis eden Hûdî hükümdarlarından Yûsuf el-Mü'temen (ö. 478/1085) örnek olarak gösterilebilir. Matematik çalışmalarıyla tanınan hükümdar, Öklid'in *Elementler*'inin V. ve VI. kitaplarındaki oran ve orantı gibi konularının da yer aldığı bazı matematik ve geometri konularını ele alan *el-İstikmâl* adında bir eser telif etmişti.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Mülûkü't-tavâif dönemi hakkında geniş bilgi için bkz. Cumhur Ersin Adıgüzel, "Mülûkü't-Tavâif Dönemi (422-483/1031-1090)", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti-IV: Endülüs* (ed. Mehmet Özdemir), İstanbul 2018, s. 121-182.

<sup>37</sup> Yûsuf el-Mü'temen'in hayatı ve matematik çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Jan P. Hogendijk, "Discovery of an 11th-Century Geometrical Compilation: The Istikmâl of Yûsuf al-Mu'taman ibn Hüd, King of Saragossa", *Historia Mathematica*, XIII/1 (1986), s. 43-52; a. mlf., "Al-Mu'taman ibn Hüd, 11th Century King of Saragossa and Brilliant Mathematician", *Historia Mathematica*, XXII/1 (1995), s. 1-18.

Mesleme b. Ahmed el-Mecrîfî'nin öğrencilerinden İbnü's-Semh (ö. 426/1035), V/XI. yüzyıl başlarında Kurtuba'da yaşanan karışıklıkların ardından buradan ayrılarak Gırnata'ya yerleşmiş ve çalışmalarını mülûkü't-tavâif dönemi emîrliklerinden Zirîler'in himayesinde sürdürmüştü.<sup>38</sup> Mecrîfî'nin bir diğer meşhur öğrencisi olan İbnü's-Saffâr (ö. 426/1035) da tıpkı İbnü's-Semh gibi aynı dönemde Kurtuba'dan ayrılmak zorunda kalarak Dâniye'ye yerleşmişti. Hayatının sonuna kadar çalışmalarına bu şehirde devam eden İbnü's-Saffâr usturlabın yapısı ve işleyişi gibi konuları ele aldığı *Amel bi'l-usturlâb* adlı eseri günümüze ulaştırmıştır.<sup>39</sup>

Bu dönemde İşbiliye merkezli Abbâdîler ve merkezi Tuleytula olan Zünnûnîler çok sayıda matematik, tıp ve astronomi bilginini himaye etmeleriyle öne çıkmış iki emîrliktir. Bunlar arasında en dikkat çekici olanı, Zünnûnîlerin en kudretli dönemini yaşadığı Yahya el-Me'mûn'un hükümdarlığı döneminde (435-468/1043-1075) matematik ve astronomi çalışmalarıyla da tanınan şehir kadısı Sâid el-Endelüsî'nin Tuleytula'da kurduğu rasathanede adı geçen hükümdar tarafından himaye edilen astronomi heyeti tarafından yapılan çalışmalardı. Sadece bu dönemin değil Endülüs tarihi boyunca yetişen en önemli astronomlardan biri, Tuleytula'daki astronomi heyetinin önce üyesi sonra da başkanı olan İbnü'z-Zerkâle veya Zerkâlî şeklinde tanınan Ebû İshâk İbrahim b. Yahya (ö. 493/1100) idi. İbnü'z-Zerkâle henüz genç bir astronomken Sâid el-Endelüsî kendisinden yaşadığı dönemde yıldızları en iyi gözlemleyen ve astronomi aletlerini en iyi yapan kişi olarak bahsetmekteydi. Tuleytula için bir astronomi cetveli hazırlamış olmasının yanı sıra, döneminin standart usturlaplarının yetersiz kaldığı bazı ölçümleri

<sup>38</sup> İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, s. 483-484.

<sup>39</sup> Cemil Akpınar, "İbnü's-Saffâr, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XXI, 193-194.

yapabilen bir usturlap geliştirerek Abbâdî hükümdarı Mu'temid'e ithaf etmişti.<sup>40</sup> Endülüslü matematik ve astronomi bilgini Câbir b. Eflâh (ö. 545/1150?), astronomi alanındaki ölçümleri ve alet yapımıyla tanınmıştı. Batlamyus'un *el-Mecistî*'si üzerine yazdığı *İslâhu'l-Mecistî* adıyla bilinen eseri, Batlamyus'un astronomi sistemine yöneltilen eleştiriler için referans kabul edilmiştir. Ayrıca matematikte "Geber teorisi" de adını Câbir'den almıştır.<sup>41</sup> Bu âlimden kısa bir süre sonra yaşayan astronomi âlimi Ebû İshak Nureddin el-Bitrûcî, İbn Tufeyl'den (ö. 581/1185) ders almış ve çalışmalarına Câbir b. Eflâh'ın *İslâhu'l-Mecistî*'sini okuyarak başlamıştı. Batlamyus'u eleştirdiği *Kitâbü'l-Hey'e* adlı eserinde, gezegenlerin helezonik harekete sahip olduğu yönünde bir teori geliştirmişti.<sup>42</sup>

Mülûkû't-tavâif döneminde dikkat çekici gelişmelerin yaşandığı bir başka alan "*filâha*", yani tarım ve botanik çalışmalarıydı. Esasında *filâha* ile tıp ve eczacılık çalışmaları arasında birbirini destekleyen bir ilişki vardı. Zira çoğu zaman tabipler aynı zamanda ilaç yapımı konusunda da mütehassıs kişilerdi, ilaç yapımı için de bitkiler hakkında bilgi sahibi olmaları gerekiyordu. Diğer taraftan mülûkû't-tavâif dönemi hükümdarları, hâkim oldukları şehirlerde görkemli saraylar yaptırmışlar ve bu sarayları güzellikleriyle meşhur bahçelerle süslemişlerdi. Bu saray bahçeleri hükümdarlar için bir dinlenme ve eğlence mekânıyken, botanik bilginleri için bir uygulama merkeziydi. Mesela döneminin meşhur tabip ve eczacılarından olan İbn

<sup>40</sup> İbnü'z-Zerkâle'nin hayatı ve astronomi çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 190; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Tunus 2011, I, 250; Juan Vernet, "al-Zarqâlî", *Dictionary of Scientific Biography*, XIV, 593.

<sup>41</sup> Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik* (trc. Abdurrahman Aliy), İstanbul 2008, I, 34-35; R. P. Lorch, "Jabir b. Aflah", *Dictionary of Scientific Biography*, VII, 37-39.

<sup>42</sup> Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, I, 35.

Vâfid (ö. 467/1075) bitkilere olan aşinalığı dolayısıyla Zünnûnî hükümdarı Yahyâ el-Me'mûn'un Tuleytula'da yaptırdığı sarayının bahçe düzenlemesi işlerinin başına getirilmişti. İbn Vâfid, çeşitli hastalıklar ve bunların tedavi yöntemlerine dair *Kitâbü'l-visâd fi't-tıb* ve ilaç yapımına dair *Kitâbü'l-edviyeti'l-müfred*e gibi çok sayıda eser telif etmişti.<sup>43</sup>

İbn Vâfid'in ölümünden sonra saray bahçesinin düzenlenmesi vazifesini dönemin bir başka meşhur botanik bilgini İbn Bassâl sürdürmüştü. Çalışmalarına Zünnûnî sarayında devam eden İbn Bassâl, meşhur eseri *Kitâbü'l-Filâha*'yı o dönemde telif etmişti. 478/1085 yılında Tuleytula'nın Kastilya kralı VI. Alfonso'nun eline geçmesi üzerine buradan ayrılarak İşbîliye'ye gitmiş ve mülûkü't-tavâif dönemi emîrliklerinden Abbâdîlerin hizmetine girmişti. İşbîliye'ye geldikten sonra Abbâdî hükümdarı Mu'temid için Tuleytula'dakine benzer bir saray bahçesi düzenlemişti. Bu alandaki çalışmalarıyla tanınan bir başka âlim olan Tığnerî (ö. 493/1100) Gırnâta'da hüküm süren Zîrîler'in hizmetindeydi. Mülûkü't-tavâif döneminin sona erip Endülüs'ün Murâbitlar Devleti'nin idaresine girdiği dönemde çalışmalarını Murâbitlar'ın hizmetinde sürdürmüştü.<sup>44</sup> Bu alandaki çalışmalarıyla tanınan bir başka âlim VI/XII. yaşamış olan İşbîliyeli İbnü'l-Avvâm'dır. İbnü'l-Avvâm, botanik alanında yazılmış en muteber kitaplardan biri kabul edilen *Kitâbü'l-Filâha* adlı eserinde kendisinden önce yaşamış olan botanik âlimlerinin görüşlerini derlemiş, ayrıca kendi gözlemlerine dayanan bilgilerle son derece kullanışlı bir eser vücuda getirmişti.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 208; İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ* (thk. Abdülmecid Diyâb), Kuveyt ts. s. 309.

<sup>44</sup> Expiración García Sánchez, "Agriculture in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 987-999.

<sup>45</sup> Expiración García Sánchez, "Ibn al-Awwam, Abu Zakariya", *Biblioteca de al-Andalus*, Almería 2009, II, 444-451.

VI/XII. yüzyılda Endülüs'te tıp çalışmaları açısından son derece dikkat çeken gelişmeler yaşandı. Bu dönemde yaşayan Endülüslü tabipler arasında Abdülmelik b. Zühr (ö. 557/1162) ile İbn Rüşd'ün (ö. 595/1198) çalışmalarına özellikle işaret edilmelidir. Abdülmelik b. Zühr, tıp alanındaki yetkinliğiyle tanınmış İşbîliyeli bir aileye mensuptu. Tıbbıa dair *Kitâbü't-Teyşîr fî müdâvâat ve't-tedbîr* adlı meşhur eseri hastalıkların teşhis ve tedavisiyle ilgili görüşlerinin yanı sıra, koruyucu hekimliğe dair verdiği bilgilerle de dikkat çeker.<sup>46</sup> İbn Rüşd ise dedesi ve babası gibi Kurtuba baş kadısı olmasının yanı sıra, yetkin bir tabip ve filozoftu. Anatomi, hastalıklar ve belirtileri, ilaç ve gıdalar, korucuyu hekimlik ve tedavi konularını işlediği *el-Küllîyyât* adlı eseri Endülüs'te tıp alanında telif edilmiş en meşhur eserlerdendir.<sup>47</sup> Endülüs'te genel tıp çalışmalarının yanı sıra bazı alanlarda ihtisas kazanan hekimlerin varlığına da işaret edilmelidir. VII/XIII. yüzyılda yaşayan Muhammed b. Kassûm el-Gâfîkî meşhur bir göz hekimiydi. Göz hastalıkları ve tedavilerine dair *el-Mürşîd fi'l-kühl* adlı eseri bu alanda sadece Endülüs'te değil bütün İslâm dünyasında telif edilmiş en önemli eserlerden biri olarak kabul edilmektedir.<sup>48</sup>

Endülüs'te tecrübî ve aklî ilimlere dair önemli çalışmaların ortaya çıktığı söz konusu dönemde dinî ilimler açısından da önemli gelişmeler görülmüştü. Bu konuyla ilgili en dikkat çeken husus, hadis alanında doğudaki çalışmaların Endülüs'te yakından tanınmasıyla başlayan ve ehl-i rey Mâlikîliği olarak bilinen katı tavrın süreç içerisinde yumuşayıp ehl-i hadis Mâlikîliğiyle

---

<sup>46</sup> Sami Hamarneh, "Abu Marwan Ibn Zuhr", *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1981, XIV, 637-639; Carmen Peña, Fernando Girón, "El 'Capítulo sobre la conservación de la salud' del *Kitâb al-taysîr fî l-mudâwâat wa-l-tadbîr* de Avenzoar (c. 1095-1162)", *Dynamis* XXX (2010), s. 281-308.

<sup>47</sup> H. Bekir Karlığa, "el-Küllîyyât fi't-tıb", *DİA*, XXVI, 545-546.

<sup>48</sup> Cemil Akpınar, "Gâfîkî, Muhammed b. Kassûm", *DİA*, XIII, 282-283.

daha yakın bir çizgiye gelmiş olmasıdır. İbn Abdülber en-Nemerî bu dönemin önde gelen muhaddis ve fakihleri arasındaydı. Yetiştirdiği çok sayıda öğrenci yoluyla bu çizgi varlığını devam ettirmişti.<sup>49</sup> İbnü'-Delâî olarak da tanınan çok yönlü âlim Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer'in (ö. 478/1085) Mekke'de ders aldığı hocalarının çoğu muhaddis yönüyle öne çıkan kişilerdi, ilim yolculuğu boyunca Endülüs'te hâkim Mâlikî anlayışa mensup âlimlerden ders almamıştı.<sup>50</sup>

Bu dönemde önemli gelişmelerin görüldüğü bir başka alan kıraat ve tefsir idi. Endülüs'teki kıraat çalışmalarının en önemli temsilcisi, ed-Dânî nisbesiyle meşhur Ebû Amr Osman b. Sa'îd (ö. 444/1053) idi. Kurtuba'da doğan, ilim tahsiline burada başlayan ve bilgisini ilerletmek amacıyla 399/1009'da *rihle* yaparak Kayrevan, Mısır ve Mekke'de yaklaşık iki yıl kaldıktan sonra Endülüs'e dönen Ebû Amr ed-Dânî, Kurtuba'da bozulan asayiş sebebiyle buradan ayrılarak Dâniye'ye yerleşmişti. Hayatının sonuna kadar bu şehirde dersler vermiş, oğlu Ahmed'in yanı sıra Ebû Dâvud Süleyman b. Necâh, İbnü'd-Dûş olarak tanınan Ali b. Abdurrahman, İbnü'l-Beyyâz olarak bilinen Yahya b. Ebû Zeyd gibi V-VI/XI-XII. yüzyılın meşhur Endülüslü kıraat âlimlerini yetiştirmişti. Kıraate dair yüzü aşkın eser telif eden Ebû Amr ed-Dânî hadis alanında da yetkin bir âlimdi.<sup>51</sup> Tefsirle ilgili ilk eserlerin fakih, muhaddis veya kıraat âlimi olarak tanınan kişiler tarafından verildiği teşekkül sürecinin ardından Endülüs'te müfessir olarak öne çıkan ilk isim Gırnatalı İbn Atıyye (ö. 541/1147) idi. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* adlı hacimli bir tefsiri vardı. el-Kurtubî nisbesiyle tanınan Ebû Bekr

<sup>49</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 556; Leys Suûd Câsim, "İbn Abdülber en-Nemerî", *DÎA*, XIX, 269-272.

<sup>50</sup> İbn Beşkuvâl, *es-Sıla* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1989, I, 116.

<sup>51</sup> Ebû Amr ed-Dânî hakkında geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Çetin, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, İstanbul 2015.

Ferh el-Kurtubî'nin *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân* adlı tefsiri de Endülüs'te yapılmış önemli tefsirler arasında zikredilmelidir.<sup>52</sup> Tıpkı fıkıh, hadis ve kıraat dersleri gibi tefsir dersleri için de belli gün ve saatlerde yapılmaktaydı. Mesela Şâtubeli tefsir âlimi Muhammed b. Abdurrahman'ın (ö. 519/1125) tefsir dersleri Cuma günleri yapılmaktaydı.<sup>53</sup>

Kelâmla ilgili Endülüs'te V/XI. yüzyıldan itibaren gelişmeler görüldü. Endülüslü âlimler IV/X. yüzyıla kadar selefin kelâmî görüşlerini takip ederken, Doğu İslâm dünyasında sistemli bir şekilde ortaya konan kelâmî görüşleri tanıdıkça Eş'arî kelâmını benimsediler. Bu dönüşümde meşhur kelâm âlimî Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) öğrencileri büyük bir rol oynamıştı. Zira Endülüslüler ilim tahsili için gerçekleştirdikleri yolculuklarda Ebû Zer el-Herevî (ö. 434/1043) ve Ebû İmrân el-Fâsî (ö. 430/1039) gibi Bâkılânî'nin öğrencilerinden ders almaktaydı. Endülüslü çok yönlü âlim İbn Hazm (ö. 456/1064) çeşitli itikadî meseleler, dinler ve İslâm dünyasında ortaya çıkan kelâmî mezheplere dair *el-Usûl ve'l-fürû'* ve *el-Fasl* gibi eserler telif etmişti.<sup>54</sup> Eş'arî kelâmının meşhur temsilcilerinden Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserlerinin de kısa süre içinde Endülüs'e ulaştığı<sup>55</sup> ve Bâkılânî ile birlikte Endülüslü kelâm âlimleri üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu etkiyi Sekûnî nisbesiyle tanınan kelâm âlimi Ebû Ali Ömer b. Muhammed'in (ö. 717/1317) eserlerinde görmek mümkündür.<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Endülüs'teki tefsir çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Şentürk, "Endülüs'te Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI/I (2012), s. 53-72.

<sup>53</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmîle*, II, 97.

<sup>54</sup> İbn Hazm hakkında geniş bilgi için bkz. Anwar Chejne, *Ibn Hazm*, Chicago 1982.

<sup>55</sup> İbn Hayr, *Fehrese* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmud Beşşâr Avvâd), Tunus 2009, s. 318.

<sup>56</sup> Mustafa Akçay-Ömer Türker, "Sekûnî", *DİA*, XXXVI, 336.

Endülüs'te varlığı gizlenerek sürdürülen felsefî ve tasavvufî görüşlerin VI/XII. yüzyıldan itibaren rahatça konuşulabilir hale geldiği görülmektedir. Bu dönüşümde, V/XI. yüzyıldan itibaren Endülüslü fakihlerin sert tavırlarında görülmeye başlanan yumuşama ile Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışıyla birlikte ortaya çıkan siyasî meselelerin etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Zira Endülüs'te felsefî ve tasavvufî düşüncenin Doğu İslâm dünyasındaki benzer bir gelişim göstermemesinin en önemli nedeni ehl-i rey Mâlikîliği çizgisindeki fakihlerin gösterdiği şiddetli muhalif tavrıdır. Endülüs'teki hadis çalışmalarının seyrindeki değişimde işaret edildiği üzere bu muhalif tavırda görülen yumuşama, felsefe ve tasavvufun da artık Endülüs'te daha rahat bir şekilde konuşulur hale gelmesini sağlamıştı. Doğu İslâm dünyasının felsefe alanındaki birikimi *rih*leler yoluyla Endülüs'e taşınmaktaydı. Mesela İhvân-ı Safâ risaleleri V/XI. yüzyılda Endülüs'e getirilmişti.<sup>57</sup> Dil ve edebiyat alanında tanınan İbnü's-Sîd el-Batalyevsî'nin (ö. 521/1127), *Kitâbü'l-Hadâik fî metâlibi'l-aliyyeti'l-felsefiyyeti'l-avîsa* adlı eseri Yeni Eflâtunculuğun Endülüs'teki etkinliğini gösterir.<sup>58</sup> Kısıtlayıcı şartlar sebebiyle Endülüs'te yaygınlaşma imkânı bulamayan felsefî düşüncenin sistemli bir şekilde ilk olarak İbn Bâcce (ö. 533/1139) ile temsil edildiği görülür. Aristotelesçi Meşşâî gelenek çizgisinde bir filozof olan İbn Bâcce'nin en meşhur eseri, daha çok ahlak ve siyaset felsefesiyle ilgili görüşlerini ihtiva eden *Tedbîrü'l-mütevahhid* idi. Farabî ile Aristoteles'in bazı eserlerine şerhler yazan İbn Bâcce, Endülüs'te İbn Rüşd ile zirveye ulaşan felsefî düşünceye zemin hazırlamıştır.<sup>59</sup> Endülüs'te yeti-

<sup>57</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 182.

<sup>58</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, Ankara 2013, s. 214.

<sup>59</sup> Miguel Cruz Hernández, "Islamic thought in the Iberian Peninsula", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s.

şen bir diğer önemli filozof olan İbn Tufeyl, aynı zamanda astronom ve tabipti. Kuzey Afrika ile birlikte Endülüs'ün idaresini de yürüten Muvahhidlerin hizmetinde çeşitli görevlerde bulunmuş bir devlet adamıydı. İbn Tufeyl'e büyük şöhret kazandıran *Hayy b. Yakzân* adlı felsefî hikâyesi olmuştu. Onun felsefî görüşlerinde meşrikî hikmet merkezî bir yere sahip olup, akıl yürütme yoluyla ulaşılan bilgi ile mistik zevk yoluyla elde edilen bilgi arasında bir çelişki yoktur.<sup>60</sup> İbn Tufeyl felsefeye büyük ilgi duyan Muvahhid halifesi Ebû Yakub Yusuf'un baştabibi idi. Halifenin bu ilgisi sayesinde Endülüs ve Mağrib'de felsefeye ilgi duyan kişiler ve felsefî kitaplar Muvahhid sarayında toplanmıştı. Bunun en güzel örneklerinden biri, Endülüslü filozof İbn Tufeyl'in, o dönemde genç bir felsefe, tıp ve fıkıh bilgini olan İbn Rüşd'ü Muvahhid sultanına takdimi esnasında sultan ile İbn Tufeyl arasında geçen konuşmadır. İbn Rüşd bu görüşmeyi şu sözlerle anlatır:

*“Emîrü'l-müminîn Ebu Ya'kûb'un huzuruna girdiğimde onu Ebu Bekr İbn Tufeyl ile başbaşa buldum. İbn Tufeyl, lâıyk olmadığım şekilde benden ve ailemden övgüyle söz etmeğe başladı. Emir bana dönerek adımı, babamın adını ve soyumu sorduktan sonra dedi ki: Filozofların, semânın ezeli mi yoksa sonradan mı olduğu konusundaki görüşleri nedir? Biraz korktuğum biraz da utandığım için, birtakım bahâneler ileri sürerek felsefeyle uğraşmadığımı söylemeye çalışıyordum; zira İbn Tufeyl'in onunla anlaştığı konuyu bilmiyordum. Emîrü'l-müminîn benim bu tavrımın endişe ve hayâdan kaynaklandığını anlamış olmalı ki İbn Tufeyl'e dönerek, bana sorduğu mesele üzerine konuşmaya başladı. Aristo, Eflâtun ve başka filozofların görüşle-*

---

785 vd.; Burhan Köroğlu, “İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 329-364.

<sup>60</sup> İbn Tufeyl'in felsefî görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Josef Puig Montada, “Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tufeyl”, *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor) (trc. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007, s. 182-194.

*rinden söz ediyor ve müslümanların buna karşı ileri sürdükleri delilleri naklediyordu. Onun, kendini bu konulara verenlerde bile bulunabileceğini sanmadığım zengin bir birikime sahip olduğunu gördüm. O, beni rahatlatmaya çalışıyordu; sonunda ben de konuşmaya başladım. Konuyla ilgili birikimimi öğrenmişti. Oradan ayrılırken bana bir miktar mal, değerli yiyecekler ve binek verilmesini emretti”<sup>61</sup>*

Endülüs'te felsefenin en önemli temsilcisi İbn Rüşd idi. Dedesi ve babası Kurtuba baş kadısı olan İbn Rüşd iyi bir eğitim görmüş, çeşitli alanlara dair geniş bir müktesebat elde etmişti. Yukarıda bir ayrıntısına yer verilen Muvahhid halifesiyle olan görüşmesinden sonra İbn Rüşd 564/1169'da İşbîliye kadılığına, 566/1171'de Kurtuba kadılığına getirilmiş; 577/1182'de ise Muhavvidlerin saray tabibi olmuştu. Aristoteles felsefesi üzerine yaptığı şerhler dolayısıyla Ortaçağ Avrupa dünyasında “*el commentator / şârih*” olarak meşhur olan İbn Rüşd, Aristoteles'in sadık bir takipçisiydi. Onu anlayamadıkları hususlar dolayısıyla Fârâbî ve İbn Sînâ'yı eleştiren eserler kaleme almıştı. Onun felsefe tarihine önemli katkılarından biri din-felsefe ilişkisi hakkındadır. Din ile felsefeyi aynı kaynaktan beslenen iyi ayrı bilgi türü olarak gören İbn Rüşd'e göre Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatları gibi konularda doğru bir felsefî metotla ulaşılan sonuç dinî naslarla çelişmeyecektir. Kendi ifadesiyle “*Hakikat hakikatle çelişmez, bilakis onunla tutarlıdır ve ona şahitlik eder.*”. Bu konuda Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserinde felsefecilere yönelttiği eleştirilere reddiye olarak *Tehâfütü't-tehâfüt* adlı eserini telif etmişti. Aristoteles'in eserleri üzerine hacim itibariyle *kısa, orta ve uzun* şerhler kaleme almıştır.<sup>62</sup>

<sup>61</sup> Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîsi ahhâri'l-Mağrib* (thk. Muhammed Said el-Iryân), Kahire 1963, s. 314-315; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2002, s. 19.

<sup>62</sup> İbn Rüşd'ün eserleri ve felsefî düşüncesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 1-39; a. mlf., “İbn Rüşd: Bir Denge

Tıpkı felsefenin seyrinde olduğu gibi, Endülüs'te tasavvufî düşüncedeki gelişmeler de ancak VI/XII. yüzyıldan itibaren görülmeye başlandı. Dönemin meşhur mutasavvıfları İbn Berrecân (ö. 536/1141), İbnü'l-Arif (ö. 536/1141) ve İbn Kasî (ö. 546/1151) ile fakihler arasında merkezinde Gazzâlî'nin *İhyâ'* sının yer aldığı büyük tartışma, *İhyâ'* nın yakılıp İbnü'l-Arif ile İbn Berrecân'ın sürgün edilmesiyle sonuçlandı. Siyasî otorite karşısında müritlerini örgütleyerek bir isyan hareketi başlatan İbn Kasî ise el-Garb'da (Algarve) öldürüldü.<sup>63</sup> Bu kişilerin etrafında büyük kitlelerin toplanması idarecileri tedirgin etmişti ancak muhtemelen mutasavvıflara karşı bu muhalefetin temelinde fıkıh ile tasavvufun Endülüs'te halen uzlaşmaz bir çizgide bulunması yer almaktaydı.<sup>64</sup> Ancak bu gelişmeler tasavvufun Endülüs'te yaygınlık kazanmasının önüne geçmedi. Endülüs'te yetişen mutasavvıfların en meşhuru 560/1165 yılında Mürsiye'de doğan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) idi. Endülüs ve Mağrib başta olmak üzere çok sayıda mutasavvıftan istifade etmişti.<sup>65</sup> İbnü'l-Arabî, kendisi 15-16 yaşlarında bir gençken dönemin Kurtuba kadısı olan meşhur filozof İbn Rüşd ile görüşmüş ve bu görüşmede bilgiye saf aklî yolla değil, keşf ile ulaşılabileceğini savunmuştu.<sup>66</sup> Tasavvuf tarihinde "*vahdet-i vücûd*" olarak

---

Filozofu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 365-395; Taylor, "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefi Düşünce", s. 200.

<sup>63</sup> Gazzâlî'nin Endülüs'teki taraftarları olan sûfiler ile muhalifleri arasındaki tartışma hakkında geniş bilgi için bkz. Kenneth Garden, *Al-Ghazâlî's Contested Revival: Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib*, yayımlanmamış doktora tezi, Chicago 2005.

<sup>64</sup> Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", (trc. Semih Ceyhan), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/2 (2009), s. 348-350.

<sup>65</sup> Makkarî, *Nefhu't-tîb*, II, 161-169.

<sup>66</sup> Kadir Özköse, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'le Görüşmesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXII (2009), s. 221-240.

bilinen anlayışı sistemli olarak ortaya koyması dolayısıyla önemli bir yere sahiptir.<sup>67</sup>

### E. Endülüs'ün Uzun 250 Yılı

Endülüs'te IV/X. yüzyıldan itibaren ilim ve kültür hayatında görülen ileri seviyenin V-VI/XI-XII. yüzyıllar boyunca zenginleşerek devam etmesinde, ilim adamlarını himaye ederek ilmî çalışmaları destekleyen hükümdarlar önemli bir paya sahipti. Endülüs Emevî Devleti döneminde başlayan ilmî çalışmaların desteklenmesi, bu devletin 422/1031 yılında yıkılmasından sonra artarak devam etti. Zira Endülüs Emevî hükümdarları ilim adamlarını başkent Kurtuba'da himaye etmekteyken, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılışından sonra yaşanan mülûkü't-tavâif döneminde kurulan emîrlik adedince başkent ortaya çıkmıştı ve her bir emîrlik hükümdarı ilim adamlarını kendi başkentinde himaye etme gayretindeydi. Bu durum bilhassa tecrübî ve aklî ilimlerdeki gelişmelerde büyük paya sahipti. Mülûkü't-tavâif dönemi hükümdarları tarafından ilmî faaliyetler için sağlanan imkânlar kısa vadede çalışmaların gelişmesi sonucunu vermişti, ancak uzun vadeli sonuçları Endülüs için yıkıcı oldu. Zira söz konusu dönemde Endülüs'te müslüman hükümdarlar arasında cereyan eden savaşlar İslâm idaresi altındaki toprakların sosyal, askerî ve ekonomik yönlerden zayıflamasına sebep olurken, İber Yarımadası'nın hıristiyan krallıkları ve bunlar arasında özellikle Kastilya Krallığı günden güne güç kazanarak müslümanlar için tehdit oluşturmaktaydı. Endülüs Emevî Devleti'ne karşı mücadelelerde üstünlük kuramayan bu krallıklar, birlik ve bütünlüğünü kaybeden ve sınırlı bir güçle ayakta kalmaya çalışan mülûkü't-tavâif dönemi emîrliklerini yenebilecek güçteydi. 478/1085 yılında Tuleytula'nın Kastilya kralı VI. Alfonso'nun eline geçmesinin ardından Kastilya

---

<sup>67</sup> İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve tasavvufî görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Claude Addas, *İbn Arabî, Kibrît-i Ahmer'in Peşinde* (trc. Atila Ataman), İstanbul 2003.

Krallığı'nın tehdidini yakından hisseden Kurtuba, İşbîliye ve Gırnata gibi diğer Endülüs şehirleri kendilerini savunacak güce sahip olmadıklarından mülûkü't-tavâif hükümdarları Kuzey Afrika merkezli bir devlet olan Murâbitlar'dan yardım istedi. Endülüs'e geçerek Kastilya ilerlemesini durduran Murâbitlar kısa bir süre sonra burayı kendi devletlerine bağlı bir eyalete dönüştürdü ve Endülüs'te Murâbitlar dönemi başladı.

Bu devlet 542/1147 yılında yıkılınca yerini alan Muvahhidler Devleti, Endülüs'ün de dâhil olduğu Murâbitlar idaresindeki toprakları yönetmeye başladı. Ne var ki Muvahhidler'in 609/1212 yılında Kastilya Krallığı önderliğindeki haçlı ordusu karşısında İkâb'da (Las Navas de Tolosa) ağır bir yenilgiye uğraması ve devletin iç sorunları sebebiyle yıkılış sürecine girmesi Endülüs'te bir siyasî otorite boşluğunun ve askerî zaafın doğmasına yol açtı. Bu dönemde 633/1236'da Kurtuba, 635/1238'de Belensiye, 644/1246'da Mürsiye ve 646/1248'de İşbîliye gibi büyük Endülüs şehirleri Kastilya Krallığı tarafından ele geçirildi. Endülüs'te bu gelişmeler yaşanırken İbnü'l-Ahmer olarak tanınan Muhammed b. Yûsuf, "*emîrî'l-müslimîn*" unvanıyla Gırnata'da 635/1238 yılında biat alarak Nasrîler hanedanını kurdu. Müslümanların Endülüs'teki son devleti olan Nasrîler (Benî Ahmer Devleti) Gırnata, Mâleka (Málaga), Meriyye ve Ceyyân (Jaén) şehirlerini idaresi altında topladı ve son derece zorlu şartlar altında iki buçuk asır boyunca Endülüs'te İslâm idaresini sürdürdü.<sup>68</sup>

Endülüs'te kısa bir süre içinde yaşanan büyük ölçekli toprak kayıplarını, hıristiyan idaresi altında yaşamak istemeyen müslümanların Endülüs dâhilinde ve haricine gerçekleştirdiği göç hareketi takip etti. Hıristiyan idaresi altında yaşamak istemeyen ancak Endülüs'te kalmayı tercih edenler çoğunlukla Gırnata'ya yerleştiğinden şehir o zamana kadarki en parlak döne-

<sup>68</sup> Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-215.

mini Nasrîler döneminde yaşadı. Endülüs'ten ayrılanlarsa çoğunlukla Mağrib, Tunus ve Mısır'a gitmekteydi. Uzun süre devam eden göç dalgaları sonunda Endülüs dışında birçok şehirde Endülüs mahalleleri oluşmuştu. Söz konusu göçler Endülüs için nüfus kaybı olmanın ötesinde, her alanda iyi yetişmiş insan sayısının azalması ve yerleşik toplumsal düzenin ahenğini kaybetmesi anlamına gelmekteydi. Dolayısıyla fetihten VII/XIII. yüzyıl ortalarına kadar Endülüs'ün İslâm medeniyet havzalarından biri haline geliş sürecinde yeni, ancak bu kez bir zayıflamanın görüldüğü bir süreç başlamış oldu.

Endülüs'te müslümanların son devleti olan Nasrîler döneminden itibaren hadis alanında özellikle Suriye bölgesi hadisçilerinin önceki döneme göre daha etkili olduğu dikkat çeker. Zira Eyyübîler tarafından kurulan medreseler sonrasında söz konusu bölgedeki ilmî faaliyetlerde büyük bir canlılık görülmeye başlanmıştı ve bu medreselerde ders alanlar arasında çok sayıda Endülüslü öğrenci de bulunmaktaydı.<sup>69</sup> Nasrîler döneminde fıkıh alanında temayüz eden âlimler arasında İbnü'l-Fahhâr, İbn Lüb, İbn Cüzey, Ebû İshâk eş-Şâtübî ve Ali b. Abdullah en-Nübâhî gibi meşhur isimler zikredilebilir. Bu kişilerden İbn Cüzey, Mâlikî, Şâfiî, Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin yanı sıra Süfyân es-Sevrî, Hasan-ı Basrî, Evzâî, Dâvud ez-Zâhirî gibi bazı mezhep sahibi müctehidlerin görüşlerine yer verdiği *el-Kavâninü'l-fikhiyye* adlı bir mukayeseli fıkıh eseri ile *Takrîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl* adında bir fıkıh usulü kitabı telif etmişti.<sup>70</sup> Ebû İshâk eş-Şâtübî ise *el-Muvâfakât* adında fıkıh usulüne dair önemli bir eser kaleme almıştı. Yaşadığı dönemde yaygınlık ka-

<sup>69</sup> Manuela Marín, "El Viaje a Oriente de Abū Marwān al-Bāyī (m. 635/1237)", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus VI* (ed. Manuela Marín), Madrid 1994, s. 273-304.

<sup>70</sup> İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta el-İhâta fî ahhâri Gırnâta* I-IV (thk. Muhammed Abdullah İnân), Kahire 1973-1977, III, 21-22; Ahmet Özel, "İbn Cüzey", *DİA*, XIX, 406-407.

zanmış bir takım uygulamaları bid'at olduğu gerekçesiyle eleştiren Şâtıbî, hocası İbn Lübb'ün de aralarında bulunduğu çok sayıda âlimle tartışma yaşamıştı.<sup>71</sup> Tasavvuf özellikle Endülüs'ün son dönemlerinde toplumsal hayatta büyük kabul görmüştü. Fakihlerin siyasî nüfuzlarının azaltılması amacıyla tasavvuf Nasrîler döneminde idareciler tarafından özellikle desteklenmiş ve VIII/XIV. yüzyılda Endülüs'te çok sayıda zâviye açılmıştı. Sûfî grupların bazı uygulamaları, mevlid-i nebî kutlamaları, miskin bir hayat yaşayan dervişlerin topluma yük olması gibi meseleler fakihler ile mutasavvıflar arasında tartışma konusu olmuştu.<sup>72</sup> İbn Rüşd sonrası dönemde Endülüs'te felsefî gelenek İbn Tumlûs (ö. 620/1223) ve İbn Seb'în (ö. 669/1270) gibi temsilcilerle devam etmişti. Bu kişilerden ilki *Kitâbü'l-Medhal ilâ sinâ'ati'l-mantık* adlı bir eser telif etmişti. İkincisinin görüşleri tasavvufla iç içe geçmiş bir felsefî düşünceye sahipti.<sup>73</sup>

Mürsiye şehrinin düşüşünden sonra burada yaşayan ve Rikûtî nisbesiyle tanınan müslüman tıp ve matematik bilgini Muhammed b. Ahmed, Kastilya kralı X. Alfonso'nun yanında kalması teklifini geri çevirerek Gırnata'ya gitmiş ve Nasrî sultanı II. Muhammed'in hizmetine girmişti.<sup>74</sup> Bu dönemde Endülüs'te yetişen bir diğer önemli matematik ve astronomi âlimi, Rikûtî'den kısa bir süre sonra yaşayan İbnü'r-Rakkâm (ö. 715/1315) idi. İbnü'r-Rakkâm, günümüzdeki değerlerle büyük oranda yakınlık arz eden bir koordinat çizelgesi hazırlamıştı.<sup>75</sup>

Kalesâdî nisbesiyle tanınan Gırnatalı matematik âlimi Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed (ö. 891/1486), Endülüs'teki tahsilinin ardından birikimini iletirmek üzere Kuzey Afrika ve

<sup>71</sup> Ahmed er-Reysûnî-Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ", *DİA*, XXXVIII, 373-375.

<sup>72</sup> Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 354-357.

<sup>73</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, s. 227.

<sup>74</sup> İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 67-68.

<sup>75</sup> Julio Samsó, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, s. 421-427.

Doğu İslâm dünyasında uzun bir süre bulunmuştu. Ardından Endülüs'e dönmüşse de, Kastilya tehlikesinin giderek artması sebebiyle Endülüs'ten ayrılarak Tunus'a yerleşmiş ve burada vefat etmişti.<sup>76</sup> Bu dönemde eczacılık alanlarındaki çalışmalarıyla dikkat çeken İbnü'l-Baytâr (ö. 646/1248) Endülüs'ün güneyindeki Mâleka şehrinde doğmuş, İsbilyeli meşhur botanik âlimi İbnü'r-Rûmiyye'den ders almıştı. İlaç yapımında kullanılan bitkiler konusundaki birikimini ilerletmek amacıyla Kuzey Afrika'dan Anadolu'ya kadar uzanan geniş bir bölgede seyahat etmiş, Mısır'a giderek Eyyûbîler'in hizmetine girmişti. Basit ilaçların yapımına dair telif ettiği *el-Müfredât* adlı eseri bu alanda yazılmış en muteber eserlerden biridir.<sup>77</sup> Endülüs'te bilinen ilk hastane bu dönemde Nasrî sultanı V. Muhammed tarafından 767/1366'da Gırnata'da kurulmuştu.<sup>78</sup>

Söz konusu dönemde yaşamış olan ve mutasavvıf yönüyle de tanınan İbn Haslûn tıbbâ dair *Kitâbü'l-Ağziye ve hıfzu's-sihha* adlı bir risale telif etmişti.<sup>79</sup> Aynı dönemde yaşamış olan ve Kırbilyânî olarak meşhur olan Ebû Abdullah Muhammed b. Ali eş-Şefre (ö. 761/1360 Endülüs'te Zehrâvî'den sonra yetişen en önemli cerrah olarak kabul edilir. Özellikle tümör, kırık ve yaralar üzerinde uzmanlaşmış olan Kırbilyânî, Vâdîâş'ta (Gaudix) meydana gelen bir salgın sonrasında hastalanan Nasrî sultanı Ebü'l-Cüyûş Nasr tarafından Gırnata'ya çağrılmış ve uyguladığı tedaviyle sultan eski sağlığına kavuşmuştu. Hıristiyan öğrencilerden oluşan talebelerine tıp dersi verdiği de bilinen

<sup>76</sup> Julio Samsó, "The Exact Sciences in al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 953.

<sup>77</sup> Mahmut Kaya, "İbnü'l-Baytâr", *DİA*, XX, 526.

<sup>78</sup> Plinio Prioreschi, *A History of Medicine IV: Byzantine and Islamic Medicine*, Omaha 2001, s. 371.

<sup>79</sup> İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, III, 256-267.

Kırbilyânî'nin ismi bilgelikle eş anlamlı olarak kullanılmaktaydı.<sup>80</sup>

## F. Değerlendirme

Endülüs'ün 92/711 yılında başlayan fetihle İslâm medeniyetinin bir parçası haline geliş süreci, Suriye ve Kuzey Afrika başta olmak üzere İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden toplulukların Endülüs'e yerleşmesiyle hız kazanmıştır. Endülüs'ün yerli halkının bölgeye yerleşen müslüman nüfusla irtibatının bir sonucu olarak yerli halktan çok sayıda kişi İslâm'ı kabul etmiştir. Endülüs'ün İslâm medeniyet havzalarından biri haline geliş sürecindeki en dikkat çekici hususlardan biri, Endülüslü müslümanların hacca gitmek veya ilim tahsil etmek amacıyla gerçekleştirdikleri yolculuklar yoluyla fetihden itibaren Endülüs ile İslâm dünyasının ana toprakları arasında kesintisiz devam eden irtibattır. Endülüs'ten Doğu İslâm dünyasına gerçekleştirilen yolculukların doğal sonucu ise İslâm topraklarındaki ilmî ve kültürel birikimin Endülüs'e taşınması ve Endülüs'ün zaman içinde bir ilim ve kültür merkezi haline gelmesi olmuştur.

Endülüs'te hükümdarların ilmî faaliyetlerin gelişimi için maddi imkân ve ortamı sağladıkları, ilim adamlarının da çalışmalarını bu imkânlarla gerçekleştirdikleri görülmektedir. Hükümdarların gerek şahsî ilgileri sebebiyle, gerekse ilim adamlarını himaye etmenin sağlayacağı prestijden faydalanmak gibi pratik amaçlarla ilmî çalışmaları destekledikleri ifade edilmelidir. Endülüs Emevî Devleti döneminde bilhassa Halife Abdurrahman en-Nâsır ile oğlu Hakem el-Müstansır ilmî çalışmaların desteklenmesi konusunda müstesna bir yere sahiptir. Nitekim bu iki halifenin hükümdarlık dönemlerinden itibaren Endülüs,

---

<sup>80</sup> Kırbilyânî'nin hayatı ve çalışmaları hakkında geniş bilgi için bkz. Francisco Franco Sánchez-María Sol Cabello, *Muhammad aš-Şafra: el médico y su tiempo*, Alicante 1990.

İslâm dünyasının farklı bölgelerinden ilim adamlarının gittiği ilim merkezlerinden biri haline gelmişti.

Fetihten itibaren üç asır boyunca devam eden ilmî faaliyetlerin getirdiği birikim ve Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılması sonucunda yaşanan mülûkû't-tavâif dönemi hükümdarlarının destekleriyle V/XI. yüzyılda Endülüs'te hemen her ilim alanında büyük gelişmeler kaydedilmiştir. Ne var ki kısa vadede medeniyet tarihi açısından bir canlılık görülmüş olsa da, söz konusu dönemde siyasî ve toplumsal birliğin büyük ölçüde kaybolmuş olması sebebiyle bu canlılık sürdürülememiştir. IV-VII/X-XIII. yüzyıllarda Endülüs'te görülen önemli gelişmeler, VII/XIII. yüzyıl ortalarında yaşanan büyük toprak kayıpları ve buna bağlı olarak başta Kuzey Afrika olmak üzere İslâm topraklarına gerçekleşen göçler sebebiyle ivme kaybederek devam etmiştir.

Endülüslülerin bu göç hareketinden sonraki ilmî faaliyetlerini yoğun olarak yerleşerek büyük canlılık kazandırdıkları Mağrib ve Tunus'ta takip etmek mümkündür. Öte yandan Endülüs'teki bilim ve felsefe eserlerinin Latince'ye tercüme edilerek XII. yüzyıldan itibaren Batı'daki çalışmalar üzerindeki etkisi üzerinde özel olarak durulması gereken bir konudur. Tuleytula şehrinin Kastilya Krallığı tarafından ele geçirilmesinden yaklaşık yarım yüzyıl sonra Toledo'da kurulan merkezde Zehrâvî, İbn Vâfid, İbnü'z-Zerkâle, Câbir b. Eflâh, Bitrûcî, Abdülmelik b. Zühr, İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd başta olmak üzere Endülüs'te yetişen bilginler tarafından yazılan eserler tercüme edilmişti. Bu tercüme Toledo'dan Avrupa'nın diğer merkezlerine yayılmıştı. Ayrıca Toledo'daki bu merkez Fransa ve İtalya'da kurulan benzer merkezler için örnek teşkil etmişti.

Endülüs'te telif edilen tabakât kitapları incelendiğinde ilmî faaliyetlerin merkezinde Mâlikî fıkhnın bulunduğu görülür. Endülüslü fakihler İmam Mâlik ve takipçilerinin görüşleri etrafında şekillenen ve bunun dışındaki görüşlere kapalı olan

bir fıkıh anlayışını benimsemiş olduklarından, felsefî, kelâmî ve tasavvufî tartışmalar Endülüs'te uzun bir süre yayılma imkânı bulamamıştır. Doğu İslâm dünyasında hadis alanında III/IX. yüzyılda görülen gelişmeler Endülüs ilim çevrelerinde tanındıkça fakihlerin işaret edilen tavırlarında bir dönüşüm gerçekleşmiş ve VI/XII. yüzyıldan itibaren Endülüs'te felsefe, kelâm ve tasavvufa dair önemli gelişmeler kaydedilmiştir.

Endülüs'teki ilmî çalışmaların tamamı için Doğu İslâm dünyasından taşınan birikim temel oluşturmuştur. Ancak gerek İbn Cülcül'ün günümüze ulaşan en eski Endülüs tabakât kitaplarından biri olan eseri *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ'* da gerekse Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakâtü'l-ümem'* de verdiği bilgiler, Endülüs'teki ilmî çalışmaların Doğu İslâm dünyasından basit bir aktarım üzerine kurulu değil; İslâm dünyasında tedavülde olan bilgileri çalışmalarına temel alan Endülüslü ilim adamlarının katkılarıyla geliştiğini açık bir şekilde gösterir.

## Kaynaklar

Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîsi ahbârî'l-Mağrib* (thk. Muhammed Said el-Iryân), Kahire 1963.

Addas, Claude, *İbn Arabî, Kibrît-i Ahmer'in Peşinde* (trc. Atilla Ataman), İstanbul 2003.

Adıgüzel, Cumhur Ersin, "Mülûkü't-Tavâif Dönemi (422-483/1031-1090)", *İslâm Tarihi ve Medeniyeti-IV, Endülüs* (ed. Mehmet Özdemir), İstanbul 2018, s. 121-182.

\_\_\_\_\_, "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî", *Istanbul Journal of Arabic Studies* II/1 (2019), s. 3-22.

Akçay, Mustafa - Türker, Ömer, "Sekûnî", *DİA*, XXXVI, 336.

Akpınar, Cemil, "Gâfîkî, Muhammed b. Kassûm", *DİA*, XIII, 282-283.

\_\_\_\_\_, "İbnü's-Saffâr, Ebü'l-Kâsım", *DİA*, XXI, 193-194.

Câsim, Leys Suûd, "İbn Abdülber en-Nemerî", *DİA*, XIX, 269-272.

Ceran, İsmail, "Puvatya Savaşı", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IV/8 (2016), s. 17-47.

Chejne, Anwar G., *Ibn Hazm*, Chicago 1982.

Cruz Hernández, Miguel, "Islamic thought in the Iberian Peninsula", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 777-803.

Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Endülüs'te Rey-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyât*, 7 (2004), s. 59-74.

\_\_\_\_\_, "Şebtûn", *DİA*, XXXVIII, 398-400.

\_\_\_\_\_, "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî", *DİA*, XLIII, 267-269.

Çetin, Abdurrahman, *Endülüslü Âlim Ebû Amr ed-Dânî ve Kıraat İlmindeki Yeri*, İstanbul 2015.

Dodds, Jerrilynn, "Endülüs Sanatları" (trc. Ahmet Gedik), *İS-TEM*, XIV (2009), s. 449-470.

Fierro, Maribel, "El Alfaquí Beréber Yahyâ b. Yahyâ al-Laytî (m. 234/848), El Inteligente de al-Andalus", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus* VIII (ed. María Luisa Ávila-Manuela Marín), Madrid 1997, s. 269-344.

\_\_\_\_\_, "Hadisin Endülüs'e Girişi" (trc. Murat Gökalp), *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XLVII/2 (2006), s. 237-258.

\_\_\_\_\_, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet" (trc. Semih Ceyhan), *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/2 (2009), s. 327-359.

Franco Moreno, Bruno, "Distribución y asentamientos de tribus bereberes (Imazighen) en el territorio emeritense en época emiral (S. VIII-X), *Arqueología y Territorio Medieval* 12 (2005), 39-50.

Franco Sánchez, Francisco - Sol Cabello, María, *Muhammad aš-Şafra: el médico y su tiempo*, Alicante 1990.

García Sánchez, Expiración, "Agriculture in Muslim Spain", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 987-999.

\_\_\_\_\_, "Ibn al-Awwam, Abu Zakariya", *Biblioteca de al-Andalus*, Almería 2009, II, 444-451.

Garden, Kenneth, *Al-Ghazālī's Contested Revival: Ihyā' 'Ulūm al-Dīn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib*, yayımlanmamış doktora tezi, Chicago 2005.

Garijo, Ildefonso, "El Tratado de Ibn Yūlyūl sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides", *Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus* (ed. E. García Sanchez), Granada 1990, s. 57-70.

Görgün, Tahsin, "İbn Habîb es-Sülemî", *DİA*, XIX, 510-513.

Hamarneh, Sami, "Abu Marwan Ibn Zuhr", *Dictionary of Scientific Biography*, New York 1981, XIV, 637-639.

el-Hattâbî, Muhammed el-Arabî, *et-Tıb ve'l-etıbbâ fi'l-Endelüsü'l-İslâmiyye* I-II, Beyrut 1988.

Hogendijk, Jan P., "Discovery of an 11th-Century Geometrical Compilation: The Istikmâl of Yūsuf al-Mu'taman ibn Hūd, King of Saragossa", *Historia Mathematica*, XIII/1 (1986), s. 43-52.

\_\_\_\_\_, "Al-Mu'taman ibn Hūd, 11th Century King of Saragossa and Brilliant Mathematician", *Historia Mathematica*, XXII/1 (1995), s. 1-18.

Huşenî, Muhammed b. Hâris (ö. 361/971), *Kudâtu Kurtuba* (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1989.

\_\_\_\_\_, *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (thk. María Luisa Ávila-Luis Molina), Madrid 1991.

İbn Beşkuvâl, Ebü'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik (ö. 578/1183), *es-Sıla* I-III (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1989.

İbn Cülcül, Süleyman b. Hassân (ö. 384/994), *Tabâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* (thk. Fuad Seyyid), Kahire 1955.

İbn Ebû Usaybia, Ahmed b. Kâsım (ö. 668/1269), *Uyûnü'l-enbâ fi tabakâti'l-etibbâ* (thk. Nizar Rıza), Beyrut 1965.

İbn Hayr, Ebû Bekr Muhamemd (ö. 575/1179), *Fehrese* (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf-Mahmûd Beşşâr Avvâd), Tunus 2009.

İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed (ö. 456/1064), *Cemheretü ensâbi'l-Arab* (thk. Abdüsselâm Muhammed Harun), Kahire 1982.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö. 658/1260), *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* I-IV (thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), Tunus 2011.

İbnü'l-Faradî, Ebü'l-Velîd Abdullah b. Muhammed (ö. 403/1013), *Târîhu ulemâi'l-Endelüs* I-II (thk. İbrahim el-Ebyârî), Kahire 1983.

İbnü'l-Hatîb, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah (ö. 776/1374), *el-İhâta fi ahbâri Gurnâta* I-IV (thk. Muhammed Abdullah İnân), Kahire 1973-1977.

İbnü'l-Kıfî, Ali b. Yûsuf (ö. 646/1248), *İhbâru'l-ulemâ bi ahbâri'l-hükemâ* (thk. Abdülmecid Diyâb), Kuveyt ts.

Jiménez Pedrajas, Rafael, *Historia de los Mozárabes en al-Andalus*, Cordoba 2013.

Kandemir, M. Yaşar, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV, 541-542.

Karlığa, H. Bekir, "el-Külliyât fi't-tıb", *DİA*, XXVI, 545-546.

Kaya, Mahmut, "İbnü'l-Baytâr", *DİA*, XX, 526.

Köroğlu, Burhan, "İbn Bâcce ve İbn Tufeyl", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 329-364.

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'te Hadis ve İbn Arabî*, İstanbul 1998.

Lévi Provençal, E., *España Musulmana-IV* (dir. Ramón Menéndez Pidal), Madrid 1987.

Lorch, R. P., "Jabir b. Aflah", *Dictionary of Scientific Biography*, VII, 37-39.

Makkarî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn b. Ahmed (ö. 1041/1632), *Nefhu't-tıb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb ve zikru vezîrihâ Lisâni'd-dîn İbni'l-Hatîb*, I-VIII (thk. İhsan Abbas), Dâru Sadr, Beyrut 1968.

Marín, Manuela, "El Viaje a Oriente de Abû Marwân al-Bâÿî (m. 635/1237)", *Estudios Onomástico-Biográficos de al-Andalus VI* (ed. Manuela Marín), Madrid 1994, s. 273-304.

Mekkî, Mahmud Ali, "Ensayo sobre las Aportaciones Orientales en la España Musulmana", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Árabes*, XI-XII (1963-1964), s. 7-140.

Özaydın, Abdülkerim, "Belâtüşşühedâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, V, 391-392.

Özdemir, Mehmet, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-225.

\_\_\_\_\_, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXVIII (1997), s. 195-224.

\_\_\_\_\_, "Müvelledûn", *DİA*, XXXII, 228-229.

\_\_\_\_\_, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, Ankara 2013.

Özel, Ahmet, "İbn Cüzey", *DİA*, XIX, 406-407.

Özköse, Kadir, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin İbn Rüşd'le Görüşmesi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XXII (2009), s. 221-240.

Peña, Carmen - Girón, Fernando, "El 'Capitulo sobre la conservación de la salud' del *Kitâb al-taysîr fî l-mudâwât wa-l-tadbîr* de Avenzoar (c. 1095-1162)", *Dynamis* XXX (2010), s. 281-308.

Prioreschi, Plinio, *A History of Medicine IV: Byzantine and Islamic Medicine*, Omaha 2001.

Puig Montada, Josef, "Endülüs'te Felsefe: İbn Bâcce ve İbn Tu-feyl", *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor) (trc. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007, s. 171-197.

er-Reysûnî, Ahmed - Çavuşoğlu, Ali Hakan, "Şâtübî, İbrâhim b. Mûsâ", *DİA*, XXXVIII, 373-375.

Sâid el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Sâid b. Ahmed (ö. 462/1070), *Ta-bakâtü'l-ümem* (thk. ve trc. Ramazan Şeşen), İstanbul 2014.

Samsó, Julio, "The Exact Sciences in al-Andalus", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 952-973.

\_\_\_\_\_, *Las Ciencias de los Antiguos en al-Andalus*, Almería 2011.

Sarioğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, "İbn Rüşd: Bir Denge Filozofu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler* (ed. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2013, s. 365-395.

Sezgin, Fuat, *İslâm'da Bilim ve Teknik I-V* (trc. Abdurrahman Aliy), İstanbul 2008.

Şentürk, Mustafa, "Endülüs'te Tefsir Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXI/I (2012), s. 53-72.

Taha, Abdulwahid Dhanun, *The Muslim Conquest and Settlement of North Africa and Spain*, Routledge 1989.

Taylor, Richard C., "İbn Rüşd: Dinî Diyalektik ve Aristotelesçi Felsefî Düşünce", *İslâm Felsefesine Giriş* (ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor) (trc. M. Cüneyt Kaya), İstanbul 2007, s. 199-219.

Vernet, Juan - Catalá, M. A. "Las Obras Matemáticas de Maslama de Madrid", *Estudios Sobre Historia de la Ciencia Medieval*, Barcelona 1979, s. 241-271.

Vernet, Juan, "al-Zarqālî", *Dictionary of Scientific Biography*, XIV, 593.

Yılmaz, Saim - Erbaş, Furkan, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII/1 (2017), s. 157-185.



## MÜZÂKERE

**Prof. Dr. Lütfi ŞEYBAN\***

Yaklaşım Sorunları ve Varoluşsal Dinamikleriyle Endülüs Tarihi

Bilindiği gibi 2019 yılında Ketebe Yayınları'ndan yayınlamış olduğumuz ve yakında 3.baskısını yapacak olan Endülüs Âlimleri/Bilginin Toplumsal Rolü adlı kitabımız, bu alanda Türkiye'de bir ilk olma özelliğini taşıyor. Her ne kadar Endülüs'ün ilmi hayatı üzerine çalışan bazı yeni akademisyenler kitaptan habersiz görünse de, alışılmış âlim çalışmalarından farklı olarak kitap, âlim ve bilgelerin toplumsal işlevlerine odaklanıyor ve bu açıdan önem arz ediyor. Peki, bizim Endülüs özelinde âlimleri çalışmaktaki amacımız neydi ve bizden başka çalışanların benimseyebileceği yöntem ve amaçlar neler olabilir? Müzakere-mizi bu soruyu cevaplayarak gerçekleştirebiliriz.

Bugün dünya akademilerinde tarih usulü ve felsefesi alanında demirbaş eserlerden birisi kabul edilen bir kitap vardır. Bu, İngiliz tarihçi Edward Hallett Carr'a ait Tarih Nedir? kitabıdır. Carr bu meşhur eserinde şu tespitleri yapar: "Büyük tarihçi, bütün bilim adamları gibi durmadan 'neden' ve 'niçin' sorusunu soran bir yaratıktır. Çünkü tarih incelemesi, nedenlerin incelenmesidir. Bir kişi, niçin ortaya çıktıklarını bilmeden geçmişin olaylarını okuyabilir hatta yazabilir fakat hiçbir şey açıkla-

---

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, (seyban@sakarya.edu.tr).

maz. Bu durumda kendisine tarih araştırmacısı ya da tarihçilik sıfatlarını yakıştırarak yanlış bir adlandırmada bulunmamalıdır.”<sup>1</sup>

Bir diğer Batılı tarihçi, Avusturyalı şarkiyatçı Gustave Edmund von Grunebaum, İlhan Kutluer tarafından Türkçeye çevrilen ve İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti adlı dört ciltlik kitapta yer alan “İslâm Medeniyetinin Kaynakları” başlıklı makalesinde, hem tarihçilikte yöntem konusunda hem de gâlip-mağlup ilişkisiyle oluşan toplumsal yapılarıdaki kültürel dönüşümler konusunda bize izlememiz gereken yolu işaret etmektedir. O der ki; “tarihçinin görevi, yapıyı süreç ile uzlaştırmaktır. Yapıya örnek, Müslümanların fethettikleri topraklardaki medeniyetler ya da alt kültürlerdir. Süreç ise, yeni hâkim Müslüman gücün yerel elitlerle işbirliğine girmesi sonucu başlayan ve onların alt kültürlerini hoşgörüyü karşılamalarıyla süren bir olgudur. Bu arada alt kültür mensupları da hâkimlerin yeni kültürünü tanır ve benimser. Böylece bir sentez süreci doğar ve hâkim kesimin lehine gelişerek hızlanır.”<sup>2</sup>

İki tarihçiden bu iki alıntıyı sunmamızın amacı, Türkiye’de yapılan medeniyet tarihi çalışmalarındaki yöntem sorunlarına dikkat çekmektir. İki tarihçinin tespitlerine ek olarak, biz de kendi görüşümüzü paylaşalım. Tarihçinin amacı, incelediği konuyu t usulü mukayese tekniğiyle tarihi ve çağdaş toplum yapı ve zihniyetleriyle karşılaştırmasını yapmaktır. Bu sa yede ise, insanların hem tarihî hem de çağdaş toplumsal yapı ve zihniyetleri kavramalarına katkı sağlamaktır.

Eğer bir toplumun herhangi bir toplumsal konudaki durumunu tespit edip değerlendirmek istiyorsak, o toplumun kendi coğrafyasında nasıl kalıcı olduğunu, bunu sağlayan temel

<sup>1</sup> Edward H. Carr, *Tarih Nedir?*, çev. G. Gürtürk, İstanbul 2011, s. 116, 168.

<sup>2</sup> G.E. von Grunebaum, “İslâm Medeniyetinin Kaynakları”, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. İlhan Kutluer, Kitabevi, İstanbul 1997, IV, 18.

etkenleri veya dinamikleri kavramamız gerekir. Bunun içinse o toplumun öncelikle yapısal analizini yapmalıyız. Analiz sonucunda görülecektir ki, toplumsal yapının öğeleri arasında en etkin konumdaki öge, havas ya da elitlerdir. Bu nedenle biz, çağdaş toplum yapılarının analizinde yaptığımız şekilde, tarihi toplumları incelerken de toplumun dinamik kesimine odaklanmamız gerekir. Günümüzde elit, İslâm tarihinde ise havas (İslâmi toplumsal hareketin yürütücüsü konumundaki sahâbîler ve müminler) dediğimiz kesimdir.

Sosyolojik yaklaşımla toplum, hem tarihte hem bugün genel olarak havas ve avam (halk, nâs, people) olarak ikiye ayrılır. Nüfusun yüzde ikisini teşkil eden havas veya elitler içerisinde ümerâ yani siyasetçiler ön planda görünmekle birlikte, gerçekte hem siyasetçi ve idarecilerin yanubaşında hem de perde arkasında toplumsal projeleri yüklenen asıl etkili kesim âlimler ve bilgelerdir (hakîm, velî, ermiş). Endülüs dediğimiz zaman biraz bilgi sahibi olan herkes, Endülüs-İslâm toplumunda âlim ve bilgelerin daima belirleyici bir konumda olduklarını bilir. Fakat âlim ve bilgelerin topluma katkıları konusu ise çok az kişi tarafından bilinir ve konuşulur. Oysa Endülüs-İslâm tarihinde âlimler ve ilim hayatı konularının asıl araştırmamız, odaklanmamız ve yararlanmamız gereken yanı, âlim ve bilgelerin ortaya çıkmasını ve toplumda etkin olmasını sağlayan nedenler veya etkenler ile onların varlık amacını belirleyen toplumsal işlev ya da rolleridir. Bize hikmet ya da makâsıdı öğretecek ve istikbalimize matuf bir oryantasyon (yönlendirme, kılavuzluk) yapabilmemizi temin edecek asıl çalışma konusu budur.

Endülüs-İslâm toplumunda âlim ve bilgeler ya da ilim hayatı konusunda özellikle Batılılar pek çok eser yazmışlardır. Onların yazdıklarından okuyup, akademik çalışmalarımızı da onlara dayanarak yapabiliriz ki, yaptığımız esasen budur. Fakat bunu yaparken sorgulamamız gereken husus, Batılıların yazdığı eserlerin hakikati kasıtsız şekilde yansıtıp yansıtmadığıdır. Çünkü Endülüs tarihini Batılıların yazdıklarından okumak, bizi

bazen onların istediği yerlere götürebiliyor. O yerler de bazen bizim istemeyeceğimiz noktalar olabiliyor.

Mesela Bilimcilik/İlmiyye/Scientism ve Medeniyetçilik/Hadâriyye/Civilizationism ideologlarının tuzaklarına düşmek gibi. Bilindiği gibi Bilimcilik akımı, modern bilimi geleneksel din ya da toplumsal düzenin kurucu kural, ilke ve değerleri seviyesine çıkartarak yücelten ve Modernliğin inşa edip idame ettirdiği toplumsal düzen sayesinde onu sorgulanamaz kılarak kutsallaştıran bilimsel dünya görüşü anlamındadır. Medeniyet kavramının sahip olduğu, şehir merkezli kendi sosyal organizasyonu ve kültürü olan bir insan toplumu manasına karşın, Medeniyetçiliğin anlamı, kadim dünyanın değerlerinden bağımsız olarak salt medeniyet olgusunu yüceltmek ve insanlık tarihini ilerlemeci/evrimsel bir anlayışla kurgulamak suretiyle Modern Batı uygarlığını diğer medeniyetlerden üstün bir yere konumlandırarak idealleştirmektir. Bu anlamıyla medeniyetçilik, etnosentrik ya da batı-merkezli evrensel medeniyetçilik veya evrensel medeniyeti Hristiyan Batı'ya özgüleyen dünya görüşüdür.

Peki, Batılıların sergiledikleri bu tutumda bir kasıt aramalı mıyız? Elbette aramalıyız. Çünkü her tarihçi, tarihi olayları kendi kültürel dünyası, dini değerleri ve ideolojisi temelinde değerlendirir, tasarlar ve yazar. Yani olayları kendi açısından ele alır ve sonuçları daima kendi kültüründen yana yorumlar, bu doğal bir tavidir. Bilindiği gibi kültür, bir topluluğu veya toplumu diğerlerinden ayırt eden ve dini-edebi değerlerin yönlendirmesiyle insani üretimi oluşturan maddi-manevi varlıklar anlamındadır. Hatta çoğu tarihçi, bilinçli veya bilinçsizce hem anakronizm / değişik çağları birbirine karıştırma, bir olayın çağıyla ilgili yanılma hem de vigizm yaparak / geçmiş, bugünü verecek şekilde yazarak okuyucuyu veya dinleyiciyi kendi dünya görüşünü benimsemeye yönlendirir. Dolayısıyla batılıların eserlerini bu tarihi hakikatin bilincinde olarak okumak elzemdir.

Bize göre ilimler tarihi ya da bilim ve felsefe tarihi çalışmalarındaki esas nokta, farklı kültür havzalarında yaşayan toplumların, kendi dünyalarını inşa ederken, bilgi ve değer referanslarını hangi medeniyet veya kültürlerden aldıkları meselesidir. Bu meselede üzerinde durulması gereken esas mevzu ise, hem beynelmilel ya da dünya çapında hem de toplum veya devlet içerisindeki gâlip-mağlup ilişkileridir. Yani etkin ve belirleyici kültür nasıl ortaya çıkıyor da bilim ve felsefe alanında diğer topluluk veya toplumlara referans kaynağı teşkil edebiliyor?

İnsanlık tarihinin her döneminde kesintisiz şekilde cereyan eden dini ve kültürel etkileşimlerin ya da akışların yön ve renklerini takip etmek için her çağın küresel gücünü tanımamız gerekir. Çünkü devletlerin veya milletlerin bağımsızlığının kaynağı bellidir. Yani tarihi sosyolojinin bize öğrettiği bir hakikattir ki, bir devletin veya toplumun dünya çapında egemen bir güç sayılabilmesi için, kendi çağındaki rakip güçlerle dört alanda sürekli olarak çarpışması ve bu alanlarda genellikle gâlip gelmesi gereklidir. Gâlip gelinmesi gereken dört mücadele alanı 1) siyaset-askeriye, 2) din ya da toplumsal düzenin ilke-kural ve değerleri, 3) iktisat-ticaret ve 4) yüksek kültür ile bilim ve tekniktir. Eğer bir devlet dünyadaki rakipleri karşısında bu dört alanda gâlip gelebiliyorsa gerçek anlamda bağımsız sayılır. Yok, eğer değilse o vakit büyük bağımsız devletlere bir şekilde bağımlıdır, ya özerk bir devlet ya da özerk bir eyalet olarak.

İslâm toplumu ya da milleti (622-1922), İspanya'ya hâkim olup onu Endülüs'e dönüştürdükleri çağlarda (711-1492) dünyanın egemen gücü, onların dini İslâm egemen dini ve İslâmi ilke-kural ve değerlerin ürettiği kültürleri de egemen kültürü durumundaydı. Bağımsız bir devlet olsa da İslâm milletinin doğal bir üyesi olan Endülüs ise, Emevî idaresinde 756-1009 yılları arasındaki iki buçuk asırda adeta bir Batı Akdeniz imparatorluğu hâline dönüşmüştü. Yani bir dönem Kuzey Afrika'nın Fas ve Cezayir kıyılarına da hâkim bir devlet olmuştu. Dolayısıyla Endülüslü Müslümanlar kendi çağında dünyanın üçüncü gâlip

gücü hâline gelmişti diyebiliriz. Çünkü çevre ülkelerden karşısına çıkan güçleri, yukarıda zikrettiğimiz devleti oluşturan dört alanda da çoğunlukla mağlup edebilecek durumdaydı ve 1212'ye kadar genelde hep gâlip konumdaydı. Bilindiği gibi Endülüs'ün büyük devlet olduğu iki buçuk asırlık dönemde, anlaşılması bakımından süper güç diye tabir edilebileceğimiz iki büyük devlet vardı: Abbasîler ve Doğu Roma İmparatorluğu. Endülüs, Doğu Roma İmparatorluğu ile karşılaşmadı ancak, 8. yüzyılın sonu ve 9. yüzyılın başlarında, o dönemde Hristiyan dünyanın siyasi lideri konumunda olan Frank devleti Merovenjler (5.-8. yüzyıllar) ve onların yerini alan Karolenjlerin (8.-9. yüzyıllar) saldırılarına maruz kaldılar. Franklar Berşelûne'yi (Barselona) aldılar fakat daha ileriye gidemediler. Abbasiler de aynı şekilde Endülüs'e ordu sevk edemediler, yalnızca Mağrib ve Endülüs'teki bazı kabileleri Emevî iktidarına karşı isyana teşvik edip desteklemekle yetinmek zorunda kaldılar, yani başarısız oldular. Dolayısıyla Endülüs için çağının Ortadünya'daki (Çin hâriç) üçüncü süper gücü tanımlamasını rahatlıkla yapabiliriz.

İşte bu gücün bânîsi olan Abdurrahman b. Muâviye (d. 731, Şam - ö. 788, Kurtuba), I. Abdurrahman (756-788) olarak Endülüs'ü gerçek bir devlete dönüştüren şahsiyettir. Malum olduğu üzere Emevîler (661-750), Resûlüllah'ın Medine'de kurduğu İslâm Devletini büyük bir dünya devletine ya da imparatorluğa dönüştürdüler. Onlardan devlet idaresini ya da iktidarı ihtilal sonucu devralan Abbasiler oldu. İşte âlim ve bilgelerin rolünü asıl bu iki devlette yani Abbasî ile Endülüs medeniyetlerinde görüyoruz. Âlim ve bilgeler neredeyse hiçbir İslâm devletinde bu iki devlette olduğundan daha fazla etkin olmamışlardır desek abartı sayılmaz eminim. Çünkü Abdurrahman çevresindeki ve doğu İslâm yurdu Maşrik'taki âlimleri Endülüs'e davet ediyor, kabul edip gelenlere olağanüstü imkânlar bahşediyordu. Hatta birçoğu başşehir Kurtuba'nın dışında, başında halife veya emîrin bulunduğu devlet töreniyle karşılanıyordu.

Buna benzer tabloyu aynı çağlarda Abbâsîler'de de görüyoruz. Çünkü tarihi bir gerçekliktir ki, köklü bir medeniyet oluşturulabilmesi için yalnızca askeri güç yeterli değildir. Güçlü orduyla birlikte âlimler ve bilgeler tabakasına da ihtiyaç vardır. Bu gerçeğin farkında olan I. Abdurrahman, artık kadim Ortadünya medeniyet havzasının imparatorluk geleneklerini büyük ölçüde özümsemiş olan Emevî sarayında yetişmiş çok donanımlı bir emîr ya da şehzadedir. Fakat bu tek başına yeterli değildir. Büyük devlet inşa edebilmek için vizyoner ve misyoner evsafa bir lider, eğer yanında kendisi gibi donanımlı bir ekibe sahip değilse, başarısız olması kaçınılmaz, eğer sahipse o zaman da başarı şansı çok yüksektir.

İşte, İspanya'nın fethi sonrasındaki süreçte, Müslümanların İber Yarımadasında kalıcı olmalarını sağlayacak atılımları, valiler dönemi sonrasında Abdurrahman başardı. Yeni toplumsal düzeni, dünyanın kadim medeniyet havzası Ortadünya'da binlerce yıllık tecrübeyle kendisini ispatlamış evrensel ilahi kurallar bütünü olan İslâm dinine uygun şekilde inşa etti. Elbette uygulamada bu işin sorumluluğunu, ekserisini doğu İslâm ülkesinden temin ettiği ve İslâmi toplumun ahlak-hukuk (fıkıh) geleneği ile iktisadi düzeni ve yüksek kültürünün hakiki mümessilleri olan âlim ve bilgelerden müteşekkil kadroların omuzlarına yükledi. İşte bu nedenle, Endülüs'ü Roma'nın çekilmesinden (MS. 410: Vizigot hâkimiyetinin başlangıcı) üç yüzyıl sonra ve medeniyet adına pekçok birikimin yitirilmesinden neredeyse sıfırdan var eden asli toplumsal unsur Müslüman âlim ve bilgelerdir. Ümerâ ile birlikte toplumsal havası teşkil eden bu tabakanın elinde Endülüs devleti ya da toplumu, hem siyaseti ve askeriye hem de iktisat, din, kültür ve sanatı şekillendiren ve de besleyen bilgi, fikir ve değer temelinde yükselmiş ve yaşatılmıştır.

Konuyu biraz detaylandırmamız gerekirse, Endülüs'te hâkim bir Müslüman topluluk olarak varolabilmek için yapılması elzem bazı uygulamalar vardı. Bunlardan ilki ve ehem

olanı iskân meselesiydi. Yani fethedilen topraklara kendi insanını yerleştirmesi gerekiyordu ki, sürekli bir toplumsal temsil yeteneği kazanarak orada kalıcı olabilsin. Bunların yanı sıra orada insanlara emniyet, beslenme, refah, kısaca sağlıklı bir toplumsal düzen sağlayacak müesseseler kurması gerekiyordu. Endülüslüler bu şartları ülkenin büyük kesiminde, 756-1009 (253 yıl) ve 1090-1212 (122 yıl) iki devirde, yani toplam 375 yıl güçlü şekilde sağladılar ki, bu Endülüs'ün toplam 781 yıllık devlet ömrünün yarıya yakınına denk düşer. Fakat ne yazık ki her yerde ve her devirde bu siyasi istikrarı sürdürmediler. 713-756 (43 yıl), 1009-1090 (81 yıl) ve 1212-1492 (280 yıl) yani valiler dönemini saymazsak toplam 361 yıl düşman karşısında neredeyse çaresiz ve acınası bir halde yaşadılar ki, bu süre Endülüs'ün 781 yıllık ömrünün yarısına yaklaşan bir süreye tekabül eder.

Müslümanlar İspanya'nın neredeyse tamamını fethettiler fakat kuzey bölgelerine yeterli nüfus iskân edemediler. Dolayısıyla o bölgede Pelayo öncülüğündeki eski Vizigot artığı Katolik güçlerin direnişi başladı. Bu gelişme bölgedeki toplumsal huzuru sarstı ve oraya iskân olunmuş bulunan Müslümanları (ki, ekserisi İslâmi/hadarî toplumsal düzeni henüz hazmedememiş durumdaki bedevi Berberî Müslümanlardan müteşekkildi) güney bölgelerine göç etmeye mecbur bıraktı. İşte bu şekilde kuzey şeridi Müslümansız kaldı. Boş kalan bölgelerde de Hristiyan krallıkları kurulmaya ve onların eliyle de bölgeye Hristiyan halk iskân edilmeye başlandı. Ardından 750 tarihinden itibaren Asturias-Leon Krallığı İslâm şehirlerine saldırılara başladı ve zamanla saldırılar Frankların ve Papalığın da teşvik ve destekleriyle düzenli bir Reconquista hareketine dönüştü. İşte bu gelişme ya da Reconquista hareketi, Müslüman taraf için daimi bir varoluş kaygısını doğurdu. İşte bu sebeplerle, Endülüs toplumu şu iki temel meseleyi bölgede varolabilmenin vazgeçilmez şartları olarak kabul etti.

Bunlardan ilki, cihat ruhuyla birlikte zirai ve iktisadi üretim ile milletlerarası ticareti çağın diğer devletlerinde olduğundan çok daha canlı ve etkin kılarak siyasi, iktisadi ve askeri bakımdan güçlü olmuştur. İkincisi ise, kendi Müslüman halkı yanında Yahudilerin ve özellikle de nüfusça çoğunluğu oluşturan Hristiyan ahalinin can, mal, din, nesep ve dil/kültür emniyetini sağlamak ve onlara tatmin edici bir toplumsal düzen tesis etmekte. İşte tam bu noktada toplumsal düzenin müesseselerini tesis edecek olan kadrolar, yani âlimler ve bilgeler ön plana çıkmıştır. Böylesi şartlarda ümerâ ya da siyasetçiler, can simidi misali âlimlere ve bilgelere sarılmışlardır. Çünkü merkez İslâm yurdundan ortalama 5 bin km uzaktaki bu yaban ellerde kalıcı olabilmenin tek yolu buydu.

Sonuç olarak, saydığımız temel etkenlerden dolayı, Endülüs İslâm toplumunun İspanya'da var olabilmesinin gereği olarak âlim ve bilgelerin devlet ya da toplum içerisindeki statüleri, hem yönetici ve siyasetçilerden hem de ticaret erbabından daha yüksek bir noktadaydı. Endülüs'teki bu tablonun benzerini çağdaşı Abbâsîler'de görebileceğimiz gibi, son asırlarda Almanya ve Japonya'nın iki dünya savaşı sonrası kalkınma hamlelerinde de görebiliriz. Bu nedenle, Endülüs-İslâm âlimleri ve İslâm tarihinde Müslümanların ilimle olan ilişkilerini, "ileri", "parlak" ve "gelişmiş" gibi göreceli ve ideolojik bagajlı kavramlarla ifade etmek yerine o çağların sosyolojisini anlamaya çalışmalıyız. Bu meyanda Endülüs toplumunu var eden dünya çapındaki siyasi, coğrafi, iktisadi ve kültürel etkenler üzerinde yoğunlaşmalıyız. Hatta bulduğumuz sonuçları içinde yaşadığımız çağın olgu ve olaylarıyla mukayese etmeliyiz. Ki, bu sayede hem bilimsel hem de irfani geleneği anlama ve anlamlandırma çalışmalarımız sağlıklı bir zemine oturtulmuş olsun ve ayrıca hamasi yaklaşımların zararlı sonuçlarından halkımızı koruma imkânı doğsun.

Dinlediğiniz için teşekkür eder, saygılar sunarım.



## SERBEST MÜZÂKERELER

### Soru – Cevap

#### **Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**

Benim iki sorum olacak. Birinci sorum şu: Endülüs’le Osmanlı’nın ilişkilerinin çok sıcak olmadığı gözüküyor. Osmanlı onlara biraz uzak duruyor, onlar da Osmanlı’ya aynı şekilde soğuk davranıyor. Acaba bunun arkasında Ümeyyecilik ya da Arapçılık anlayışı mı var? tabî ki bu Müslüman kardeşliğine uygun değil.

İkinci sorum ise şu: Malum Endülüs’te Araplar, Berberiler ve yerliler diye üç farklı kesim var. Yerlilerin tutumu Endülüs’ün yıkılmasında önemli etken midir? Ben yerlilerin o günkü tutumunu biraz bu günkü Avrupa İslâm’ı denilen (Euro-Islam)’a benzetiyorum. Yani Müslüman olmakla Endülüslü olmayı birbirinden ayırıyorlar. Sanki böyle bir tutum var gibi. Dolayısıyla da yerli Müslümanların, oranın yerlisi İspanyollarla, Fransızlarla Müslümanlara karşı işbirliği yaptıkları şeklinde de bir görüş var. Bu hususta ne söylenebilir?

#### **Doç. Dr. Cumhur Ersin ADIGÜZEL’in Cevabı**

Türk ve Osmanlı’ya karşı menfi bir yaklaşım sebebiyle Osmanlı’nın Endülüs Müslümanlarını yalnız bıraktığı gibi bir algı var. Fakat bahsettiğimiz dönemler 1470 ler, 1480 lerde özellikle Fatih’in 1481 de ölümünden sonra II. Beyazıt döneminde Endülüs’ten bir elçilik heyetinin İstanbul’a geldiği Ebul-Beka-er-Rundî’nin Mahmut Kaya Hocamızın da manzum tercümesini yaptığı Endülüs’e Ağıt (Endülüs Mersiyesi)ni ki bu mersiye 1200 lü yıllarda kaleme alınmış olup, peşi sıra düşen Endülüs şehirlerinin ardından o dönemde yaşanan sosyal buhranı, travmayı ve o dönem acılarını çok derinden hissederek aktaran bir şiirdir. Onu ve Endülüs’lü Müslümanların yardım taleplerini bildirmiş. O dönemde sadece Endülüs’ten Osmanlı’ya değil, Endülüs’ten Memlüklülere de böyle elçilerin gittiği biliniyor. Fakat söz konusu dönemde Osmanlı’nın özellikle Cem Sultan hadisesini de burada

göz önünde bulundurmak lazım. Osmanlı'nın Memlûklülerle ve Safavîlerle bölgedeki o dengeli hâkimiyet kurma mücadelesini göz önünde bulundurmak lazım. Ayrıca Osmanlı'nın henüz 16. Yüzyılda Akdeniz'de varlığını hissettirdiği dönemdeki gücüne henüz ulaşmamış olduğunu da yine göz önünde bulundurmak lazım. Bütün bunları biraya getirdiğimizde ve Endülüs'te Müslümanların aslında kendi siyasi ve askeri güçlerini büyük ölçüde kaybettikleri, bu kaybedilen topraklar sebebiyle Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya göçler nedeniyle nüfus kaybının da gerçekleştiğini ve dolayısıyla aslında Endülüs için çemberin her geçen gün daraldığı bir dönemde Osmanlı'nın ne kadar yardım edebileceği sorusunu ben de sorgulamışım. Yani Osmanlı ne kadar yardım edebilirdi? Osmanlı yardım etmek için bütün imkânlarla sahipti de bunu yapmadı mı? Yoksa tarihe bugünden bakarak değil de o günkü şartlar içerisinde değerlendirerek o dönemki durumuyla anlamak gerekir. Aslında Osmanlı tam olarak ne kadar imkâna sahipti ve ne yaptı? Kemal Reis kumandasında bir donanmanın giderek Endülüs kıyılarını vurduğunu biz biliyoruz. Fakat Osmanlı daha fazlasını yapabilecek güce de sahip değildi. Zaten karşısında o dönemde Katolik krallık dediğimiz İspanya Krallığı vardı.

Bir yüzyıl sonra karşımıza çıkacak olan haçlı donanmasının bel kemiğini, ana gövdesini oluşturacak gücü teşkil ediyordu. Daha küçük bir beylikten, küçük bir devletten bahsetmiyoruz. Çok rahat bir şekilde mücadele edebileceği bir devletten bahsetmiyoruz. Osmanlı'nın karşısında Hint Okyanusunda yenişemediği bir Portekiz ve bir İspanya gücü var. 1492'de yaygın coğrafi keşifler var. Keşfin ne olduğu, nasıl olduğu bir yana sadece fırtınalarda parçalanmadan denizlerde seyahat edebilecek güçlü gemilerin varlığı bile o sahip oldukları güç hakkında bana bir fikir vermektedir. Osmanlı'nın yapmış olduğu en büyük yardım aslında 1492 den sonra Endülüs'lü Müslümanların selametli bir şekilde Kuzey Afrika kıyılarına, o dönemde Tunus ve Cezayir de kurulan beylerbeyi Osmanlı topraklarına taşınmaları olmuştur. Barboros ve kardeşleri ile onun hizmetindeki diğer Osmanlı denizcilerle yapılan yardımlardan söz ediyor. Ben yine de büyük bir Osmanlı yardımının olduğunu düşünüyorum. Yapılabilecek şey Osmanlı'nın büyük bir askeri güç göndererek kaybedilen Endülüs topraklarını geri alması o dönemin gerçeklerinden çok uzaktır.

İkinci soruya gelince, yerli unsurlar özellikle dokuzuncu yüzyıl, yani hicri üçüncü yüzyıldan sonra öyle anlaşılıyor ki Endülüs'ün birçok bölgesinde Müslüman nüfusun sayıca çoğunluğunu oluşturuyordu. Fakat bu sayıca çoğunluk idari anlamda bir karşılık bulmuyordu. Çünkü idare Arapların elinde idi. Yani Araplar sayıca az olmalarına rağmen Endülüs'ün İslâm topraklarına katılışından itibaren devlet de Şam'daki halifelîğe bağlı olduğu için onların görevlendirdiği kişiler ve Araplar tarafından idare ediliyordu. Berberî'ler de aslında bundan çok müşteki idiler ama ellerinden hiçbir şey de gelmiyordu. Arada bir isyan çıkartıyorlardı. Müvelled'ler arasında buna karşı bir hareket var fakat bu hareket orada Müslümanların bekasına zarar verecek bir şekilde dönüşmüyordu. Bilakis on birinci yüzyılda "mülk-ü tavsif" döneminde Arap kökenden geldikleri bilinen hükümdarların "mülk-ü tavsif" sultanlarının kendi devletlerini, kendi güçlerini koruyabilmek veya artırabilmek adına Hristiyanlarla işbirliği yaptığını biliyoruz. O dönemde Berberiler arasından idareciler varsa da Müvelledler arasından bir idareci yok. Sayıları belki kırka yaklaşan küçük küçük devletçikler arasında yerliler yok. Yerliler ne zaman var? Yerliler aslında son dönemde var. O da önce 1090 ile 1147 arasında "Mura-bitlar", ardından da "muvahtitler" 1147 den 1230 yıllara kadar var.

**Prof. Dr. Nizamettin PARLAK** (Oturum Başkanı)

Osmanlı'nın Endülüs'e yardım meselesini Ersin Hocam gayet güzel özetledi. Buna ilaveten şunu söylemekte fayda var: O dönemde Osmanlı daha burnunun dibindeki Kıbrıs'ı fethedememiş. 1400 yılları kastediyoruz. O dönemlerde güçlü bir yardım söz konusu olmuş olsaydı ister istemez daha başka olurdu türünden bir beklentimiz var. Kıbrıs'ın bile fethedilmemiş olması birçok meseleyi izah etmesi açısından önemli. Cem Sultan meselesi var, donanma o mesafeye etkili bir sefer düzenleyecek güçte değil. Bunlar da göz önünde bulundurulmalı fakat şu da unutulmamalıdır. Osmanlı ilgisiz kalmamıştır. Osmanlı'nın özellikle Fransa ile çok ciddi iki projesi vardı. Fransa ile anlaşma yapılarak onlar karadan, bunlar bir şekilde beri taraftan bu planı gerçekleştirmek için İspanya üzerinde faaliyet yürütmek için hatta bazı gemilerimiz bizim denizlerden ayrılıp İtalya'ya doğru yola

çıkıyor ama sonuçsuz kalıyor. En etkili müdahale şekli oradaki Yahudileri ve Müslümanları taşımak tarzında oluyor. Bu ilgisizlik anlamına gelmemektedir.

Konunun uzmanları daha iyi bilirler ama Osmanlı bir faaliyeti yapacağı zaman oradan elde edeceği durumu ve sonuçlarını da hesap edecek bir stratejiye sahiptir. O yüzden etkili bir faaliyet göstermese de yapabileceğinin en iyisini yapmış oldu diyebiliriz.

Bir de Arap ve yerli meselesinde özellikle III. Abdurrahman Döneminde bu sorun zaten büyük oranda aşılmıştı. III. Abdurrahman'dan önce altmış yıl boyunca neredeyse Endülüs Emevî devleti parçalanıyordu. III. Abdurrahman'ın elli yıllık saltanatı döneminde yaptığı harika işler bu devletin ömrünü yaklaşık yüz yıl daha uzattı.

Şuna işaret etmek isterim, III. Abdurrahman Döneminde miladi 912 de tahta oturduğunda sadece yirmi yıl boyunca isyancıların elindeki şehirleri geri almak oldu ama Endülüslü lük ruhu en büyük projesi idi. O topraklarda yaşayan Hristiyan ve Yahudiler dâhil toplumda bir Endülüslü lük ruhu, projesi uyguladı ve sonuç aldı. Hakikaten hangi dine, ırka, renge mensup olursa olsun "ben Endülüslüyüm" deyip o devlet için çalışan insanlar var ki, III. Abdurrahman'ın veziri, hekimi, diplomatı bir Yahudi Hasday bin Şaprut idi. Bu şahıs, "Ben Endülüslüyüm" diyerek çok güzel hizmetler yapmıştır. Sanki yerli olan "müvelled" dediğimiz bu insanların bir takım davranışlar içine girmiş gibi görünüyorlar ama aslında Müslümanlar ilk fetih anından itibaren Arap, yerli, Berberi, Yemenli gibi bir takım unsur aidiyetleriyle zaten çatışmaya başlamışlardır.

## II

### ENDÜLÜS'TE FELSEFE: TEŞEKKÜL, GELİŞİM VE TEMSİLCİLER -ENDÜLÜS'TE FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN PANORAMASI-

*Bilgöl BOZKURT\**

#### Giriş

Endülüs'te ilim hayatı büyük oranda Doğu İslâm dünyasından getirilen kaynaklar ve Mağrib'den Endülüs'e göç eden unsurlar etrafında şekillenmiştir. Bu kaynaklar içerisinde felsefe ve felsefeye dair ilimlere ait olanlar diğer ilimlere göre daha geç bir vakitte Endülüs'e ulaşırsa da bu bölgede güçlü bir felsefi birikim ortaya çıkmıştır. Endülüs'te sık aralıklarla kendisini gösteren siyasi karışıklıklar, akli ilimlere karşı sert tutumlarıyla ön plana çıkan ve neredeyse Endülüs siyasi tarihinin her döneminde etkin olan Maliki fakihleri, fakihler ve siyasiler arasında görülen çıkar ilişkileri ve bu ilişki açısından özellikle felsefe, kelam ve tasavvufun olumsuz anlamda etkilenmesi, reconquista hareketi, bütün bu olumsuz koşullar içerisinde ilme ve felsefeye düşkünlükleriyle ve verdikleri destekle ön plana çıkan Endülüslü idareciler vb. koşullar Endülüs'te felsefenin ortaya çıkışını, gelişimini ve filozoflara dair tutumları belirleyen temel faktörler olmuşlardır.

Biz bu çalışmamızda Endülüs'te felsefenin tarihsel seyrini Endülüs siyasi tarihi kronolojisini esas alarak ortaya koymaya

---

\* Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, (birgulbozkurt@artuklu.edu.tr).

çalışacağız. Bu doğrultuda öncelikle Endülüs'te felsefenin ortaya çıkış süreci ve gelişimine değineceğiz. Daha sonra Endülüs'ün önde gelen filozoflarını ve sistemlerinde felsefe ve tasavvufu bir arada bulunduran düşünürlerini kısa hayat hikâyeleri, en fazla bilinen eserleri ve kendilerini öne çıkartan düşüncelerini ortaya koyarak ele alacağız.

Endülüs felsefe tarihini geniş ve uzun bir zaman dilimini kapsamaktadır. Üstelik Türkiye'de Endülüs düşüncesi uzun süre ihmal edilmiş bir alan olarak karşımızda durmaktadır. Son dönemlerde bu konuda yapılan çalışmalarda bir artış gözlenirse de bu çalışmalar gerek dil gerek kaynak gerekse de içerik bakımından büyük eksiklikler barındırmaktadır. Öncelikle Endülüs'ün entelektüel ortamı ve bunun bilgi sosyolojisi açısından değerlendirilmesi, bunun yanı sıra Endülüs düşüncesinin kaynakları, bu kaynakların yansımaları, Endülüslü düşünürlerin eserleri, bu eserlerin tercümelemleri, etkileri, Endülüs'e dair yazılmış eserlerin çevirileri konularındaki eksiklikler bu alanda çok fazla çaba harcanılması gerektiğini göstermektedir. Özellikle klasik eserlerde, tabakât kitaplarında ve farklı kaynaklarda Endülüs düşüncesine dair önemli bilgilerin bulunup ortaya çıkarılması bir zorunluluk olarak görünmektedir. Ayrıca hakkında çok fazla ya da hiç çalışmanın bulunmadığı Endülüslü düşünürler konusunda araştırmalara ağırlık verilmelidir. Bu eksiklikleri gidermeye yönelik öncelikle çeviri, makale, yüksek lisans ve doktora tezi niteliğinde çalışmalar yapılmalıdır.<sup>1</sup>

## 1. Felsefenin Endülüs'e Geçişi

Emevi Devleti'nin Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın 711 yılında Tarık b. Ziyad'ı İspanya'ya göndermesiyle birlikte

<sup>1</sup> Türkiye'deki Endülüs araştırmalarına dair değerlendirmeler ve öneriler konusunda daha geniş bilgi için bkz. Birgül Bozkurt, "Türkiye'de Endülüs İslam Düşüncesi Alanında Yapılan Çalışmalara Dair Değerlendirmeler ve Öneriler", *İslâmî Araştırmalar*, c. 31, sy. 2, yıl 2020, ss. 234-247.

Müslümanların daha sonra Endülüs ismini verecekleri bu bölgenin fetih süreci başlamıştır. Bu durum Endülüs'te ilmî hayatın canlanması ve ilimlerin Endülüs'e girişi konusunda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü Müslümanlar bu bölgeyi fethettiklerinde güçlü bir ilmî birikimle karşılaşmamışlardır. Endülüslü tarihçi Said el-Endelüsî (ö. 1070) *Tabakatü'l-ümem* adlı eserinde Müslümanların fethinden önce ilimler ve bu konuda meşhur kişiler olmadığını, sadece çeşitli yerlerde eski tılsımlar bulunduğunu ve bu tılsımların da Roma hükümdarları tarafından konulduğu konusunda ittifak edildiğini kaydetmektedir. Endelüsî'ye göre Emeviler idaresi yerleşip iç karışıklıklar sona erinceye kadar Endülüs'teki ilim adamları sadece din ve dil ilimleriyle uğraşmıştır. Sonra Endülüs halkından bazı gayretli kişiler ilim tahsiline yönelmiş, Endülüs'te felsefeyle uğraşan insanlar çıkmıştır.<sup>2</sup>

Hristiyan İspanya Müslüman hâkimiyeti öncesinde ciddi bir ilmî gelenek ve başarıya sahip değildi. Müslüman hâkimiyeti altında yaşayan Hristiyan bilginler ise kendi geleneksel kültürlerinin içine kapanmış ve birikimlerini daha çok dinî yazılarda ortaya koymuşlardı.<sup>3</sup> Yahudiler ise daha çok sürgün ve baskı politikalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. M.Ö. 587 yılında Birinci Tapınak'ın yıkılışıyla Avrupa'ya köle olarak götürülen Yahudiler Roma döneminde özellikle Yunanistan, İtalya, İspanya ve Portekiz'e yerleşerek önceleri bir takım ticari ayrıcalıklara sahip olmuşlardır. Ancak IV. yüzyılda Roma'nın Katolikliği benimsemesiyle beraber Avrupa Yahudileri kilisenin hedefi haline gelmişlerdir. Bu tutum sonucunda Yahudilerle ilgili bir dizi yasağın da gündeme geldiği bir devlet politikası kısa

<sup>2</sup> Said el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 164-166.

<sup>3</sup> George F. Haurani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar*, 2/6, (2000), s. 200-201.

sürede oluşmuştur. İspanya'da 616-711 yılları arasında Yahudilik tamamen yasaklanmıştır. Vizigot kralları döneminde Yahudiler kendi dinlerine göre yaşamaktan men edilmekle kalmamış ticaretten de alıkonulmuşlardır. Endülüs Müslümanlarının yönetiminde Yahudiler tam bir serbestliğe ve rahatlığa kavuşmuşlar, İspanya fetihlerine destek vermişler, idari birtakım görevlerde de yer almışlardır. Müslüman Araplarla yakınlaşma sonucunda birçok Yahudi kültürel bakımdan Araplaşmış, Arapça konuşup yazmışlar ve Müslümanlar arasındaki düşünce hareketlerine katılmışlardır.<sup>4</sup>

Endülüs Müslümanların fethinden sonra da başlangıçta güçlü bir ilmî birikime sahip değildi. Bu duruma Muvahhidler dönemi düşünürlerinden İbn Tufeyl de vurgu yapmaktadır. İbn Tufeyl felsefenin Aristoteles, Farabi ve İbn Sina'nın kitaplarıyla kendilerine ulaştığını ifade ederek, Endülüs çevresinde mantık ve felsefenin yaygınlaşmadan önce buradaki insanların bütün ömürlerini matematiksel bilimlerde tükettiklerini ifade etmektedir. Onun ifadelerine göre bu kişiler bu bilimlerde zirveye ulaşmayı başarabilmişlerse de bundan daha fazla bir şey yapamamışlardır. Sonra gelenler ise matematiksel bilimlere sınırlı düzeyde mantık eklemişler ancak bununla hakikatin özüne erişebilecek kadar yükselmemişlerdir.<sup>5</sup> Bu nedenle Endülüs Müslümanları başlangıçta ilmi konularda büyük oranda Doğu İslâm dünyasına bağlı kalmışlardır. Nitekim Endülüslü pek çok isim Doğu'daki zengin ilim ortamından istifade etmek için seyahatlerde bulunmuş ve bu bölgelerdeki eserleri Endülüslü'ye getirmişlerdir. Özellikle dil, dinî ilimler, felsefe, mantık, tarih, coğrafya,

<sup>4</sup> Şevket Yıldız, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1, yıl 2009, s. 510-512.

<sup>5</sup> İbn Tufeyl/İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun ve Diğ., İnsan Yayınları, İstanbul 2000, s. 15-16.

tıp, eczacılık, astronomi, matematik, botanik ve zooloji gibi ilimlerin Endülüs'te teşekkül etmesinde bu seyahatlerin ve getirilen eserlerin büyük katkısı olmuştur.<sup>6</sup>

Valiler (715-756) ve Endülüs Emevileri (756-1031) döneminde felsefeye dair eserlerin bu şekilde Endülüs'e girdiğini söylemek mümkündür. Örneğin Endülüs'te mantık ilk defa Muhammed b. Abdun'un (ö.ykl.990) Bağdat'ta Ebu Süleyman es-Sicistânî'den (ö.1001) ders alıp sonrasında mantık öğretmek için Endülüs'e döndüğü zamanlarda okutulmuştur. İbn Abdun aynı zamanda İbn Hazm'ın mantıktaki hocalarından Ebu Abdullah el-Kettânî'nin (ö.1029) hocaları arasındadır. Bunun yanı sıra İbn Bâcce, İbn Rüşd ve diğer meşhur mantıkçıların hocalarına hocalık etmiş bir isimdir. XI. yüzyılın başında Ebu Süleyman es-Sicistânî ekolünün mantık kitapları ile birlikte Farabi ve İbn Sina'nın eserleri de Endülüs'e gelmiştir. Bu konuda İbn Cabirol (ö.1058) gibi bazı Yahudi düşünürlerin de payının olduğu araştırmacılarca ifade edilmektedir.<sup>7</sup>

X. yüzyılın sonlarına doğru felsefi ilimlere bir merak sonucunda *İhvân-ı Safâ Risaleleri* astronomi bilgini Mesleme el-Mecrîfî'nin (ö.1008) öğrencisi olan Kirmanî'nin gayretleriyle Endülüs'e girmiştir. Bu risalelerin Endülüs'te felsefenin önem kazanmasında ve tasavvufi düşünce üzerinde büyük etkinliği olmuştur.<sup>8</sup> Bu durumun oluşmasında ilme düşkünlükleriyle tanınan Endülüslü yöneticilerin de rolü bulunmaktadır. Özellikle

---

<sup>6</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, s. 52-53, 63-64, 162-198, 209-259.

<sup>7</sup> Mehmet Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 93; Tony Street, *İslam Mantık Tarihi*, Der. ve çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2013, s. 67-68.

<sup>8</sup> el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, s. 182; Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 89, 112-113.

III. Abdurrahman'ın oğlu dokuzuncu Emevi emiri II. Hakem'in (961-976) Endülüs'ün ilim hayatında ayrı bir yeri vardır. Mus-tansır olarak da bilinen II. Hakem insanları ilimle meşgul ol-maya, âlimleri himaye etmeye çağır-mış, Bağdat, Mısır ve diğer Doğu ülkelerinden eski ve yeni ilimlerle ilgili yazılmış önemli temel kitapları, ilgi çeken eserleri getirtmiştir. Hatta bazı araş-tırmacılar materyal olarak felsefenin II. Hakem tarafından te-min edilen kitaplar içerisinde Endülüs'e girdiğini ifade etmek-tedirler.<sup>9</sup> Hakem, kendisi için kitap toplayanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik büyük bir maddi kaynak da ayırmıştır. Uzun yıllar süren veliahtlık dönemi boyunca para biriktirmiş ve bir saray kütüphanesi oluşturma fikri ondan çıkmıştır. Bütün bunlar Endülüs'te farklı bir kültürel ortamın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu duruma Endülüs coğrafyasındaki Hıristiyan ve Yahudi topluluğun katkılarını da ilave ettiğimizde ortama dair daha girift bir tablonun ortaya çıktığını söyleyebiliriz.<sup>10</sup>

Ne var ki dini ve felsefi ilimlere ait eserlerin Endülüs'e ge-çişi aynı süreçlerle gerçekleşmemiştir. Özellikle hadis, kelim, felsefe ve mantıkla ilgili eserler ya diğerlerine göre daha geç bir zamanda Endülüs'e girmiş ya da hadis ilminde olduğu gibi Mâlikî fıkhı ve fakihleri karşısında birincil derecede bir uğraş alanı olmamıştır. Özellikle felsefe Doğu İslâmındaki gelişimini XI. yüzyılda tamamlarken bu zaman diliminde Endülüs'e yeni geçmektedir. Benzer durum kelim ilmi için de söz konusu ol-muştur. Nitekim İbn Rüşd Allah'ın varlığı (İsbat-ı Vacib) konu-sunda görüş bildiren fırkalardan söz ederken bunlardan birinin

<sup>9</sup> Josep Puig, "İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni", *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, Charles Butterworth-Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001, s. 16-17.

<sup>10</sup> el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, s. 172, 174; Reinhardt Dozy, *el-Muslimun fi'l-Endelüs*, çev. Hasan Hubaşi, c. II, el-Hey'etü'l-Ammeti'l-Mısıryye li'l-Kütüb, 1994, s. 66-67.

Mu'tezile olduğunu ancak Endülüs'te Mu'tezile'nin bu konudaki fikirleri hakkında bilgi verecek eserlerin kendilerine ulaşmadığını ifade ederek bu durumu desteklemektedir.<sup>11</sup>

Bu gecikmenin nedenleri konusunda farklı fikirler ileri sürülmüştür. Bu nedenler aynı zamanda Endülüs'te entelektüel ortamın niteliğini de belirleyen sebeplerdir. Bunlardan ilki daha önce belirtildiği üzere Endülüs'ün ilmî durumunun başlangıçtaki yetersizliği ve bu konuda Doğu İslâm dünyasına duyulan ihtiyaçtır. Bunun yanı sıra siyasi bazı sebeplerin bu gecikmede etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Endülüs Emevileri'nin Bağdat'taki merkezden bağımsız bir devlet kurma istekleri üzerine Doğu İslâm dünyası ile Batı İslâm dünyası arasında siyasi ve kültürel ilişki kopukluğu yaşanmış ve bu durum X. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir.<sup>12</sup> Bunlardan çok daha önemli bir neden ise Endülüs'te başından beri hâkim olan ve akli ilimlere karşı etkin katı bir tutuma sahip olmalarıyla bilinen Mâlikîlik ve Zahirilik mezheplerinin ortaya çıkardığı dinî atmosferdir.

Malikîlik Endülüs emiri I. Hişam (788-796) döneminden itibaren Endülüs'ün resmî mezhebi haline gelmiştir. Bu tarihten itibaren Malikî fakihleri dar bir düşünce yapısıyla İslâm hukukunu kabul edilebilir tek çalışma alanı olarak gördüler. Buradan hareketle Malikî fakihleri hem ordunun hem de kültür düzeyi yüksek Müslümanların desteğini de yanlarına alarak söz konusu dar kapsamlı dinî kültür dışındaki başka bilgi türlerini kabule yanaşmadılar. Endülüs Emevi hükümdarlarından bazıları oldukça geniş ufuklu kimseler olmalarına rağmen iktidarlarının istikrarı için ulema kesimince yönlendirilen mutaassıp tebaala-

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013, s. 158; Haurani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", s. 200-201.

<sup>12</sup> Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 92.

rına muhtaç olduklarından yeni fikirlerin ve eserlerin ülkeye sokulması konusunda ihtiyatlı davranmak zorunda kalmışlardır.<sup>13</sup> Malikî fakihleri ve dönemin siyasetçileri arasında başından beri var olan bu çıkar ilişkileri fukaha ve idarecileri sık sık karşı karşıya getirmiştir. Nitekim Mâlikî mezhebinin Endülüs'te teşekkül ettiği 852-1011 yılları arasında ortaya çıkan bazı siyasi çalkantılarda hükümdarlar fukahanın yardımını istemişlerdir. Fukaha da kendi geleneklerini sağlamlaştırmak için bu fırsatları kullanmıştır.<sup>14</sup>

Fukaha ve siyasetçiler arasında görülen bu ilişkinin yansımaları ilim hayatında da kendisini göstermiş ve bu durumdan felsefe ve felsefeye dair ilimler de etkilenmiştir. Nitekim fukaha Doğu'da yanlış inançlar ürettiğini düşündüğü felsefe öğretimine yasak konulmasını istemiştir. Diğer taraftan felsefe öğretimi Valiler ve Endülüs Emevileri döneminde tutucu Malikî geleneğinden özgürlüğe kaçışın simgesi olmuştur. Halifeler ve devlet adamları bu dönemde bir taraftan felsefeyi desteklerken diğer taraftan fukahayı memnun etmek için felsefeyle ilgili yasaklanmış kitapları kontrol altında tutmuşlardır. Örneğin II. Hakem (961-976) fakihlere karşı filozofları desteklemiştir. Fakihler II. Hakem'den sonra tahta geçen II. Hişam'ın (976-1013) naibi Mansur'a karşı ayaklandığında ise Mansur fakihlere yarabilmek için II. Hakem'in kütüphanesinden topladığı felsefe ile ilgili kitapları halkın gözü önünde yaktırmıştır.<sup>15</sup> Malikilik'in Endülüs'te hâkim ekol olmasının nedenleri de ayrıca incelenmesi gereken bir konudur. Ancak çalışmamızın konu başlığından ve sınırlılıklarından dolayı bu konuya girmeyeceğiz.

<sup>13</sup> Hulyan Ribeira, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*, Trc. Tahir Ahmed Mekki, Daru'l-Mearif, Kahire, 1994, s. 25, 27; Haurani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", s. 200-202.

<sup>14</sup> Muhammed Halid Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", çev. M. Tayyib Kılıç, *İSTEM*, 7/14, (2009), s. 411-412.

<sup>15</sup> Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", s. 413.

Endülüs'te felsefe ve akli ilimlere karşı olan muhalefette Mâlikî zihniyetin siyasetle ilişkisi kadar siyasi yönetimlerin belli dönemlerde tasavvufi unsurlara karşı olumsuz tutumlarının da önemli bir neden olduğu söylenebilir. Endülüs'te görülen ilk mutasavvıflar, Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad ile birlikte İber Yarımadası'na gelerek Endülüs'ün fethinde aktif rol oynamışlardır. Din adamları ve siyasi otorite tarafından da özel bir saygı gören bu zahidler sayesinde Endülüs'te erken dönemlerden itibaren zühd ve takvaya dayalı bir hayat tarzı yaşanır olmuştur. Endülüslü mutasavvıflar arasında da hacca gitmek, ilim öğrenmek, kitap getirmek veya ticaret gayesi ile Doğu'ya seyahat edenler bulunmaktaydı. Bu zahidler Doğu'daki ilim ve kültür hayatının, zühd ve tasavvuf anlayışının Batı'ya taşınmasına öncülük etmişler, ülkelerine dönerken edindikleri yeni fikirleri ve derslerini dinledikleri hocalarının kitaplarını da beraberlerinde getirmişlerdir.<sup>16</sup> Endülüs Emevîleri döneminde yaşamış ilk Endülüslü sûfî ve mütefekkir İbn Meserre (ö. 931) aynı zamanda Endülüs'te felsefenin başlamasında da büyük emeği geçen birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte İbn Meserre kelam ilmine meyli ve Mu'tezilî fikirlere sahip olması nedeniyle zındıklıkla itham edilen bir isimdir.<sup>17</sup> İbn Meserre ve taraftarlarına gösterilen tepki Endülüs'te tasavvufa karşı olan muhalefetin ilk dönemini oluşturmaktadır. Daha sonra Murabıtlar döneminde Gazâlî (ö.1111), İbn Berracân (ö.1141), İbnü'l-Arif (ö.1141) ve İbnü'l-Kasî'ye (ö.1151) yönelik muhalefet ve Nasrîler döneminde de birtakım sûfî gruplara karşı tutumlar söz konusu

<sup>16</sup> M. Necmettin Bardakçı, "İbnü'l -Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabi Özel Sayısı-2)*, 23, (2009), s. 327-328.

<sup>17</sup> George N. Atıyeh, "İbn Meserre, Muhammed İbn Abdillâh (883-931)", çev. Ahmet Bozyiğit, *İslâmî Araştırmalar*, yıl 2016, sy. 2, c. 27, s. 200-201; Maribel Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2, (2009), s. 331-332.

olmuştur. Bu karşı çıkışlarda yine siyasi ve entelektüel bazı nedenlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim IX. ve X. yüzyıllarda Endülüs uleması Doğu İslâm dünyasının kültür birikimine güvenmekle birlikte tabiat felsefesi ile karışmış yeni fikirleri kabul etmeye henüz hazır değildi. III. Abdurrahman'ın felsefi bilgilere karşı yumuşak tavrı bile Ibn Meserre'nin kitaplarının yakılmasını önleyememiştir. Bu tutumda büyük etkileri olan Endülüslü fakihler, felsefe, mantık ve astronomi ile meşgul olanların tamamını zındıklıkla itham edip halkı da bu şekilde davranmaya teşvik ve tahrik etmiş, devlet de yeni fikrî oluşumları engellemiştir. Bu yaklaşımın nedenlerinden biri de siyasi otoritenin her yeni fikir ve oluşumu Kuzey Afrika'da o dönemde güçlü bir siyasi nüfuza sahip olan Bâtınîlerin ve Karmatîlerin desteklediği bir ayaklanma ve bir fitne hareketi olarak değerlendirmesidir.<sup>18</sup>

Fıkıh ve siyaset sarmalında şekillenen böyle bir ortam Endülüs'te felsefe ve akli ilimler konusunda yine de olumlu gelişmelerin ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Nitekim Endülüslü âlimlerin yanı sıra hacca gidenlerin ve tacirlerin X. yüzyıl itibariyle Doğu'ya sürekli gidiş gelişleri, Doğu'dan sürgün ve diğer nedenlerle yapılan göçlerin neticesinde bu topraklar İslâmî entelektüel hayatın güçlü akımlarının uzağında kalamamıştır. Endülüs'te Arapça kitaplar X. yüzyılda tek tük görülmeye başlanmıştır. Mu'tezile öğretisi her ikisi de Câhız'ın (ö.868) görüşlerini yayan Kurtubalı hekim Ebu Bekir Faric b. Selam ve Bağdatlı müellif Ahmed b. Harun tarafından 820 senesi gibi erken bir tarihte ülkeye sokulmuştur. Takip eden yüzyılda Mu'tezilî anlayışta başka Endülüslülerin varlığı da bilinmekte-

---

<sup>18</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 327-328; Bardakçı, "İbnü'l -Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 335; Haurani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", s. 202-203; Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", s. 415.

dir. Büyük bir yankı uyandırmaları da baskı ve gizlenmeye gerek olmadan bu isimlerin varlıklarına müsaade edilmiştir. Bu grup arasında “bilim adamı” veya “filozof” olarak adlandırılmalarına yol açacak bir unvana sahip olmaksızın felsefi doktrinler ve bilimsel meraklar belirmeye başlamıştır. Ceyyanlı bir tacir Doğu’da seyahat etmekte iken 919 ve 920 senesinde ünlü hekim Ebu Bekir Zekerîya er-Râzî (ö.932) ile tanışmış ve onun bazı eserlerinin birer nüshasını Endülüs’e getirmiştir.<sup>19</sup>

Endülüs Emevî Devleti’nin yıkılmasının ardından Mülûku’t-tavâif (1031-1090) dönemi siyasi birtakım kargaşalıkların yaşandığı bir dönem olmuştur. Said el-Endelüsî’nin ifadesine göre Emevî hâkimiyetinin Endülüs’te sona erip XI. yüzyılın başlarında Mülûku’t-tavâif’in ortaya çıkmasına kadar felsefe karşıtlığı devam etmiştir. Bu dönemde hesap, ferâiz, tıp ve benzeri ilimler dışındaki felsefi ilimlerle meşgul olanlar bildiklerini gizlemişlerdir. Mülûku’t-tavâif’ten her biri ise Endülüs’teki önemli şehirleri ele geçirmişler, Kurtuba’daki hükümdarlar da insanların çıkardığı karışıklıklarla uğraşmışlardır. Bu karışıklıklar nedeniyle söz konusu hükümdarlar Kurtuba sarayında kalan kıymetli kitapları, eşyaları ucuza hatta hiç pahasına satmak zorunda kalmışlar, bu da bu değerli eserlerin Endülüs’ün çeşitli bölgelerine yayılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla siyasi kargaşanın ortaya çıkardığı bu durum Endülüs’te felsefi ve akli ilimler adına olumlu gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Ancak hükümdarların bu ilimlere ilgisinin azlığı, Hıristiyanların ülkenin etrafını yıldan yıla istila etmeleri ve Endülüslülerin ülkelelerini müdafaa edemez hale gelmeleri gibi sebeplerle bu ilmin talepleri azalmıştır.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> Haurani, “Endülüs’te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi”, s. 202-204; Fuat Sezgin, *İslam’da Bilim ve Teknik*, c. I, Çev. Abdurrahman Aliy, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, İstanbul 2008, s. 95.

<sup>20</sup> el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, s. 174, 176; Haurani, “Endülüs’te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi”, s. 210-211.

Mülûku't-tavâif dönemi akli ilimler ve felsefe için olumlu bir havanın hâkim olduğu bir dönem olsa da Mâlikî fakihlerin mezheplerini sağlamlaştırılmaları için uygun ortamı buldukları bir zaman dilimi de olmuştur. Nitekim bu dönemde görülen siyasi istikrarsızlık aynı zamanda hükümdarların fukahanın işlerine karışmaması gibi bir sonucu doğurmuştur. Hatta siyasi istikrarsızlığa ilaveten yaklaşan Hıristiyan istilası tehdidi ve hükümdarların felsefe, sanat ve kültüre karşı artan ilgileri, geleceği korumak ve sağlamlaştırmak için halkın fukahaya olan güveninin artmasına yol açmıştır. Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldıran ve kurucuları aslen bir Mâlikî fakih olan Murabıtlar Mâlikî fukahası için gerçek bir şans olarak ortaya çıkmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldırmak için Murabıtları Endülüs'e davet eden fukaha ve Murabıtlar arasında güçlü bir ittifak oluşmuş, Murabıtlar Mâlikî mezhebinin sıkı takipçileri olmuşlardır. Bu dönemde Murabıtların desteğiyle fukaha küçük emirlikler zamanında iyice kök salmış olan Mâlikî mezhebi dışındaki oluşumları ortadan kaldırma fırsatını iyi değerlendirmiştir.<sup>21</sup>

Mülûku't-tavâif döneminin ardından gelen Murabıtlar (1090-1147) özellikle Endülüs'te parlak bir ilim ortamının mirasçısı oldular. Dindar olmakla beraber İslâmî ilimler konusunda da hakkında söz söylenen Murabıt hükümdarı Yusuf b. Taşfin (1090-1106) kendisine karşı derin bir muhabbet besleyen Gazâlî'nin otoritesinden haberdar ve ona olan hayranlığıyla da bilinen bir isimdi. Nitekim Mülûku't-tavâif meselesinde taife emirliklerini yıkıp, Endülüs'ün idaresini kendi eline alırken böyle bir şeyin caiz olup olmadığını fukahaya sorma ihtiyacı hissetmiş ve Gazâlî'nin fetvasına da başvurmuştur.<sup>22</sup> Dönemin

<sup>21</sup> Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", s. 415-416.

<sup>22</sup> Hüseyin Munis, *Mealimu Tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mektebetü'l-Üsra, 1992, s. 192; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 191.

önemli düşünürlerinden İbn Sid el-Batalyevsî (ö.1127) bu dönemde Endülüslü Müslümanların Doğu'daki gelişmeleri takip edip, hem antik Yunan mirasından hem de İslâm filozoflarından büyük ölçüde haberdar olduklarını ifade etmektedir. Nitekim Batalyevsî'nin tamamen felsefi diyebileceğimiz tek eseri olan *Kitabu'l-Hadâik*'te başta sudûr teorisi olmak üzere Tanrı'nın ilminin zâtî olması, ilminin zâtıyla aynı olduğu, Tanrı'nın bilen, bilinen ve bilgi olduğu vb. gibi konularda Fârâbî'den etkilendiği, bazı konularda (mübayenet fikri gibi) da ondan aktarımlarda bulunduğu yapılan bir çalışmada ileri sürülmüştür.<sup>23</sup>

Ancak Murabıtlar ve Muvahhidlerin (1147-1229) hâkim olduğu XII. yüzyıl Endülüs'ünde ulemanın özellikle de fukahanın artan nüfuzu dikkati çeken en önemli olaylardan birisidir. Gerek Murâbıtlar ve gerekse Muvahhidler sırf dinî temeller üzerine kurdukları ve dinî prensipleri hayata geçirmeyi hedefleyen birer devlet oldukları için bu iki devlette din âlimlerinin ayrı bir yeri ve ağırlığı olmuştur. Murâbıt ve Muvahhid idareciler ulemaya büyük bir değer vermiş, onlara manevi bakımdan saygıda kusur etmedikleri gibi maddi bakımdan da son derece cömert davranmışlardır. Bu durum ister istemez ulemanın devlet içindeki ve toplum nezdindeki nüfuzunu büyük ölçüde arttırmıştır. Bilhassa fukaha ve onların arasından seçilen kadılar, devletin muhtelif işlerine el atmaya başlamışlar, bir süre sonra da idareciler, fakihlerle istişare etmeksizin iş yapamaz hâle gelmişlerdir.<sup>24</sup> Murâbıtlar dönemi Endülüs'ünde fukahanın siyasi

<sup>23</sup> Özdemir, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, s. 214-215; Cahit Şenel, "Batalyevsî'de Sudur Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 7, c. 7, sy. 13, s. 9-15, 17-19.

<sup>24</sup> Nizamettin Parlak, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Milel ve Nihal*, 12 (1), yıl 2015, s. 87; Adnan Adıgüzel, "Muvahhidi Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, V, yıl 2011, s. 81-82. Murabıtlar döneminde kadıların etkinliği konusunda ayrıca bkz. Rachid el-Hour, "The Andalusian Qadi in the Almoravid Period: Political and Judicial

ve dinî hayat üzerindeki etkisi ilmî hayat üzerinde de eksik olmamıştır. Bu sebeple felsefe ve kelamla uğraşmak hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Zira Mâliki fıkhnın dışında bir şeyle alakadar olmaya asla iyi gözle bakmayan fukaha aksine bir durumla karşılaştıklarında siyasi otoriteyi devreye sokarak, suç unsuru olarak gördükleri şeylerin imha edilmesini sağlamışlardır. Siyasiler de hedeflerini gerçekleştirmek için fukahanın bu tavrını kullanmışlar, sadece bu mezhebin fakihlerini korumuşlar ve bu mezhebin eğitimine kendilerini hasretmişlerdir. Kur'an ve Sünnet eğitimini ihmal ederek bunun dışına çıkanları ve kelam ilmine yönelenleri kâfir ve zındık olarak nitelendirmişlerdir. Özellikle Ali b. Yusuf b. Taşfin (1106-1143) döneminden itibaren nüfuzlarını iyice arttıran Mâlikî fakihleri mantık, kelam ve felsefe ilimlerine karşı olumsuz bir tavır ortaya koymuşlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak 1109 yılında Endülüs'te büyük yankı uyandıran Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseri yasak ve zararlı kitap ilan edilmiş ve Kurtuba'da toplattırılan nüshaları halkın gözleri önünde yakıtılmıştır. Aynı tutum Kuzey Afrika'da da tekrarlanmıştır.<sup>25</sup> Murabıtlar döneminin bu baskıcı ortamı içerisinde İbn Sid Batalyevsi ve İbn Bacce gibi filozofların yetişmesi ise ayrıca dikkatleri çeken bir durumdur.

Gerçekten de Endülüs kültür tarihinde Murabıtlar dönemi Gazâlî'nin eserlerine özellikle de *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e gösterilen tepkilerin yoğun bir şekilde yaşandığı farklı bir dönem olmuştur. Üstelik Murâbit hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin zamanında sadece Gazâlî'nin eserlerine değil diğer bazı ilimlere yönelik dışlama ve fikir özgürlüğüne engel koyma tutumu ser-

---

Authority", *Studia Islamica*, 90, 2000, 67-83.

<sup>25</sup> İbn Kattân (el-Merrâkûşî), *Nuzumu'l-Cemân*, Thk. Mahmud Ali Mekki, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut 1990, s. 70-73; İbn İzârî (el-Merrâkûşî), *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endeliüs ve'l-Mağrib*. c. IV , Thk. İhsan Abbas, Daru's-Sekafe, Beyrut 1983, s. 59-60.

gilenmiş ve bu durum Murâbitlar devri boyunca devam etmiştir.<sup>26</sup> Bazı araştırmacılara göre Gazâlî'nin eserlerine yönelik bu tutumun arkasında Murabitları tehdit eden ve 1120'lerde Kuzey Afrika'da baş gösteren Muvahhid hareketine yönelik engelleme politikasının da etkisi büyüktür. Nitekim Murabitlar kendilerini Muvahhidlerin kurucusu İbn Tumert'in (ö.1130) görüşlerinin şekillenmesinde büyük etkisinin olduğu var sayılan Eş'arîliğe de saldırmak zorunda hissettiler. Bu nedenle meşhur Eş'arî kelamcısı ve mutasavvıf Gazâlî'ye şiddetli saldırılar yapılmış, onu eleştiren kitaplar yazılmış ve onun eserleri resmen sapkın bulunmuştur.<sup>27</sup> Bunlara ilaveten Gazâlî'nin eserleri tasavvufu ilgili öğeleri barındırdığından devletin yanı başında duran Fâtımî tehdidiyle ilişkili görülmüştür.<sup>28</sup>

Muvahhidler dönemine geldiğimizde felsefe ve kelamla ilgilenenler üzerindeki baskı büyük ölçüde kalkmıştır. Kelam ilmi alanında bir canlanma olmuş, Eş'arilik ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale gelmiş ve yayılmıştır. Muvahhidler döneminde felsefe de yöneticilerin himayesini görmüştür. Nitekim felsefeyle ilgilenen ve ilme meraklı olan Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub I. Yusuf'un (1163-1184) himayesinde İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün en değerli çalışmalarını ver-

---

<sup>26</sup> Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs (Asru's-sâlis-kısmu'l-evvel)*, Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1990, s. 432-433; Dario Cabanelas, "Notas para la Historia de AlGazel en Espana", *Al-Andalus*, XVII, 1952, s. 224, 227, 228-230.

<sup>27</sup> W. M. Watt, & P. Cachia,, *Endülüs Tarihi*, Çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel & Qiyas Şükürov, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 142; Ahmet Ocak, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/3, 2009, s. 1628-1629.

<sup>28</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", s. 345-346; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001, s. 337-339.

meleri tesadüfi değildir. Bunların yanı sıra kurucuları İbn Tumert'in Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapmasının bir sonucu olarak Muvahhid yöneticileri Endülüslü muhaddislerin Mağrib'e gelmesini teşvik edip hadis çalışmalarının canlanmasını da sağlamışlardır. İbn Tumert'in fıkhi hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşleri Muvahhid hükümdarı Me'mun (1229-1232) dönemine kadar halifeler tarafından devlet politikası olarak takip edilmiştir. Bu politika uyarınca Abdülmü'min (1130-1163) ve Ebu Yusuf Yakub el-Mansur (1184-1199) devirlerinde Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrua dair eserlerinin yakılması için emirnameler çıkarılmıştır. Bütün bunlardaki amaç Mâlikî mezhebini ortadan kaldırıp Mağrib'deki etkisini gidermek ve insanları Kur'an ve hadisin zâhirine yönlendirmektir. Ancak Muvahhidlerin bu politikalarına rağmen Mağrib ve özellikle Endülüs'te Mâlikîlik varlığını korumaya devam etmiştir. Hatta Muvahhidlerin de Musa İbn Meymun'a (ö.1204) ve İbn Rüşd'e uyguladıkları baskı ile ara ara bu özgürlük ilkelerinden uzaklaştıkları görülmektedir.<sup>29</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî'nin ifadesiyle İbn Rüşd'e yaşatılan bu felaket/sıkıntı (nekbet) adı geçen Muvahhidi sultanlarının ilme düşkünlükleri ile akıl almaz bir biçimde çelişmekte olup Abbasî halifesi Me'mun tarafından Ahmed b. Hanbel'e (ö.855) yaşatılan mihnetten farksızdır.<sup>30</sup>

1230-1485 yılları arasında yani Muvahhidlerin son dönemleriyle Nasrîler döneminde fukaha ile rasyonalistler arasında aşırı bir kutuplaşmanın varlığının ve sosyal ve siyasi or-

<sup>29</sup> Ribeira, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*, s. 30-31; Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", s. 416-417; Muhammed Abdullâh İnan, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Asru'r-râbi'), Mektebetü'l-Hancı, Kahire 1997, s. 647.

<sup>30</sup> Muhammed Abid el-Câbirî, *el-Musakkafûn fi'l-hadâreti'l-Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nebetu İbn Rüşd*, Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2000, s. 119-123.

tamın felsefeye dair bakışı etkilemesinin hâlâ devam ettiği görülmektedir. Bunu fakih Ebu'l-Hasan en-Nubahî'nin (ö. 1390'dan sonra) İbnu'l-Hatib'e (ö. 1374) karşı verdiği karardan bir alıntı göstermektedir:

Bir kişinin el yazıları arasında Şeriata aykırı felsefi konularla ilgili bir yazı bulunursa, yapılacak ilk iş, bu yazıyı incelemektir. Eğer bu yazının, o kişinin kendi elinden çıktığı kesinlik kazanırsa ve bu yazılar kişinin kendi fikrini yansıtıyorsa veya onun bu yazılanları kabul ettiğini ima eder bir şekilde ise, bu yazılar o kişinin aleyhine kullanılır. İsterse bunu sözlü olarak inkâr etsin ya da bunların bir felsefe kitabından alıntı olduğunu söylesin durum değişmez. Kim bu kitaplara sahip olan kişiden daha kötü olabilir. Bu durumda, bu kitaplar yakılmalı ve bu kişiler cezalandırılmalıdır.<sup>31</sup>

## 2. Endülüs'ün Önde Gelen Filozof ve Düşünürleri

### 2.1. İbn Meserre (ö. 931)

Endülüs Emevi Devleti zamanında yaşayan, siyasi ve sosyal olarak zor bir ortamda eserlerini yazan İbn Meserre Endülüs'ün ilk filozofu sayılır. Asıl adı Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre İbn Necîh el-Kurtubî olan İbn Meserre 883 yılında Kurtuba'da doğdu. Kaynaklarda kimi zaman sûfi ve zâhid, kimi zaman filozof ve Mutezili bir kelamcı, bazen de bâtni mistik bir filozof olarak karşımıza çıkan İbn Meserre çok farklı alanlarda eserler yazan ve kendisi hakkında birçok reddiyeler yazılan bir düşünürdür. Bize kadar ulaşan sadece iki eseri vardır. Bunlar *Kitâbu Havâssî'l-hurûf ve hakâikihâ ve usûlihâ* ile *Risâletu'l-İ'tibâr (Kitâbu't-Tebîr)*'dir.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> Mesud, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", s. 420-421.

<sup>32</sup> İbn Meserre'nin hayatı ve eserleri konusunda geniş bilgi için bkz. Ahmet Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, AÜSBE, Yayınlanmış Doktora Tezi, Ankara 2015, s. 42-65, 78-102.

İbn Meserre yaşadığı dönemdeki Maliki baskısı, hakkında yazılan reddiyeler ve Emevi halifelerinin fermanları sebebiyle çeşitli vesilelerle cezalandırılmak istenmiş, bu baskı ve cezalar, kitaplarının yakılmasına ve Endülüs'ten göç etmesine sebep olmuştur. O, elimizde bulunan iki risalesinde mistik birtakım düşünceleri işlemiş olmakla beraber felsefe-din uzlaştırması, Tanrı'nın varlığı ve delilleri, sudûr nazariyesi, varlık, varlığın mertebeleri, nefis, âlemin varlığı ve ezeliyeti, zaman-mekân, hareket-sükûn, Tanrı'nın ilmi ve kader gibi konuları da ele almıştır. Bazı İslâm felsefesi araştırmacıları Endülüs'te din-felsefe, akıl-vahiy ilişkisini ilk defa ele alan, vahiy ve felsefi düşünce yoluyla ulaşılan hakikatin aynı ve uzlaşa içerisinde olduğunu söyleyen ilk filozofun İbn Meserre olduğunu ifade etmektedirler. Ona göre akıl ve vahiy aynı hakikate ulaşmaya çalışan fakat yöntemleri birbirinden farklı olan iki araçtır. Bu konuda İbn Rüşd'ün İbn Meserre'den etkilendiği de belirtilen bir durumdur.<sup>33</sup>

## 2.2. İbn Hazm (ö. 1064)

Müluku't-Tavaif döneminin en dikkati çeken ismi şüphesiz ki İbn Hazm'dır. 994 yılında Kurtuba'da dünyaya gelen İbn Hazm babasının vezirliğinden ötürü hayata saraylarda gözünü açmıştır. Yaşadığı dönemin siyasi kargaşası içerisinde kimi zaman gözden düşmüş bir asilzâde, kimi zaman bir savaşçı, kimi zaman bir vezir, kimi zaman tutuklanıp hapse atılan, sürgüne gönderilen bir isyancı ve entelektüel bir edip ve âlim olarak da karşımıza çıkmaktadır. İbn Hazm çok yönlü bir âlim olmasına rağmen daha çok fikhî yönü ve zâhirîliği ile ön plana çıkmıştır. Bununla birlikte kelâm, edebiyat, felsefe ve mantık gibi birçok alanda özgün düşüncelere sahiptir. Özellikle mantık ilmine dair

<sup>33</sup> Ahmet Bozyiğit, *İbn Meserre ve Felsefesi*, s.45-49, 297-304, 321-329; George N. Atiyeh, "İbn Meserre, Muhammed İbn Abdillâh (883-931)", çev. Ahmet Bozyiğit, *İslâmî Araştırmalar*, yıl 2016, sy. 2, c. 27, s. 200-203. ss. 200-204.

düşünceleri dikkati çekmektedir. İbn Hazm, Aristoteles mantığını teşvik etmiş, onu gerçeği bulmak için genel metotların bir parçası olarak değerlendirmiş, Aristoteles'in mantık kitaplarının bütün ilimlerde faydasının bulunduğunu, Kur'ân ve hadisleri anlama, helâl, haram, vâcip, mubah gibi hükümleri vermede önemli yararlar sağladığını belirtmiştir. O, Aristoteles mantığını Yunanca'dan Arapça'ya çevirme çabasına girerek *et-Takrib li-Haddi'l-Mantık* isimli eserini yazmıştır. Mantık ilminin Arapçalaştırılması yolunda önemli bir proje olarak değerlendirilen bu eseri, Gazzâlî'nin mantığa dair 1095 ve 1099 yıllarında yazmış olduğu *Miyaru'l-İlm* ve *Mihakku'n-Nazar* isimli eserlerinden yaklaşık elli yıl kadar önce kaleme alınmıştır. İbn Hazm *et-Takrib*'le birlikte *Merâtibu'l-Ulûm* adlı eserinde de mantığı şer'î ilimler kategorisinde zikretmiştir. Gazalî'den daha önce mantık ve felsefenin lehinde bir tavır sergileyen İbn Hazm dine aykırı oldukları gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkanları eleştirmiş ve bu ilimlerin dine aykırı olmadıklarını izah etmeye çalışmıştır.

İbn Hazm felsefenin amacının dünya hayatında erdemleri kullanarak insanın ıslah edilmesi, ahirette kurtuluş için gerekli iyi bir yaşantıya sahip kılınması, ev ve tebâ için güzel siyâset uygulanması olduğunu, bunların aynı zamanda dinin de hedefleri içerisinde yer aldığını söyleyerek felsefe ile dinin aynı amaca hizmet ettiklerini belirtmiştir. Felsefenin lehinde bir tutum sergilemesine karşılık İbn Hazm felsefe ile dinin alanlarının birbirine karıştırılmaması gerektiğini, dinin kaynağının vahiy, felsefenin yönteminin ise burhan ve aklî istidlâl olduğunu ısrarla vurgulamıştır.<sup>34</sup>

---

<sup>34</sup> Murat Serdar, "Endülüs âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri (İbn Hazm ve İbnu'l-Arabi Örneği)", *Bilimname*, VIII, 2005/2, s. 51-52; Murat Serdar, "İbn Hazm'ın Usul İle İlgili Bir Kasidesi ve Usulu'd-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşler", *Diyanet İlmî Dergi*, yıl 2014, sy. 50/4, s. 142-143.

### 2.3. İbn Sid Batalyevsi ( ö. 1127)

İbn Sîd Batalyevsi Murabıtlar döneminin ilk filozofları içerisinde yer alır. Aslen Şilbe'li olan Batalyevsi 1052 yılında bugünkü adı Badajoz olan Batalyevs'te dünyaya gelmiştir. Kendisinden yaşça büyük olsa da İbn Bacce'nin çağdaşıdır. Ancak her iki filozofun birbiriyle ilişkisi hakkında aralarında sürekli bir tartışma ve çekişme dışında başka bir bilginimiz bulunmamaktadır. Batalyevsi'nin felsefi diyebileceğimiz tek ve en önemli eseri *Kitabu'l-Hadaik* olarak da bilinen *el-Hadâik fî Metâlibi'l Âliyyeti'l-Felsefiyyeti'l-Avîsa*'dır. Asin Palacios'a göre bu eser olmasaydı Batalyevsi'den filozof olarak bahsetmek belki de mümkün olmayacaktı.<sup>35</sup>

*Kitabu'l-Hadaik'ta* Batalyevsi, Tanrı'nın varlığı ve sıfatları konusuna değinmesinin ardından Tanrı ve âlem ilişkisini çeşitli sembollerle açıklar. Bunlardan en meşhuru güneş ve ışık sembolizmidir. Bu sembolizme göre güneş ışığın sebebi olup kendisi yok olduğunda ışık da yok olur. Ancak güneş ışığı güneşe bağlı olduğu için ışığın yok olması güneşin de yok olmasını gerektirmez. Batalyevsi başka bir izah tarzında ise sayılar sembolizmini kullanır. Buna göre Tanrı ve âlem arasındaki ilişki bir sayısı ile diğer sayılar arasındaki ilişkiye benzetilir. Nasıl ki bir olmadan iki, bir ve iki olmadan üç sayısı meydana gelmiyorsa Tanrı da bu şekilde varlıkların ilkesi, kaynağı ve ilk sebebidir. Onun bu konuda büyük ölçüde Pythagorasçılardan ve *İhvan-ı Safa Risaleleri*'nden etkilenmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Batalyevsi *Kitabu'l-Hadaik'ta* insan ve onu diğer varlıklardan ayıran özelliklerden, insanın "küçük âlem" olmasından, nefsin özellikleri, kısımları, bedene göre önceliği veya sonralığı, bedenden ayrıldıktan sonraki durumu gibi konulardan söz etmiştir. Felsefe ve din ilişkisine dair düşüncelerinde

<sup>35</sup> İsmail Erdoğan, "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed. Bayram Ali Çetinkaya ve diğ., c. 1, Sivas 2009, s. 37-41.

Batalyevsi felsefe ve dinin ne konu ne de gaye bakımından birbirleriyle çelişmediğini, her ikisinin de “öz kardeş” olduğunu belirtir. Ancak bu iki kardeş aynı hakikati ifade ederken farklı üslup ve metotlar kullanırlar.<sup>36</sup>

#### 2.4. İbn Bacce (ö. 1138)

Murabıtlar dönemi Endülüs'ünün en önde gelen filozofu olan İbn Bacce döneminin şahitlerinin ve günümüz İslâm felsefi tarihçilerinin ittifakla Endülüs'ün ilk yetkin filozofu olarak kabul edilir. Endülüs'ün kuzeyindeki bugünkü ismi Zaragoza olan Sarakusta şehrinde tahminen 1077 yılında dünyaya geldi. İsmi kaynaklarda İbnü's-Saiğ olarak da geçen İbn Bacce Latin kaynaklarında Avempace olarak anılmaktadır. İbn Bacce fizik, tıp, botanik, astronomi, zooloji, mantık ve metafizik alanlarında pek çok eser kaleme almış olsa da *Tedbirü'l-Mütevahhid* isimli toplum ve siyaset felsefesine dair eseriyle psikoloji ve epistemoloji problemlerini ele aldığı *Kitabü'n-Nefs*, *Risale fi İttisali'l-akl bi'l-insan* ve *Risaletü'l-Veda'* adlı eserleri onun düşünce dünyasını belirlemede en çok başvurulan çalışmalarıdır.<sup>37</sup>

İbn Bacce *Tedbirü'l-mütevahhid* adlı eserinde toplum ve siyaset felsefesine dair görüşlerini ortaya koyar. Bunun yanında *Risaletü'l-Veda'* da da konuyla ilgili bazı düşüncelerini bulmak mümkündür. İbn Bacce'nin *Tedbirü'l-mütevahhid*'teki temel problemi şudur: Kendisini bozuk devletlerden birinde bulan insan, akli ve ahlaki yetkinliğe ulaşmak ve eğer mümkünse erdemli devlet idealini gerçekleştirmek için ne yapmalıdır? Bu sorunun cevabında İbn Bacce öncelikle tedbir (yönetim) kavra-

<sup>36</sup> Erdoğan, “İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi”, s. 42-46; Cahit Şenel, “Batalyevsi'de Sudur Tasavvuru”, *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 7, c. 7, sy. 13, s. 9-15.

<sup>37</sup> Burhan Köroğlu, “İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te”, *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013, s. 329-332.

mını tahlil etmektedir. O, bu doğrultuda tedbirin dört çeşidi olduğunu belirtmektedir. Bunlar Allah'ın âlemi tedbiri, şehir ve devlet yönetimini ifade eden tedbirü'l-müdün, ev yönetimi olan tedbirü'l-menziel ve mütevahhidin, yalnız insanın, erdemli insanın ya da filozofun kendini yönetimi olan tedbirü'l-mütevahhid şeklindedir. Bu yönetim, İbn Bacce'nin ortaya attığı ve erdemli insanın bozuk devlette, devletin ve insanların bütün kötülüğüne rağmen nasıl mutlu olabileceği sorusuna cevap verebilecek olan tedbir şeklidir.<sup>38</sup>

İbn Bacce bu konuda bozuk devletleri de sınıflara ayırmakta ve bozuk devletlerin türlerini Platon ve Farabi'den esinlenerek ortaya koymaktadır. Bazı bozuk devletlerde İbn Bacce'nin "nabit (ayrık otu) veya "nevabit" (ayrık otları) olarak isimlendirdiği bazı insanlar ortaya çıkarlar. Nabit ona göre "bozuk bir devlette yaşayan, buna rağmen doğru düşünce sahibi olan şahıs"tır. İbn Bacce'nin mütevahhid için önerdiği değişik isimler arasında söz konusu bu "nabit" kavramı da bulunmaktadır. İbn Bacce'ye göre tevahhüdün, yalnızlığın iki yönü vardır. Bunlar biri akli diğeri de medeni yalnızlıktır. Akli yalnızlaşma teorik bilgi ve bilimler aracılığıyla mümkündür. Mütevahhidin özelliği nazari ilimlere yönelmiş olmasıdır. Bozuk devletlerin olumsuz şartları bu yönelimi engellediği için mütevahhidin bu bozuk toplumdaki eğer varsa erdemli topluma hicret etmesi gerekir.

Başka bir yerde de İbn Bacce bazı devletlerde ilim ehlinin bulunmaması dolayısıyla mütevahhidin elinden geldiğince toplumdan uzaklaşması, onlarla sadece zorunlu işlerinde temas kurması ve eğer varsa ilmi faaliyetin yapıldığı başka bir devlete hicret etmesi gerektiğini vurgular. Halkın süs ve gösterişe gark olduğu cahil bir toplumda mütevahhidin bilinçli bir tavırla o topluma yabancılaşması kendi mutluluğu açısından zorunlu-

<sup>38</sup> Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 341-343.

dur. Bu noktada İbn Bacce'nin önerdiği yalnızlığın zihni ve dünsel bir yalnızlık olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmek gerekmektedir. Yoksa sûfîlerin yaptığı gibi uzlet aracılığıyla mutlak hakikatlere ulaşabileceği fikrini İbn Bacce kesinlikle reddetmektedir. Dolayısıyla İbn Bacce'nin toplum içinde kalmak şartıyla toplumdaki zihni olarak uzaklaşma fikrine sahip olduğu daha gerçekçi gözükmektedir.<sup>39</sup>

## 2.5. İbn Berrecan (ö. 1141)

Tam adı Ebu'l-Hakem Abdusselâm b. Abdurrahman b. Muhammed b. Abdurrahman el-Lahmî el-İşbilî el-İfrikî olan İbn Berracan'ın hayatı ve ailesi hakkında tabakât kitaplarında detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Günümüzde Sevilla olarak bilinen Endülüs'ün İşbiliyye kentinde doğduğu tahmin edilmektedir. İbn Berrecan Ebu'l-Ala Afifi'nin Endülüs tasavvufunun geçiş süreci olarak kabul ettiği bir dönemde (1058-1164) yaşamıştır ve kurduğu sufî okul da bu dönemin ortalarına denk gelmektedir. Ona göre İbn Berracan ve çağdaşı olan sufîlerin oluşturdukları tasavvufi mektepler Muhyiddin İbn Arabî'yi ortaya çıkarmıştır. Bu sebeple İbn Berracan'ı, Endülüs'te tasavvufun doktorin ve tarihi açısından İbn Meserre'den İbn Arabî'ye kadar geçen süreçte kurucu vazifesi gören sûfîlerden biri olarak kabul etmek mümkündür.<sup>40</sup> Tabakât kitapları İbn Berrecan'ın çok yönlü bir ilim adamı olduğuna da vurgu yapmaktadır. O, kelâm, lügat, tefsir, nahiv, kıraât ve hadis ilimlerinde derin bilgiye sahip olduğu gibi matematik, geometri, astronomi gibi alanlarda da söz sahibidir. İbn Berrecan'ın günümüze ulaşmış üç eserinden ikisi tefsir diğeri de ilahi isimlerin şerhiyle alakalıdır. Bunlar *Îzâhu'l-Hikme bi Ahkâmî'l-İbre*, *Şerhu Esmâillâhî'l-*

<sup>39</sup> Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 343, 346-349, 349-351.

<sup>40</sup> Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecan*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 14, 33-39.

*Hüsnâ, Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Taarrüfi'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-'Azîm'* dir.<sup>41</sup>

İbn Berrecan, İbn Meserre ve kendisinden sonra gelen Endülüslü sûfîler gibi felsefeyle ilgilenmiş, felsefi mirası kullanmış ve Müslüman filozoflardan faydalanma yoluna gitmiştir. Fakat faydalandığı felsefi mirası tasavvufi bir bakış açısıyla değerlendirmiştir. Özellikle varlık ve âlem anlayışını felsefi mirastan faydalanarak kurduğu söylenebilir. Bu alanda kullandığı kavramların özellikle İhvan-ı Safa'dan alınarak yeniden inşa edildiği görünmektedir. Örneğin İbn Berrecan abd-i külli, insan-ı külli, âlem-i külli kavramlarıyla âlem ve varlığı kasetmektedir. Fakat bu kavramları âlem ve insanın birbirlerini destekleyerek Allah'a götüren bir vesile olmalarından ziyade ikisinin de ortak özelliklerinin Allah'a kul oldukları hususu üzerinde durarak yeniden inşa etmektedir. İbn Berrecan'ın tasavvufu ilgili müstakil bir eseri olmamasına rağmen bir çok tasavvufi meseleyi ve kavramı eserlerinde yoğun bir şekilde işlediği görülmektedir. Bu durum onun tasavvufa dair bir eser telif etmemesinden meydana gelen boşluğu doldurmaktadır.<sup>42</sup>

## 2.6. İbnü'l-Arif (ö. 1141)

İbnü'l-Arif 1088 yılında bir liman kenti olan Almeriye (Almeria) şehrinde doğdu. Tam adı Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Musa b. Ataullah es-Sanhacî'dir. Yemen'den Kuzey Afrika'nın Tanca şehrine göç eden Sanhâce kabilesine mensup olduğu için Sanhacî, babasının gece bekçisi olması ve Arif lakabıyla anılması sebebiyle de İbnü'l-Arif olarak tanınmıştır. İbnü'l-Arif'in yaşadığı dönem her türlü baskıya rağmen Endü-

<sup>41</sup> Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecan*, s. 39-49.

<sup>42</sup> Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecan*, s. 264-265, 269.

lüs'te İbn Meserre'nin tasavvufî fikirlerinin canlı bir şekilde devam ettiği, Kurtuba ve Mürsiye'nin yanı sıra Almeriye'nin de tasavvuf hareketinin merkezi olduğu bir dönemdir.<sup>43</sup> Murabıtlar Devleti döneminde yaşayan İbnü'l-Arif'in faaliyetleri devlet yöneticileri tarafından sürekli takip edilmiştir. Özellikle Mehdîlik iddiası ile ortaya çıkan İbn Tûmert ve İbn Kasî isyanları devletin dikkatini mutasavvıflar üzerine çekmiştir. Bu çerçevede İbnü'l-Arif'in taraftarlarının artması hükümdarda kendisine karşı bir ayaklanma olabileceği endişesini uyandırmıştır. Dönemin Maliki fakihlerinin de etkisiyle İbnü'l-Arif Almeriye valisi tarafından yakalatılarak Merakeş'e gönderilmiştir. İbnü'l-Arif Merakeş'e getirildiği zaman Murabıt hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin onun etkisinde kalmış, hakkındaki kanaatleri değişmiş ve kendisini serbest bırakmıştır. Onun serbest kalması Maliki fakihî Kadı İbn Esved'in hem otoritesini sarsmış hem de huzurunu kaçırmıştır. Kaynaklar İbnü'l-Arif'in Merakeş'ten ayrılacağı günlerde Kadı İbn Esved tarafından zehirletilerek öldürüldüğünü bildirmektedir.<sup>44</sup>

İbnü'l-Arif'in günümüze tasavvufun bazı temel kavramları hakkında bilgi verdiği *Mehâsinü'l-Mecâlis* adlı eseri, dua ve münâcaâtlarını içeren, dostları ve müridleri ile bazı şahıslara yazdığı mektuplarından oluşan *Miftâhu's-Saâde ve Tahkiku Tariki's-Saâde* adlı iki eseri ulaşabilmiştir. *Mehâsinü'l-Mecâlis* tasavvufun makam ve hallerini avam, havas ve havassü'l-havas düzeyinde ele alan bir eserdir. İbnü'l-Arif bu eserde ilim ve marifetle ilgili genel bir girişten sonra avamla ilgili on mertebe sayar. Bunlar irade, zühd, tevekkül, sabır, hüzn, havf, recâ, şükür, muhabbet ve şevktir. Bu mertebelerin her birini hem havâs, hem de havâssü'l-havâs düzeyinde ele alır. Hakikati müşahede eden fenâ ehlinin hallerini açıklar. Kitabın sonunda tasavvuf yoluna giren ve Allah'a itaat ederek bu makam ve hallere ulaşanların

<sup>43</sup> Bardakçı, " İbnü'l-Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 338-339.

<sup>44</sup> Bardakçı, " İbnü'l-Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 340-341.

yirmisi dünyevî, yirmisi de uhrevî olmak üzere kırk kerâmete nail olacaklarını belirtir. İbnü'l-Arif'in *Miftâhu's-Saâde ve Tahkiku Tariki's-Saâde* adlı eserindeki dua, münacat ve mektupları müridlerinden Ebu Bekir Atik b. Mümin tarafından toplanmıştır. Bu mektuplar İbnü'l-Arif'in kendi el yazısıyla olmayıp toplanan kişinin istinsah etmesiyle oluşmuştur. Tasavvufî düşünceleri ile dönemin kültür yapısı açısından önemli olan bu mektuplarında İbnü'-Arif kendisini "fakih" olarak nitelendirir. Bu durum Endülüs'te fıkha özellikle Mâlikî fıkına verilen değeri yansıtır. Bunun yanı sıra bu tutum Endülüs'te kelâm, tasavvuf ve felsefeye iyi gözle bakılmadığı için İbnü'l-Arif'in de tıpkı İbn Meserre gibi fakih sıfatını kullanmasının bir sonucu olabilir.<sup>45</sup>

## 2.7. İbn Kasi (ö. 1151)

İbn Kasi Endülüs'ün güneybatısında günümüzde Portekiz sınırları içerisinde yer alan ve Mertola olarak bilinen Mirtüle'de doğdu. Doğum tarihi tam olarak bilinmemektedir. Endülüs'te İbnü'l-Arif , İbn Berreca, Muhammed b. İsa el-Elbirî gibi sufler tarafından yürütülen tasavvuf akımının temsilcilerinden biri ve kendisinin ölümüyle sonuçlanan bir ayaklanma hareketi olan Sevretü'l-Mürîdîn (müridler devrimi/hareketi) hareketinin lideridir. Kaynaklarda İbn Kasi'nin hayatı hakkında ayrıntılı bilgi bulunmamakla birlikte onun Şilb'li (Silves) İspanyol asıllı mühtedi bir aileye mensup olduğu kaydedilir. Kendisinin "İbn Kasi" olarak tanınmış olmasından hareketle Endülüs tarihinde önemli bir yeri bulunan Benû Kasî kabilesine mensup olduğu da söylenebilir. Günümüze ulaşan tek eseri *Hal'u'n-na'leyn ve iktibasü'n-nur min mevdü'l-kademeyn*'dir. "Hal'u'n-na'leyn" tabiri Taha suresi 12. ayette geçen "Fehla' na'leyk" (Pabuçlarını çıkar) ifadesinden türetilmiş bir kavram olup İbn Kasi'nin tasavvufî düşüncesinde merkezi bir kavramdır. Ona göre "hal'u'n-na'leyn" kulun bedeni alakalardan arınıp Allah'ın huzurunda durma makamıdır. Onun yönteminde zâhir-bâtın

<sup>45</sup> Bardakçı, "İbnü'l-Arabi Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", s. 342-343.

ayırımı bu aşamada ortaya çıkmaktadır. İbn Kasi'ye göre kul "hal'u'n-na'leyn" makamına ulaştığında Allah mukaddes vadede Hz. Musa'ya tecelli ettiği gibi ona da tecelli etmekte ve onu ledünnî ilme mazhar kılmaktadır.<sup>46</sup>

İbn Kasi hayatının ilk dönemlerinde dini ve tasavvufi konularla yoğun bir şekilde ilgilenmiş ve zühd merkezli bir hayat tarzına sahip olmuştur. Doğu'ya yaptığı seyahatte Şia'nın imamet ve mehdilik anlayışlarını tanımış, birçok sûfi ile tanışmış, Gazzâlî hakkında bilgi sahibi olup onun eserlerini inceleme fırsatı yakalamış ve Endülüs'e dönüşünde kurduğu ribatta başta *İhyâu Ulumu'd-din* olmak üzere Gazzâlî'nin çeşitli eserlerini okutmuştur. *Hal'u'n-na'leyn*'i de bu dönemde yazdığı tahmin edilmektedir. İbn Kasi'nin hayatının ikinci dönemi ise siyasi eylemlerle geçmiştir hatta Endülüs'te daha çok siyasi yönüyle tanınan bir isim olmuştur.

Kendilerini takip ettiği İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın Murâbitlar tarafından tutuklanıp hapse atılmaları ve *İhyâu Ulûmi'd-din* gibi tasavvufî eserlerin okunmasının yasak edilmesi sûfi çevreleri endişelendirmiştir. Bu nedenle sufi kesim bir taraftan ribatlarda tasavvufî düşüncelerini yaymaya çalışılırlarken diğer taraftan da Murâbitlara karşı isyanlar çıkarmaya başlamışlardır. Bu isyanları yürütenlerin başında da İbn Kasi gelmekteydi. O, Endülüs'ü gezip sûfilerle tanıştıktan ve bu hususta bilgilerini artırdıktan sonra Şilb'in Cille köyüne dönerek burada Reyhane adını verdiği bir ribat kurmuş, bu ribatta aşırı batını zümrelerin görüşlerini yaymaya çalışmıştır. Onun Murâbitlara karşı eylemlerini Endülüs'ün batı tarafında düzenlemesi, Mir-tule kalesini ele geçirerek Mehdiliğini ilan etmesi ve kendi adına para bastırması Murâbit lider Yusuf b. Taşfin'i harekete geçirmiştir. Yusuf b. Taşfin'in bu hareketi bastırması üzerine İbn

<sup>46</sup> İlyas Çelebi, "İbn Kasi ve Hal'un-Na'leyn Adlı Eseri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.2, sy. 2, Temmuz-Aralık 1997, s. 151-153, 156-157.

Kasi'nin Müslümanlara karşı Hristiyanlarla işbirliği yoluna gitmesi sadece Murabıtları değil kendi müritlerini de endişelendirmiştir. Bunun sonucunda İbn Kasi müritlerinin yaptığı bir tertiple öldürülmüştür.<sup>47</sup>

## 2.8. İbn Tufeyl (ö. 1185)

Endülüs'teki felsefe geleneğinin İbn Bacce'den sonraki diğer bir önemli ismi İbn Tufeyl'dir. İbn Tufeyl 1105 yıllarında Endülüs'ün güneyindeki Gırnata (Granada) şehrinin kuzeydoğusundaki bugünkü ismi Guadix olan Vadiaş'ta dünyaya geldi. Gençlik dönemindeki eğitim hayatı hakkında çok fazla bilgiye sahip olamasak da zamanının önemli kültür merkezlerinden İşbiliyye ve Kurtuba'da eğitim gördüğü sanılmaktadır. Felsefe alanında ise okuduğu eserler arasında İbn Bacce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu düşünülmektedir. Aynı zamanda iyi bir tabip ve cerrah olan İbn Tufeyl Muvahhidi halifesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirilmiş, bu durum İbn Tufeyl'in hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Çünkü felsefeye büyük ilgi duyan halife İbn Tufeyl'i himayesine almıştır. İbn Tufeyl'in İslâm felsefesi geleneğine *Hay b. Yakzan* adlı ünlü eserini kazandırmanın yanı sıra önemli bir katkısı da Halife Ebu Yakub Yusuf'un kendisinden istediği Aristoteles'in eserlerinin yeniden şerh edilmesi ve daha anlaşılır kılınması görevini işlerinin yoğunluğunu ve yaşının ilerlemiş olduğunu söyleyerek İbn Rüşd'e vermesidir.<sup>48</sup>

İbn Tufeyl elimizdeki tek felsefi olan *Hay b. Yakzan* isimli felsefi hikâyesinin giriş kısmında kendisine kadar olan dönemde Endülüs'teki felsefi ve düşünsel gelişmeleri değerlendirmekte ve İbn Bacce dışında kimsenin kayda değer bir görüş or-

<sup>47</sup> İlyas Çelebi, "Ebü'l-Kasım İbn Kasi", *TDVİA*, c. 20, İstanbul 1999, s. 106-107.

<sup>48</sup> Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 352-354.

taya koyamadığını belirterek, onu Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anmaktadır. İbn Tufeyl yine aynı bölümde bu felsefi gelenekleri kendi meşriki hikmet anlayışı açısından değerlendirmektedir. Bu doğrultuda İbn Tufeyl Aristoteles ve Farabi'nin eserlerini ve İbn Sina'nın *eş-Şifa* adlı kitabını yetersiz bulmakta ve bu eserlere kıyasla kendi meşriki hikmetinin farklı bir amaç ve yönetime sahip olduğunu belirtmek istemektedir. İbn Tufeyl eserin ikinci bölümünde insanın duyu-ları aracılığıyla tabiattan elde ettiği bilgilerden başlayıp metafizik âlemdeki ilahi varlığın bilgisine kadar yükselme sürecini insan-tabiat ilişkisi çerçevesinde temellendirmeye çalışmaktadır. Bu noktada İbn Tufeyl evrendeki düzenden hareketle hâkim ve rahim olan bir Tanrı'nın varlığı fikrine ulaşmaktadır.<sup>49</sup> *Hay b. Yakzan*'ın son bölümünde ise İbn Tufeyl felsefe ve din ilişkisini ele alarak felsefenin ve dinin bireysel ve toplumsal boyutlarını karşılaştırarak filozof, peygamber ve sûfi kavramlarının mahiyetlerini incelemektedir. Ona göre rasyonel bilgi ve mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi her iki yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dini öğretisi arasında da bir çelişki bulunmamaktadır. Bu iki yöntem ve bunun sonucunda ulaşılan bilgi ile din arasındaki fark sadece bir söylem farkından ibarettir.<sup>50</sup>

## 2.9. İbn Rüşd (ö. 1198)

Ebu'l-Velid İbn Rüşd Murabıtlar ve Muvahhidler döneminde ilim, idare ve siyaset çevrelerinde nüfuz sahibi olan seçkin bir ailenin çocuğu olarak 1126 yılında Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Kendisi gibi İbn Rüşd (1058-1126) künyesiyle tanınan dedesi, Mâlikî fıkhında otorite sayılan ünlü bir hukukçu ve ilim adamıdır. İbn Rüşd Aristoteles'in eserlerini, onun kendi öğretisine bağlı kalarak şerh ettiği için İslâm âleminde "eş-şârih", Lâtin dünyasında ise "commentator" olarak tanınmaktadır.

<sup>49</sup> Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 354-355; 356-358.

<sup>50</sup> Köroğlu, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", s. 359-360.

Gazzâlî'nin eserlerinin bile sakıncalı bulunarak imha edildiği Murabıtlar devrinde daha çok dinî ilimlerle meşgul olan İbn Rüşd'ün ilim hayatı bakımından en verimli dönemi Muvahhidler'in ilk hükümdarı olan Abdülmü'min'in iktidar yıllarıdır. (1146-1163) Nitekim bu dönemde dinî ilimlerle birlikte yoğun olarak tıp ve felsefe ile de uğraşan İbn Rüşd İbn Tufeyl tarafından Aristoteles'in eserlerini şerh etmesi için Muvahhidler'in ikinci hükümdarı Ebu Yakub Yûsuf b. Abdülmü'min'e takdim edilmiştir. Böylece felsefî çalışmalarında Emîrin teşvik ve desteğini alan İbn Rüşd önce İşbiliye kadılığına, kısa bir süre sonra da Kurtuba başkadılığına atanmıştır. On yılı aşkın bir süre hem kadılık görevini hem de Aristoteles'in eserlerine yaptığı şerh çalışmalarını devam ettiren İbn Rüşd 1182'de İbn Tufeyl'in ayrılmasıyla boşalan saray tabipliğine getirilmiş ve Merakeş'e geçmiştir. Ebû Ya'kûb Yusuf'un ölümünden sonra yerine geçen oğlu Ebû Yusuf Ya'kûb b. Yusuf el-Mansûr da gerek İbn Tufeyl'e gerekse İbn Rüşd'e büyük değer vermiştir. Ancak daha sonra emir Mansûr ile İbn Rüşd'ün arası açılmış ve filozof Elîsâne'de (Lucena) mecburi ikamete tâbi tutulmuştur. Bu olayın sebepleri arasında dönemin Maliki fakihlerinin felsefe karşıtı tutumlarının etkili olduğu güçlü bir ihtimal olarak düşünülebilir. İbn Rüşd daha sonra emir tarafından Merakeş'e davet edilip izzet ve ikram görse de kısa bir süre sonra 1198'de Merakeş'te vefat etmiştir. Önce buraya defnedilen cenazesi daha sonra Kurtuba'ya nakledilmiştir.<sup>51</sup>

İbn Rüşd din ilimleri, mantık, metafizik, tabiat ilimleri, zooloji, psikoloji, astronomi, tıp, siyaset ve ahlak gibi pek çok alanda eser vermiştir. Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhlerin dışındaki en önemli üç eseri Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-Felâsife*'sine karşı kaleme aldığı reddiye tarzındaki *Tehâfütü't-Tehâfüt*, din ile felsefe ilişkisini kendine özgü bir yaklaşımla temellendirdiği

<sup>51</sup> Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003, s. 15-23.

*Faslü'l-makâl fi mâ beyne'l-hikmeti ve's-şer'ati mine'l-ittisâl ve kelâm ilmine yönelik eleştirileri ile kelâmcıların incelediği temel konulara ilişkin alternatif bir yaklaşım ortaya koyduğu el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille'* dir.<sup>52</sup>

İbn Rüşd'ün geniş düşünce dünyası içerisinde felsefe ve din uzlaştırmasına dair düşünceleri ayrı bir öneme sahiptir. Ona göre insanlara “gerçek/doğru bilgi” ve “gerçek/iyi davranış”ı öğretmek şeklinde iki önemli amaç ve işlevi bulunan din ile amacı “bütün var olanları Allah'ın varlığının, hikmet ve kudretinin delili olması bakımından inceleyip yorumlamak” olan felsefe konu ve gaye birliği içerisinde. Buna karşılık din ile felsefe bu ortak amacın gerçekleştirilmesinde kullandıkları yöntem ve hedef aldıkları insan kitlesi bakımından farklılık gösterirler. İbn Rüşd kendisinden önceki Meşşâî filozoflardan farklı olarak felsefe açısından dinin değil din açısından felsefenin konumunu belirleme yoluna gitmiştir. Ona göre din, felsefeyi yasaklamaz, tam tersine teşvik eder hatta yapılması gerekli bir etkinlik olarak görür. İbn Rüşd'ün “süt kardeş” olarak nitelediği din ile felsefe, aynı kaynaktan yani ilahi ilim ve hikmetten beslenen iki ayrı alandır. Din, vahiy olarak doğrudan bu kaynağın ürünü, felsefe ise ilahî ilim ve hikmetin varlık dünyasındaki tecellisi olan sebep-sebepli ilişkisinin insan aklı tarafından kavranılmasının ürünüdür. Aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içe olan hakikatler olup birbirine ters düşmezler aksine birbirlerini desteklerler.<sup>53</sup>

İbn Rüşd düşüncesinin etkileri de felsefe tarihinde dikkati çeken konulardan biridir. Nitekim onun İslâm dünyası üzerindeki etkileri oldukça sınırlı kalırken Batı dünyasındaki etkileri hem çok yönlü olmuş hem de uzun yıllar boyunca devam etmiştir. İbn Rüşd'ün Aristoteles'in eserlerine yazdığı şerhleri ve diğer eserleri XIII. yüzyıldan itibaren başta İbranice ve Latince

<sup>52</sup> Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 33-39.

<sup>53</sup> Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 203-206.

olmak üzere diğer yerel Avrupa dillerine tercüme edilmiştir. Batının önemli ilim ve kültür merkezleri arasında yer alan Bologna, Padua, Venedik, Paris ve İngiltere’de İbn Rüşdçü akımlar başlamış, daha sonra bu akımın karşıtı olan görüşler de ortaya çıkmıştır. Örneğin XIII. yüzyılın ortalarında Paris Piskoposu olan Auvergneli Guillaume, İbn Rüşd’ü tam bir hakikat savunucusu olarak görüp hayranlık duyarken Albertus Magnus (ö. 1280) ve Aqınoğlu Thomas (ö. 1274) sürekli artan bu İbn Rüşd sempatisine karşı mücadeleye girişmişlerdir.<sup>54</sup>

### 10. Muhyiddin İbn Arabî (ö. 1240)

Muhyiddin İbn Arabî Endülüs’ün yetiştirdiği filozof-sufi nitelikteki düşünürler içerisinde şüphesiz ki en önde gelenidir. İbn Arabî daha önce Doğu İslâm dünyasındaki bazı büyük sûfilerde görülen vahdet düşüncesini eklektik bir tarzda dini, felsefi, tasavvufi v.b. nitelikteki pek çok kaynağı kullanarak farklı bir yapıya büründürmüştür. Ölümünden sonra takipçileri tarafından “vahdet-i vücud” olarak isimlendirilen bu anlayış teknik bir vahdet anlayışını ifade etmektedir. İbn Arabî’nin kurduğu bu sistem İslâm düşüncesinde gerek felsefe gerekse tasavvuf alanındaki kendine özgü büyük sistemlerden biri olmuştur. İslâm dünyasında zaman zaman çok şiddetli eleştirilere uğrayan bu düşüncenin çok sayıda takipçisi de bulunmaktadır. Bu durum İbn Arabî’nin etkilerinin çok geniş bir zaman dilimini ve coğrafyayı kapsadığını göstermektedir.

İbn Arabî 1165 tarihinde Endülüs’ün güneydoğusundaki Mürsiye’de (Murcia) dünyaya geldi. Babası Ali b. Muhammed Abbasi Halifesi Müstencid Billah’ın kumandanı ve bölge valisinin hürmet ettiği bir kişiydi. Aynı zamanda filozof İbn Rüşd’ün yakın arkadaşıydı. Nur ismindeki annesi ise ensar soyundan

<sup>54</sup> Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 41-44.

gelen ve Fatıma binti Müsenna adlı bir kadın velinin sohbetlerine katılan bir kişiydi. İbn Arabî Tay kabilesine mensuptu ve bu kabilenin Arap olmasından dolayı kendisi ve ataları “Arabî” diye tanınmaktaydı. İbn Arabî'nin görüşlerini takdir edenler onun tasavvufta otorite oluşundan dolayı kendisine “Şeyhü'l-Ekber”, dini ilimlerde müceddid oluşundan dolayı da “Muh-yiddin” lakaplarını vermişlerdir.<sup>55</sup>

İbn Arabî İslâmi ilimlerin tüm dallarında eserler vermiş bir düşünürdür. Tasavvuf, hadis, Kur'an tefsirleri, siyer, felsefe, edebiyat –tasavvufi şiir dâhil- ve tabiat bilimleri üzerine eserler kaleme almıştır. İbn Arabî bu kadar farklı alanla ilgilenirken tasavvufi bakış açısını hiç bir zaman yitirmemiş; kelami, fıkhi ve hatta ilmi bir problemle uğraşırken bile tasavvufi görüşleri hep ön planda olmuştur. İbn Arabî'nin tasavvuf felsefesiyle ilgili şaheseri 1230 tarihinde ölümünden on yıl önce tamamladığı *Fususû'l-Hikem'dir*. Bu eserin içeriğini oluşturan ilk fikirler ise 1237 yıllarında tamamladığı kapsamlı eseri *Futuhatu'l-Mekkiyye'de* dağınık olarak bulunabilir.<sup>56</sup>

İbn Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisinin temeli Allah'ın mutlak varlık ya da küllî varlık olduğu ve var olan her şeyin kaynağını oluşturduğu düşüncesine dayanır. Ona göre Allah kendiliğinden var olandır, kadim ve ezelidir. Çoğalma, bölünme, değişme ve yenilenme kabul etmez.<sup>57</sup> Evrendeki var

<sup>55</sup> Mahmut Erol Kılıç, “Muh-yiddin İbnü'l-Arabî”, *TDVİA*, c. 20, yıl 1999, s. 493; Ethem Cebecioğlu, “Muh-yiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, yıl 9 (2008), sy. 21, s. 9-10.

<sup>56</sup> A.E. Affifi, “İbn Arabî”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M. M. Şerif, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, s. 348-349.

<sup>57</sup> Muh-yiddin-i Arabî, *Fususû'l-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992, s. 54, 69-70, 75, 97, 101-102, 118; Muh-yiddin

olanlar mutlak varlığın çeşitli mertebelerdeki tezahürleri ve görünümünden ibarettir. Yaratılışın bir gayesi vardır ve âlem bu amaç için var olmuştur. Buna göre yüce ve eşsiz olan Allah sayıya sığmayan güzel isimlerinin a'yan-ı sabite âlemindeki suretlerini görmeyi dilemiş ve bu şekilde kendi sırrını kendine açmayı murat etmiştir. İbn Arabî ve takipçileri bu görüşlerini açıklamak üzere bazı ayetleri ve bir kısım zayıf sayılan hadisleri yorumlamışlardır. Bu doğrultuda en çok dayandıkları hadislerden biri "Ben gizli hazine idim, bilinmek istedim, âlemi yarattım."<sup>58</sup> şeklindeki hadistir. Buradan hareketle sûfîler "kenz-i mahfî" diye isimlendirdikleri bir kavram üretmişlerdir. Özellikle vahdet-i vücud düşüncesini savunan düşünürlerde bu kavram Allah'a işaret etmektedir.<sup>59</sup> İbn Arabî'ye göre Allah gerçek anlamda tek varlık olmakla birlikte onun çok sayıda sıfatı bulunmaktadır. Onun zatı bu isim ve sıfatlarla bir çok surette tecelli etmektedir. Örneğin suyun tek bir hakikati olduğu halde bulunduğu araziye göre tatlı, acı ve tuzlu olduğu gibi bu sıfatlar da Allah'ta tam ve kâmil olarak bulunduğu halde mahlûkatta onların istidad ve kabiliyetlerine göre çeşitli derecelerde zuhur etmektedir.<sup>60</sup> Mahlûkat ancak Allah'ın varlığıyla var olup ayrı bir varlığa sahip olmadığından bunlarda ortaya çıkan az sayıdaki mükemmellik de gerçekte Allah'ındır. Bu durumda mahlûkatta görülen hayat, ilim, irade, kudret v.b. sıfatlar aslında Allah'ın mutlak mertebesinden sınırlılıkların bulunduğu âleme inmiş

---

İbnu'l-Arabi, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c.1, İstanbul 2010, s. 4-8.

<sup>58</sup> İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlül-İlbas amma's-Tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Tlk. Ahmed el-Kalâş, c. 2, Beyrut 1996, s. 132.

<sup>59</sup> Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 22; Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabi Metafizigi*, Sûfî Kitap, İstanbul 2013, s. 77.

<sup>60</sup> Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu'l-Hikem*, s. 48-49, 76, 109, 127; Muhyiddin İbnu'l-Arabi, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.1, s. 232-233.

olan sıfatlardır. Bu nedenle başta insan olmak üzere diğer yaratıklar istidat ve kabiliyetlerine göre ilahi sıfatların tecelli yerleridir. En mükemmel tecelli yeri ise “insan-ı kâmil”dir. İnsan-ı kâmil en iyi şekilde temsil eden peygamberler ve velilerdir. İnsan-ı kâmil Allah’ın sıfat ve isimlerini külli surette tecelli ettirir, tüm gerçeklikleri ve varlık tabakalarını kendisinde toplar. Bu nedenle ona mikrokozmos, şerefli hülasa ve en evrensel varlık adları da verilir. Allah’ın isim ve sıfatlarını saymak mümkün değildir. Ancak asli sıfatlar yedi tanedir. Bunlar hayat, ilim, irade, kudret, sem’, basar ve kelamdır. Bunlardan hayat sıfatı diğer sıfatlardan önce olup bütün mevcudatı kapsamaktadır.<sup>61</sup>

### 2.11. Abdülhak İbn Seb’in (ö. 1270)

Muhyiddin İbn Arabî’nin vahdet-i vücud öğretisini daha ileri bir noktaya taşıyarak “vahdet-i mutlaka” ismini verdiği doktrini ortaya koyan Abdülhak İbn Seb’in 1217 yılında Mürsiye’de dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik yıllarına dair kaynaklarda çok fazla bilgi yer almamaktadır. Yaşadığı dönemin siyasi karışıklıkları ve fakihlerin oluşturduğu baskıcı ortam nedeniyle 1242’de bir grup öğrencisiyle beraber Mağrib’e geçerek Sebte şehrine yerleşmiştir. Burada bir müddet inzivaya çekilerek felsefe ve tasavvuf kitaplarını okumuş, eserlerinin çoğunu burada kaleme alarak felsefi tasavvufi görüşlerini yaymaya başlamıştır. Sebte’de öne sürdüğü bazı görüşleri nedeniyle Mağrib fukahası tarafından tekfire varan ithamlarla karşılaşmıştır. Bunun üzerine Sebte valisi bu tepkilerin ortaya çıkaracağı sorunlardan çekinerek onu şehirden uzaklaştırmak zorunda kalmıştır. Sebte’den ayrılan İbn Seb’in, Doğu’ya yönelerek önce Bâdis, ardından da Bicaye ve Mısır’a ulaşmış fakat bu şehirlerde gördüğü tepkiler nedeniyle Mekke’ye gitmiştir. Mekke’de nispeten

<sup>61</sup> Muhyiddin-i Arabi, *Fusûsu’l-Hikem*, s. 23-24; Muhyiddin İbnu’l-Arabi, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c.1, s. 15-17.

daha sakin ve huzurlu bir hayatı olan İbn Seb'in bir süre sonra bu şehirdeki fakihlerin de tepkileriyle karşılaşmıştır.

İbn Seb'in'in tahkik edilmemiş, kendisine ait olduğu bilinen fakat ulaşamadığımız ve kendisine mal edilen risaleleri olmakla beraber elimizde üç önemli eseri bulunmaktadır. Bunlardan ilki *Büddü'l-ârif*'tir. Bu eser bazı araştırmacılarca İbn Seb'in'in ana eseri olarak kabul edilmektedir. Corc Ketture tarafından Beyrut'ta 1978'de tahkikli olarak neşredilen bu eser genel olarak mantık, bilgi, nefis konusundaki fikirler ve bunlarla ilgili tartışmalar olmak üzere üç bölüme ayrılır. Eserin belirgin özelliği İbn Seb'in'in dönemindeki kelam, fıkıh, felsefe akımlarına ve bazı konularda da sûfilere karşı ortaya koyduğu eleştirileri içeriyor olmasıdır. İbn Seb'in bu eserinde filozofların çıkış noktalarıyla hareket etmekte ancak onların vardığı sonuçları eleştirmektedir. Ama asıl eleştirisi kelamcılarının ve fakihlerin görüşlerini çürütmeye yöneliktir.

İbn Seb'in'in elimizdeki diğer önemli eseri *el-Kelam ala'l-Mesaili's-Sıkılliyye*'dir. Bu eser ikinci Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Şerefeddin Yaltkaya tarafından *Sicilya Cevapları* adı altında 1934 yılında Türkçe'ye tercüme edilmiştir. Bu eserin *Sicilya Cevapları* adını almasının nedeni dönemin Sicilya kralı II. Frederick'in sorduğu felsefi sorulara İbn Seb'in'in verdiği cevapları içeriyor olmasıdır. İbn Seb'in'in elimizdeki diğer eseri de yirmi tasavvufi risalesini içeren ve Abdurrahman Bedevi tarafından neşredilen *Resailu İbn Seb'in'*dir.

İbn Seb'in'in tüm felsefesinin odak noktasını "vahdet" fikri oluşturur. Onun vahdet anlayışı "La İlahe İllallah" (Allah'tan başka ilah yoktur) cümlesinin ötesinde olup, "Leyse İlle Eys" (Sadece "Varlık" vardır) ve "Allah'u fekad" (Sadece Allah vardır) ifadeleriyle son noktasını bulur. En doruk noktası ise Allah'ı ifade eden "Huve"de (O) biter. Bu sebeple İbn Seb'in'in vahdet anlayışı "mutlak vahdet" (vahdetu'l-mutlaka) olarak nitelendirilir. Onun savunduğu bu vahdet fikri Allah'tan başka

hiçbir varlığın hakikatini ortaya koymaz. Buna göre varlık olarak nitelendirilmeye değer tek varlık Allah'tır. Diğer varlıkların gerçekliği ise ancak mecazi manadadır. Bu yüzden çokluk ve bölünmeler İbn Seb'in sisteminde her zaman kötü karşılanmıştır. İbn Seb'in söz konusu vahdet anlayışını "halis saf vahdet" (vahdetun nakıyyetu'l-hâlise) olarak da tanımlar. Bu, Allah'tan herhangi bir vahdetin basitliğini kaldırır ve ona ayrıcalıklı bir vahdet verir. İbn Seb'in vahdet anlayışındaki bu safılık ve basitlik onu, hemşehrisi Muhyiddin İbn Arabî'nin sistemleştirdiği "vahdetu'l-vücûd" doktrininden ayıran en önemli özelliklerden biridir. Bunun yanı sıra İbn Arabî'de yer alan ayan-ı sabite, tecelli, varlık mertebeleri v.b. görünür dünya ile ilgili temellendirmeler İbn Seb'in'de yer almamaktadır. Onun düşüncesi sadece Allah'ın gerçek anlamda var olduğu fikrinde temellenmektedir.<sup>62</sup>

## Sonuç

Görüldüğü üzere Endülüs'te siyasi sebeplerle beraber özellikle Maliki fakihlerinin etkisiyle oluşan birtakım sosyal nedenler Endülüs'te felsefe ve felsefeye dair ilimlerin oluşumunu ve gelişimini etkilemiştir. Üstelik yöneticiler ve fakihler arasındaki ilişki ağı Endülüs Emevilerinden 1492 yılında Gırnata'nın düşüşüne kadar devam etmiştir. Hatta bu durumun farklı coğrafyalarda ve uzun süre yer aldığına dair kaynaklarda bilgiler bulunmaktadır. Bu baskıcı ortama rağmen yine de Endülüs'te güçlü bir felsefi birikim oluşmuştur. Bu çalışmada ele alınan düşünürler Endülüs'ün en dikkat çeken ve en fazla etkiye sahip olan isimleridir. Bununla birlikte İbn Meserre öncesi ve Abdülhak İbn Seb'in sonrası Endülüs düşüncesi aydınlatılmayı veya üzerinde daha çok çalışmayı gerektiren bir alan olarak karşı-

---

<sup>62</sup> İbn Seb'in hakkında daha geniş bilgi için bkz. Birgül Bozkurt, "İbn Seb'in, Hayatı, İlmi Kişiliği ve Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2008, XII/2, ss. 347-380.

mızda durmaktadır. Endülüs'te dil, edebiyat, hukuk, tarih, hadis, tefsir gibi dinî, sosyal ve diğer pozitif bilimler gibi alanlarda da güçlü bir birikim oluşmuştur. Ancak kelamın sınırlı bir düzeyde kaldığını ve bu alanın daha çok İbn Hazm'la ön plana çıktığını söylemek mümkündür. İbn Meserre, İbn Berrecan, İbnü'l-Arif, İbn Kasi, İbn Arabî ve İbn Seb'in gibi düşünürler felsefi mirası tasavvufi bir bakış açısıyla değerlendirmişlerdir. Hatta İbn Arabî ve İbn Seb'in bazı araştırmacılarca filozof-sufi olarak nitelendirilmişlerdir. Bununla birlikte İbn Kasi gibi düşünürler tasavvufa yönelik olumsuz tutumun etkisiyle yönetime karşı siyasi bir ayaklanmanın temsilcisi olmuşlardır. Endülüs'te felsefe ve tasavvufa yönelik bazı dönemlerde iyice artan olumsuz tutumlardan dolayı düşünürlerin önemli bir kısmının Endülüs'ü terk ettikleri ve yaşamlarının bu toprakların dışında son bulduğu bir gerçektir. İbn Rüşd, İbn Berrecan, İbnü'l-Arif, İbn Arabî ve İbn Seb'in bu düşünürlerin başında gelmektedir. Endülüs'te filozofların en fazla ilgilendikleri konuların başında felsefe ve din uzlaştırması bulunmaktadır. İbn Rüşd ve İbn Tufeyl'de yoğun bir şekilde yer alan bu mesele kendilerinden daha önce İbn Meserre, İbn Hazm, İbn Sid Batalyevsi'de de işlenmiştir. İbn Bacce daha çok toplum felsefesine dair düşünceleriyle ön plana çıkarken İbn Rüşd Aristoteles'in eserlerine dair şerhleri ve kendi orijinal çalışmalarıyla daha çok Batı felsefesine etki eden bir isim olarak dikkatleri çekmektedir. Yüzyılımız düşünürlerinden Muhammed Abid el-Cabiri'nin Endülüs düşüncesine dair yaptığı değerlendirmeler dikkat çekicidir. Bunlardan ön plana çıkan bir yorumunda Cabiri, İslâm düşüncesinde kelam, fıkıh usulü, nahv ve belagat âlimlerini beyanın; Şii-İsmaili gnostisizm ve sûfî akımların da irfanın temsilcisi olduklarını, burhanın temsilcilerinin de sadece Endülüs tecrübesiyle sınırlı kaldığını ifade etmektedir. İbn Bacce, zahiri metoduyla İbn Hazm, sebeplilik ilkesiyle İbn Rüşd, makasıdu'ş-şeria ile Şatıbi ve İbn Haldun Cabiri tarafından burhanın temsilcileri olarak

öne çıkarılan isimlerdir. Cabiri'ye göre Endülüs projesi, burhana dayalı beyanın kurulmasını hedefleyen, bunu da hepsi sadece akla dayalı olan tümevarım, makasıd, sebeplilik bakış açısıyla gerçekleştirmeyi amaç edinen bir duruştur.<sup>63</sup> Cabiri'nin sözlerinde ne kadar haklılık payının olduğu Endülüs düşüncesi aydınlandıkça daha net bir şekilde görülebilecektir.

### Kaynakça

Adıgüzel, Adnan, "Muvahhidi Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı", *e-Sarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, V, yıl 2011, ss. 70-86.

Affifi, A.E., "İbn Arabî", *Klasik İslâm Filozofları ve Düşünceleri* içinde, ed. M. M. Şerif, çev. Mustafa Armağan, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Atiyeh, George N., "İbn Meserre, Muhammed İbn Abdillâh (883-931)", çev. Ahmet Bozyiğit, *İslâmî Araştırmalar*, yıl 2016, sy. 2, c. 27, ss. 200-204.

Bardakçı, M. Necmettin, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23, (2009), ss. 325-355.

Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997.

Bozkurt, Birgül, "Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe", *Mukaddime*, 8 (2), (2017), ss. 303-329.

Bozkurt, Birgül, "İbn Seb'in, Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2008, XII/2, ss. 347-380.

Bozkurt, Birgül, "Türkiye'de Endülüs İslâm Düşüncesi Alanında Yapılan Çalışmalara Dair Değerlendirmeler ve Öneriler", *İslâmî Araştırmalar*, c. 31, sy. 2, yıl 2020, ss. 234-247.

---

<sup>63</sup> Meryem Özdemir Kardaş, "İslam Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Abid el-Cabiri Örneği", *Muhafazakâr Düşünce*, yıl 13, sy. 48, Mayıs-Ağustos 2016, s.156.

Bozyiğit, Ahmet, *İbn Meserre ve Felsefesi*, AÜSBE, Yayımlanmış Doktora Tezi, Ankara 2015.

Cabanelas, Dario, "Notas para la Historia de AlGazel en Espana", *Al-Andalus*, XVII, 1952, ss. 223-232.

Cebecioğlu, Ethem, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin (560/1165-638/1240) Hayatı ve Eserleri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)*, yıl 9 (2008), sy. 21, ss. 9-25.

Çelebi, İlyas, "İbn Kasi ve Hal'un-Na'leyn Adlı Eseri", *İLAM Araştırma Dergisi*, c.2, sy. 2, Temmuz-Aralık 1997, ss. 151-158.

Çelebi, İlyas, "Ebü'l-Kasım İbn Kasi", *TDVİA*, c. 20, İstanbul 1999, ss. 106-108.

Çetinkaya, Bayram Ali, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Demirli, Ekrem, *İbnü'l-Arabî Metafizîği*, Sûfi Kitap, İstanbul 2013.

Dozy, Reinhart, *el-Muslimun fi'l-Endelüs*, çev. Hasan Hubaşi, c. II, el-Hey'etü'l-Ammeti'l-Mısriyye li'l-Kütüb, 1994.

Erdoğan, İsmail, "İbn Rüşd'ün Fikirlerinde Batalyevsi'nin Etkisi", *Doğu Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, ed. Bayram Ali Çetinkaya ve diğ., c. 1, Sivas 2009.

el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafa ve Müzîlü'l-İlbas amma's-Tehera mine'l-Ehâdisi alâ Elsineti'n-Nâs*, Tlk. Ahmed el-Kalâş, c. 2, Beyrut 1996.

el-Câbirî, Muhammed Abid, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, Çev. İbrahim Akbaba, Kitabevi Yayınları, İstanbul 20

el-Hour, Rachid, "The Andalusian Qadi in the Almoravid Period: Political and Judicial Authority", *Studia Islamica*, 90, ss. 67-83.

Fierro, Maribel, "Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet", çev. Semih Ceyhan, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2, (2009), ss. 327-359.

Haurani, George F., "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar*, 2/6, (2000), ss. 199-211.

İbn İzârî (el-Merrâkûşî), *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. c. IV, Thk. İhsan Abbas, Daru's-Sekafe, Beyrut 1983.

İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 2013.

İbn Tufeyl/İbn Sina, *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı*, çev. Yusuf Özkan Özburun ve Diğ., İnsan Yayınları, İstanbul 2000.

İnan, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Asru's-sâlis-kısmu'l-evvel), Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1990.

İnan, Muhammed Abdullah, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Asru'r-râbi'), Mektebetu'l-Hanci, Kahire 1997.

Kardaş, Meryem Özdemir, "İslâm Düşüncesinde Epistemolojik Temelli Yeniden Yapılanma Muhammed Abid el-Cabiri Örneği", *Muhafazakâr Düşünce*, yıl 13, sy. 48, Mayıs-Ağustos 2016, ss. 143-165.

Kılıç, Mahmut Erol, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî", *TDVİA*, c. 20, yıl 1999, ss. 493-516.

Köroğlu, Burhan, "İbn Bacce ve İbn Tufeyl: Felsefe Endülüs'te", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler içinde*, ed. M. Cüneyt Kaya, İSAM Yayınları, İstanbul 2013.

Mesud, Muhammed Halid, "Endülüs İslâm Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış", çev. M. Tayyib Kılıç, *İSTEM*, 7/14, (2009), ss.403-432.

Muhyiddin-i Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. Nuri Gencosman, MEB Yayınları, İstanbul 1992.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, Tercüme ve Şerh: Ahmed Avni Konuk, Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, c.1, İstanbul 2010.

Munis, Hüseyin, *Mealimu Tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mektebetü'l-Üsra, 1992.

Ocak, Ahmet, "Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri", *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/3, 2009, ss. 1622-1647.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.

Parlak, Nizamettin, "Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları", *Milel ve Nihal*, 12 (1), yıl 2015, ss.81-106.

Puig, Josep, "İslâm Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni", *İslâm Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* içinde, Charles Butterworth-Blake Andree Kessel, çev. Ömer Mahir Alper, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2001.

Ribeira, Hulyan, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*, Trc. Tahir Ahmed Mekki, Daru'l-Mearif, Kahire, 1994.

Said el-Endelüsî, *Tabakatü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, çev. Ramazan Şeşen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi*, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.

Serdar, Murat, "Endülüs âlimlerinin Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusundaki Görüşleri ( İbn Hazm ve İbnu'l-Arabî Örneği)", *Bilimname*, VIII, 2005/2, ss. 51-74.

Serdar, Murat, "İbn Hazm'ın Usul İle İlgili Bir Kasidesi ve Usulu'd-Din Yönünden Öne Çıkan Görüşler", *Diyanet İlmî Dergi*, yıl 2014, sy. 50/4, ss. 133-160.

Street, Tony, *İslâm Mantık Tarihi*, Der. ve çev. Harun Kuşlu, Klasik Yayınları, İstanbul 2013.

Şenel, Cahit, "Batalyevsi'de Sudur Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl 7, c. 7, sy. 13, ss. 7-20.

Watt, W. M. & Cachia, P., *Endülüs Tarihi*, Çev. Cumhur Ersin Adıgüzel & Qiyas Şükürov, Küre Yayınları, İstanbul 2012,

Yıldız, Mehmet, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecan*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019.

Yıldız, Şevket, "Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1, yıl 2009, ss. 509-528.

### III

## ENDÜLÜS'TE ÖNCÜ BİR FİLOZOF OLARAK İBN RÜŞD

*Hüseyin SARIOĞLU\**

İbn Rüşd, VIII. yüzyıldan XIII. yüzyıla kadar yaklaşık beş asır devam eden İslam düşünce ve ilim tarihinin altın çağları sayılan verimli ve feyizli dönemin sonun çok yönlü bir ilim ve düşünce adamı olarak Endülüs'te yaşamıştır. O gerek Antik ve Helenistik felsefe gerekse İslâm ilim ve düşüncesi alanında o güne kadar oluşan zengin birikimi irdeleyerek ortaya koyduğu yeni yorumlar ve geride bıraktığı ölümsüz eserlerle Latin Ortaçağını derinden etkilemiştir. Batı'da, İslâm Meşşâî okulunun son büyük temsilcisi, Aristoteles felsefesinin büyük yorumcusu (*grand commentator*) ve sadık savunucusu olarak görülen bu seçkin filozofun, Rönesans fikrinin uyanmasında esin kaynağı olduğu bilinmektedir.

İlgilendiği her alanda otorite sayılmayı başaran İbn Rüşd, felsefenin yanı sıra, kendisinin toplumla iç içe olmasını sağlayan tıp ve hukuk alanlarında da büyük başarı göstermiş, sözü dinlenen, görüşlerine değer verilen bir kişi olmuştur. Din ilimlerinden metafiziğe, mantıktan tabiat ilimlerine, psikolojiden astronomiye, ahlâk ve siyasetten tıba uzanan geniş ilimler yelpazesinde ölümsüz eserler veren İbn Rüşd'ün, kalıcı etkiler bırakan eserleri olarak Aristoteles'in kitapları üzerine yazdığı şerhler ve Gazzâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife'sine* karşı kaleme aldığı şerh-red-diye özelliği taşıyan *Tehâfütü't-Tehâfüt ile* din-felsefe ilişkisine

---

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, (sarioğlu@gmail.com).

dair *Faslü'l-makûl fî mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* ve kelâma yöneltilmiş bir eleştiri niteliğindeki *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille'* si mutlaka hatırlanması gereken önemli metinlerdir.

İbn Rüşd, mantık, fizik, psikoloji ve diğer alanlara dair belli bazı meselelerde yazdığı kısa risâleler yanında özellikle Batı dünyasında, Aristoteles külliyatının temel eserleri üzerine kaleme aldığı üç tür şerh ile şöhret bulmuştur. Hacimleri itibarıyla, genellikle kısa, orta ve uzun şeklinde tasnif edilen bu şerhlerden kısa olanlar, Aristotelesçi öğretilerin daha çok Yunanca şerh geleneğindeki şârihlerin açıklamalarındaki tartışmalara dayanarak yapılmış izahlarını içermektedir. Muhtemelen Ebû Ya'kûb Yûsufun talebi üzerine kaleme aldığı orta uzunluktaki şerhlerde İbn Rüşd, Aristoteles'in metinlerini daha açık ve basit bir dille yeniden ifadelendirmiştir. Hem şerhedilen Aristoteles metinlerini hem de İbn Rüşd'ün olgunluk dönemi görüşlerini içermesi sebebiyle uzun/büyük şerhler de hayli dikkat çekici olup gerek Aristotelesçi geleneği anlamada gerekse İslam felsefesinin iç tartışmalarını takip etmede oldukça önemli veriler sağlamaktadır.<sup>1</sup>

Bir çalıştay ortamında yürütülecek müzakerelere zemin oluşturmak üzere hazırlanan bu metinde, bütün yönleriyle bir İbn Rüşd portresi oluşturulmak yerine, onun düşünce dünyasının nirengi noktaları konumunda görülen zihniyet ve yöntem ilkeleri ile beş önemli soruna ilişkin özgün yaklaşımları ana hatlarıyla ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda onun düşünce sistemini *Allah-âlem-insan ilişkilerini* dengeli bir yoruma kavuşturma amacına hasrettiği ve bir kadı-tabip-filozof dikkati ve hassasiyetiyle tahlil ederek yakinen tanıdığı "insan gerçeği" ni felsefesinin odağı kıldığı hususu öncelikle ve özellikle tespit edilmelidir. Esas itibarıyla bir *denge/itidal filozofu* olan İbn

1 İbn Rüşd'ün hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul 2003*, s. 1-23, 33-39.

Rüşd'ün sahip olduğu engin hukuk ve tıp birikimi ile felsefî zihniyet, yöntem ve ufku buluşturması, onun birçok meselede insanı esas alan, gerçekçi ve dengeli yaklaşımlar ortaya koymasını sağlamış ve kolaylaştırmış olmalıdır. Bir kadı ve tabip olarak insanın maddî ve manevî yapısı ve temel soru/n/larını doğrudan müşahade etme, çözüm ve çare üretme konumunda bulunan İbn Rüşd'ün, bu engin deneyimler ışığında bir filozof olarak da felsefe soru/n/larını “insan”ı temel alan bir *zihniyet ve yöntem* ile *sebepli/lik ilişkisi* bağlamında irdeleyerek özgün yaklaşımlar içeren bütünlüklü bir düşünce dünyası oluşturmayı başarmış olduğu söylenebilir.

## Düşünce Dünyası: Önemli Soru/n/lar ve Özgün Yaklaşımlar

### 1. *Zihniyet ve Yöntem*

Konuya girerken hemen belirtmeli ki İbn Rüşd düşünce sistemini, her varolanın onu başka varolanlardan ayıran ve mahiyetini belirleyen bir özel işlev ve gâye sebebi bulunduğu temel kabulü üzerine inşa etmiştir. Bu bağlamda ona göre insanı öteki canlılardan ayırıp imtiyazlı bir konuma yükselten de kendine özgü “akıl gücü”dür. Filozofun kendi ifadesiyle “*insan, zâtı (cisimli varlığı) ile değil, ancak zâtıyla birlikte bulunan akıl sebebiyle insandır ve varlık alanındaki her şeyden daha değerlidir.*” Akıl ise “*varolanlar arasındaki düzen ve tertibi düşünüp kavramaktan (idrâk) öte bir şey değildir.*” Aklın biri nazarî/teorik, diğeri amelî/pratik olmak üzere iki işlevi olduğunu belirten filozof, insanın varoluş gâyesini de bu gücü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşması, bunu da bir “*zihniyet*” ve “*yöntem*” işi olarak görür.

İbn Rüşd'e göre insanın varoluş gâyesini gerçekleştirmesini sağlayacak olan “*zihniyet*”in (paradigma) kurucu unsurları şöylece sıralanabilir:

a. Herhangi bir konuda bilgi sahibi olmak üzere girilen zihinsel faaliyetin amacı, yalnızca “gerçeğe ulaşmak” (talebü'l-hakk) olmalıdır.

b. Gerçeğe ulaşma sürecinde hiçbir zorluk, engel ve mazeret bu yoldan alıkoymamalı, görev ve sorumluk bilinci ile gerçeği aramaya devam etmelidir.

c. Gerçeğe ulaşmak adına insanlığın felsefe ve bilim alanında ortaya koyduğu yöntem, tecrübe ve birikim küçümsenmemeli ve göz ardı edilmemelidir.

d. Gerçeği bulma yolunda yöntem, tecrübe ve görüşlerinden yararlanılabilecek kimselerin inançları ile mensup oldukları din, mezhep yahut toplum, hiçbir şekilde gerçeğin önüne geçişilmemelidir.

e. Karşılaşılan hiçbir fikir ve düşünce körü körüne kabul edilmemeli, tam tersine “eleştirici” ve “seçici” bir yaklaşımla değerlendirilmelidir.

f. İnsan aklının kavrayıp çözüme kavuşturmada yetersiz kaldığı metafizik sorunlar konusunda son söz “vahy”e bırakılmalı; bununla birlikte uzmanlık şartını haiz olanların yorum yapma hak, yetki ve sorumluluklarının olduğu kabul edilmelidir.

g. Özellikle metafizik sorunlara ilişkin hiçbir yorum kesin-doğru olarak değil, başkalarına oranla daha tutarlı ve başarılı bir yorum olarak görülmeli; daha tutarlı ve güvenilir başka yorumların ortaya konulmasının her zaman için mümkün olduğu da kesinlikle unutulmamalıdır.

İbn Rüşd, herhangi bir ilmî/felsefî araştırma yapılırken esas itibariyle iki yöntem izlenebileceği görüşündedir:

İlki, “doğrudan soruna odaklanarak çözüme ilişkin bir tez ortaya koyma” yöntemidir ki filozofumuza göre felsefe ve bilim için en doğru, tam ve yararlı yöntem budur. Ne var ki bu, herkese nasip olan ve üstesinden gelebileceği kolay bir iş değildir.

İkincisi de “herhangi bir sorunun çözümüne ilişkin olarak ortaya konulmuş bir görüşten (tez) yola çıkılarak yeni bir çözüm yahut yorum (antitez) üretme” yöntemidir. İbn Rüşd, “eksik

yöntem" olarak nitelendirdiği bu yöntemin çok daha yaygın ve kolay olduğunu belirtir. Ona göre iki aşamalı bu yönetime başvuranların hakikati elde edebilmek için çok daha dikkatli ve titiz davranmaları kaçınılmazdır. Zira hem daha önce ele alınmış olan sorun ile çözümüne ilişkin görüşlerin iyi ve doğru anlaşılması aşamasında, hem de yeni çözüm üretme aşamasında ayrı ayrı dikkat ve emek gerekmektedir. İbn Rüşd'ün bu bağlamda altını çizdiği hususları şöylece ifade etmek mümkündür:

a. Hareket noktası olarak alınan görüş (tez), adeta kendi savunduğu görüşmüşçesine, bütün dayanak ve gerekçeleriyle birlikte, son derece tarafsız/önyargısız bir yaklaşımla ortaya konulmalıdır.

b. İlk bakışta gerçek dışı, yanlış ve hatalı gibi görünen bu görüş/ler karşısında, onu ileri sürenin bakış açısı, yöntemi ve gerekçeleri doğrultusunda konu tekrar tekrar gözden geçirilmeli, adeta o görüşün sahibiymişçesine bu durumu ortadan kaldıracak sağlam ve tutarlı öncüller bulmaya çalışılmalıdır.

Dile getirilen bu hususlar, filozofumuzun hakikat arayışı demek olan ilmi/felsefi araştırma ile bağnaz ve dogmatik tutumu asla bağdaştıramadığını göstermektedir. Ona göre ilim zihniyeti tarafsız, nesnel, her türlü görüş ve düşünce karşısında ihtiyatlı ve saygılı bir tavır şart koşar. Gerçeğe ulaşma yolunda -yanılmış bile olsa- ortaya koyduğu yöntem, tecrübe, bilgi ve görüşlerden yararlanan herkese şükran duyulması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, böylece bir ilim adamında bulunması gereken "hakbilirlik/kadirşinaslık" erdemine dikkat çekmektedir.<sup>2</sup>

Gerçeğe ulaşmak kadar, onun diğer insanlarla paylaşılması da İbn Rüşd için büyük önem taşır ve bu da bir yöntem işidir. Ona göre:

a. Herhangi bir konuda muhatabını aydınlatmak isteyen kişi, öncelikle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyini ve bu düzeyin

<sup>2</sup> Sarioğlu, *İbn Rüşd Felsefesi*, s. 25-26.

gerektirdiği söylemi iyi belirlemelidir; aksi halde istenilen neticenin alınması zorlaşır.

b. Nazarî ilimlerin ilgi alanına giren konular söz konusu olduğunda bu husus daha da önemli olmaktadır. Sözgelimi sıradan bir kimseye çıplak gözle bakıldığında bir pabuç büyüklüğünde gözükken Güneş'in aslında yerküreden yaklaşık yüz yetmiş kere daha büyük olduğu söylendiğinde, o, bunun imkânsız olduğunu ileri sürmekle kalmaz, aynı zamanda bunu söyleyenin adeta rüya gördüğünü düşünür.

c. Bu gerçek gözönüne alındığında soyut ve teorik bilgileri kavrayacak bir zihin gücüne doğuştan sahip bulunanlar için dahi, işin başında doyurucu olan ve kesinlik taşıyan delil bulmanın zorluğuna açıktır.

Bu itibarladır ki İbn Rüşd'e göre, gerçeğin hem elde edilmesi hem de başkalarına aktarılması ayrı ayrı önem taşır; bu itibarla da her iki süreç de bir zihniyet, yöntem ve sabır işidir. Dolayısıyla bu gibi incelikler gözardı edilerek herkesi ilgilendirmeyen sorunlar ile bunlara ilişkin yorumların, uluorta tartışılması çoğu insan için faydadan çok zarar getirebilir. İbn Rüşd, bu hatayı işlediklerini düşündüğü kelâmcıları ve özellikle Gazzâlî'yi eleştirirken dahi yukarıda sıralanan ilke ve ölçüleri gözetmiş; ayrıca diğer çalışmalarında da aynı duyarlılığı daima göstermiştir.<sup>3</sup>

## 2. Sebep/li/lik İlişkisi

İbn Rüşd'e göre "felsefenin işlevi, varolanlar üzerinde inceleme yakmaktan ve onları Allah'ın varlığını göstermeleri açısından değerlendirmekten öte bir şey değildir."<sup>4</sup> Bu da ancak sebep/li/lik ilişkisi üzerinden gerçekleşebileceği içindir ki filozofumuz sebep/li/lik konusunu hem Allah'ın varlığını gösteren

<sup>3</sup> Hüseyin Sarioğlu, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1996, Sayı 3, s. 87-100.

<sup>4</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl/Felsefe-Din İlişkisi*, nşr. ve çeviri Bekir Karlığa, İşaret, İstanbul 1992, s. 64.

inâyet ve ihtirâ' delilleri için bir zemin hem de "bilginin imkânı" meselesi olarak görmüş ve bu bağlamda ele alıp değerlendirmiştir. Bilindiği üzere Aristo doktrininde olduğu gibi İbn Rüşd felsefesinde de *maddî, sûrî, fâil* ve *gâî* olmak üzere dört sebep yer almakta, konumuz açısından önem taşıyanı ise fâil sebep olmaktadır. Nitekim sebep/li/lik sorunu bağlamında yapılan tartışmalar, fâil sebebin bir şeyin yokluktan varlığa yahut kuvveden fiile çıkmasını, bir başka söyleyişle kuvve halini ifade eden madde ile fiil halini temsil eden sûretin birleşmesini, böylece hem varlığın hem de gâyenin gerçekleşmesini sağlama işlevinin, sebepli varolanlara atfedilip edilemeyeceği noktasında yoğunlaşmaktadır. Nitekim kendisi de bir *fâilin eseri* yani *edilgin* olan varolaların bir bakıma fâil sayılmaları, bu tür fâiller zincirinin sonsuzca gidişe (*teselsül*) yol açacağı, bunun da Allah'ın varlığını ispatlamada bazı sakıncaları beraberinde getireceği endişesiyle Gazzâlî ve diğer kelâmcılar tarafından kabul edilmiştir.

Kelâmcıların bu endişesini yersiz, yaklaşımlarını da duyu idrakine ve tecrübeye konu gerçeklere dahi aykırı bulan İbn Rüşd, bir şeyin fâil olması için *filen varolmasını* ve *belli bir işleve/etkiye sahip bulunmasını* yeterli görmekte, ayrıca bir de *edilgin olmaması* gibi bir şartın gerekmediğini ileri sürmektedir. Kaldı ki ona göre, kelâmcıların sandığının tersine hem edilgin hem de etkin olan fâiller zincirinin hiçbir şekilde edilgin olmayan bir fâilde sona ermesi zorunlu olduğundan, bu tür fâillerin varlığını kabul etmek, onların maksadına daha fazla hizmet etmektedir.<sup>5</sup>

İbn Rüşd biri fiilini bilgi ve iradeye dayalı olarak gerçekleştiren "iradeli-seçici" (mürîd-muhtâr) diğeri bilgi ve iradesi bulunmayan "tabiî" olmak üzere iki tür fâilden söz eder. Ona

<sup>5</sup> İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1980, I, 370; *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire 1964, s. 193-195.

göre bu sınıflandırma sadece bir isim ortaklığından ibaret olmayıp bir cinsin sınıflandırılmasıdır. Sıcığın sıcaklığı, soğuşun da soğukluğu meydana getirmesinde olduğu gibi, tabîî fâiller yalnızca özlerinin gerektirdiği yalnızca bir tek fiili herhangi bir bilgiye ihtiyaç duymaksızın şartların elverdiği her yer ve zamanda doğallıkla yerine getirir. Buna karşılık iradeli-seçici fâiller ise herhangi bir zamanda herhangi bir fiili, başka bir zamanda da başka bir fiili hatta birbirine zıt bir fiilleri gerçekleştirebilirler. Demek oluyor ki tabîî fâillerin fiilleri tekdüze, iradeli fâilin fiilleri ise tekdüze değildir.<sup>6</sup>

Ay-altı âlemdeki sebep-sebepli ilişkisini daha ziyade “tabîî fâil” bağlamında irdeleyen İbn Rüşd, problemin esasını şöylece tespit eder: “Tek tek her varlıktan çıkan fiiller, acaba o nesnelere için birtakım zorunlu (zarûrî) fiiller mi, çoğunlukla (ekseri) ortaya çıkan türden fiiller mi, yoksa bu konuda her iki durum da geçerli midir?” İki nesne arasında ortaya çıkan “etki” ve “edilgi”nin birbiri ardına gerçekleşen ilişkilerin (izafet) sadece birinden kaynaklandığını, bazen bu dizide yer alan ilişkilerin birbirini engelleyebileceklerini söyleyen İbn Rüşd’e göre, böyle bir engelleme olmadığı ve uygun şartlar bulunduğu sürece her nesne, tabiatından kaynaklanan fiili yerine getirir. Sözelimi ateş ile yanma özelliği olan bir cisim yan yana geldiğinde, yakma veya yanmayı engelleyici bir faktör sebebiyle yakma ve yanma gerçekleşmeyebilir; dolayısıyla tabîî failin fiilini yerine getirmesi mutlak bir durum değildir. Fakat bu hiçbir zaman, ateş adına ve niteliğine sahip bulunduğu sürece ateşten yakma niteliğinin kalktığı anlamına gelmeyecektir.<sup>7</sup> Öte yandan da sözelimi pamukta gerçekleşen yanmanın ateşin fiili (etki) sonucunda gerçekleşmiş olması, ateşin mutlak fâil olması demek değildir; çünkü gerek pamuğun, gerek ateşin ve gerekse onlardaki edilgin ve etkin tabiatın varlığı onların kendilerinden de-

<sup>6</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 255-259, 266, 268, 270.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 782-784, 806-807.

ğil, bir başka Fâil'den yani Allah'tan kaynaklanmıştır; dolayısıyla da mutlak anlamda yegâne fâil O'dur.<sup>8</sup> Şu halde istisnâî olaylar olan mûcizeleri esas alarak duyulur nesnelere dile getirilen çerçevede fâil sebep olabilecekleri gerçeğinin inkâr edilmesi, İbn Rüşd'e göre, safsatadan başka bir şey değildir.<sup>9</sup>

Konunun daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla ahşap biçmeye yarayan âlet örneğine dikkat çeken filozof, söz konusu âletin bu işlevi gerçekleştirebilmesi için belli bir nicelik, nitelik ve biçiminin bulunması gerektiğinin altını çizer. Buna göre onun uygun olmayan malzemen, testere şeklinin dışında ve rasgele bir büyüklükte olamayacağını belirten İbn Rüşd, burada bir zorunluluk var diye testereye mutlak anlamda "zorunlu varlık" (vâcibü'l-vücûd) denmesi gerekmediği gibi, sebepli varlıkların fâil olduklarının söylenmesinin de onların mutlak fâil sayıldıkları anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Filozofumuz haklı olarak testere örneğinde olduğu gibi nesnelere nicelik, nitelik ve maddelerinin belirli olması hususunda, dile getirilen anlamda bir zorunluluk bulunduğunun kabul edilmemesi halinde, hem Yaratıcı'da hem de yaratıklarda herhangi bir hikmetin aranmayacağını ısrarla vurgular. Dahası böyle bir durumda her fâilin bir sâni' (yapıcı), varlıklara etkide bulunan her şeyin de bir hâlik (yaratıcı) sayılması gibi tam da kelâmcıları endişelendiren bir karmaşanın doğacağı uyarısını yapan İbn Rüşd, bütün bunların ise akıl ve hikmeti inkâr anlamına geldiğini ısrarla dile getirir.<sup>10</sup>

Nesnelere varlığı ile onların özel fiillerini, âlemin birliğinin/bütünlüğünün teşekkülü ve devamlılığına hizmet edecek bir sebep/li/lik ilişkisi içerisinde düzenleyip yöneten Allah'tır. Dolayısıyla sebep/li/lik ilişkisindeki değişmezliğin inkârı, Allah'ın âlemlerle ilgili bu fiilinin mutlak belirsizlik taşıdığı anlamına gelecektir. Bu ise O'nun, esas alacağı bir kural ve tertip

<sup>8</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 793.

<sup>9</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 781.

<sup>10</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 174; II, 627-629, 634, 787-788; el-Keşf., s. 199-202.

tanımayan, ne zaman ne yapacağı belli olmayan despot bir hükümdar gibi görülmesi demektir. Bütün bunların, göz açıp kapayacak kadar bile olsa, hiçbir şeyin değişmez/sabit bilgisinden söz edilemeyeceği sonucunu da doğuracağına dikkat çeken İbn Rüşd'ün bu tespiti, onun hem bilgi felsefesinin hem de din-felsefe uzlaştırmasında izlediği yöntemin temelini oluşturmaktadır. Çünkü ona göre, kesin bilgi (*el-ilmü'l-yakîni*), bir şeyi olduğu gibi bilmektir ve nesnelere tabiatına bağlı olarak gerçekleşir. Eğer insan zihninde varolanlara ilişkin bir bilgi bulunuyorsa, bu, varolanlarda bilginin kendisiyle ilişkili olduğu bir "durum"un (*emr, hâl*) var olduğunu gösterir. Kelâmcıların "âdet" adını verdiği bu "durum" ise ya varolanın kendisinde ya fâilinde yahut da her ikisinde de bulunuyor olabilir. Sözü edilen "durum"ların İlk Fâil olan Allah'ta bulunduğu düşünülmemeyeceğine göre, varolanlarda bulunuyor demektir ki filozofların "tabiat" adını verdikleri şey de işte bu "durum"lardan ibarettir. **Allah'ın bilgisi ile bu tabiatlar arasındaki ilişkide ilâhî bilgi sebep, tabiatlar sonuç iken insan bilgisi söz konusu olduğunda tabiatlar sebep, beşerî bilgi sonuç olmaktadır.** Bir başka söyleyişle eğer biz varolanları biliyorsak bunun anlamı, bizim onların var ya da yok olmasını gerektiren tabiatı bilmemiz demektir.<sup>11</sup>

Akıl yahut bilgi, varolanların sebep/li/lik ilişkisi içinde kavranmasından başka bir şey olmadığına göre -aklı diğer idrâk güçlerinden ayıran da zâten onun bu özelliğidir-, sözü edilen tabiatların/sebeplerin var olduğunun, bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağına kabul edilmemesi, insan bilgisinin geçersiz kılınması ve aklın reddedilmesi demektir. Çünkü bu yaklaşım, hiçbir şeyin gerçek anlamda bilinmeyeceği, bilinse bile bunun tahmin ve sanıya (*zann*) dayalı bir bilgi olmaktan öteye gidemeyeceği anlamına gelir ki nesnellik taşımayan böyle bir bilgi ne kanıtlanabilir ne

<sup>11</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 795-797, 812; *el-Keşf*, s. 205, 227-232.

de başkasına aktarılabilir. Ayrıca bu durumda varolanların hiçbir özsel (*zâtî*) niteliğinden söz edilemeyeceği için bilginin yapı taşları konumundaki varlık kategorileri ve tümel kavramlar da anlamsız ve boş şeylerden ibaret kalacaktır.<sup>12</sup>

Allah'ın nesnelere için belirlediği, insan idrâkinin konusu, beşerî bilginin imkânı ve sebebi olan özel fiil yahut tabiatlara "âdet" denilmesini doğru bulmayan İbn Rüşd, âdetin, fâilin kazandığı bir meleke olup fiilin sık sık tekrarlanması anlamına geldiğini söyler. Böyle bir şeyin de Allah hakkında düşünülmemeyeceğini vurgulayarak<sup>13</sup> şu âyeti zikreder: "*Sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişiklik bulamayacaksın; sen Allah'ın sünnetinde asla bir değişme de bulamayacaksın.*"<sup>14</sup>

Sonuç olarak İbn Rüşd'e göre gerek ilâhî bilgi ve hikmetten, gerekse beşerî bilgi ile onun değerinden söz edilebilecekse, varolanlar arasında insanın kavrayabileceği nitelikte sürekli ve değişmez (müstemir, sabit) bir sebep/li/lik ilişkisinin geçerli olduğu mutlaka kabul edilmelidir; aksi halde ne bilgiden ve ne de akıldan söz etme imkânı kalır. Bununla birlikte İbn Rüşd'ün, varolanlar arasındaki sebep/li/lik ilişkisinin sürekliliği ve değişmezliğinden bahsederken meseleye asla katı bir determinist olarak yaklaşmadığını ve mekanizme düşmediğinin altının önemle ve özellikle çizilmesi gerekmektedir. Zira o, bu görüşünü temellendirirken Allah'ın bilgi, irâde ve hikmet sahibi İlk İlke, âlemin de O'nun bilgi, hikmet ve iradesiyle var edip yönettiği eseri olduğu gerçeğinden yola çıkmaktadır.

### 3. Allah-Âlem İlişkisi: Sürekli Yaratma

Allah-âlem ilişkisi felsefenin en temel problemi olan varlık sorununun önemli bir boyutu yahut uzantısı durumundadır. İslâm filozofları arasında genel kabul gören "zorunlu" ve

<sup>12</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 785; es-Semâ'u't-tabî'î, Dâiretü'l-Maârif, *Resâ'ilü İbn Rüşd* içinde, Haydarâbâd 1947, s. 3.

<sup>13</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 786.

<sup>14</sup> Kur'an-ı Kerim, Fâtır, 35/43.

“mümkün” varlık şeklindeki ayırımı İbn Rüşd de benimsemiştir. Kelamcıların kadîm ve hâdis olarak adlandırdığı Zorunlu Varlık ile mümkün varolanların toplamından ibaret bulunan âlem arasında bir sebep-sebepli ilişkisi olduğu açıksa da bunun ne şekilde gerçekleştiği hususu gerek filozofları gerekse kelâmcıları hayli uğraştırmıştır. Nitekim Gazzâlî’nin filozofları eleştirmek amacıyla kaleme aldığı *Tehâfütü’l-felâsife*’de irdelediği yirmi, İslâm filozoflarını tekfir etmesine yol açan üç meselenin ilki bu meseledir.

İbn Rüşd, bu hassas, önemli ve tartışmalı probleme ilişkin görüşünü, Gazzâlî’nin işaret edilen yaklaşımını da değerlendirdiği *Tehâfütü’t-Tehâfüt*’ün yanısıra *Faslü’l-makâl* ve *el-Keşf an menâhici’l-edille* ile Aristo’nun eserleri üzerine kaleme aldığı ve bazı istisnalar dışında kendi yaklaşımını açıkça dile getirmedeği cevâmî’, telhis ve şerhlerinde ortaya koymuştur. Ne var ki yöntem anlayışı gereği sistematığını bütünüyle kendisinin oluşturduğu *Faslü’l-makâl* ve *el-Keşf* dışındaki eserlerinde kendi görüşünü ortaya koymaktan çok üzerinde çalıştığı metni daha açık ve anlaşılır hale getirmeye çalıştığı, *Tehâfütü’te* de Gazzâlî’nin polemikleri karşısında yer yer ayrı uslûba başvurmak durumunda kaldığı hatırlanırsa, İbn Rüşd’ün bu probleme ilişkin gerçek düşüncesini belirlemenin zorluğu anlaşılacaktır.

Ona göre Tanrı-âlem ilişkisini yorumlayan düşünürleri ikisi birbirine zıt diğeri bu ikisi arasında yer alan olmak üzere üç grup halinde değerlendirmek mümkün olup “*ehlü’l-kümûn*” ile “*ehlü’l-ibdâ’ ve’l-ihtirâ’*” iki ucu oluştururken, “*ehlü’s-sudûr*” da bu ikisinin arasında bulunmaktadır. Âlemdeki çokluğun maddeden kaynaklandığı tezine dayanan ve Anaxagoras’tan itibaren savunulan “kümûn nazariyesi”ne göre hiçbir şey yok/luk/tan meydana gelmez, aksine her şey her şeyde yahut iç içedir (küllü şey’ fi külli şey’); oluş (*kevn*) şeylerin birbirinden çıkıp ayrılmasından, fâilin işlevi de sadece şeyleri birbirinden çıkarıp (*ihrâc*) ayırmaktan (*temyîz*) ibarettir. İbn Rüşd’e

göre, âlemlerle olan ilişkisinde Tanrı'yı bir yaratıcı fâilden çok bir "hareket ettirici" (*muharrik*) konumuna yerleştiren kümûn nazariyesinin tam karşısında İslâm kelâmcıları ve Hıristiyan teologlarının benimsediği "yoktan yaratma" inancı yer alır. Onlar âlemin, daha önce bir imkân hali yahut bir ilk madde bulunmaksızın, Allah tarafından yoktan ve sonradan yaratılmış olduğunu savunmaktadırlar. Onlara göre, şayet bir imkândan söz edilecekse bu imkân ancak fâil açısından düşünülebilir; yani âlemdeki çokluk, doğrudan doğruya Allah'ın mutlak irade ve kudretinden kaynaklanmaktadır. İbn Rüşd'ün birbirine zıt bu iki yaklaşımı uzlaştırma girişimi olarak gördüğü ve âlemdeki çokluğu birtakım araçlarla açıklayan üçüncü yorum ise Eflâtun ve Yeni-Eflâtuncu filozoflar tarafından ileri sürülmüştür.<sup>15</sup>

İbn Rüşd, her şeyden önce âlemin ezeli veya "sonradan yaratılmış" (*muhdes*) olduğu yolunda ileri sürülen farklı görüşlerin, görüldüğü kadar birbirinden uzak olmadığı kanaatinde-dir. Ona göre bu konuda yapılan tartışmalar, âdeta bir isimlendirme ve aynı terimlere farklı anlamların yüklenmesinden, yani kavram karmaşasından ileri gelmektedir. Filozofumuz bu duruma açıklık getirmek üzere ikisi birbirine zıt, diğeri bu iki zıddın arasında yer alan üç varlık tarzına dikkat çeker:

i. İlki, bir başka şeyden ve bir başka şey tarafından var edilmeyen, zamanla hiçbir ilişkisi bulunmayan ve mutlak fâil olan şânı yüce Allah'tır. O'nun "kadîm" (öncesiz, ezeli) olduğu konusunda kelâmcılar ile filozoflar arasında herhangi bir görüş ayrılığı yoktur.

ii. İkincisi su, hava, toprak, bitki, hayvan vb. bir başka şeyden ve bir başka şey aracılığı ile varedilen ve zamanla ilişkili olan şeylerdir ki bunların "muhdes" (sonradan varedilmiş) ol-

<sup>15</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 294; *Tefsîrû Mâb'de't-tabî'a*, thk. M. Bouyges, Beyrut 1948, III, 1497 vd.

dukuları konusunda da kelâmcılar ile filozoflar görüş birliği içindedir.

iii. Bu iki uç yani kadîm varlık ile muhdes/hâdis varlıklar arasında yer alan diğer varlık sınıfı bir-bütün olarak âlemdir ki o bir şeyden var edilmiş değildir ve zamanla bir ilişkisi yoktur, fakat bir fâil tarafından varedilmiştir.

Buna göre âlem, bir fâil tarafından varedilmiş olması bakımından muhdes varlıklara, zamanla ilişkisi bulunmaması ve bir şeyden meydana gelmemiş olmaması bakımından da kadîm varlığa benzemektedir. Filozofumuza göre âlemin kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu konusundaki tartışmalar işte bu çift yönlü benzerlikten ileri gelmektedir. Halbuki âlem, ne kadîm varlığın ne de muhdes varlıkların bütün özelliklerini kendinde toplamaktadır; tam tersine bir-bütün olarak âlem, birbirinin zıddı olan kadîm ve muhdesin bazı özelliklerini taşıdığından, onu gerçek anlamda kadîm saymak mümkün olmadığı gibi, gerçek anlamda muhdes saymak da mümkün değildir.<sup>16</sup>

İbn Rüşd, bu önemli tesbiti yaptıktan sonra problemin insan aklını zorlayan boyutları ile paradoksal yapısını şu sorularla ortaya koymaya çalışır:

- Âlemin kadîm olması mümkün müdür, değil midir?
- Âlemin muhdes olması mümkün müdür, değil midir?
- Onun kadîm olması mümkün görülmediği halde muhdes olması mümkün müdür?
- Eğer âlem muhdes ise onun Allah'ın ilk fiili olması mümkün müdür, değil midir?

Bu paradoksal durumdan kurtulmanın veya çelişkiye düşmeksizin bu şıklardan herhangi birini kabul etmenin insan aklı için neredeyse imkânsız olduğuna dikkat çeken filozof, bu

<sup>16</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 85-87.

konuda son sözün vahye bırakılması gerektiğini, ancak yine de üzerinde düşünülebileceğini isabetle vurgulamaktadır.<sup>17</sup> Nitekim o, Kur'ân-ı Kerîm'in probleme ilişkin âyetlerini hatırlatmakta, âlemin mutlak anlamda ezeli veya mutlak anlamda yoktan ve sonradan yaratılmış olduğu şeklindeki anlayışların bu âyetlerin açık anlamıyla (*zâhir*) bağdaşmadığını belirtmektedir. Ona göre mesele dinî nassların açık anlamları bakımından ele alındığında, (a) zamanın geçmiş ve gelecek yönünden kesintisiz ve sürekliliği, (b) şu anda bulunduğu şekil itibariyle âlemin gerçek anlamda sonradan yaratılmış (*muhdes bi'l-hakika*) olduğu, (c) ve fakat salt yokluktan (*el-ademü'l-mahz*) değil bir şeyden yaratıldığı şeklinde üç sonuç ortaya çıkmaktadır.

Nitekim *"Gökleri ve yeri altı günde yaratan O'dur ve O'nun Arş'ı su üzerinde idi"* (Hûd 11/7) meâlindeki âyetin açık anlamı, İbn Rüşd'e göre, âlemin yaratılmasından önce bir ilk varlığın yani suyun; feleğin hareketi sonucunda ortaya çıkan zamandan önce de bir zamanın var olduğuna işaret etmektedir. Yine düşünürümüze göre, *"Sonra göğe yöneldi ki, o, duman halindeydi"* (Fussilet 41/11), *"İnkâr edenler, daha önce göklerle yerin yapışık olduğunu bilmezler mi?"* (el-Enbiyâ 21/30) meâlindeki âyetler, göklerin ve yerin bir başka şeyden yaratıldığını, *"O gün yer, başka bir yer ile değiştirilir, gökler de"* (İbrâhim 14/48) meâlindeki âyet ise gelecekte de "mutlak yokluk"tan söz edilemeyeceğini, varlığın ezeli ve ebedî bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır.

Ne var ki İbn Rüşd'ün önemle ve isabetle vurguladığı şu husus son derece anlamlı ve dikkat çekicidir: İlgili Kur'an âyetlerinde ortaya konulan benzetme (*teşbih*, analogi) ve örnekler fizik âlemde görülen ve gerçek anlamda sonradan yaratılmış (*muhdes*) olan şeylerden seçilmiş olmasına rağmen, âlemin yaratılışı, "hudûs" kelimesiyle değil "halk" ve "futûr" terimleri ile ifade edilmektedir. Filozofumuza göre bunun iki sebebi vardır:

<sup>17</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 183.*

İlki, zamansız ve mutlak yokluktan yaratmanın, gerçekten zor kavranılacak mahiyette olması; ikincisi de kavrayış gücü, bilgi birikimi ve kültür düzeyi yüksek olan insanların dikkatini, “maddî âlemdeki oluş” ile “bir-bütün olarak âlemin oluşu”nun birbirinden farklı olduğuna yönlendirmektir. Durum böyle olduğu halde kelâmcıların “kıdem” ve “hudûs” terimlerini tercih edip kullanmaları, birçok tartışma ve görüş ayrılığını beraberinde getirmiştir.<sup>18</sup>

Âlemin ezeli mi yoksa sonradan yaratılmış mı olduğu konusu tartışılırken, İbn Rüşd’ün olmazsa olmaz ön şart olarak dikkat çektiği şey, âlemin bir Yaratıcı-fâilinin bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu temel kabulden sonra artık konuyla ilgili olarak ortaya konulan yorumlar, yukarıda değinildiği üzere, büyük ölçüde bir isimlendirme ve terminoloji farkından yahut aynı terimlere farklı manalar yüklemekten öte bir anlam taşımayacaktır. İbn Rüşd, işte bu önemli tespite bağlı olarak, söz konusu kavram kargaşasını ortadan kaldırmak sûretiyle problemin çözümüne katkı yapmak “sürekli yaratma” (*el-halku’l-müstemir, el-ihdâsü’l-d-dâim, el-hudûsü’l-d-dâim*) kavramını gündeme getirmektedir.

İbn Rüşd öncelikle “kadîm” ve “muhtes/hâdis” terimlerinin gerçek anlamları dışında başka manalarının da bulunduğu dikkat çekerek esas anlamlarının belirlenmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu terimlerin hakikî anlamları, ontolojik açıdan birbirine zıt iki ucu ifade ederken, ikinci anlamları âlemi işaret etmektedir. Şöyle ki, sebepsiz ve zaman-üstü yegâne varlık olan Allah, gerçek anlamda “kadîm” ve “ezeli”dir. Buna karşılık, bir fâil tarafından zaman içinde ve bir şeyden meydana getirilen varlıklar ise gerçek anlamda “muhtes/hâdis”tir ki filozoflar ve kelâmcılar bunda hemfikirdir. Her iki varlığa da tümüyle benzemeyen “bir-bütün olarak âlem”in gerçek anlamda “kadîm” veya “muhtes” olduğu ileri sürüldüğünde ise pek çok yanlış

<sup>18</sup> İbn Rüşd, *Faslü’l-makâl*, s. 87-88; *el-Kesf*, s. 205-206; *Tehâfüt*, I, 366-367.

anlama, gereksiz tartışma ve görüş ayrılıklarının yolu açılmış olmaktadır. O halde bir-bütün olarak âlem için bu terimlerin kullanılması gerekliyse, bu durumda İbn Rüşd'e göre yapılacak olan şey, Allah'ın kadîm olması ile âlemin kadîm olması, zaman içinde bulunan ve sürekli değişen sebepli varlıkların muhdes oluşu ile âlemin muhdes oluşu arasındaki farkın önemle vurgulanmasıdır.<sup>19</sup>

Bu noktada sebep-sebepli ayırımına başvuran filozofa göre, Allah'ın kadîm oluşu, O'nun sebepsiz varlık oluşuyla aynı manaya gelmektedir. Halbuki bir-bütün olarak âlem, ancak zamanla ilişkisi bulunmaksızın ve bir şeyden olmaksızın, kendisi kadîm olan bir yaratıcı-fâil yani Allah tarafından yaratıldığı için, mecâzî anlamda bir bakıma kadîm, bir bakıma da muhdestir. Bir başka ifadeyle, âlemin muhdes oluşu ile gerçek anlamda muhdes varlıkların "hudûs"ü arasındaki temel farklılık, onların yakın fâil sebeplerinin kadîm yani sebepsiz veya muhdes yani sebepli oluşuyla ilgilidir. Buna göre sebebi de kendisi gibi muhdes ve sebepli olan varlıklar gerçek anlamda muhdes, âlem ise hem yaratıcı-fâil sebebinin kadîm oluşu hem de zamanla ilişkisinin bulunmaması ve bir şeyden olmaması bakımından kadîm olmaktadır. Bununla birlikte âlemin "kadîm" veya "muhdes" şeklinde nitelendirilmesinden birini tercih etmesi gerektiğinde, İbn Rüşd'ün, âlemin muhdes/hâdis olduğu tezini daha çok tercihe şayan bulacağına kuşku yoktur.<sup>20</sup> Nitekim onun "sürekli yaratma" teorisini gündeme getirmiş olması tek başına, bu değerlendirmenin haklılığını göstermeye kâfidir.

Filozofumuz, "sürekli yaratma" nazariyesini biri *fâil*, *fiil* ve *irade* kavramları bağlamında Yaratıcı'ya, diğeri de *imkân* kavramından hareketle âleme dönük olan iki boyutta inceleyip temellendirmektedir. Şöyle ki:

<sup>19</sup> *İbn Rüşd, Faslü'l-makâl*, s. 86-87.

<sup>20</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt*, I, 275.

a. **İmkân:** Âlemin ezeli mi yoksa sonradan mı yaratılmış olduğu konusu tartışılırken, İbn Rüşd'ün, âlemin bir Yaratıcı-fâilinin bulunduğu zorunlu bir ön şart olarak koyduğu bilindiğine göre, bu noktada problem bir bakıma âlemin şu ya da bu şekilde mevcut olan bir şeyden mi yoksa mutlak yok/luk/tan mı (*el-'ademü'l-mahz*) yaratıldığı meselesine dönüşmüş olmaktadır. Bir başka deyişle, özünde mümkün varlık olan âlemin imkân hâli, onun fiilen var olmasıyla birlikte mi yoksa önce/sinsinde midir?

Eş'arî kelâmcılar imkânın fiille birlikte söz konusu olduğunu öne sürerken, İbn Rüşd, varlığı mümkün olan bir şeyin imkân halinin o şeyin fiilen var olmasından önce geldiğini savunmaktadır. Ona göre "imkân"ın karşıtı "imkânsızlık" olup, bu iki zıt arasında başka hiçbir durumdan söz edilemez; bir şey var olmadan önce mümkün değilse imkânsız (*mümteni*) demektir ki imkânsız var saymak kadar, onun varlık (fiil) alanına çıkmasını kabul etmek de yaman bir çelişkidir. Diğer taraftan imkân hâlinin fiil haliyle birlikte bulunmasının da kabul edilemeyeceğini belirten İbn Rüşd, bu iki halin birbirine zıt ve çelişik olduklarına dikkat çekmektedir. Bu durumda âlemin imkân halinin, onun fiilen var olmasından önce geldiğinin kabul edilmesi gerekecektir.<sup>21</sup>

Çok boyutlu ve çok anlamlı bir kavram olan "imkân"ın, bir iş yapma ve etkide bulunma imkânı olarak fâilde (etkin), herhangi bir etkiyi kabul etme imkânı olarak da münfa'ilde (edilgin) bulunabilir ki bunlar ayrı ayrı şeylerdir.<sup>22</sup> Kabul eden anlamındaki mümkünin karşıtı "imkânsız" (*mümteni*), kabul edilen anlamındaki mümkünin karşıtı ise "zorunlu" dur (*zarûrî*). İmkânsızın zıddı olan mümkün, fiil alanına çıkması bakımından mümkün sayılıyor değildir, çünkü fiil alanına çıkan şeyin imkân hali ortadan kalkmış ve o bir gerçeklik/fiililik kazanmıştır. Şu

<sup>21</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 180-181.

<sup>22</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 65.

halde onun, imkânsızın karşıtı olarak imkânla nitelendirilmesi, fiil alanına çıkmadan önce kuvve halinde (*bi'l-kuvve*) oluşu sebebiyledir. Bu durumda, bir fâilin herhangi bir şeyi yapmasının mümkün olduğunun söylenmesi, yapılacak olan o şeyin de mümkün olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla fâilin fiilini kabul edecek olan şeyin imkân hali, bir bakıma fâilin imkân halinin gerçekleşme şartı gibidir; bir başka ifadeyle fâil, imkânsız olanı değil imkân dâhilinde olanı yapabilir.

Her “imkân”ın, onu taşıyan bir dayanak gerektirdiğini vurgulayan filozofumuz, etkin olanın sahip olduğu imkân ile edilgindeki imkân ayrı şeyler olduğu için, bunların dayanağının aynı şey yani fâil olduğunun söylenemeyeceği kanaatindedir. Diğer taraftan bir şey fiilen gerçekleştiğinde onun imkân hali ortadan kalkacağından, mümkün varlığın kendisi de imkânın dayanağı olamaz. Bu durumda geriye, fâilin fiili anlamındaki imkânı kabul edenin, aynı zamanda kabul etme imkânını da üzerinde taşıyan şey olması kalmaktadır ki o, ilk maddedir (*heyûlâ*). Mutlak imkân demek olan ilk madde, madde olması bakımından meydana getirilmiş bir şey değildir; şayet öyle olsaydı onun da kendinden önce bir maddesinin bulunması gerekir ve bu durum teselsüle yol açardı.<sup>23</sup> Kısacası, İbn Rüşd'e göre, ister ezeli isterse sonradan olduğu varsayılın, âlemin mutlak imkânı demek olan ilk maddenin her iki durumda dikkate alınması zorunludur.<sup>24</sup> Bu konuda İbn Rüşd şöyle demektedir:

“(…) Yokluk, varlığın zıddıdır. Bunlar birbirini izler, yani bir şeyin yokluğu ortadan kalkınca bunu onun varlığı, varlığı ortadan kalkınca da yokluğu takip eder. Yokluğun kendisi varlığa, varlığın kendisi de yokluğa dönüşemeyeceğine göre, bunları peş peşe kabul edebilecek yapıda bir üçüncü şeyin bulunması zorunludur. O da 'imkân', 'oluşma' ve 'yokluk niteliğinden

<sup>23</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 189-191.

<sup>24</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 235.

varlık niteliğine intikal etme' ile nitelenen şeydir. Çünkü yokluk, ne oluşma ne de değişme ile nitelenebilir. (...) Bu dayanak, arazların değişmesinde veya oluşmasında 'fiil halinde'; cevherin oluşma, değişme ve intikalinde ise 'kuvve halinde' bulunur (...)"<sup>25</sup>

Bütün bunlar gösteriyor ki, İbn Rüşd, âlem fiilen var olmadan önce mutlak imkân ve kuvve halindeki bir ilk maddeyi (*heyûlâ*) kabul etmiş olmaktadır. Bununla beraber son tahlilde, mümküni "var olmaya da var olmamaya da elverişli olan yok" şeklinde değerlendirdiği<sup>26</sup> dikkate alındığında, filozofun, âlemin "mutlak yokluk"tan yaratıldığını savunanların bu açıklanması ve kavranması oldukça zor anlayışını, "ezeli imkân" yaklaşımı ile bir ölçüde yumuşatarak anlaşılabilir kılmaya çalıştığı söylenebilir. Çünkü daha önce de değinildiği gibi, varlığı bir sebebe bağlı bulunan her şeyin ilk bakışta yok sayılmasının gerektiği ortadadır; zira sebep varsa o da vardır, sebep yoksa sebeplin varlığından da söz edilemez.<sup>27</sup>

**b. Fâil, Fiil ve İrâde:** İbn Rüşd'e göre, fiil halinde ve etkin bir ilke olmakla birlikte sûret, kuvve halindeki ilk madde ile birleşmeden önce gerçek/fiili bir varlığa sahip değildir. Başka bir deyişle ilk maddeyi sûretsiz düşünmek mümkün olmadığı gibi, sûreti de maddesiz düşünmek mümkün değildir. Bu durumda madde ile sûretin gerçek anlamda var olabilmeleri için birleşmeleri gerekmekte, bu da bir üçüncü ilkeyi yani onların birleşmesini sağlayacak olan bir fâilin varlığını zorunlu kılmaktadır. Çünkü madde ve sûret ne kendi kendilerinin ne biri diğerinin ne de birbiriyle "birleşme"lerinin sebebidir. Ancak birbirini gerektiren ve tamamlayan şeyler olarak düşünülebilen madde ile sûretin gerçek anlamda varolmalarını sağlayan "birleşme" de kendi kendisinin sebebi olamayacağına göre, bu birleşmenin,

<sup>25</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 194-196.*

<sup>26</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 191.*

<sup>27</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 332-333.*

daima fiil halinde bulunan mutlak bir fail tarafından gerçekleştirilmiş olması gerekir ki bu İlk İlke yani Tanrı'dır.<sup>28</sup>

Diğer yandan, gerek ay-üstü âlemi oluşturan gök cisimleri, gerekse ay-altı âlemi teşkil eden basit ve birleşik cisimler sürekli hareket ve değişim içindedirler. Her hareketin bir hareket ettiricisi bulunduğu ve hareket ettiriciler zincirinin sonsuzca gidişi mümkün olmadığı için bu zincirin hareket etmeyen ve değişmeyen bir ilk hareket ettiricide sona ermesi zorunludur. Varlığı harekete bağlı olan bir şeye hareket veren, aynı zamanda onun fâil sebebi sayılacağına göre bir-bütün olarak âlemin de bir fâili var demektir.<sup>29</sup>

Bu noktada dikkat çekici birkaç hususa işaret etmek durumundayız: İlk olarak, Aristo doktrinde bütün değişim çeşitlerini içeren genel bir kavram ve olgu şeklinde değerlendirilen hareketin çok önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir. Arada muhavassıtlar bulunmakla birlikte hareket, sonuçta bir tek muharrike dayanır. Kendisi hareketsiz olan İlk Muharrik'in âlemdeki hareketin sebebi oluşu izaha muhtaç bir husustur. Aristo bu durumu aşk ve sevgi kavramlarıyla açıklamaya çalışır. Ona göre tümüyle âlem şuurlu bir varlık olarak İlk Muharrik'in mükemmelliğini tanımış ve kendisi de mükemmelleşmek için ona benzemeyi gâye edinmiştir. Organik ve inorganik varlıktaki bütün değişim ve hareketler, işte bu arzuyu gerçekleştirme çabasından ibarettir. Dolayısıyla Aristo açısından âlemdeki hareketin gerçekleşmesinde İlk Muharrik'in aktif bir rolü yoktur. Halbuki İbn Rüşd, ısrarla bir-bütün olarak âlemin "fâil"inden söz etmektedir. Bu bakımdan o, hem âlemin oluşunu hem de ondaki hareketi aktif olmayan bir İlk Muharrik'le izah eden Aristo doktrinden ayrılarak, bu aktif fâil yaklaşımıyla İslâm inancındaki

<sup>28</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt*, I, 262; II, 495, 518-519; *Telhîsü'n-Nefs: Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. A. Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1950, s. 8-11.

<sup>29</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt*, I, 275, II, 429, 445; *Telhîsü Mâba'de't-tabî'a*, thk. Osman Emîn, Kahire 1958, s. 124-125.

âleme doğrudan ve her an müdahale eden Tanrı anlayışına ulaşmaktadır.<sup>30</sup>

İkinci husus, İbn Rüşd için âlemin fâili, bir şeyin tamamlanmasını ve yetkinleşmesini sağlayan sebeplerden biri değil, onu yokluktan varlığa çıkaran gerçek bir fâildir.<sup>31</sup> Buna göre Allah-âlem ilişkisi, basit bir sebep-sebepli (*'illet-ma'lûl*) ilişkisi değildir; çünkü basit anlamda sebep-sebepli ilişkisinde sebep bulunduğu halde sebepli bulunmayabilir. Halbuki Allah-âlem ilişkisinde böyle bir şeyden söz edilmesi imkânsızdır; zira en yetkin varlık olan İlk Sebeb'in varlığı gibi fiili sürekli olduğundan eserinin yani âlemin bulunmaması gibi bir durum tasavvur edilemez.<sup>32</sup>

Fâil-eser ilişkisinde, fâil ile eserin birbirinden ayrı şeyler olması gerektiğinin altını önemle çizmiş olması, İbn Rüşd'ün, panteist ve vahdet-i vücudcu anlayışlara tamamen yabancı olduğunu göstermesi yönüyle de son derece önemlidir. Diğer taraftan bir fâilin, fiilini ya tabii olarak ya da irade ve seçme sonucunda yapacağına dikkat çeken filozofa göre, bu açıdan bakıldığında Allah'ın fiilinin ne güneş-ışık ilişkisinde olduğu gibi tabii, ne de bilinen şekliyle yaratılmış fâillerin irade ve seçmeleri gibi bir irade ve seçme sonucu çıktığı söylenebilir.<sup>33</sup>

Fâil-eser ilişkisini bir de *süreklilik* açısından ele alan İbn Rüşd, bu bağlamda biri eseriyle olan ilişkisi sadece onu meydana getirmekle sınırlı kalan, diğeri de eseriyle olan ilişkisi onu varetmekle sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren iki tür fâilden söz etmektedir. Eseriyle olan ilişkisi onu meydana getirmekle sınırlı kalan fâilin eseri, tıpkı yapımı tamamlanmış bir binanın yapı ustasına ihtiyacının kalmamasında olduğu gibi, meydana

<sup>30</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 431-434.

<sup>31</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 274.

<sup>32</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 289.

<sup>33</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 259.

geldikten sonra ona ihtiyaç duymaz; aksine bu fâil, eserinin korunması ve varlığını sürdürmesi konusunda başka sebep ve fâil-lere ihtiyaç duyar. Eseriyle olan ilişkisi onun varoluşuyla sınırlı kalmayıp süreklilik gösteren fâilin eserinin varlığını sürdürmesi ise, ancak fâilin ona ilişkin fiilinin sürekliliği ile mümkündür. Bu ikinci tür fâilin her yönüyle birinci tür fâilden daha üstün ve yetkin olduğunu belirten İbn Rüşd, bir-bütün olarak âlemin fâilinin de ikinci türden olmasının daha yerinde ve uygun olduğu kanaatindedir.<sup>34</sup>

Filozofumuza göre âlemin fâili olan Allah'ın varlığı gibi fiilinin de ezelî olmasından daha tabî bir şey düşünülemez. Dolayısıyla onun varlığı gibi fiilinin de ezelî ve sürekli olmasını engelleyecek, başka bir söyleyişle onu belli bir anda pasif ve güçsüz, başka bir anda aktif ve güçlü sayacak, hem fiilini hem de kudretini sınırlı-sonlu bir zamana hasredecek herhangi bir şeyin olduğunu varsaymak dahi mümkün değildir; çünkü mutlak anlamda yetkin yegâne varlık O'dur. Sonradan gerçekleşen bir fiilin, ancak sınırlı sonlu bir fâilden çıkacağı da hesaba katıldığında, mutlak fâilin en üstün bir fiili bırakıp da daha değersiz ve eksik bir fiili yeğlediği nasıl düşünülebilir?! Bütün bunlar ortada iken, İbn Rüşd'e göre, ancak yetkin olmayan bir fâilin fiilinin, kendi varlığından sonraya yahut geriye kaldığından (*terâhî*) söz edilebilir. Allah hakkında böyle bir durum tasavvur edilemeyeceğine göre, O'nun fiili ve eseri olan âlemin "hudûs"unun sürekli (*'ale'd-devâm*) olması gerekir.<sup>35</sup> Kaldı ki varlığı bakımından zamanla ilişkili olmayan mutlak fâile yaraşan, fiilinin de zamanla ilişkili olmamasıdır.<sup>36</sup>

İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı ile âlemin ezelîliği tezi arasındaki farkın ne olduğu şeklindeki bir soruya şöyle karşılık verilebilir: Doğrudan âlemin ezelî olduğunu ileri sürenlerin aksine,

<sup>34</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 428-429.

<sup>35</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 182-185; II, 519-520.

<sup>36</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 185, 219 vd.

İbn Rüşd, âlemin ezeli oluşunu onun mutlak yetkin bir Yaratıcı-fâilin fiili olmasına bağlamaktadır. Kaldı ki, daha önce de belirtildiği üzere, âlemin kadîm veya hâdis olduğu tezlerinden birinin tercih edilmesi gerektiğinde, İbn Rüşd âlemin hâdis olduğu tezini çok daha tercihe şâyân bulmaktadır. Nitekim “kesintili hudûs” (*el-hudûsü'l-munkatı*) ve “sürekli hudûs” (*el-hudûsü'd-dâim*) şeklinde iki ayrı hudûstan söz eden filozofumuz, sürekli hudûsun süreksiz olandan daha yetkin ve üstün olduğunu, bu yüzden de âlemin yaratılmasını “sürekli hudûs” olarak anlamak gerektiğini ısrarla vurgulamaktadır.<sup>37</sup>

Ezelî varlığın, fiilini kendi özgür iradesiyle erteleyebileceğini söyleyerek, âlemin ezeliği ve sonradan yaratılmışlığı tartışmasını Allah'ın iradesi zeminine çeken Gazzâlî'nin bu yaklaşımını, İbn Rüşd doğru bulmaz. Hem tabiata hem de iradeye bazı eksikliklerin ârız olabileceği şeklindeki bir kabule bağlı olarak tabî ve iradeli fiillerin ürünü olan tabî ve sun'î varlıklar arasında yapılacak bir karşılaştırmadan yola çıkılması hâlinde, âlemi, iradeli bir fiilin değil tabî bir fiilin eseri saymanın çok daha tercihe şâyân olduğunu söyleyen filozofumuz, âlemin fâili olan Allah hakkında ise bunun düşünülmemeyeceğini belirtmektedir.<sup>38</sup> Zira tabî fiil, ait olduğu şeyin özünden zorunlu olarak ve bilgiye dayanmaksızın çıkar; halbuki Allah'ın fiilinin, O'nun hikmet, bilgi ve iradesine dayandığı açıktır.<sup>39</sup> Fakat burada dikkat edilmesi gereken husus, Allah'ın bilgi ve iradesinin hiçbir şekilde insanın bilgi ve iradesine benzetilmemesidir. Çünkü insan, irade ettiği şeyden yoksun bulunduğu, sahip olduğu iradenin işlevi onu yoksun bulunduğu şeyi elde etmek üzere ona doğru yöneltmek ve kendisi için üstün olanı seçmektir. Edilgin olmayı ve değişmeyi gerektiren böyle bir iradenin Allah hakkında düşünülmesi ise imkânsızdır. Demek oluyor ki Allah'ın fiilinin insan iradesinden daha yüce ve şerefli bir şeyden

<sup>37</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 275-276.*

<sup>38</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, II, 681-682 vd.*

<sup>39</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, I, 256.*

kaynaklanması gerekir ki onun mahiyetini de ancak Allah hakkıyla bilebilir.<sup>40</sup> Bununla birlikte denebilir ki, Allah fiilini, bizim bildiğimiz fiillerden çok farklı, kendine özgü, en yetkin ve en üstün bir şekilde gerçekleştirir. O'nun fiili, özünde veya özünün dışında bu fiili gerektiren herhangi bir zorunluluk olmaksızın, sadece hikmet, cömertlik ve yetkinliğinin bir sonucudur.<sup>41</sup>

İbn Rüşd'e göre bir-bütün olarak âlemi teşkil eden varolanların varlıklarını sürdürüp işlevlerini yerine getirebilmelelerini mümkün kılan aralarındaki ilişki, İlk İlke'ye kadar yükselen bir sıradüzeni oluşturur. İlk İlke, en uzak feleğe varolanların iştirak ettiği tümel hareketi gerçekleştirmesi "emr"ini verirken, aynı zamanda sıradüzeninde yer alan her şeye hem bu harekete katılmaları hemde kendi özel hareketlerini emretmeleri "emr"ini de vermiştir. Bu durumu bir hükümdarın, devlet hiyerarşisinde yer alan görevlilere verdiği bir emrin kademe kademe yayılarak bütün kademelerde yerine getirilmesine benzetten İbn Rüşd, "*Allah her göğe yapacağı işi bildirdi*" ve "*Biz (melek)lerden her birinin bir makamı vardır*"<sup>42</sup> meâlindeki âyetlerin de işte bu kozmik "emir-itaat" düzenine işaret ettiği kanaatinde. Şu halde aslında her şeyi yaratanın, bütün varolanların varlığını sağlayan "emr"i veren İlk İlke olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır ki İbn Rüşd'e göre dinin bildirdiği yaratma (*halk*), yoktan var etme (*ihtirâ*) ve yükümlü kılmadan (*teklîf*) anlaşılması gereken de işte budur.<sup>43</sup>

Nefsin bir organizmadaki farklı organların onun varlığını sürdürmesine katkı yapacak şekilde işlev görmelerini sağlaması gibi, âlemin bir-bütün olarak varolmasını ve bunu sürdürmesini sağlayan da İlk İlke yani Allah'tır. Nitekim "*Gerçekten yok olmasın diye gökleri ve yeri tutan Allah'tır*" ve "*Onları korumak*

<sup>40</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 682-683.

<sup>41</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 259.

<sup>42</sup> Kurân-ı Kerîm, Fussilet, 41/12; es-Sâffât, 37/164.

<sup>43</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 311-315.

*Allah için ağır bir iş değildir."* meâlindeki âyetler de bu gerçeği ifade etmektedir.<sup>44 45 46</sup> Âlemin tertip ve düzen içinde bir-bütün oluşunu, onun varlık ve sürekliliğini bir tek İlke'den almış olmasının en açık kanıtı olarak gören İbn Rüşd, bu yaklaşımıyla meşhur "birden ancak bir çıkar" önermesini "*bir-bütün olan şey ancak birden çıkar*" şekline çevirmiş olmaktadır.<sup>47</sup>

Kısaca söylemek gerekirse, sorun dile getirilen değerlendirme ve gerekçeler ışığında ele alındığı takdirde, İbn Rüşd'e göre, âlemin hem öncesiz (*kadîm*) hem sonradan yaratılmış (*hâdis*) olduğunu söylemek mümkündür.<sup>48</sup> Bu iki şıktan yalnızca birinin tercih edilmesi ise problemin çözümüne katkıda bulunmak bir yana, daha başka problemlerin doğmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla gerek bu sakıncaların gerekse âlemin "gerçek kadîm" ve "gerçek muhdes/hâdis" ile karıştırılmasını önlemek için, Allah-âlem ilişkisinin "*süreklî yaratma*" olarak adlandırılması en çıkar yoldur. Şu da var ki bu gibi metafizik sorunları kavrayıp çözüme kavuşturmada insanın yetersizliği, dolayısıyla son sözün vahye bırakılması gerektiği ortadadır;<sup>49</sup> filozofun kendi ifadesiyle:

"(...) yüce Allah'ın insan tabiatını aşan ilâhî bir yolla hatasız kıldığı kimseler yani peygamberler dışında hiç kimse, metafizik (*ilâhî*) ilimler alanında kesin güvenilir bir görüş ortaya koymuş ve hata yapmaktan kurtulmuş değildir."<sup>50</sup>

İnsan gerçeğini merkeze ve dinî metinleri ciddiye alan bu yaklaşımıyla İbn Rüşd, Aristo'nun pasif bir ilke konumundaki İlk Muharrrik anlayışının yanı sıra Yeni-Eflâtuncu sudûr teorisini savunan Fârâbî ve İbn Sînâ'dan ayrılmakla kalmamış, aynı

<sup>44</sup> Kurân-ı Kerîm, Fâtır, 35/41.

<sup>45</sup> Kurân-ı Kerîm, el-Bakara, 2/255.

<sup>46</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 359-360, 376-380; *el-Keşf*, s. 170.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 156, 160.

<sup>48</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 429.

<sup>49</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, I, 315, 383-384.

<sup>50</sup> İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 547.

zamanda Tanrı-âlem ilişkisine dair ileri sürülen “deist”, “mekanist”, “panteist” ve “vahdet-i vücûd”cu yaklaşımlara itibar etmediğini açıkça ortaya koymuştur.

#### 4. *Heyûlanî Akıl-Fa’âl Akıl İlişkisi: İttisâl*

İbn Rüşd’ün, psikoloji bağlamında insan nefsinin bir güç ve işlevi (*en-nefsü’n-nâtika*) olarak ele alırken “*amelî*” ve “*nazarî*” şeklinde iki farklı akıldan söz ettiğine; bunlardan *amelî* akılı insanın biyo-fizyolojik varlığı bakımından, *nazarî* akılı ise onun yetkinliği (*kemâl*) yani kavram, bilgi ve değer üreten varlık olması yönünden gerekli ve önemli bulunduğu bilinmektedir. Ona göre akıl, nefsin öteki idrâk güçleri olan duyular, ortak duyu ve hayal gücünden mahiyet ve işleyiş bakımından tamamen farklı ayrı bir güçtür. Filozofumuz aklın kuvve halindeki kavramları (*ma’kûlât*) fiil haline getirmek yani soyutlama yapmak (*tecrîd*), bunları kabul etmek (*idrâk*), tahlil ve terkip yapmak suretiyle yeni kavram ve hükümler üretmek (*istinbât*) şeklindeki üç temel işlevi bulunduğu kanaatindeydi.<sup>51</sup> İbn Rüşd, bilgi üretme sürecinde belli mertebeler olarak da değerlendirdiği bu işlevleri kendisinden önceki Aristo yorumcuları gibi “*heyûlânî akıl*”, “*meleke halindeki akıl*”, “*müktesep akıl*” ve “*fa’âl akıl*” olarak adlandırmışsa da bunları yorumlarken oldukça farklı ve özgün sayılabilecek yaklaşımlar sergilemiştir.

İbn Rüşd’ün de belirttiği gibi *amelî* akıl, işlevi ve işleyişi hakkında meşşâî filozoflar arasında herhangi bir ihtilaf söz konusu değilken<sup>52</sup>, *nazarî* akıl konusunda başlangıçtan beri önemli görüş ayrılıkları ortaya çıkmıştır.<sup>53</sup> Bu durum Aristo’nun ortaya

<sup>51</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi’n-Nefs*, (thk. A.L. Ivry) Kahire 1994, s. 124-125, 129-130; *Telhîsü’n-Nefs*, s. 84-85, 87-88; *The Epistle on the Possibility of Conjunction with Active Intellect*, ed. Kalman P. Bland, New York 1982, s. 45; *Makâle sânîye fî ittisâli’l-akli’l-mufârik bi’l-insân* (Almanca çeviri: J. Hercz, *Drei Abhandlungen Über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen*, Berlin 1986 içinde), s. 54-55; *Faslü’l-makâl*, s. 101.

<sup>52</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü’n-Nefs*, s. 71.

<sup>53</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü’n-Nefs*, s. 72, 83.

koyduğu fakat ayrıntılı bir açıklamada bulunmadığı “edilgin akıl” (*el-aklû'l-münfa'îl, pasif akıl*), “etkin akıl” (*el-aklû'l-fa'âl, aktif akıl*) ayırımından ileri gelmektedir. İbn Rüşd'ün de belirttiği gibi Aristo'dan sonra gelen yorumcu ve filozoflar özellikle edilgin aklın sadece güç yahut fiil halinden mi, yoksa hem güç hem fiil halinden mi söz edilebileceği; ezeli veya hâdis mi yoksa ezeli ve hadis unsurların bir birleşimi (*mürekkab*) mi olduğu konusunda birbirinden farklı sonuçlara ulaşmışlardır.<sup>54</sup>

Pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da İbn Rüşd'ün nihaî görüşünü tespit etmenin zorluğunu kaydetmeliyiz. Bu durum daha çok onun eksik bulduğu yöntemi bu sorunu irdelerken de kullanmış olmasıyla yakından ilgili olup onun şu açık yürekli itiraf ve ikazı bunu açıkça göstermektedir:

“Heyûlânî akıl hakkında zikrettiğim bu hususlar bana daha önce zahir olan şeylerdir. (...) bunu ilk dile getiren Ebu Bekr İbnü's-Sâyiğ [İbn Bâcce] olup beni de yanıltmıştır.”<sup>55</sup>

“(...) Bütün bu dile getirilen hususlar, insanların görüşlerinin belirtilmesinden ibarettir. Dolayısıyla bunlar üzerinde kafa yorup da kabul edilemez bulan kimse bu söylenenlerin, onları anlatanın görüşü olduğu yargısına varmasın...”<sup>56</sup>

Bu cümleden olarak kendinden önceki filozof ve yorumcuların yaklaşımlarını irdelleyen İbn Rüşd, bunları biri heyûlânî aklı sırf bir istidât, fa'âl aklı ise ayrı ve ilahî bir cevher olarak gören İskender'in görüşü, diğeri heyûlânî ve fa'âl aklı bir kabul edip bütünüyle ayrı olduğunu ileri süren öteki yorumcu ve filozofların yorumu olmak üzere iki grupta toplamaktadır. Filozofumuza göre tek başına alındığında ikisi de yanlış olan bu

<sup>54</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü'n-Nefs*, s. 66; *Makâle fî ittisâli'l-akli'l-mufârik bi'l-insân* (Almanca çeviri: J. Hercz, *Drei Abhandlungen Über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen*, Berlin 1986 içinde), s. 2.

<sup>55</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü'n-Nefs*, s. 90.

<sup>56</sup> İbn Rüşd, *Makâle fî ittisâl*, s. 47.

yaklaşımların uzlaştırılması halinde ancak daha doğru bir sonuca ulaşmak mümkün olabilir.<sup>57</sup> Çünkü heyûlânî akıl ne İskender'in ileri sürdüğü gibi sırf bir istidât ve imkân, ne de Themistius'un iddia ettiği gibi tümüyle ayrıık (*mufârik*) bir cevherdir.

**Heyûlânî Akıl:** İbn Rüşd'e göre "heyûlânî akıl", insana özgü olarak hayal gücüyle birlikte bulunup onu diğer canlıların hayal gücünden ayıran bir istidât ile onunla ilişkili (*muttasıl*) ve her an fiil alanına çıkmaya hazır durumdaki müste'id akıldan oluşmaktadır (mürekkebe)<sup>58</sup>. Bu noktada filozofumuz, heyûlânî aklın bir boyutunu teşkil eden bu istidâdın dayanağının (*mevzû'*) cisim mi, nefis mi yoksa akıl mı olduğu konusunu irdeler ve bilinen "heyûlânî akıl" dan ayırmak üzere "ilk heyûlânî akıl" dediği istidâdın dayanağının, hayal gücünde bulunan hayalî sûretler (imge) olduğu sonucuna ulaşır.

Filozofumuza göre hayalî sûretler bir bakıma akledilirler ile onları kabul eden ilk heyûlânî aklın (istidât) dayanağı, bir bakıma da bilinen "heyûlânî aklın" muharriki konumundadır. Hayalî sûretlerin bu ikinci konumu ile duyulur nesnenin duyu gücüne nisbetle konumu aynıdır; yani duyuya nisbetle nesnelere ne ise, heyûlânî akla nisbetle hayalî sûretler de odur. Ne var ki hayalî sûretler, istidât olması bakımından heyûlânî aklı fiil alanına çıkarma konusunda yetersiz kalır ve bir başka şeyin yardımına ihtiyaç duyar ki o da "müste'id akıl" dir.

**Fa'âl Akıl:** Heyûlânî aklın iki boyutundan biri olan istidât, onun başlangıçta tıpkı ilk madde yahut boş bir levha gibi herhangi bir sûreti bulunmayıp sûretleri almaya hazır oluşunu ifade ederken; ikinci boyutu oluşturan müste'id akıl da onun kendi özünün bilincinde oluşu ile soyutlama yeteneğini ifade etmektedir. İbn Rüşd işte bu özellik ve konumuyla "müste'id

<sup>57</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 125; *Telhîsü'n-Nefs*, s. 87; *Tefsîr*, III, 1488-89.

<sup>58</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 124-125, 129-130; *Telhîsü'n-Nefs*, s. 84-85, 87-88; *The Epistle*, s. 45; *Makâle sâniye fi ittisâl*, s. 54-55.

akıl"ı "fa'âl akıl"ın ilk nüvesi olarak görmektedir. Onun insan nefsinin bir gücü olan aklın biri kuvve halindeki kavramları (*ma'kûlât*) fiil alanına çıkarma (*tecrîd*), diğeri de fiil alanına çıkan bu kavramları kabul etme (*idrâk*) şeklinde iki temel işlevinden söz ettiği hatırlanınca bu durum daha iyi anlaşılacaktır.<sup>59</sup> Filozof bu görüşünü, "varoluş ittisâli" (*conjunction of inexistence*) ve "idrâk ittisâli" (*conjunction of perception*) şeklinde kendine özgü bir yaklaşımla da temellendirmeye çalışır ki bu hususa aşağıda değinilecektir. İskender Afrodisî'nin fa'âl akıl anlayışını temellendirirken Aristo'dan esinlenerek başvurduğu, akıl idrâki ile duyu idrâkinin karşılaştırılmasından ibaret analogiye ilişkin olarak İbn Rüşd'ün yaptığı şu değerlendirme de komumuz açısından son derece önemlidir:

"(...) Heyûlânî akla olan nisbeti, fiil halindeki duyulur sûretin güç halindeki duyuya olan nisbetine benzeyen bir aklın, hariçte var olup olmadığı ispatlanmış değildir. (...) Eğer akıl idrâkimizin duyu idrâkimize benzediğini söylüyorsak, bundan, tıpkı duyulur sûretlerin nefsin dışında varolması gibi, nefsin dışında bir aklın da varolduğu sonucu çıkmaz."<sup>60</sup>

Bu açıklamaların gösterdiği üzere fa'âl akli heyûlânî aklın bir işlevi olarak değerlendiren İbn Rüşd, ittisâlin anlamı ve imkânı konusuna nasıl yaklaşmaktadır? Bunu tesbit edebilmek için öncelikle onun, Aristo tarafından "*cisimde bulunduğu halde aklın, cisimden ayrık şeylerden herhangi birini idrâk etmesinin mümkün olup olmadığını daha sonra inceleyeceğiz*"<sup>61</sup> sözleriyle ortaya konulan problemi nasıl anladığının belirlenmesi gerekmektedir. Filozofun akıl problemini incelediği eserlerine baktığımızda, onun bu meseleyi farklı açılardan ele aldığını ve farklı terimler kullandığını görüyoruz: "**Fa'âl Akıl** Cisimle İç içe

<sup>59</sup> İbn Rüşd, *Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 124-125, 129-130; *Telhîsü'n-Nefs*, s. 84-85, 87-88; *The Epistle*, s. 45; *Makâle sânîye fi ittisâl*, s. 54-55.

<sup>60</sup> İbn Rüşd, *Makâle sânîye fi ittisâl*, s. 48-50.

<sup>61</sup> Aristoteles, *fi'n-Nefs*, s. 78 (43 Ib 18-19).

Bulunan **Heyûlânî Akılla İttisâl** Eder mi ?"<sup>62</sup>“(…) Hakîmin [Aristoteles] **ayrık aklın insanla ittisâline** dair görüşünü ve onun ilkelelerine göre **ittisâlin** gerçek durumu (...)”<sup>63</sup>“(…) **heyûlânî aklın ayrık akılları akletmesinin** mümkün olup olmadığı (...)”<sup>64</sup>

“(…) bizde bulunan ve **heyûlânî denilen aklın**, sonunda **ayrık sûretleri akletmesinin** mümkün olup olmadığı (...)”<sup>65</sup>

“(…) [nefsin **heyûlânî akıl** denen] **gücünün muharriki** ve onu **fiil alanına çıkaran** (...) nedir (...)”<sup>66</sup>

“(…) dolayısıyla **bizim aklımızın** bizde bulunduğu haliyle, **ayrık şeyleri akletmesinin** mümkün olup olmadığını (...) incelememiz gerekir (...)”<sup>67</sup>

“(…) şimdi asıl problem insanın **heyûlânî aklının en yakın ayrık sûrete yükselmesinin** mümkün olup olmadığıdır (...)”<sup>68</sup>

Bu örneklerde görüldüğü üzere İbn Rüşd problemi ortaya koyarken, “heyûlânî akıl” ismi hep aynı kaldığı halde, “fa’âl akıl” yerine duruma göre ayrık akıl ve ayrık sûret, “ittisâl” yerine de akletme ve yükselme terimlerini kullanmaktadır. Aslında tek başına bu durum dahi onun “ittisâl”i bir hiyerarşik yetkinlik ve ayrık sûretlerin idrâki olarak anladığını açıkça göstermektedir. Kaldı ki o, bu anlayışını konuya farklı açılardan yaklaşarak da temellendirmeye çalışmıştır.

<sup>62</sup> İbn Rüşd, “Fa’âl Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?”, çev. H. Sarıoğlu (M. Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), Klasik, İstanbul 2003, s. 495.

<sup>63</sup> *İbn Rüşd, Makâle fî ittisâl*, s. 1.

<sup>64</sup> *İbn Rüşd, Makâle sânîye fî ittisâl*, s. 48.

<sup>65</sup> *İbn Rüşd, The Epistle*, s. 23.

<sup>66</sup> *İbn Rüşd, Telhîsü'n-Nefs*, s. 66.

<sup>67</sup> *İbn Rüşd, Telhîsü Kitâbi'n-Nefs*, s. 135-136.

<sup>68</sup> *İbn Rüşd, The Epistle*, s. 40.

İnsan nefsinin, aklın da dahil olduğu güçleri arasında bir sıradüzeni ve bir tür madde-sûret ilişkisi bulunduğu, dolayısıyla bu güçlerin birbirlerini yetkin hale getirdiği bilinmektedir. Buna göre sözgelimi hayal gücü, ortak duyuda bulunan duyulur sûretler tarafından yetkinleştirilir ve hayal gücünde yer alan hayalî sûretler de onları idrâk eder. Aynı şekilde “fiil halindeki akıl” kendisini yetkinleştiren hayalî sûretleri idrâk eder ve onları daha yetkin bir aşamaya yükselterek akledilir sûretler haline getirir.<sup>69</sup> Sözü edilen bu ilişkiyi bir yönüyle “varoluş ittisâli”, bir yönüyle de “idrâk ittisâli” diye adlandıran İbn Rüşd, aynı ilişkinin heyûlânî akıl ile fa’âl akıl arasında da bulunduğunu ve bu sayede her ikisinin de daha yetkin hale geldiğini savunmaktadır.<sup>70</sup>

Ona göre fa’âl akıl, ta başından itibaren insanla yani heyûlânî akılla “varoluş ittisâli” içindedir; fakat insanın ilk yetkinliği olan heyûlânî akli güç halinden fiil alanına çıkardığı için sanki ondan ayrı bir şeymiş gibi görünür. Oysa bu iki akıl arasındaki ittisâl, fâil-eser ilişkisinden çok maddenin sûretle olan ittisâli gibidir. Diğer taraftan fa’âl aklın, heyûlânî akılla ittisâli sırasında biri akledilir sûretleri oluşturarak heyûlânî akli fiil alanına çıkarıp “fiil halindeki akıl” haline getirmek, diğeri de fiil halindeki akli bir üst yetkinlik olan “meleke halindeki akıl” aşamasına yükselterek onun, kendisini idrâk etmesini sağlamak şeklinde iki ayrı işlevi söz konusudur.<sup>71</sup>

Heyûlânî akıl-fa’âl akıl ilişkisinde İbn Rüşd açısından önemli olan bir diğer nokta da fa’âl aklın işlevini yalnızca fâil sebep olarak mı, yoksa aynı zamanda sûret ve gâye sebep olarak mı yerine getirdiği meselesidir.<sup>72</sup> Ona göre fa’âl akıl, heyûlânî aklın güç halinden fiil alanına çıkararak yetkinleşmesini, yalnızca

<sup>69</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 27-28.

<sup>70</sup> İbn Rüşd, *Makâle sânîye fî ittisâl*, 52-53; *The Epistle*, s. 40-41.

<sup>71</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, 46, 50, 52-53, 85-86; *Makâle fî ittisâl*, s. 39-43; *Makâle sânîye fî ittisâl*, s. 52.

<sup>72</sup> İbn Rüşd, *Makâle fî ittisâl*, s. 1-5.

fâil yahut muharrrik sebep olarak değil, daha çok sûret ve gâye sebep olarak sağlar. Çünkü her yeni sûret aynı zamanda, daha yetkin bir başka sûreti kabul edecek olan bir imkânı ifade eder; fakat bu durum sonsuzca sürüp gitmez ve kesinlikle maddî olmayan bir sûretin son yetkinlik olarak kabul edilmesiyle sona erer ki bu anlamda heyûlânî aklın son yetkinliği “fa’âl akıl” olmaktadır.<sup>73</sup>

Bütün bunlar göstermektedir ki İbn Rüşd’e göre ittisâlin anlamı, heyûlânî aklın sırasıyla “fiil halindeki akıl”, “meleke halindeki akıl” ve “müstefâd akıl” aşamalarını geçip “fa’âl akıl” düzeyine yükselerek son yetkinliğine ulaşmasıdır. Nitekim onun, heyûlânî aklın tabiatı hakkında farklı görüşlere sahip olan meşşâî filozof ve yorumcuların, bu aklın ayırık ve ebedî sûretleri idrâk edebileceği konusunda görüş birliği içinde bulduklarını söylemesi;<sup>74</sup> heyûlânî aklın amacının, fa’âl akli akletmek olduğunu ileri sürmesi;<sup>75</sup> ayrıca heyûlânî akıl ile fa’âl akıl arasındaki ittisâlin fa’âl aklın sürekli varoluşuyla mı, yoksa akıl oluşuyla mı ilgili olduğu şeklindeki bir soruyu, ikinci şık lehine cevaplandırarak bu bağlamda “idrâk ittisâli”ne vurgu yapması<sup>76</sup>, İbn Rüşd’ün ittisâlden anladığının, ayırık sûretlerin idrâk edilmesinden ibaret bulunduğu yolundaki değerlendirmemizi destekleyen hususlardır.

Diğer yandan ittisâli ele aldığı bir risâlesinde İbn Rüşd, problemin çözümüne yönelik olarak izlenen üç yaklaşımdan söz etmektedir:

İlki, İskender’in *Makale fi'l-Akl'da* Aristo’ya atfen zikrettiği ve akıl idrâki ile duyu idrâkinin karşılaştırılmasına dayanan yöntemdir. Bu karşılaştırmada heyûlânî akıl ile duyu gücü,

<sup>73</sup> İbn Rüşd, *Makâle fi ittisâl*, s. 39-43; *Makâle sânîye fi ittisâl*, s. 51-52; *The Epistle*, s. 86.

<sup>74</sup> İbn Rüşd, *Makâle fi ittisâl*, s. 26-27.

<sup>75</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 46, 48, 53.

<sup>76</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 41.

heyûlânî akılda ortaya çıkan kavram ile nesnenin duyuda beliren izi, fa'âl akıl ile de duyulur nesne aynı konumdadır. İskender'in kendi yaklaşımına dayanak kıldığı bu analogiyi, akıl idrâkindeki konumu duyuya nisbetle nesnenin konumu gibi olan bu "fa'âl akıl" a getirdiği yorum sayesinde İbn Rüşd, kendi lehine sonuç verir duruma getirmiştir. Ona göre heyûlânî aklın fa'âl akla yöneldiği doğrudur. Fakat o, fa'âl akli ilk aşamada (meleke halindeki akıl) eksik bir varlık olarak, daha sonra da tam ve yetkin varlık olarak (müstefâd akıl) akleder. Bu yetkinleşme sürecinde meleke halindeki akıl, heyûlânî varlıklarla fa'âl akıl yani küllî kavramlar arasında bir geçişi işaret eder.<sup>77</sup> Filozofumuz ayrıca, bu analogiyi ele aldığı bir başka yerde diğer iki unsur ile ilgili öncülleri olduğu gibi kabul ederken, fa'âl akılla ilgili öncülü burhânî bulmadığını "*(...) kendisinin heyûlânî akla olan nisbeti, fiil halindeki duyulur sûretin güç halindeki duyuya olan nisbetine benzeyen bir aklın, hariçte var olup olmadığı ispatlanmış değildir (...)*"<sup>78</sup> şeklinde dile getirmiş, *Telhis'te* ise heyûlânî akla nisbeti duyulur nesnenin duyuya nisbeti gibi olan şeyin hayalî sûretler olduğunu ısrarla belirtmiştir.<sup>79</sup>

İkinci yaklaşımda, insan aklının "heyûlânî akıl", "meleke halindeki akıl" ve "fa'âl akıl" hiyerarşisinde fa'âl akla iki işlev yüklenmektedir ki biri onun kendi özünü akletmesi ve ayrık akıllara benzemesi, diğeri de heyûlânî akılda güç halinde bulunan kavramları fiil alanına çıkarması yani soyutlama yapmasıdır. İnsan, meleke halindeki akli oluşturan bütün kavramları küllî seviyede kavradığında, geride güç halinde bir şey kalmayacak ve akıl ile fiil halindeki kavramlar özdeşleşecektir ki fa'âl akıl işte bundan ibarettir.<sup>80</sup>

<sup>77</sup> İbn Rüşd, "Fa'âl Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?", s. 496-497.

<sup>78</sup> İbn Rüşd, *Makâle sânîye fi ittisâl*, s. 48-49.

<sup>79</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu'n-Nefs*, s. 90.

<sup>80</sup> İbn Rüşd, *Fa'âl Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?*, s. 497-498.

Güç ve fiil ayırımına dayanan üçüncü yaklaşıma göre güç halinin fiile nispetle söz konusu olması gibi heyûlânî ve meleke halindeki akıl adlandırmaları da aklın bütün kavramları kabul edecek istidâтта olması itibariyle fiil halindeki akla nispetlidir. Heyûlânî aklın kavramları akledip güç halinden fiil haline çıkması onun fa'âl akıl haline gelmesi demektir ki bu safhaya "müstefâd akıl" da denir. Şu halde İbn Rüşd'e göre heyûlânî aklın fa'âl akılla ittisâlinin anlamı, soyut küllî kavramların idrâkinden başka bir şey değildir.<sup>81</sup>

Peki, bu ittisal süreci nasıl gerçekleşir? İbn Rüşd, fa'âl aklın insanüstü, tümüyle ayrık, ona ışık ve feyiz gönderen bir "ontik akıl" olduğuna inanarak onunla ittisâl edebilmek için kendini toplumdan soyutlamayı (*inzivâ*) ve yaşlılık dönemini beklemeyi göze alanların bir yanlıgı içinde olduklarını söyler. Bu anlayış ve uygulamanın tipik örneklerinden biri olan Fârâbî'nin, sonunda bunun "bir kocakarı masalı" olduğunu itiraf etmek durumunda kaldığını<sup>82</sup> belirten İbn Rüşd, aynı anlayışın bir başka savunucusu olan İbn Bâcce'nin "yalnız adamın kendini yönetmesi" (*tedbîru'l-mütevahhid*) şeklinde bir sistem geliştirmek amacıyla yazdıklarını eksik, bu amacını da garip ve anlaşılmaktan uzak bulur.<sup>83</sup>

İnsanın, inzivâda bile olsa insan oluşundan kaynaklanan zorunlu ihtiyaçlarından kurtulması mümkün olamayacağı gerekçesiyle o, Eflatun'un, büyük filozofların yaşlılık dönemlerinde aktif hayattan ve devlet işlerinden el-etek çekip "fa'âl akla yönelmek" ve tefekküre dalmak için "mutlular adacığına" gittikleri yolundaki anlayışını da yadırgamaktadır.<sup>84</sup> İbn Rüşd'ün, benzer bir yaklaşımla Allah'ı bilmenin (*ma'rifetullah*) yanı sıra

<sup>81</sup> İbn Rüşd, *Fa'âl Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?*, s. 498-500.

<sup>82</sup> İbn Rüşd, *Makâle fî ittisâl*, s. 45-46; *Makâle sâniye fî ittisâl*, s. 51, 54; *The Epistle*, s. 85.

<sup>83</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 109; *Telhisu'n-Nefs*, s. 91.

<sup>84</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 109.

eşyanın hakikatine ilişkin bilginin de nefsi ham duygu ve eğilimlerinden kurtarma (*tezkiye-i nefis*) sonucunda gerçekleşen bir ilhama (mistik sezgi) bağlı olduğunu savunan sûfilere katılmadığı da bilinmektedir. Ona göre nefis tezkiyesinin bir yöntem olarak kimi insanlar için geçerli ve insanın teorik açıdan yetkinleşmesi sürecinde faydalı hatta gerekli olduğu kabul edilebilirse de bu, onun tek başına nazarî yetkinliğin ve bilgi edinmenin “yeter şartı ve yolu” olduğu anlamına kesinlikle gelmez.<sup>85</sup>

İbn Rüşd’e göre insanın bilgi edinerek nazarî yetkinliğe ulaşmasının ve mutluluğu yakalamasının kısaca “ittisâl”in yolu, öğrenim ve nazarî incelemedir. Bu ise insanın her şeyden önce doğal yetenek ve kapasitenin yanı sıra doğru yöntem ile temel bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğretici, ayrıca nefsanî arzu ve eğilimleri kontrol edebilecek bir irade gücüne sahip olmasını gerektirir.<sup>86 87</sup> Bütün bunlar da insanın, inzivaya çekilip tek başına kalarak değil, tam tersine toplum içinde başka insanlarla yardımlaşma ve dayanışma halinde yaşayarak elde edebileceği imkânlardır. Çünkü bazı geçici ve istisnâî durumlar dışında, insanın yetkinleşmesine ve mutluluğuna hizmet eden kazanımlar hep toplum sayesinde elde edilir.<sup>79</sup>

İbn Rüşd’ün “(...) [fa’âl] aklı elde etmenin yolu, meşşâî bilgiler tarafından yazılanlara uygun bir öğrenim ve nazarî incelemedir; çünkü onların varlıkla ilgili görüşü, en doğru görüş olarak kabul edilebilir...”<sup>88</sup> şeklindeki ifadesi, onun bu anlayışını daha somut hale getirmekte ve probleme gerçekçi ve akılcı (realist ve rasyonalist) bir tavırla yaklaştığını göstermektedir. Bununla birlikte onun, hiçbir zaman işin ahlakî boyutunu görmezlikten gelmediği, tersine her fırsatta nazar-amel (teori-pratik) bütünlüğünün

<sup>85</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 149; *The Epistle*, s. 69.

<sup>86</sup> İbn Rüşd, *Faslu ’l-makâl*, s. 72-73, *The Epistle*, s. 103-105.

<sup>87</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 109; *Makâle fî ittisâl*, s. 45; *Makâle sânîye fî ittisâl*, s. 52-53.

<sup>88</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 103.

insanın mutluluğu, yetkinliği yahut “ittisâl” açısından vazgeçilmezliğini vurgulamaktan, ayrıca dinî ibadet ve uygulamaların bu konuda önemli katkı sağladığı hakikatine açıkça işaret etmekten geri durmadığı da bir gerçektir.<sup>89</sup>

Bu bağlamda böyle bir yetkinliğin (*ittisâl*) tabîi mi yoksa ilahî mi olduğu yolundaki muhtemel bir soruyu filozof, onun en azından tabîi bir yetkinlik olmadığını söyleyerek cevaplandırır. Buna karşı tabîi bir varlık olan insanda tabîi olmayan bu yetkinliği sağlayan güç, filozofa göre, “tasavvur” yani soyutlama, “düşünme” ve “hüküm verme” melekelere sahip manevî bir cevher olan insan aklıdır. Durum böyle olunca “ittisâl”i, mutasavvıfların “ittihâd”ı gibi görmek mümkün değildir. İnsanın hem ezeli hem de fanî varlıklara has özelliklerinin bulunması bir yandan onun varlık hiyerarşisindeki konumunu gerçekten ilginç ve önemli kılarken, diğer yandan da onun bütünüyle ezeli olan bir varlıkla “ittihad”ını (bir olma) engellemektedir. O halde “ittisâl”, nazarî bilginin, mufârık sûretlerin bilgisini de kapsayacak ölçüde artması anlamında insan aklının son yetkinliğine ulaşmasından öte bir şey değildir.<sup>90</sup>

Her şeye rağmen İbn Rüşd’ün eserlerinde, daha önce işaret edildiği üzere onun yöntem anlayışından kaynaklanan ve tek tek insanların dışında ve üstünde bir fa’âl aklın varlığını kabul ettiği izlenimini uyandıran bazı ifadelerle rastlamak mümkündür. Ne var ki düşünce sisteminin bütünlüğü içinde değerlendirildiği zaman, filozofun bu bağlamda söz konusu ettiği fa’âl akıldan kastı, olsa olsa topyekûn insanlığın ortak ürünü ve mirası olan “bilgi birikimi” olabilir. Nitekim onun nazarî incelemenin ve bu konuda daha önce oluşmuş birikimden yararlanmanın gereğine ve önemine vurgu yapan şu ifadeleri bu yorumu destekler niteliktedir:

“... Açıktır ki amacımıza ancak varolanları birbiri peşisıra

<sup>89</sup> İbn Rüşd, *The Epistle*, s. 103-105; *Faslü'l-makâl*, s. 72; *el-Keşf*, s. 149.

<sup>90</sup> İbn Rüşd, *Telhîsu'n-Nefs*, s. 93-95.

ve teker teker araştırmakla ve sonraki nesillerin öncekilerden yardım almasıyla (...) ulaşabiliriz. Sözgelimi şu günümüzde geometri ve astronomi disiplininin yok olduğunu farzedelim, tek başına bir insanın kendi kendine gök cisimlerinin büyüklüklerini, şekillerini, birbirlerine olan uzaklıklarını (...) kavramaya koyulsa, buna güç yetirmesi düşünülemez; isterse bu kişi fıtraten insanların en zekisi olsun..."<sup>91</sup>

### 5. Din-Felsefe İlişkisi: Te'vîl

İbn Rüşd'ün, bir bakıma akıl-vahiy münasebeti anlamına da gelen din-felsefe ilişkisi hakkında *Faslü'l-makâl fî mâ beyne'l-hikmeti ve's-şerî'ati mine'l-ittisâl* adıyla müstakil bir eser yazmış olması onun bu konuya verdiği önemin bir göstergesidir. Filozofun din-felsefe ilişkisine dair düşüncelerini ortaya koyabilmek için öncelikle onun probleme bakış açısı ile din ve felsefeden ne anladığını tespit etmemiz gerekmektedir.

Daha önce değinildiği üzere, İbn Rüd'e göre insanı insan yapan aklın nazarî ve amelî olmak üzere iki işlevi olması insanın gaye-sebebinin yahut varlık amacının, onun hem nazarî hem de amelî yönden yetkinleşmesi<sup>92</sup> yani "gerçek/doğru bilgi" (*el-ilmü'l-hakk*) ve "gerçek/iyi davranış" (*el-amelü'l-hakk*) sahibi olması demektir.<sup>93</sup> Ne var ki özellikle nazarî yahut ilmî yetkinliği elde etme kabiliyet, kapasite ve imkânları bakımından bütün insanların aynı durumda oldukları söylenemez. Filozofumuza göre bu farklılık, bir kısım insanın yaratılış bakımından bazı hakikatleri kendi çabası ile kavrayabilecek zihnî yetenek ve kapasiteye sahip olmamasından kaynaklandığı gibi, kendilerini doğru bilgiye ulaştıracak yöntemi bilmemeleri veya sıradan arzu ve önyargıların etkisinden kurtulamamaları ya da doğru

<sup>91</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 70.

<sup>92</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 241.

<sup>93</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 99-100.

bilgiyle donanmış olup bu birikimini güzelce aktarabilen erdemli bir öğretici bulamamış olmalarından da ileri gelebilir.

Bu çerçevede (a) kimi insanlar herhangi bir şey hakkında bilgi edinirken duyuvar kanalıyla elde edilen ilk bilgilerle (*el-ma'rifetü'l-ûlâ*) yetinirler<sup>94</sup> yahut yetinmek durumunda kalırlar. Onlar varlıkların duyu ve hayal gücünün kavrayamadığı yön ve boyutlarını idrak edemezler; hatta hayal edemedikleri bir şey, onlar için “yok” demektir.<sup>95</sup> Bu düzeydeki bilgi ise bir sanat eserini, nasıl ve niçin yapıldığına dair hiçbir fikri olmaksızın yalnızca seyrederek ya da bir başkasının anlattıklarına dayanarak tanımaya çalışan kimsenin bilgisi seviyesindedir ki İbn Rüşd buna “hatâbî/retorik bilgi” demektedir<sup>96</sup> (b) Bazı insanlar ise bu seviyenin üstüne çıkarak, “bilinenlerden hareketle bilinmeyenlerin öğrenilmesi” demek olan aklî kıyas yoluyla kazanılan bilgilere ulaşırlar. Bu seviyedeki bilgi bir sanat eserinin duyu ve hayal gücüyle algılanamayan yönlerini, nasıl ve niçin yapıldığı gibi hususları da kavramış birinin kapsamlı bilgisi düzeyindedir.<sup>97</sup>

İbn Rüşd felsefi bilgi saydığı bu düzeye “burhânî/apodeiktik bilgi” adını vermektedir. (c) Bu iki bilgi düzeyi arasında kalan üçüncü bir düzey ise “cedelî/diyalektik bilgi”dir. Cedelî bilgi, hatâbet ehli için bir anlam ve önem taşımayan bazı şeyleri fark edip önemsemekle beraber, bunlara dair bilgileri burhânî bilgi seviyesine ulaşamayan kimselerin sahip olduğu bilgiyi ifade etmektedir. Bu insanlar, aklî kıyas yapabilecek kabiliyet ve kapasitede oldukları halde, bu işin gerektirdiği temel bilgilerle doğru yöntem ve sağlıklı eğitim imkânlarından mahrum olmaları veya önyargıları sebebiyle buna ihtiyaç dahi duymamaları, ayrıca düzenli çalışmamaları yüzünden burhânî bilgi düzeyine

<sup>94</sup> *İbn Rüşd, el-Keşf*, s. 153.

<sup>95</sup> *İbn Rüşd, el-Keşf*, s. 190.

<sup>96</sup> *İbn Rüşd, el-Keşf*, s. 154.

<sup>97</sup> *İbn Rüşd, el-Keşf*, s. 154.

yükselemezler. İbn Rüşd, kelâmcıların işte bu bilgi düzeyinde kaldıklarını ileri sürmektedir.<sup>98</sup> Hemen belirtilmelidir ki o gerek din-felsefe ilişkisini, gerekse din ile felsefenin uzlaştırılmasında en geçerli yol olarak gördüğü te'vil anlayışını temellendirirken insanlar arasındaki bu kavrayış farklılığını temel almıştır.

İbn Rüşd'e göre "din" in gayesi ve işlevi, insanlara "gerçek/doğru bilgi" (*el-ilmü'l-hakk*) ile "gerçek/iyi davranış" ı (*el-amelü'l-hakk*) öğretmektir. O, "gerçek bilgi" derken Allah'ı bilip tanınmanın (*ma'rifetu'llah*) yanında, başta melekler veya mufârik akıllar gibi metafizik varlıkları ve ölüm ötesini (*me'âd*) kuşatan kapsamlı bir bilgiyi kastetmektedir. İnsanı mutsuzluktan kurtarıp mutlu kılacak olan her fiili "gerçek/iyi davranış" sayan filozof, bunlardan bir kısmının insanın biyolojik varlığı ve sosyal ilişkileriyle, diğer bir kısmının ise onun psikolojik yapısı ve manevî/metafizik boyutu ile alâkalı olduğunu belirtmektedir.<sup>99</sup> Bir taraftan insanın mutluluğu bakımından zorunlu olan erdemleri tespit ve tarif etmekle kalmayıp, bunların davranışa dönüşmesi için gerekli olan ikna ve teşviki ortaya koyan din, diğer taraftan da erdemli olmayan davranışları (*rezîlet*) yasaklar. Burada İbn Rüşd'ün vurgulamaya çalıştığı husus, dinin, insanın gerçek anlamda mutluluğu açısından büyük önem taşıyan ilim-amel/teorik-pratik bütünlüğünü sağlamayı amaç edinmiş olduğu hususudur.<sup>100</sup>

Buna karşılık felsefenin nihai amaç ve işlevi ise "varolanları (*mevcûdât*), Allah'ın varlığını, O'nun hikmet ve kudretini göstermeleri (*delâlet*) bakımından incelemek ve yorumlamaktan ibarettir.<sup>101</sup> Bu ise bir bakıma, insanı hem teorik hem pratik yetkinliğe ulaştırma amacını güden din ile insanın teorik yet-

<sup>98</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 167.

<sup>99</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 99-101.

<sup>100</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s.241-242; *Tehâjut*, II, 865-866, 869-870.

<sup>101</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 64.

kinliğini hedefleyen felsefenin “gaye birliği” içinde olduğu anlamına gelmektedir ki, İbn Rüşd’ün din-felsefe ilişkilerine yaklaşımındaki ikinci hareket noktası, işte bu husustur.

Belli ölçüde gaye birliği içinde bulunan din ile felsefe, bu ortak gayeyi gerçekleştirmede izlenen yöntem bakımından farklılık arz ederler. Din, burhan ehli de (*havâss*) dahil olmak üzere her seviyeden insanı dikkate almakla beraber, mesaj ve öğretilerini daha ziyade çoğunluğun (*avâm, cumhûr*) kavrayabileceği bir üslupla ortaya koyar ki, bu aslında dinin bütün insanları muhatap alması demektir<sup>102</sup> Nitekim “*Sen, Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel şekilde tartış (mücadele et)!*”<sup>103</sup> meâlindeki âyet de bu gerçeği ifade eder. Bu durumda gerek muhatap aldığı hedef kitle ve gerekse kullandığı yöntemler bakımından, yalnızca burhan metodunu kullanan ve az sayıda insana hitap edebilen felsefeye oranla çok daha genel ve geniş kapsamlıdır. Aynı şekilde felsefe, insanın sadece ilmî ve fikrî açıdan yetkinliğe ulaşmasına yardımcı olurken din, insan aklının ve dolayısıyla felsefenin hiçbir zaman ulaşamayacağı bazı metafizik, psikolojik, ahlâkî ve eskatolojik soru ve sorunlara ilişkin bilgiler içermesi bakımından da felsefeden çok daha kapsamlıdır. Bu mülazalarla İbn Rüşd, felsefe açısından dinin değil, din açısından felsefenin konumunun belirlenmesinin gerektiği sonucuna ulaşmıştır.

#### *Felsefenin Dinî Meşrûiyeti*

Din-felsefe ilişkisinin hangi zeminde ele alınması gerektiğini böylece ortaya koyan filozofumuza göre bu bağlamda cevaplandırılması gereken sorular şunlardır:

a. Kaynağı ilâhî vahiy olan din, insan aklının bir ürünü olan felsefeyi teşvik mi eder, yasaklar mı, yoksa ona karşı ilgisiz mi kalır? Eğer din felsefeyi teşvik ediyorsa, bu sadece bir tavsiyeden mi ibarettir, yoksa gereklilik ifade eder mi?

<sup>102</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 101-102, *Tehâfüt*, II, 649-650, 867-868.

<sup>103</sup> en-Nahl, 16/125.

b. Felsefe alanında daha önce İslâm dinine mensup olmayanlar tarafından ortaya konulmuş bulunan bilgi ve tecrübe birikimi ile onların kullandığı metotlardan yararlanmanın din açısından hükmü nedir?

c. Eğer felsefenin kullandığı yöntem (*burhan*) dinin gerekli gördüğü bir bilgi edinme yöntemi ise, insanları bundan men edenlerin durumu ne olacaktır?

d. Şayet felsefe, dinin gerekli gördüğü bir disiplin ise bu gereklilik herkesi mi yoksa beUi şartları taşıyan kimseleri mi ilgilendirir?

e. Felsefe ve burhan yoluyla ulaşılan bir sonucun dinî naslarla çelişmesi mümkün müdür, mümkünse bu gibi durumlarda ne yapılması gerekir?

Filozofun bu sorulara verdiği cevaplar ise şöyledir:

a) Din, bilgiye ulaşmada bir yöntem olarak gerekli gördüğü aklı kıyasa dayanan felsefeyi ve onun âleti konumundaki mantığı yasaklamak bir yana, teşvik etmekte hatta gerekli ve zorunlu bir ilim saymaktadır.<sup>104</sup>

b) Böylesine önemli ilimlerin ihmal edilemeyeceğini dile getiren İbn Rüşd, daha önce bu alanda inceleme ve araştırma yapanların bilgi ve tecrübe birikimiyle onların geliştirdiği metotlardan yararlanmak gerektiği görüşündedir.<sup>105</sup> Ayrıca görüş ve düşüncelerinden yararlanan kimselerin hangi dine ve inanca mensup olduklarının hiçbir önem taşımadığını söyleyen filozofumuz, bunu bir analogiyle açıklar: Nasıl ki kurban kesmeye elverişli bir âlet bulunduğunda onun bir müslümana ya da bir gayr-ı müslime ait olması önemli değilse, aynı şekilde or-

<sup>104</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 66-68.

<sup>105</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 70-71.

tada aklî kıyasın gerçekleştirilmesini sağlayacak uygun bir metot, bilgi ve tecrübe mevcutsa onu kimin geliştirdiğinin de hiçbir önemi yoktur.<sup>106</sup>

“Varlık hakkında bizden önceki ümmetlerden biri tarafından yapılmış ve burhanın gerektirdiği şartları taşıyan bir inceleme ve değerlendirmeye rastlarsak, onların söylediklerini ve yazdıklarını gözden geçirmemiz zorunludur. Bunlardan gerçeği yansıtanlar varsa onları memnuniyetle kabul ederiz ve bu yüzden onlara müteşekkîr oluruz. Şayet gerçeğe uygun olmayan şeyler görürsek bunlara da dikkat çekeriz ve bu sebeple onları (yargılamak yerine) mazur görürüz.”<sup>107</sup>

c) Felsefe ve mantığın, dinin gerekli görerek teşvik ettiği ilimler olduğu açıklık kazandığına göre, çeşitli gerekçelerle insanları bu ilimlerden uzaklaştırmaya çalışanların ne kadar yanlış bir tavır sergiledikleri kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Ona göre hiç kimse, *Asr-ı Saâdet*'te bulunmadığını ve daha sonra ortaya çıkmış (*bid'at*) olduğunu ileri sürerek, dinin felsefeyi ve aklî kıyası yasaklamış olduğunu iddia edemez. Nitekim hiç kimse, önceleri kullanılmadığı halde zaman içinde ortaya çıkan fikhî kıyas ve türlerini “bid'at” sayarak karşı çıkmamaktadır.<sup>108</sup>

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin iddia ettiği gibi, birtakım insanların felsefeyle ilgilenmeleri yüzünden yanlış inanç ve yollara saptıkları düşüncesiyle felsefeye ve aklî kıyasa karşı çıkmanın da doğru olmadığını söylemektedir. Filozofumuza göre bu tür sonuçlar ârizî olup, bunlara bakılarak genelleme yapılmamalıdır. Esas itibarıyla dînin teşvik ettiği felsefeyle ilgilenen bir kimse-nin, ârizî olarak şaşkınlığa ve yanlış inançlara kapılması ya o kişinin yaratılışı gereği felsefî meseleleri anlayacak kabiliyet ve kapasiteden mahrum olması; ya aklî kıyasın dışında elverişsiz

<sup>106</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl*, s. 68-69.

<sup>107</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl*, s. 69, 71-72; *Tehâfüt*, II, 546-547.

<sup>108</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl*, s. 67-68.

ve yetersiz yöntemlerin kullanılması; ya birtakım şahsî eğilimlerin etkisinde kalınması veya felsefî problemlerle bunların çözümlerini iyi bilen bir öğreticinin bulunamaması gibi etkenlerden ileri gelebilir. Fakat bu durum bazı kimseler zarar görüyor diye, özünde faydalı ve gerekli olan felsefenin tümüyle ve bütün insanlar için zararlı olduğu anlamına gelmez. İbn Rüşd şöyle demektedir:

“Bazı kimselerin, halkın ayak takımından *{erâzüü'n-nâs}* bazılarının sırf felsefeyle ilgilenmeleri yüzünden yoldan çıktıkları zannıyla felsefe kitaplarının okunmasını yasaklamaları tıpkı, su içerken suyun boğazında düğümlenmesi sebebiyle ölen kimselere bakarak, susamış birini tatlı ve soğuk su içmekten alıkoyarak onun da ölümüne yol açmaları gibidir. Oysa suyun boğazda düğümlenerek ölüme sebebiyet vermesi ârızî bir durum olduğu halde, susuzluktan dolayı ölmek tabîi ve kaçınılmazdır.”<sup>109 110</sup>

Bütün bunlar ortada iken sudan bahanelerle felsefe kitaplarını ehil olanlara dahi yasaklamak, bir yandan dinin teşvik ettiği bir şeyin engellenmesi söz konusu olduğu için dine karşı gelmek anlamını taşıırken, diğer yandan da insanların ve varlıkların en değerli sınıfına zulmetmek anlamına gelmektedir.<sup>111</sup>

d) Ârızî ve ender büe olsa, insanların felsefeden olumsuz etkilenmemeleri ve felsefenin töhmet altında kalmaması için bazı tedbirlerin alınması gerektiğini söyleyen İbn Rüşd'e göre, ilk olarak, felsefeyle uğraşacak olan kişide bu işe “ehil olma” şartı aranmalı, yani o kimsenin yaratılış ve zeka bakımından felsefeye yatkın olup olmadığı<sup>112</sup> ile ilmî ve ahlakî faziletlere sahip olup olmadığına bakılmalıdır. Bu nitelikleri taşımayan bir kimseye hiçbir şekilde felsefî problemlerden söz edilmemelidir.

109 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 72-73.

110 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 74.

111 İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 98-99.

112 İbn Rüşd, *Tehâfüt*, II, 551-552.

İkinci olarak, felsefe öğrenmeye ehil olan kişinin, öncelikle aklî ilkeleri ve bunlar yardımıyla sonuç çıkarma yollarını yani mantık disiplini öğrenmesi gerekmektedir. Üçüncü olarak gerek mantığın, gerekse onu takiben felsefenin öğrenilmesi ve felsefî problemlerin tartışılması, bu konulara hâkim ve vâkıf olan iyi bir öğreticinin yol göstericiliğinde gerçekleştirilmelidir.<sup>113</sup> İbn Rüşd, dördüncü olarak da felsefe sorunları ile bunlara ilişkin tartışmaların uluorta gündeme getirilmemesi, yazılıp çizilmemesi gerektiği; aksi takdirde bazı insanların, kapasitelerini aşan bir yükün altına sokulmuş, yanlış inançlara düşmeye zorlanmış ve ardı arkası kesilmeyen görüş ayrılıklarına yol açılmış olacağı kanaatindeydi.<sup>114</sup> Bu sebeple filozofumuz, eserlerinin birçok yerinde “...eğer halk arasında yaygın hale gelmeseydi, bu konularla ilgili tek kelime bile yazmayı tercih etmezdik...” deme ihtiyacı duymuştur.<sup>115</sup>

d. İnsanların hem ilmî ve fikrî yönden, hem de amelî ve ahlakî açıdan yetkinleşmesini amaçlayan, bunun gerçekleşmesi için de hatâbî, cedelî ve burhânî yöntemlerin her üçünü de kullanan din, bunlardan yalnızca burhanı kullanarak az sayıda olsa bile bazı insanların sadece ilmî ve fikrî yetkinlik kazanmasına yardımcı olan felsefeyi yararlı ve gerekli gördüğü düşüncesinden hareketle İbn Rüşd, din ile felsefenin insanları birbiriyle çelişen zıt sonuçlara götürmelerinin mümkün olmadığı kanaatindeydi. Ona göre insan aklının ürünü olan felsefenin temelinde yatan ve ontik düzende geçerli olan “sebeplilik ilkesi”nin de, vahiy ürünü olan dinin de kaynağı, Allah’ın ezeli ilim ve hikmetidir; dolayısıyla aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç

113 İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, s. 72-73, 90, 92, 99.

114 İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, s. 105 vd.

115 İbn Rüşd, *Faşlü'l-makâl*, s. 99; *Tehâfüt*, I, 348-349; II, 651, 874.

içedir<sup>116</sup>; filozofumuzun kendi ifadesiyle “*felsefe, dinin arkadaşı ve sütkardeşidir*”<sup>117</sup> ve “*hakikat hakikate ters düşmez, aksine onu destekler.*”<sup>118</sup> Bu durumda, felsefenin ele alıp incelediği ve hakkında hüküm verdiği bir konuda din açısından üç şey söz konusu olabilir: Ya o meseleye ilişkin olarak din hiçbir şey söylememiştir; ya bu hususta felsefenin ortaya koyduğu hükümle dinin bildirdiği hüküm uyum (mutâbakat) halindedir yahut da felsefî araştırma ve burhanın gerektirdiği sonuçlar, ârızî birtakım sebeplerle kimi insanlara ilk bakışta dinî naslarla uyum içinde değilmiş gibi gelebilir. Birinci durumda yani dinin herhangi bir açıklama getirmedeği bir konuda felsefenin verdiği hüküm, fakihlerin şer’î kıyas yöntemiyle ortaya koydukları hukukî hükümler mesabesinde olup kabul edilmesi gerekir. İkinci durumda, din ve felsefe arasında zaten uyum bulunduğu için, hiçbir problem yok demektir ve filozofumuza göre din-felsefe ilişkisinde esas olan da budur. Üçüncü durumda yapılması gereken şey ise din ile felsefenin uzlaştırılmasıdır.<sup>119</sup>

İbn Rüşd, bazı durumlarda ve belli şartlarla dinî nasların te’vil edilmesi yoluyla din ile felsefenin uzlaştırılabileceği düşüncesindedir. Te’vil, bir kelime veya ifadenin Arapça’da geçerli dil ve edebiyat kurallarına uygun olarak zâhir/açık anlamı dışında başka bir anlamda değerlendirilmesidir. Böylesine önemli işlevi olan te’vilin, İbn Rüşd açısından, sıradan herhangi bir kimsenin rastgele yapabileceği bir iş olmadığı açıktır. Çünkü gerekli şartları taşıyan bir te’ville sağlanan akıl-nakil yahut felsefe-din uzlaştırmasıyla elde edilen bilgi “kesinlik” (*yakîn*) derecesinde geçerli bir bilgidir.

Dinî nasların hepsinin açık anlamlarının (*zâhir*) dikkate alınması kadar hepsinin te’vile tâbi tutulmasını da yanlış bulan

<sup>116</sup> *İbn Rüşd, Tehâfüt, II, 869.*

<sup>117</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl, s. 115.*

<sup>118</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl, s. 75.*

<sup>119</sup> *İbn Rüşd, Faslı'l-makâl, s. 76.*

İbn Rüşd, hangi nasların te'vil edilip hangilerinin açık anlamıyla değerlendirilmesi gerektiğini tesbit etmenin önemine dikkat çeker. Dinî naslardan bazısının açık anlamı yanında bir de te'vil yoluyla anlaşılabilen kapalı/örtük (bâtın) mânası vardır. Bu ise insanların zekâ, bilgi ve kültür kapasitelerinin farklı oluşuyla ilgili bir durum olup her insanın her meseleyi aynı yöntemle/söylemle ve aynı düzeyde kavraması beklenemez. Özellikle metafizik ve eskatolojiye ilişkin meselelerin tekdüze bir üslûpla ortaya konulması bazı insanların anlayış ve kavrayışını zorlayacağından, dinin maksadına da hizmet etmez. Bu sebeptendir ki din, maksadını gerçekleştirmek için bütün insanların anlayışına hitap edebilecek farklı üslupları bir arada kullanmak durumundadır. Bu itibardır ki İbn Rüşd'e göre, birbiriyle çelişir gibi gözükken naslar, âdetla "ilimde derinleşenler"i (*er-râsihûn fi'l-ilm*), bu gibi nasları te'vil ve te'lif etmek için akıllarını kullanmaya zorlama amacına matuftur. Böylece bazı nasların te'vil edilmesi gerektiğini ve bu işlemin nasıl yapılacağını idrak eden uzmanların, burhânî sonuçlarla uyumlu gözükmeyen nasları da te'vil ederek gerçeği bulmaları sağlanmış olmaktadır.

İbn Rüşd, te'vil karşısında nasların biri muhteva, diğeri ifade ve üslûp olmak üzere iki yönden değerlendirilmesi gerektiği görüşündedir:

1. Muhteva yönünden bakıldığında üç grup nas olduğu görülür: (a) Hatâbî, cedelî ve burhânî yöntemlerin/söylemlerin her biriyle bilinmesi ve anlaşılması mümkün olduğu için, örnekleme ve benzetmeye ihtiyaç olmayan Allah'ın varlığı, nübüvvetin (peygamberlik) gerçekliği ile âhret mutluluğu ve mutsuzluğunun (*sa'âdet* ve *şekâvet*) hak olduğunun bilinmesi gibi, dinin temel ilkeleriyle alâkalı konulara ilişkin naslar, İbn Rüşd'e göre kesinlikle te'vil edilmemelidir. (b) "İstivâ" âyeti gibi gayba ait olmakla beraber her insanın inanması gerektiği için fizik dünyadaki benzeri veya örneği yardımıyla anlatıl-

maya çalışılan konulara ilişkin nasları, burhânî bilgi seviyesinde bulunanların mutlaka te'vil etmeleri gerekir. Burhan düzeyinde olmayanlar ise bu gruba giren nasların zâhir/açık anlamını dikkate almalı, kesinlikle te'vile kalkışmamalıdır. (c) Bu iki gruptan herhangi birine kesin olarak dahil edilemediği için bazılarına göre te'vil edilmesi, bazılarına göre de zâhiri üzere bırakılması gereken naslar: İbn Rüşd bu tür nasları da yine sadece burhan ehlinin te'vil edebileceği görüşündedir.

2. İfade ve üslûp açısından ise naslar, İbn Rüşd'e göre iki ana gruba ayrılır: (a) İlki, kastedilen mâna ile nassın zâhirinden anlaşılabilir mânanın aynı olduğu naslardır. Bunların hiç kimse tarafından ve hiçbir şekilde te'vil edilmesi doğru değildir. (b) Diğeri ise, zâhirî anlamı, anlatılmak istenen gerçek mâna olmayıp, onun örneği veya benzeri olan naslardır.

Bütün bunlar te'vilin herkesin istediği gibi yapabileceği ve herkese açıklayabileceği bir şey olmadığını İbn Rüşd açısından ortaya koymaktadır. Ona göre Allah bu yetki ve sorumluluğu yalnızca "ilimde derinleşenler"e vermiştir. Gerek müteşâbih gerekse muhkem nasları açık anlamıyla kabul edip öylece inanması gereken halktan birinin te'vile yeltenmesi ise kesinlikle doğru değildir. Ayrıca yetkili birinin, yaptığı te'vili ehliyetli olmayan birine açıklaması da doğru olmaz. Bu yüzden, din ile felsefeyi uzlaştırmak yahut nasları kendi aralarında te'lif etmek maksadıyla ve ehli tarafından yapılan te'villerin sadece burhan kitaplarında ele alınması şarttır. Gazzâlî'nin yaptığı gibi, bu tür konular şiir, hatâbet yahut cedel yöntemiyle herkese açıklanır ve halk arasında yayılırsa, bu, hem dine hem de felsefeye karşı işlenmiş bir cinayet olacaktır. Çünkü bu yüzden insanlar arasında giderilmesi güç hatta imkânsız görüş ayrılıkları, buna bağlı olarak gruplaşmalar ve çekişmeler ortaya çıkacak; kimi insanlar felsefeyi karalama kampanyasına girişirken, kimileri de aynı şeyi dine yönelik olarak yapmaya başlayacaktır.

Bu bağlamda ele alınması gereken bir husus da nasları yanlış te'vil eden bir kimsenin din açısından durumunun ne olacağı meselesidir. İbn Rüşd'e göre, bunu, varılan sonuçtan çok te'vili yapan kişinin ve te'vil edilen nassın durumu belirlemektedir. Şöyle ki, gerek muhteva gerekse ifade ve üslûp açısından hem hatâbî ve cedelî, hem de burhânî yolla anlaşılmaya elverişli olan, dolayısıyla da te'vil edilmesine hiç lüzum bulunmayan nasları te'vile kalkışmak hatadır ve bunu yapan kişinin mâzur görülmesi mümkün değildir. Te'vil ehli olup da hem muhteva hem de ifade ve üslûp itibariyle te'vil edilebilen nassların yorumunda hata eden kişi ise bu hatasında mazurdur. Buradaki yanlışlık, mahir bir tabibin veya iyi bir yargıcın kendi alanıyla ilgili bir konuda hata yapmasına benzer. İbn Rüşd, burhana dayalı olarak ortaya konulan bir görüşün, ihtiyârî değil zorunlu olduğunu, böyle bir durumda insanın ayağa kalkmak veya kalkmamak hususunda olduğu gibi herhangi bir seçeneğinin bulunmadığını söyler. Buradan hareketle sorumluluğun (*teklîf*) şartının "ihtiyâr", yani seçim gücü olduğunu da vurgulayan İbn Rüşd, ilim erbabından birinin hakikati arama yolunda zihnine takılan bir şüpheyi gidermek uğruna yanlış bir hükme varmasının, onun mâzur görülmesine yeteceği kanaatindedir.<sup>120</sup>

İbn Rüşd'e göre din ile felsefenin aynı gayeyi güttüğü, aralarında genellikle uyum bulunduğu, aksi bir durumda nasların usulüne ve şartlarına uygun olarak te'vil edilebileceği ve bunun yapılmasının gerekliliği böylece açıklık kazanmış olmaktadır. O halde hakikatler insanlara aktarılırken özellikle dinin insanların anlayış kapasitelerine göre belirlediği sınırlara titizlikle uyulmalıdır. Bu ilkeye riayet edilmeyecek olursa, dinin öğretileri kimi insanlar için karmaşık bir hal alacak ve bu yüzden "hikmet-i şer'iyeye-i nebeviyye" ortadan kalmış olacaktır. Oysa insanları öğrenme ve anlayış açısından aynı seviyede kabul etmek, onları bütün amellerde de aynı seviyede saymak anlamına

<sup>120</sup> İbn Rüşd, *Faslü'l-makâl*, s. 76 vd.

gelir. Böyle bir şeyi ne duyular ve tecrübe ne de akıl kabul edebilir; çünkü insanlar fizyoloji ve fizyonomi bakımından olduğu kadar, psikolojileri yönünden de farklıdır. Bu bakımdan onların zekâ ve davranışlarının aynı olduğunu veya olması gerektiğini söylemek, insanlık gerçeğine aykırıdır. Nitekim İbn Rüşd'e göre Hz. Peygamber, "Biz peygamberler, insanların fikrî kapasitesi hangi ölçüde ise oraya kadar inmekle, onlara akıllarının mertebesine göre hitap etmekle görevliyiz" buyururken tam da bu gerçeğe dikkat çekmektedir.<sup>121</sup>

### 6. İnsan İradesi-Kader İlişkisi

Yukarıda değinildiği üzere İbn Rüşd'e göre diğer canlı türleriyle ortak güç ve işlevlere sahip olmakla birlikte düşünme gücü yani akıl sayesinde insana özgü insan olan nefsi ortaya çıkmaktadır.<sup>122</sup> Düşünme gücünün biri her insanın tecrübe yoluyla edindiği bilgi birikiminden ibaret olan "amelî akıl", diğeri bazı insanların sahip olduğu "nazarî akıl" olmak üzere iki mertebesi söz konusudur. Amelî (uygulamalı, pratik) akıl işlevini duyular ile ortak duyu ve hayal gücünün verilerinden elde ettiği amelî kavramlarla (*el-ma'kûlâtü'l-ameliyye*) gerçekleştirir. Amelî akıl sayesinde insan sever, kızar, bir topluluk içinde yaşar, arkadaşlıklar kurar, gerekli olduğu yer ve durumlarda gerektiği kadar cesur olabilir. Demek oluyor ki insan davranışlarında ortaya çıkan erdemlerin ilkesi, hayal gücünün verileri tarafından harekete geçirilen amelî akıldır. Amelî akıl sayesinde elde edilen kavram ve erdemler, insanın daha çok biyolojik, ferdî ve sosyal hayatının sağlıklı bir şekilde devamını sağlamaya, bu akla dayalı olarak ortaya konulan sanatlar da onun günlük hayatını kolaylaştırmaya yöneliktir. Nazarî (kuramlı, teorik) akıl sayesinde de insan, biyo-fizyolojik varlığı bakımından değil fikrî yetkinliği açısından gerekli ve önemli olan küllî/tümel kavramlar ile teorik ilimlerin ilkelerini elde eder. Kısaca belirtmek gerekirse

<sup>121</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 190-191.

<sup>122</sup> İbn Rüşd, *Telhisü'n-Nefs*, s. 66; *The Epistle*, s. 23.

akıl, nefsin diğer güçleriyle birlikte sadece insanda bulunan, soyut ve akledilir sûretleri idrâk ederek onları tahlil (analiz) ve terkibe (sentez) tâbi tutan, çıkarım yoluyla yeni kavramlar ile bilgi ve değer üreten bir güçtür.<sup>123</sup>

Hayal gücünde beliren herhangi bir izdüşüm yahut imaj karşısında insanın olumlu veya olumsuz bir tepki vermesini sağlayan, yönelme gücüdür (*en-nefsü'n-nüzû'iyye*). Bu güç hayalde canlanan izdüşüm veya imajın durumuna bağlı olarak iki şekilde kendini gösterir: İlki, fayda veya haz veren yahut arzulanan bir nesne karşısında insanın onu elde etmek üzere harekete geçiren "arzu/istek gücü" (*şevk, el-kuvvetü'ş-şehvâniyye*), diğeri de elem yahut zarar verdiği için istenmeyen bir şey karşısında insanı, o şeyi etkisiz kılmak için harekete geçiren "öfke gücü"dür (*el-kuvvetü'l-gadabiyye*). Yönelme gücü ile düşünme gücünün işbirliği "seçme gücü"nü (*irade, ihtiyar*) ortaya çıkarır.<sup>124</sup>

İbn Rüşd, insanın varlık sahnesindeki seçkin konumunu şöylece belirler: "İlk olan [Allah] fa'il, sûret ve gaye olması bakımından bütün varolanların ilkesidir; bütün varolanlar da O'na doğru hareket etmek suretiyle kendi gayelerinin peşinde koşarlar; O'na doğru yaptıkları bu hareket, kendi yaratılış gayelerine ulaşmalarını sağlayan bir harekettir. *Bütün varlıklar bu hareketi tabî olarak, insan ise iradeli olarak yapar. Bu nedenle, öteki varlıklar arasında yalnızca insan yükümlü ve sorumlu tutulmuştur.*"<sup>125</sup>

İbn Rüşd, insanın kendisi için daha uygun bulduğu seçeneklerden birini tercih etme yeteneği olarak gördüğü iradeyi "hayal gücü", "düşünme gücü/akıl" ve "yönelme gücü" ile ilişkisi bağlamında değerlendirir. İstek gücü, hayalde canlanan izdüşüm yahut imajın durumuna bağlı olarak iki şekilde kendini gösterir: (a) Fayda veya haz veren yahut arzulanan bir nesne

<sup>123</sup> İbn Rüşd, *Telhisü'n-Nefs*, s. 68-71.

<sup>124</sup> İbn Rüşd, *Telhisü'n-Nefs*, s. 96-101; *Tehâfüt*, II, 816 vd.

<sup>125</sup> *Tehâfüt*, II, 381-382; ayr. *Telhisü's-Siyâse*, s. 147.

karşısında ortaya çıkan ve canlıyı onu elde etmek üzere harekete geçiren "arzu" veya (b) elem yahut zarar verdiği için istenmeyen bir şey karşısında canlıyı, o şeyin etkisinden kurtulmak üzere motive eden "öfke". Yönelme gücünün bu iki dışavurum şekline hayvanlar da sahip olup, insan söz konusu olduğunda bunlara bir de "seçme" (*irâde, ihtiyar*) yetisi eklenir ki bu, istek gücünün insana özgü "akıl"la olan ilişkisinin bir sonucudur. "Arzu" ile "irade" arasındaki farkı, isteğin hayal gücünün gerektirdiği doğrultuda bir davranışa, iradenin ise aklın gerektirdiği bir fiile/eyleme sebep olması şeklinde açıklayan İbn Rüşd, akıldan kaynaklanan bütün fiillerin düzgün ve doğru (*müstakîm ve savâb*), arzu ve tahayyülden doğan fiillerin ise bazen doğru bazen yanlış olacağı kanaatindedir.<sup>126</sup>

İnsan iradesinin, sebeplilik ilkesi karşısındaki durumu, meselenin teolojik boyutunu oluşturur ki İbn Rüşd'e göre bu konu anlaşılması zor meselelerden biridir. Bu durum meselenin kendi paradoksal yapısından ileri gelmekle birlikte, konuya ilişkin aklî ve naklî deliller arasında, ayrıca aklî ve naklî delillerin her birinin kendi içinde çelişki (*te'âruz*) varmış gibi gözükmesi, sorunun büsbütün içinden çıkılmaz bir hâl almasına yol açar. Şöyle ki insanın iyi veya kötü bütün fiillerini doğrudan kendisinin meydana getirdiğinin (yarattığının) varsayılması, âlemde Allah'ın dilemesi ve iradesi dışında birtakım şeylerin meydana geldiğinin kabulü anlamına gelebilir ki İslâm inanç ilkeleri bakımından bunun düşünülmesi dahi imkânsızdır. Bunun tersine insanın, kendi fiillerinin meydana gelişinde herhangi bir katkısının bulunmadığının kabul edilmesi de onun iyi ve kötü her şeyi zorunluluk (*cebr*) altında yaptığı, böylece kendi gücünü aşan ve iradesine bağlı olmayan fiillerden sorumlu tutulduğu (*teklîf mâ lâ yutâk*) sonucunu doğurur. İnsan iradesini hiçe sayan ve onu sıradan bir nesne durumuna düşüren böyle bir anlayışın, insanı yükümlü ve sorumlu varlık olarak gören İslâm'la

<sup>126</sup> *Tehafüt, I, 255; Telhisu'n-Nefs, s. 129, 141 vd.; Telhisü's-Siyâse, s. 153, 156-159.*

bağdaştırılması da imkânsızdır. Ayrıca insanın, kendi fiillerinde bir katkısının bulunmaması halinde, iyi ile kötünün (*hayır, şerr*) bir farkı kalmayacağı için, onun iyi ve faydalıyı elde etmek, kötü ve zararlı olan şeylerden korunmak üzere herhangi bir çaba harcamasına da gerek kalmayacaktır. Bu ise amacı insanlara yarar sağlamak olan ziraat, denizcilik vb. sanatlarla, yine insanların kötülükleri ve zararları etkisiz kılmak üzere geliştirdikleri askerlik, tıp vb. birçok sanatın gereksiz ve geçersiz kılınması anlamına gelir ki, bu da aklın kabul edeceği bir şey değildir.

Filozofumuza göre bu meselenin halli yolunda atılması gereken ilk ve en önemli adım, özellikle birbiriyle çelişir gibi gözüken dinî nassların yalnızca bir grubunu tercih edip diğerlerini bütünüyle geçersiz kılmak anlamına gelebilecek şekilde te'vile tâbi tutmaktan şiddetle sakınmak, hiçbirini feda etmeksizin konuyla ilgili bütün nassları dikkate alıp uzlaştırmaktır. Bunu gerçekleştirmenin yolu da insanın fizyolojik ve psikolojik yapısı ile varlık âleminde geçerli olan sebep-sebepli ilişkisinin işleyişinin çok iyi kavranmasından geçmektedir.

İbn Rüşd, bir yandan Allah'ın insana, birbirine zıt şeyleri irade edip yapabilecek bazı "güç" ve "meleke"leri verdiğine dikkat çekerken, diğer yandan da bu durumun hiçbir zaman insanın her istediğini yapabileceği anlamına gelmediği gerçeğinin altını çizer. Çünkü insanın fizyolojik ve psikolojik yapısını oluşturan ve onun farklı şeyleri isteyip yapabilmesine imkân sağlayan "dâhilî sebepler" in yanısıra bir de onu dıştan kuşatan ve fizik dünyanın işleyişini sağlayan "haricî sebepler" bulunmaktadır. Burada, "iç" ve "dış" sebeplerin varlığının tespiti kadar önemli olan bir başka gerçek de bütün bu sebeplerin tümüyle Allah'ın ezeli ilim, irade ve kudretiyle kuşatılmış olduğu hususudur. İnsan fiillerinin gerçekleşmesi, sözü edilen iç ve dış sebeplerin birbiriyle bağdaşmasına veya bunu engelleyici sebep bulunmamasına bağlıdır. İbn Rüşd'e göre, Allah'ın takdiri veya

kader dediğimiz hadise, işte bu iç ve dış sebeplerin örtüşüp bağdaşması sonucunda, bir fiilin gerçekleşmesi için gerekli/uygun/yeterli şartların oluşmasından ibarettir.

İbn Rüşd'ün önemle dikkat çektiği bir husus da dış sebeplerin, sadece iç sebeplerle örtüşüp örtüşmeme bakımından değil, aynı zamanda iç sebepleri yönlendirme, yani seçeneklerden birinin tercih edilmesindeki belirleyiciliği bakımından da insan fiilleri üzerindeki etkisidir. Çünkü insan iradesi, herhangi bir düşünce veya bilgiden kaynaklanan bir istek (*şevk*) ve yönelişten ibarettir. İnsanın idrâk ve düşünme güçlerinin işleyişi ile bu güçler vasıtasıyla elde ettiği/ürettiği bilgilerin, dış dünyadaki varlık ve olaylarla olan ilişkisi bilinmektedir. Sözgelimi çevremizde iştihamızı kabartan bir şey gördüğümüzde ister istemez ona doğru yöneliriz. Aynı şekilde hoşumuza gitmeyen, bize korku ve ürküntü veren bir şeyle karşılaştığımızda ondan uzaklaşırız. Bu da gösteriyor ki, insan iradesi, dış dünyada olup bitenlerle sınırlıdır ve onların etkisi altında şekillenir. İbn Rüşd, insan fiillerinin de yine bu külli tertip ve düzene bağlı olarak, zaman ve mekân boyutunda belli ölçü (*kader*) ve şartlar içinde gerçekleşmesinden daha tabii bir şey olamayacağını söyler. Ona göre, belirli ve sınırlı sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan sonuçların da belirli ve sınırlı olması kaçınılmazdır. Allah'ın gaybı bilmesini, iç ve dış sebeplerin O'nun bilgi, irade ve kudretiyle varlık kazanması şeklinde yorumlayan İbn Rüşd'e göre, 'kaza ve kader' ile 'Levh-i mahfuz' da işte bu gerçeğin ifadesidir.<sup>127</sup>

### *Sonuç*

İslâm ilim ve düşünce tarihinin altın çağı sayılan dönemin sonlarında Endülüs'te yaşamış olan İbn Rüşd, aslında bir denge/itidal filozofudur. Düşünce sistemini Allah-âlem-insan ilişkilerini dengeli bir açıklama ve yoruma kavuşturma amacına hasreden filozofumuz, aynı zamanda bir kadı ve tabip olarak

<sup>127</sup> İbn Rüşd, *el-Keşf*, s. 223-227.

çok yakından tanıyıp tahlil etme fırsatı bulduğu “insan gerçeği”ni felsefesinin eksenini kılmıştır. Bir yandan Allah’ın varlığı, birliği, sıfatları ve fiilleri konusunda gerek burhana dayalı felsefenin gerekse dinin insanı aynı sonuca nasıl ulaştırdığını ortaya koyan İbn Rüşd, diğer taraftan da metafizikten din felsefesine, fizikten psikoloji ve epistemolojiye kadar bütün felsefe disiplinlerinin aynı bakış açısıyla nasıl kuşatılabileceğini başarıyla göstermiştir.

İnsanın varlık gâyesini, sahip olduğu akıl gücünü kullanarak nazarî ve amelî yetkinliğe ulaşmak olarak tespit eden İbn Rüşd, bunu bir “zihniyet” ve “yöntem” meselesi olarak görmüştür. Onun benimsediği “zihniyet”te, ilim ile bağnazlık ve dogmatizm asla bağdaşmaz. Bu ilim zihniyeti tarafsızlığı, nesnelliği, her düşünce ve görüşe saygı duymayı; daima ihtiyatlı olmayı; gerçeğe ulaşma yolunda iyi niyetle çalışıp başlayan herkese, yanılmış bile olsa, şükran duymayı şart koşar. Bu ilim zihniyetine göre “hak ve kadirbilirlik” her ilim ve düşünce insanında bulunması gereken temel erdemlerden biridir. Bu zihniyete göre gerçeğin başka insanlarla paylaşılması süreci de önemlidir ve bir yöntem işidir. Herhangi bir konuda muhatabını aydınlatmak isteyen kişinin, öncelikle insanların kavrayış ve anlayış bakımından farklı oldukları gerçeğinden hareketle onun zekâ, bilgi ve kültür düzeyi ile bu düzeyin gerektirdiği söylem, dil ve üslubu iyi seçmek durumundadır.

Düşünce sisteminin bütününde temel işlev gören sebep/li/lik ilişkisi onun epistemolojisinde bilginin imkânını teşkil eder. Herhangi bir engel bulunmadığı sürece aynı sebeplerin aynı sonuçları doğuracağı kabul edilmesi gerektiğini ısrarla vurgulayan İbn Rüşd, aksi halde insanın hiçbir şeyi gerçek anlamda bilemeyeceği, bilse bile bunun kanıtlanmamış zanna dayalı bir bilgiden ibaret kalacağı, bu durumda da akli bilgi geçersiz kılınmış olacağı kanaatinde. Şu var ki o, bu yaklaşımını âlemin, Allah’ın mutlak ilim, irâde ve kudretinin eseri olduğu

gerçeğinden yola çıkarak temellendirmiş; sebep-sebepli ilişkisini, asla katı bir determinizm ve mekanizm olarak görmez.

İbn Rüşd, varolanların bir-bütünü olarak gördüğü âlemi canlıya benzetir. Bir canlının varlığını sürdürmesi için sahip olduğu organların aynı amaca yönelik olarak çalışmasını sağlayan bir nefsi ve aklı bulunduğu gibi, âlemdeki birliği, bütünlüğü, düzeni sağlayan, dolayısıyla onu yaratan ve bütün bunları koruyan sonsuz kudret Allah'tır. Âlemdeki bu birlik, bütünlük ve düzen, onun "bir" ve "bilen" bir yaratıcının eseri oluşunun açık delilidir. İbn Rüşd'e göre âlemin ezeli mi hâdis mi olduğu tartışmasında olmazsa olmaz ön şart, âlemin bir yaratıcı fâilinin bulunduğu gerçeğinin kabul edilmesidir. Bu kabul edildikten sonra, bu konudaki farklı görüşler, terminoloji farkından kaynaklanan değişik yorumlar şeklinde değerlendirilebilir. Bu bağlamda ortaya çıkan kavram kargaşasını aşmanın yolu, İbn Rüşd'e göre, Allah-âlem ilişkisinin bir "sürekli yaratma" olarak gerçekleştiğinin benimsenmesidir.

İbn Rüşd, işaret edilen ilişkiler silsilesi içinde diğer bütün varolanların işlevlerini "tabii" olarak yerine getirmelerine karşılık sadece insanın kendi eylemlerini "irâde"li olarak gerçekleştirdiğinin altını önemle çizmiştir. Ona göre insanı diğer varlıklardan farklı ve ayrıcalıklı kılan "nefs-i nâtika/akıl", birçok güç ve işlevi bulunmakla beraber bir-bütün olan insan nefsinin en yetkin ve en önemli gücüdür. İbn Rüşd'e göre insan aklının bilgi üretme sürecinde geçirdiği farklı aşamalara "heyûlanî akıl", "meleke halindeki akıl", "müktesep akıl" ve "fa'âl akıl" adı verilir. Bedenle ilişkide olan insan nefsinin en önemli gücü olan aklın, varlığa ait formları maddeden soyutlama işlevine fa'âl akıl, soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etme işlevine de heyûlanî akıl denilmektedir. Heyûlanî aklın içerik ve birikim olarak meleke halindeki akıl ve müktesep akıl aşamalarını geçip fa'âl akıl düzeyine yükselerek son yetkinliğine ulaşması bir "ittisâl"dir. İnsanın nazarî ve amelî yetkinliğe

yani mutluluğa ermesi demek olan ittisâle giden yol, öğrenim ve nazari araştırmalardan geçer. Bu ise her şeyden önce tabii yetenek ve kapasiteye sahip bulunmayı, doğru yöntem, doğru bilgi ve malzeme, yetkin ve yeterli bir öğreticinin rehberliği, ayrıca nefsanî arzu ve eğilimleri kontrol edebilme iradesini gerektirir. Bütün bunlar, insanın inzivaya çekilip tek başına kalarak değil, toplum içinde başka insanlarla işbirliği, yardımlaşma ve dayanışma halinde yaşayarak elde edebileceği imkânlar olup, ayrıca dinî uygulama ve ibadetlerin bu konuda önemli katkı sağladığı da bir gerçektir. Bu bağlamda devreye giren “vahiy” ve “din” olgusu, her seviyeden insan için ilahî inayet ve lütuf-tur.

İbn Rüşd, insanlara “gerçek bilgi” ve “doğru davranış”ı öğretmek şeklinde iki önemli amaç ve işlevi bulunan din ile amacı “bütün varolanları, Allah’ın varlığının, hikmet ve kudretinin delili olması bakımından inceleyip yorumlamak” olan felsefenin bir bakıma konu ve gâye birliği içinde oldukları kanaatinde-dir. Buna karşılık din ile felsefe, bu ortak gayenin gerçekleştirilmesinde kullandıkları yöntem ve hedef aldıkları insan kitlesi bakımından farklılık gösterir. İbn Rüşd, kendisinden önceki meşşâî filozoflardan farklı olarak, felsefe açısından dinin değil din açısından felsefenin konumunun belirleme yoluna gitmiştir. Ona göre din, felsefeyi yasaklamaz, tam tersine teşvik eder, hatta yapılması gerekli (vâcib) bir etkinlik olarak görür. İbn Rüşd’ün “süt kardeş” olarak nitelediği din ile felsefe, aynı kaynaktan beslenen iki ayrı alandır. Gerek vahiy mahsulü olan din gerekse insan aklının ürünü olan felsefe aynı kaynaktan yani ilâhî ilim ve hikmetten beslenir. Din, vahiy olarak doğrudan bu kaynağın ürünü, felsefe ise ilahî ilim ve hikmetin ontik düzendeki tecellisi olan sebep/li/lik ilişkisinin insan aklı tarafından kavranmasının ürünüdür. Aynı kaynaktan beslenen din ile felsefe iç içe olan hakikatler olup birbirine ters düşmezler, aksine birbirini desteklerler.

Bütün bunlar İbn Rüşd'ün yalnızca Aristo'nun sâdık bir izleyicisi ve yorumcusu olmadığını göstermektedir. Birçok konuda özgün görüşler ortaya koyan filozof, "insan gerçeği"ni ve "vahiy/din olgusu"nu düşünce sisteminin merkezine alarak özellikle beşerî bilginin imkânı, kaynağı, değeri ve sınırını isabetle tespit etmiştir. Aynı zamanda teori ile pratiği bir arada yürüten yetkin bir hukukçu ve tabip olan bu büyük filozofun, ilim ve düşünce tarihindeki müstesna yerini hak ettiği aşikârdır. İslâm düşünce ve bilim tarihinde lâayık olduğu ilgi ve alâkayı görememiş olmasına karşılık Batı dünyasında geniş yankılar uyandırıp derin izler bırakmış olan *İbn Rüşd'ün ilim zihniyeti ve yöntemi ile akıl-vahiy dengesine dayalı felsefesi insanlığa yeni ufuklar açabilecek zenginlik ve değere sahiptir.*

### Kaynaklar

*İbn Rüşd, Faslü'l-makâl/Felsefe-Din İlişkisi*, nşr. ve çeviri Bekir Karlığa, İşaret, İstanbul 1992.

\_\_\_\_\_, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire 1980, I, 370;

\_\_\_\_\_, *el-Keşf an menâhici'l-edille fi akâidi'l-mille*, thk. Mahmud Kâsım, Kahire 1964.

\_\_\_\_\_, *es-Semâ'u't-tabî'i*, Dâiretü'l-Maârif, *Resâ'ilü İbn Rüşd* içinde, Haydarâbâd 1947.

\_\_\_\_\_, *Tefsîrü Mâb'de't-tabî'a I-III*, thk. M. Bouyges, Beyrut 1948.

\_\_\_\_\_, *Telhîsü'n-Nefs: Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, thk. A. Fuâd el-Ehvânî, Kahire 1950.

\_\_\_\_\_, *Telhîsü Mâba'de't-tabî'a*, thk. Osman Emîn, Kahire 1958.

\_\_\_\_\_, *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*, (thk. A.L. Ivory) Kahire 1994.

\_\_\_\_\_, *The Epistle on the Possibility of Conjunction with Active Intellect*, ed. Kalman P. Bland, New York 1982.

\_\_\_\_\_, "Makâle fi ittisâli'l-akli'l-mufârik bi'l-insân" ve "Makâle sâniye fi ittisâli'l-akli'l-mufârik bi'l-insân", Almanca çeviri: J. Hercz (*Drei Abhandlungen Über die Conjunction des separaten Intellects mit dem Menschen* içinde), Berlin 1986.

\_\_\_\_\_, "Fa'âl Akıl Heyûlânî Akıl ile İttisâl Eder mi?", çev. H. Sarıoğlu (M. Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*), Klasik, İstanbul 2003, s. 495.

*Telhîsü's-Siyâse*, s. 153, 156-159.

Sarıoğlu, Hüseyin, *İbn Rüşd Felsefesi, Klasik Yayınları, İstanbul 2003.*

\_\_\_\_\_, "İbn Rüşd'ün Bakışıyla Gazzâlî ve Felsefe", *İlmî Araştırmalar*, İstanbul 1996, Sayı 3, s. 87-100.



## MÜZÂKERELER

**Yaşar AYDINLI\***

“Endülüs’te Felsefî Düşüncenin Panoraması” adlı tebliği sunan Doç. Dr. Birgül Bozkurt’a ve “Endülüs’te Öncü Bir Filozof Olarak İbn Rüşd” konulu tebliği sunan Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu’na başarılı çalışmalarından dolayı teşekkür ediyorum.

Her iki tebliğ de, ufkumuzu açmış ve birtakım yeni meseleleri fark etmemizi sağlamıştır. Her şeyden önce, iki tebliğcinin de vurguladığı üzere, ülkemizde bu alana ilişkin çalışmaların henüz başlangıç aşamasında olduğunu belirtmek gerekir. Doğu İslâm dünyası ile Batı İslâm dünyası arasındaki ilişkilerin ve özellikle kültürel alandaki münasebetlerin özel olarak incelenmesi ve tarihi malumatın bilgiye dönüştürülmesi zarureti bulunmaktadır. Endülüs ve Mağrip bölgesinde tesis edilen büyük medeniyetin ilim, bilim, sanat ve felsefeye dair dinamiklerinin gün yüzüne çıkartılması ve bu alanlarda karşımıza çıkan yerli-yabancı çağdaş yaklaşımların ciddi olarak tartışılması gerekir.

Felsefe, sanat ve edebiyat gibi insani disiplinlerde Endülüs kültür havzasının kendine özgü yönelimleri var mıdır? Mesela, Muhammed Abid el-Cabiri’nin iddia ettiği gibi, Batılı Müslüman düşünürü Doğulu Müslüman düşünürden ayırt eden hususi özellik ve yönelimlerden bahsetmek ne kadar mümkündür? Şarih-i Azam İbn Rüşd’ün Endülüslü olmasının özel bir

---

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (asaraydinli@hotmail.com).

anlamı var mıdır? İbn Bacce ve İbn Rüşd'te karşımıza çıkan Tasavvufa yönelik olumsuz bakışın Endülüs kültür havzasıyla organik bir bağı var mıdır? İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'te, filozof-toplum ilişkisi meselesinin özel bir ilgiye konu olması, Endülüs toplumunda filozofun nahoş bir konumda bulunduğu teziyle irtibatlandırılabilir mi?

Miladî sekizinci yüzyılın başlarından itibaren müslümanların yerleşip yurt edinmeye bağladığı Endülüs'te, felsefi düşünce ve genel olarak din dışı bilimler, malum olduğu üzere, oldukça yavaş bir gelişim seyri göstermiştir. Endülüs'te yetişen İlk büyük İslâm filozofu İbn Bacce, İbn Sina'nın vefatından yaklaşık yüzyıl sonra, 1138'de vefat etmiştir. Felsefi düşüncenin Endülüs'teki diğer iki büyük temsilcisi, yani İbn Tufeyl ve İbn Rüşd de bu asırda yaşamıştır. Kurtuba ile Bağdat arasında, yani İslâm dünyasının doğu yakasıyla batı yakası arasında kültürel ilişkiler sistematik bir tarzda hiçbir zaman kesintiye uğramamış, ilim sahasında alış veriş kanalları hep açık olmuştur. Dolaşısıyla din dışı bilimlerin gelişimini geciktiren sebebin doğrudan irtibat ve iletişimle alakalı bir husus olmadığı söylenebilir. Felsefi ve genel olarak nazari ilimlerin neşvünema bulmasını mümkün kılan en temel şey, bu ilimleri taşıma kudretine sahip olan sağlam bir zeminin mevcut olmasıdır.

Denilmiştir ki, kitaplar ve düşünceler ancak onları almaya kabil ve müstaid olan yerlere doğru seyahat eder. Nitekim sekizinci yüzyılda kadim ilimlerin İslâm dünyasına akışını mümkün kılan da, onları almaya hazır ve yatkın olan böyle bir zihnin tekemmül etmiş olmasıdır. Diyebiliriz ki, bu nitelikteki zihin batı İslâm dünyasında ancak on birinci yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır. Felsefi ilimler mecmuasını talep eden zihnin varlığa gelmesi, maddi-manevi, çok ve çeşitli amillerin birbiriyle kenetlenmesine bağlıdır; toplumsal, politik, dini ve entelektüel amiller. Birbirini karşılıklı ve karmaşık ilişkiler içerisinde tesis eden sosyo-politik amiller, düşünürün varlığı ve kıvamı için en temel zemini oluşturur. Bu nedenle denilmiştir ki, filozof kadar

onu yetiştiren toplum da alkışı hak eder. Dinin merkezi konuma yerleştiği toplumlarda din tasavvuru politikayı, düşünceyi ve bütün olarak hayatı doğrudan etkiler. Bu nedenle, Endülüs'te din dışı bilimlerin gelişimine tesir eden şartların tetkikinde, bu hususun özellikle incelenmesine ihtiyaç vardır.

Kültür tarihçilerinin Endülüs'e ilişkin tasvirlerinde, serbest düşünceye yöneltilen sosyal ve siyasi baskılara ilişkin anlatılar oldukça fazladır. İbn Bacce'nin dostu ve öğrencisi olan Ali b. Abdülaziz b. el-İmam, hocasının eserlerinden oluşturduğu mecmuanın girişinde, felsefi ilimlerle meşgul olmanın hayati riskler taşıdığını belirtir ve bu sebeple Melek b. Vüheyb el-İşbili'nin felsefi ilimleri terk edip dini ilimlere yöneldiğini söyleyerek filozofun mevcut durumdaki sallantılı konumuna işaret eder. Doğrusu, Endülüs'te zuhur eden siyasi teşekküllerde yöneticilerin tutumuna bağlı olarak kitap yakma ve yasaklama, sürgün, hapis vb. nahoş olaylar çokça rivayet edilse de, bunların ne derece teşmil edileceği hususu iyice incelenmelidir.

Din merkezli toplumlarda otorite koltuğunda fakihin oturduğu doğrusu, hayatı ve olayları onun din tasavvuru üzerinden tahlil etmek uygun bir yol olarak görülebilir. İmam Malik'e atfedilen bir sözde, ilmin üç kısımdan oluştuğu söylenmektedir: Kitabullah, es-sünnetü'l-maziye ve "lâ a'lem". Maliki fakihî olan filozof İbn Rüşd, Faslu'l-Makal adlı eserinde, meseleye tam yerinden yaklaşarak, cari din tasavvurunun körlüklerine dikkat çekerek yeni bir din tasavvuru öneriyor ve "lâ a'lem" in alanını felsefi etkinliğin konusu haline getiriyor. İbn Rüşd, fakahanın, "la a'lem" alanını "icma" kavramıyla "nalem/biz biliriz" e dönüştüren inhisarcı yaklaşımına şiddetle karşı çıkar. Ona göre, icmanın ancak ameli meselelerde bir hükmü olabilir. Çünkü ameli konulardaki icmanın bütün topluma eşit olarak açıklanması hususunda ittifak vardır. Dolayısıyla bu konularla ilgili icma delil hükmü taşımaktadır. İbn Rüşd'e göre, ilmi/nazari meselelerde icma imkânsızdır. Şöyle ki, belli bir asırda belli

bir meselede icma, ancak bu asrın bizim tarafımızdan ihata edilmiş olması, bu asırda mevcut olan âlimlerin, şahıs ve sayı itibarıyla, bizce bilinmiş olması ve bu âlimlerin görüşlerinin tevatür yoluyla bize ulaşmış olmasıyla mümkün olur. Bunun yanı sıra söz konusu âlimlerin, şeriatı zahir ve batın diye bir şey olmadığı ve her meselede bilginin ifşasında bir sakınca bulunmadığı ve şeriatı bilme hususunda bütün insanların tarikinin aynı olduğu hususunda ittifak etmiş oldukları da bizce malum olmalıdır. İbn Rüşd, şeritta zahir ve batın ayrımının olduğunu ve bilginin ehliyet ilkesince ifşa edilebileceğini belirttikten sonra şu soruyu sorar: Öyleyse bir nazari mesele hakkında bize intikal eden bir icmayı tasavvur etmek nasıl mümkün olur? İbn Rüşd, nazari meseleleri icmaya kapatmak suretiyle, hem ulemanın “nalem/sadece biz biliriz” inhisarcılığını ortadan kaldırmayı amaçlıyor hem de “lâ a’lem” çıkmazını insana açıyor. O, teorik konularda icmayı imkânsız görmek suretiyle, insanın, filozofun önüne sonsuz bir serbest düşünme sahası seriyor.

### Cüneyt KAYA\*

Düşüncenin kendi dışındaki faktörlerden tümüyle yalıtılmış şekilde doğup geliştiğini ileri sürmek aşırı bir iddia olsa da onu etkileyen faktörlerin neler olduğunu tespit etmek ve onların etki oranlarını belirlemek de bir o kadar zor bir çaba olarak karşımızda duruyor. Bu toplantı dizisi, İslâm düşüncesini belli havzalara ayırarak daha yakından incelemeyi hedeflediğinden, “havza” adı verilen birtakım coğrafi birimlerin, düşünce üzerinde ayırt edici bir etkisinin olduğunun baştan kabul edildiği söylenebilir. Sözlükler coğrafya biliminde havzanın “dağ veya tepelerle sınırlanmış, suları aynı denize, göle veya ırmağa akan bölge” şeklinde tanımlandığını yazıyor. Acaba düşüncenin hav-

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (mckaya@istanbul.edu.tr).

zalarından bahsedildiğinde böylesine coğrafi ayrımları mı dikkate alıyoruz, yoksa buna ilaveten veya bunun dışında başka unsurlara mı atıfta bulunuyoruz? Coğrafyanın, özellikle de yurkarıda tanımlandığı şekliyle diğer bölgelerle arasında doğal sınırlar bulunan yerlerin, orada yaşayan insanların karakterleri, varlığa bakışları, dilleri ve düşünceleri üzerinde etkili olduğu pekâlâ ileri sürülebilir. Ancak “düşünce” gibi çok katmanlı ve karmaşık bir şeyi sadece coğrafya üzerinden açıklamak yine de eksik bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir ve buna karşı o coğrafyada hüküm süren siyasî, sosyal, ekonomik ve dinî yapılar, diğer bölgelerle ilişkiler gibi pek çok etkenin de düşünce üzerinde belirleyici rolünün olduğu itiraz olarak hemen dillendirilebilir. Bu karmaşık ilişkileri tespit etmenin ve düşünceye etkilerini belirlemenin zorluğu bir yana şu soru hâlâ ortada durmaktadır: Nasıl tanımlarsak tanımlayalım, “havza” denilen birimlerin, bütünlüklerin, orada üretilen düşünce ürünlerinde kendisini gösteren zatî/özel birtakım özelliklerinden bahsedilebilir mi? Öte yandan bu zatî/özel özelliklerin varlığından söz ediyorsak, bunların düşünce ürünlerindeki etkisi ve görünümü her zaman aynı oranda mıdır, yoksa kimi alanlarda daha yoğun ve görünür iken diğerlerinde daha belirsiz bir mahiyet mi arz etmektedir? Şayet havzaların bu türden zatî/özel özellikleri yoksa onları ayrı ayrı incelemek bize ne fayda sağlayacaktır? Havzaların zatî/özel özelliklerinden söz edemeyeceksek, bunun yerine düşüncelerin, kitapların, âlimlerin, kurumların farklı coğrafyalardaki izlerini takip etmek acaba daha verimli sonuçlar sunabilir mi?

Bu toplantının odağını oluşturan Endülüs (ve doğal uzantısı olduğu Kuzey Afrika), coğrafi konumu ve şartları itibariyle İslâm dünyasında ayrı bir yere sahip ve belki de İslâm dünyasının pek çok bölgesine kıyasla “havza” olarak nitelenmeye daha müsait bir yer. Ancak sunulan tebliğlerde Endülüs’ü diğer havzalardan ayırt eden zatî/özel özelliklerinin olup olmadığı, varsa bunların neler olduğu ve bunların oluşmasında etkin olan

hususlar ne yazık ki yeteri kadar ele alınıp tartışılmadı. En azından Endülüs bağlamında böyle bir iddiaya sahip olan Muhammed Âbid el-Câbirî'nin *meşriktaki* İslâm düşünce geleneği karşısında *mağribe* yüklediği anlamların alanın uzmanları tarafından tartışılması Endülüs havzasını anlamak açısından ufuk açıcı sonuçlar verebilirdi. Bu müzakere vesilesiyle Câbirî'nin *mağribe* dair değerlendirmelerine çok kısa bir şekilde değinmenin iyi olacağını düşünüyorum.

Câbirî, *meşrik* ile *mağrib* arasında ön gördüğü ayrımı, ana hatlarıyla ifade edecek olursam, din/nakil ile felsefe/akıl arasında kurulan ilişki ve idealizm ve rasyonalizm arasındaki kapanmayan mesafe üzerinden kurgulamaktadır. Ona göre *meşriktaki* düşünce akıl ile nakli uzlaştırmakta, hatta bunları birbirine indirgemektedir. Buna paralel olarak *meşrikta* güçlü bir idealist ruh hâkimdir ve bundan dolayı da *meşrikî* düşünce, büyük ölçüde gerçeklikten kopuk bir rüya âleminde yaşamaktadır. Öte yandan *mağribî* düşünce akıl ile nakli ayırıştırmayı ve kendi alanları içinde değerlendirmeyi öncelemekte, idealizm yerine rasyonel tutumu ön plana çıkarmaktadır.

Câbirî *mağrib* düşüncesinin bu özsel yönlerini İbn Hazm, İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldun üzerinden açıklamayı denemektedir. Buna göre hermetik irfancılığı reddedip naklî ilimler (*beyân*) ile akli/felsefi ilimler (*burhân*) arasındaki ilişkileri düzenlemeyi hedefleyen İbn Hazm, *beyân* sahasında güçlü bir kelâm ve fıkıh usulü eleştirisi ortaya koymuş, ayrıca bu eleştirilerini destekleyen bir usul de geliştirmeyi ihmal etmemiştir. İbn Hazm'ın bu tutumunun yankıları ise İbn Rüşd, Şâtıbî ve İbn Haldun'da daha gelişmiş bir şekilde kendisini göstermiş ve böylece sırasıyla felsefe, fıkıh usulü ve tarih (sosyal ve siyasal olanı da kapsayacak şekilde) alanlarında *meşrik*ten farklılaşan *mağribî* bir yaklaşım geliştirmiştir.

Câbirî'nin birden çok "havza" yerine İslâm düşüncesini *meşrik* ve *mağrib* şeklinde iki ana birim ve bütünlük üzerinden değerlendirmesi, pek çok eleştiriye konu olmuş, bu ayrımın

coğrafya üzerinden yapılması, kapsayıcı olmaması, pek çok istisna içermesi ve zatî/özel bir mahiyet arz etmesi gibi noktalarda tenkit edilmiştir. Câbirî'nin bu ayrımının toptancı ve zatî/özel yapısını kabule pek yanaşmasam da *mağrib* düşüncesinin en hafif tabirle "farklılığı"nın da inkâr edilemeyeceğini düşünüyorum. *Mağrib* düşüncesinin amatör bir okuyucusu olarak bu farklılığın gerekçelerinin neler olabileceğini irdelediğimde ulaştığım ve hiçbir kesinlik içermeyen ve kuşatıcılık iddiası taşımayan birkaç sonucu kısaca ifade ederek bu müzakereyi sonlandırmak isterim:

i) Farklılığın öncelikli sebebinin, *mağribin*, İslâm dünyasının merkezinden uzaklığı olduğu kanaatindeyim.

ii) Bu uzaklık sebebiyle sadece siyasî olarak değil, düşünce hayatında da *mağribin* "merkeze" kıyasla daha "bağımsız" bir gelişim gösterdiği hemen fark edilecek bir başka husustur.

iii) Düşünce hayatındaki bu bağımsızlık, merkezdeki baskın mezhep, ekol, otorite, söylem ve yorumların *mağribde* aynı oranda hâkim olmamasını sağlamış, kendine has koşullar doğrultusunda, merkezden farklılaşabilen yeni "otorite"lerin oluşmasına imkân tanımıştır.

iv) *Meşrika* kıyasla *mağribde*ki düşünce hayatının daha geç gelişim göstermesi, *mağribli* düşünürlerin *meşriki* ve dolayısıyla İslâm düşüncesinin genel olarak gelişimini uzaktan ve görece daha nesnel bir şekilde değerlendirebilmelerine, onun imkân ve zaaflarını dışarıdan bir gözle tespit edebilmelerine fırsat vermiştir.

**Ömer TÜRKER\***

Tebliğci hocalarıma teşekkür ediyorum. Zahmet etmişler güzel tebliğler yazmışlar. Aslında benzer sorunlar benim de dikkatimi çekti. Birgül Hanımın sorunuyla ilgili olarak Endülüs

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (om.turker@gmail.com).

çalışmalarım da benim de zihnime hep böyle bir soru takılmıştır. Burada iki büyük problem var. Birincisi şudur: Biz daha önce başka bir ortamda havzalar çalıştayı yapmış ve hatta yayınlamıştık. Biz şimdi ilmî bir havza olarak meseleyi konuşuyoruz. İlmî bir havza olmakla ilgili Abdurrahman Akyol hoca bir tanım getirdi ve şöyle dedi: “Bir yerin ilmî bir havza olabilmesi için o yerde ulemanın başka yere gitmeden yetişebiliyor olması gerekir. Mesela, Anadolu Havzası oldukça geç teşekkül etti. Selçuklular döneminde Anadolu’da büyük âlimler var ama henüz bir ilmî havza ortaya çıkmamıştı. Çünkü hepsi orada değil, dışarıda yetişmedir.” Aslında bu, o bölgede ileri düzey bir doktora çalışması yapılamıyor demektir. Havzayı böyle bir tanımla değerlendiresek sadece siyasî ve toplumsal birliğin olduğu yer ya da şu veya bu ölçüde ilmî tahsilin olduğu yer değil de kendi kendine bir âlimin ve düşünürün herhangi bir alanda yetiştiği yer olarak meseleye baksak iyi olur.

Endülüs’le ilgili çalışmalarda hakikaten hala anlaşılmayan durumlar var. Birgül Hanım’ın tebliğine de o yansımış. O da şu: Biz İbn Bâcce’den bahsediyoruz. Dünyanın hiç bir yerinde düşünce eserlerinin geri gittiği bir toplumda İbni Bâcce çıkmaz. Yani bu tarihsel şartlara uygun değildir. Endülüs’te yaşayan dönem taşlarının da sorgulanması gerekiyor. Nasıl oldu da oraya kitaplar geldi, bu zat aldı, okudu ve adam büyük bir filozof oldu. İbn Bacce Batı dünyasında yetişen üç büyük filozoftan birisidir. Burada hazırlayıcı şartların analiz edilmesi gerekiyor. Öndeki şahsiyetlere bakıyoruz iki veya üç tane kişi çıkıyor. Yani felsefenin tahsis süreçleri nasıldır, nerelerde ortaya çıktı? Bunun üzerine gidilmesi gerekiyor. Bu noktada çoğunlukla çatışmaya boğulmuş bir felsefe tablosu çiziyoruz. Ama çatışma her zaman boğmuyor. Çatışma bazen dinamizm oluşturuyor. Bence çatışmanın en önemli özelliklerinden biri –eğer bu tasvir doğru ise- görüşlerin sonuçlarına ilişkin farkındalık geliştirmesidir. Yani bir düşünce geldiğinde eğer bir çatışma ortamına geliyorsa o düşüncenin ne anlama geldiği hem kavramsal

olarak hem tahakkuk olarak ne gibi sonuçlar doğuracağı konusunda çok daha ayık bir zihin oluşturuyor. Çatışmaların öyle bir tarafı da var.

Gerçekten Endülüs tarihini çalışan arkadaşların tasvir ettiği gibi bu denli boğucu bir atmosferden kesinlikle İbn Rüşd çıkmaz, İbn Bâcce çıkmaz. Bu doğru bir tasvir olamaz. Burada böyle çatışmanın unsurlarını, aşırı uçlarını ifade ederken o çatışmanın ortaya çıktığı zeminin çok daha ciddi bir tasvirini yapmak gerekir. İlmî tahsil süreçleri nasıldı, kitapların dolaşımı nasıldı? Bu soruların cevaplarının verilmesi gerekir.

Hakkında konuştuğumuz şahısların önemli bir kısmı aynı zamanda bürokrattır. Yani İbn Rüşd bir bürokrat, İbn Bâcce bir bürokrattır. Yanlış hatırlamıyorsam İbn Tufeyl de bir bürokrattı. Bürokraside olan herkesin başına belli dönemlerde sorunlar gelebiliyor. İbn Sina'nın da başına geliyor. Muhtemelen İbn Bâcce ile ilgili de bu hususlar çok baskındır. Spinoza gibi, Jean-Jacques Rousseau gibi yüzlerce batılı filozofun başına gelenleri anlatmakla bitiremeyiz. Spinoza cemaatten aforoz ediliyor.

Şunu demek istiyorum: Burada çatışmadan bağımsız, tüm baskılardan bağımsız güçlü bir tahsil ortamı olması lazım ki bu eserler ileri düzeyde anlaşılabilir olsun. Çünkü biz İbn Bâcce'yi ileri düzeyde bir filozof olarak buluyoruz. Yani karşımızda bir kitabı okuyup da o kitapla ilgili değerlendirmeleri yazan bir düşünür yok, aksine olayı felsefi olarak üst düzeyde kavramış bir filozof var. Böyle biri düşük bir atmosferde karşımıza çıkmaz. Bence Endülüs'le ilgili tasvirlerimizi dakikleştirmek, eğitim süreçlerini, felsefeye tahsis edilen mekânları ve düşüncenin dolaşım ağını iyi çıkarmak gerekiyor.

İkincisi, felsefî alanda öyle anlaşılıyor ki, İbn Bâcce'nin olduğu dönemde bu artık müstakil havza haline gelmiş. Çünkü bunlar dışarıda yetişmiyorlar. Bu müstakil havza haline gelmek her disiplinde olmuyor. Yani hadiste daha önce müstakil havza haline gelmiş bir bölge, başka bir disiplinde daha geç havza haline gelebilir. Demek ki, burada hazırlayıcı etkenler güçlüdür.

Yani bölgeyi o sürece getiren etkenler, toplumsal şartlar ve eğitim süreçleri güçlü ki, artık kendi kendine İbn Rüşd gibi bir adamı yetiştirecek bir ortam oluşmuş. Endülüs'le ilgili bu felsefe anlatılarında benim dikkatimi çeken en ciddi sorun budur. Zannediyorum karakterle ilgili bir tahlil yapmak gerekiyor. Havzanın ya da bu felsefe çalışmalarının ana karakteri nedir? Bununla ilgili bir takım tahliller yapmak gerekiyor.

Şimdiye kadar yapılan çalışmalardan şunları biliyoruz: Burada daha ziyade Fârabî'nin eserlerinin hakim olduğu bir coğrafya. İbn Tufeyl ve İbn Rüşd de güçlü bir İbn Sîna etkisi var. İbn Rüşd'le beraber gelen süreç de aynı zamanda bir tür kaynaklara dönüş hareketiyle neticelenmeye başlamıştır. Fakat bunu da genelleyemiyoruz. Bu İbni Bâcce için geçerli olmadığı gibi İbn Tufeyl için ise hiç geçerli değildir.

İbn Rüşd'de bir İshrâkîlik var. Neredeyse Sühreverdi'nin söylediğini yöntem olarak aynısı orada eş zamanlı olarak İbn Tufeyl de söylüyor. Böyle bir yöneliş var. Aslında bu yönelişlerin tamamını Doğu İslam Dünyasında bulabiliyoruz. Karakterini ortaya çıkarabilecek İslam Dünyasında böyle tipler var. Karakterini ortaya çıkarabilecek analizler yapmak gerekiyor. Havzanın yetişen büyük filozoflarında bir düşünce vurgusunu öne çıkarmak gerekiyor. Bence en önemli vurgu, İbn Rüşd'ün geldiği noktada kaynaklara dönüş, sudur düşüncesinden kopuş olabilir. Çünkü metafizik şerhinde suduru reddediyor. İbn Sinânın imkân teorisini reddediyor. Bunları belki geldiği son nokta olarak dikkate alıp geriye dönük analizler yapabiliriz. Ama dediğim gibi bu ilmî havza ile ilgili belirsizlikler var. Hakikaten genel tasvirler uygun değil ve resmi doğru görmemizi sağlamıyor. Bu sorunların üzerine gitmemiz gerekiyor.

Hüseyin Hocam'ın tebliğinde de –Yaşar Hoca da aynı şeyi söyledi- böyle bir problem var. İbn Rüşd farklı kitaplarından farklı öğretiler dile getiriyor. Ben daha önce İbn Rüşd ile ilgili okumalarımda Hüseyin Hocam'ın çalışmasını okurken aynı

hisse kapılmıştım. Hüseyin Hoca, bu sorunu aşmak için bazı kitapları merkeze alıyor. Faslu'l -Makâl'de olduğu gibi. Bunları merkeze alıyor ve buradan bir İbn Rüşd anlatısı sunuyor. İbn Rüşd anlatısı olunca da metafizikte ya da psikolojide gördüğümüz İbn Rüşd ile bunlar arasında bir uyumsuzluk ortaya çıkmaya başlıyor. Ben İbn Rüşd okumalarımda şu kanaate vardım. İbn Rüşd dönemin şartlarını dikkate alarak birtakım polemik eserler yazmış, hatta bu alanda daha fazla tanınmış. Yani Batıda çifte hakikat teorisi diye bir teoriyle tanınmış. Normalde böyle bir şey olabilir mi? Ama polemik eserleri daha yaygınlaşmasını sağlamış. Habib Hoca'nın çalışmalarından anladığımız kadarıyla Batıda İbn Rüşd'ün bir derin etkisi var. Hocam biz İbn Rüşd'ün metafizik eserlerine bakıyoruz ama İbn Rüşd'ün asıl etkisi tabiat bilimlerinde ve optik alanında yazdıklarıyla takip ediliyor. Mesela İbn Rüşd'ün Descartes üzerinde derin etkisi var. Bu durum Descartes'ın bilimsel çalışmalarında görülmektedir. Demek ki, bir oralarda İbn Rüşd var, bir de geldiği son noktada metafizik şerhinden geriye dönüp baktığımızda ilişkisini kurduğumuz bir İbn Rüşd var. İbn Rüşd Metafizik Şerhi'ni ömrünün sonlarında yazmıştır. Çünkü orada İbn Sina'ya yaptığı eleştirilerde: "Artık çok yaşlandım bunları ayrıntılı olarak yazamıyorum" diyor.

### **M. Fatih BİRGÜL\***

Ben de Ömer Hocam'ın kanaatini taşıyorum. Bence de bu hususta dikkatli olmak gerekir diye düşünüyorum. Zaten İbn Rüşd Faslu'l-Makâl'de halka, umûma konuştuğu bir eser olarak metodunu söylüyor. Orada daha kritik cümleler kurmuş olabilir ama mesela tefsirlere bakıldığı zaman telhislerde defalarca sözü kesip araya girdiği, kendisinin konuştuğunu biz orada görüyoruz. Filozof olarak konuştuğu eserler var. Onu merkeze aldığımız zaman bir takım farklılıklar olabilir. Bunları mutlaka

---

\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (omerbozkurt@artuklu.edu.tr).

göz önüne almak gerektiği kanaatindeyim ve Ömer hocama katılıyorum.

Birgül Hanımın tebliğini okudum teşekkür ediyorum. Güzel bir hülasa, özet ama böyle paratigmatik bir dokusu var mı acaba? Bir takım tariflere bakıyoruz, bir takım isimler, değerlendirmeler görüyoruz. Câbirî'yi gördüm. Câbirî'ye atıflar vardı. Benim de dikkatimi çeken şey, bunların ilişkilerinin nasıl olduğu hususu, hoşgörü, hoşgörüsüzlük meseleleri oldu. Yani bölgede öyle bir fukaha tabakası var ki sanki kasıtlı engizisyon gibi insanlar yer altındalar. Felsefede tamamen sıkıntılar var.

Okurken benim aklıma şu geldi: İbn Arabî'nin İbn Rüşd ile ne alakası var? İbn Rüşd zaten onun baba dostu idi. İbn Arabî 16 yaşında iken oğluyla tanışmak istediğini ve kendisine göndermesini babasından rica ediyor. İlk başlangıçta matematik, astronomi gibi tabii bilimlerde Endülüs'te büyük atılımlar olduğunu görüyoruz. Bununla ilgili kayıtlar var. Fakat maalesef Hristiyanlar tarafından Endülüs'ün sekiz yüz yıllık kültürü silinip atılmıştır. Bu arada zayî olan, kayıp olan pek çok eserler de var. Ama biz en azından bibliyografyalara baktığımız o dönemlerde ciddi miktarda matematikle ilgili, astronomi ile ilgili, geometri ile ilgili, mantıkla ilgili önemli çalışmaların yapıldığını görüyoruz.

### **Hidayet PEKER\***

Her iki tebliğle ilgili söyleyeceğim hususlar var. Ben de birkaç hususa vurgu yapmak istiyorum.

Birincisi: Her iki tebliğ de tasvirî bir tebliğ. Oysa kanaatimce bu tür müzakereli çalıştaylarda tebliğ hazırlayanın teklifleri de, görüşleri de ağırlıklı olarak tebliğde yer almalıdır. Yani biz tebliğcinin çalıştığı konuyu da, problemi de müzakere etmeliyiz, hem de günümüzdeki ilim adamının görüşlerini de

---

\* Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (hidayet@uludag.edu.tr).

müzakere etmeliyiz. Tasvirî çalışma olunca hep aynı noktadan bakıyoruz. Bir tek görüş ortaya atılıyor.

Bir diğer husus da şudur: Endülüs'le ilgili gerçekten Türkiye'de bir takım çalışmalar yapıldı ama, henüz yolun başındayız. Bağdat merkezli İslam Dünyasına kadar irdelenmedi. İbn Seb'în'in Büddü'l-ârif'i ile ilgili şöyle bir baktım henüz son yirmi yılda dört tane Türkçeleştirmeyle karşılaştım. Bunların dördü de akademisyen olmasına rağmen bunlardan biri, "Arifin Tanrısı", bir diğeri "Arifin Kılavuzu", bir diğeri "Arifin Kaçışı", bir diğeri de "Arifin Çömezi" diye tercüme ediyor.

Bir diğer husus, genel olarak düşünüldüğünde sosyo politik ve siyasal baskı ya da Malikî baskı altında kalan Endülüs'te zaten zengin bir kültür hayatı doğamazdı. Tabii başka nedenler üzerinde de durmak gerekiyor. Endülüs nerede ise tamamıyla Afrika ve Orta Doğuyla ilişkilendirildiyse de farklı bir kıta. Sadece bir tarafla ilişkili olmak diğer taraflara kapıları kapatmak insan ve tabiatın doğasına aykırıdır. Mutlaka bir ilişki vardır ve bu ilişkiyi çıkarmak lazım. Eğer bir ilişki yoksa neden olmadı, niye olmadı bunu çıkarmak lazım. Çünkü yedi-sekiz yüzyıllık bir medeniyetten bahsediyoruz. Ne Kuzey, Orta Avrupa'nın ilgisizliği söz konusu olabilir, ne de Endülüs'ün ilgisizliği söz konusu olabilir. Hocam özellikle sanat dedi. Sanatın klasik kısmıyla ilgili hem Avrupa'yla bir ilişkiden dolayı bunun ortaya çıktığını düşünüyorum.

İbn Rüşd'le ilgili bütün müzakereci hocalarımızın ortak olduğu nokta İbn Rüşd'ü nereye oturtacağımız konusudur. Hocamız da tebliğinde ve kitabında ontoloji konulu eserleri temel aldığıdır. Dolayısıyla burada biz filozof İbn Sîna ve İbn Rüşd'ü teolog olarak görüyoruz. Daha çok teolog gibi konuşuyor. Eğer hocamız tenkitlerini de ortaya koysaydı biz bunu hocamın nazarından ne olup olmadığını da görürdük. Tasvir olduğu için şurada ayırt edemiyoruz. Sanki hocamız hep onaylıyor, hep katılıyor. Yani siz İbn Rüşd'ün görüşlerine hep katılıyor musu-

nuz? Ayrıca İbn Rüşd bir antiteze karşılık bir antitez getiriyor. Birileri bir antitez geliştirmiş İbn Rüşd de ona antitez geliştirmiş. Bu da gerçek İbn Rüşd'ü ortaya çıkarıyor.

Bir hususu belirtmek istiyorum: Özellikle filozofların ve kelamcıların anlaşamama noktalarında kavram kargaşasından bahsediyor. Buna katılıyorum. Hakikaten filozoflar, kelamcılar ve İbn Rüşd gibiler dikkate alındığında kendi bakış açılarına ya da tavırlarına göre kavramın anlam boyutlarından birini tercih edip onun üzerinden ilerliyorlar. Birinci anlamını değil dolaylı anlamını alıyorlar. Örnek olarak Fâtır Sûresinin 43. âyeti verilmiş. Bu âyet tamamen antropolojik ve sosyolojik bir alana ait, nesnel alana ait değil. Demek istediğim de bu. Ayetin birinci anlamını almıyor, ancak ikinci ve üçüncü anlamını alıyor. Kendi polemiksel tavrını destek için kullanıyor.

Bir küçük nazik hatırlatma ile bitirmek istiyorum. Özellikle imkân ve imkânsızlık birbirinin zıddıdır diyorsunuz bunda bir problem yok. Ama "iki zıt arasına bir şey giremez" denildiğinde sıkıntı var kanaatimce. Aslında iki zıt şey arasına çok şey girer. Bir de şu ifade var: "Birbirine zıt ve çelişik olan". Bir şey birine zıt ise çelişki olmaz, çelişirse de zıt olmaz. Acaba bunlar düzeltilebilir mi bunlar benim tekliflerimdir.

Teşekkür ederim.

## MÜZAKERELERİN MÜZAKERESİ

Hüseyin SARIOĞLU\*

Sözlerime başlarken sayın başkana, müzakereci hocalarıma ve dinleyenlere teşekkür ediyorum. Sayın başkana şöyle bir soru yöneltip cevabını aldıktan sonra müzakerelerin müzakeresine geçmek istiyorum: Bir çalıştay yahut İSAV'ın adlandırmasıyla tartışmalı ilmi ihtisas toplantısı ve böyle bir toplantıda yapılan sunum ile müzakereler hangi amaçla yapılır? [Tahsin Görgün: Yani bir konunun ortaya konulması, eksiklerinin, fazlalıklarının, çelişkilerinin ortaya çıkartılması...] Şimdi İbn Rüşd'ü mü, beni ve tebliğimi mi tartışacağımızı da sorayım, sonra devam edeyim. [Ömer Türker: Yani İbn Rüşd hakkındaki tebliğinizi hocam...; Tahsin Görgün: İkisini de evet...] O halde ben de insan gerçeğini esas alan İbn Rüşd gibi insan gerçeğini temel alarak müzakereyi yürütmeye çalışayım. [Not: Prof. Dr. Yaşar Aydın'ın dışındaki müzakereci hocalarımın değerlendirmeleri yazılı metin olarak tarafıma ulaşmadığından, toplantının icrası esnasında yüz yüze yapılan müzakereler ile video kayıtları üzerinden bazı küçük düzeltme ve eklemeler yaparak bu metni oluşturmak durumunda kaldığımı; bu itibarla müzakerecilerin dile getirdikleri eleştiri ve katkıları satırbaşları halinde verdikten sonra yer yer topluca yer yer ayrı ayrı değerlendirme yoluna gideceğimi belirtmeliyim.]

Müzakereci Prof. Dr. Ömer Bozkurt İbn Rüşd'ün Allah-âlem ilişkisine yaklaşımı ve yoktan yaratma konusunda benden farklı düşündüğünü; tarafımdan önemsenerek merkeze alınan *Faslü'l-makâl, el-Keşf ve Tehâfütü't-Tehâfüt'*ün tepkisel metinler olduğunu, benzer bir durumun diğer eserleri için de geçerli olup olmadığının araştırılması gerektiğini; ayrıca zat-sıfat ilişkisi ve yön/cihet gibi konularda İbn Rüşd'ün kendi içinde çeliş-

---

\* Prof. Dr., İnönü Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, (sarioglu@gmail.com).

kilere düştüğünü, bunlarında irdelenmesi ve onun 'teha-füt'ünün de gündeme getirilmesi gerektiğini belirtirken zımnen şahsımın İbn Rüşd'ü tek taraflı bir yaklaşımla ele aldığımı ifade etmiş oldu.

Prof. Dr. Yaşar Aydın'ın sözlü müzakeresinde filozofun te-lif-cem amacıyla yazdığı Faslü'l-makâl ve el-Keşf gibi eserlerin hakikati ifade etmek için değil durumu kurtarmak ve sükûneti sağlamak üzere yazıldığını ileri sürerek bu bağlamda ortaya koyduğu felsefe tanımının genellenemeyeceğini, tarafımdan sunulan tebliğin de bu eserlere dayandığını; oysa İbn Rüşd'ün fi-lozof kişiliğinin şerhlerde olduğunu; bu iki grup esere birlikte bakıldığında "İbn Rüşd'e karşı İbn Rüşd" denecek ölçüde fark-lılıklar görüldüğünü ve onun burhan ilkelerine bağlı kalmadığını; filozofun din-felsefe ilişkisine yaklaşımı bağlamında tara-fımdan belirlenen "din mi genel felsefe mi?" şeklindeki bir me-selenin "insan mı genel şu insan mı?" bağlamında ele alınması gerektiğini öne sürdü. Yaşar Aydın'ın hocamın müzakere metni-nin sunumumla ilgili kısmı şöyledir:

*"Din merkezli toplumlarda otorite koltuğunda fakihin otur-duğu doğruysa, hayatı ve olayları onun din tasavvuru üzerinden tahlil etmek uygun bir yol olarak görülebilir. İmam Malik'e atfedilen bir sözde, ilmin üç kısımdan oluştuğu söylenmektedir: Kitabullah, es-sün-netü'l-maziye ve "lâ a'lem". Maliki fakihi olan filozof İbn Rüşd, Faslü'l-Makal adlı eserinde, meseleye tam yerinden yaklaşarak, cari din tasavvurunun körlüklerine dikkat çekerek yeni bir din tasavvuru öneriyor ve "lâ a'lem" in alanını felsefi etkinliğin konusu haline getiri-yor. İbn Rüşd, fukahanın, "la a'lem" alanını "icma" kavramıyla "na-lem/biz biliriz" e dönüştüren inhisarcı yaklaşımına şiddetle karşı çıkar. Ona göre, icmanın ancak ameli meselelerde bir hükmü olabilir. Çünkü ameli konulardaki icmanın bütün topluma eşit olarak açıklanması hu-susunda ittifak vardır. Dolayısıyla bu konularla ilgili icma delil hükmü taşımaktadır. İbn Rüşd'e göre, ilmi/nazari meselelerde icma imkânsızdır. Şöyle ki, belli bir asırda belli bir meselede icma, ancak bu*

asrın bizim tarafımızdan ihata edilmiş olması, bu asırda mevcut olan âlimlerin, şahıs ve sayı itibarıyla, bizce bilinmiş olması ve bu âlimlerin görüşlerinin tevâtür yoluyla bize ulaşmış olmasıyla mümkün olur. Bunun yanı sıra söz konusu âlimlerin, şeriatla zahir ve batın diye bir şey olmadığı ve her meselede bilginin ifşasında bir sakınca bulunmadığı ve şeriatı bilme hususunda bütün insanların tarikinin aynı olduğu hususunda ittifak etmiş oldukları da bizce malum olmalıdır. İbn Rüşd, şeriatla zahir ve batın ayrımının olduğunu ve bilginin ehliyet ilkesince ifşa edilebileceğini belirttikten sonra şu soruyu sorar: Öyleyse bir nazari mesele hakkında bize intikal eden bir icmayı tasavvur etmek nasıl mümkün olur? İbn Rüşd, nazari meseleleri icmaya kapatmak suretiyle, hem ulemanın “nalem/sadece biz biliriz” inhisarcılığını ortadan kaldırmayı amaçlıyor hem de “lâ a'lem” çıkmazını insana açıyor. O, teorik konularda icmayı imkânsız görmek suretiyle, insanın, filozofun önüne sonsuz bir serbest düşünme sahası seriyor.”

Prof. Dr. Ömer Türker de Bozkurt ve Aydınli gibi Faslü'l-makâl, el-Keşf ve Tehâfütü't-Tehâfüt'ün polemik eserler olduğu ve tebliğin de bunlara dayanılarak yazıldığını; İbn Rüşd'ün Batıya olan etkisinin metafizik değil tabiat felsefesine dair eserleri üzerinden gerçekleştiğini; filozofun farklı konularda iki hatta üç farklı dönemi bulunduğunu; yazdığı şerhlerde âlemin ezeliyeti ve bedenden ayrılan ruhların ferdiyetini kaybedeceği fikrine vardığını; uzlaştırma teşebbüsünün İbn Rüşd'ün dışı vuran ve kabule mazhar olan yönünü, burhana dayanan şerhçiliğinin içe dönük yönünü teşkil ettiği ve bu iki yönü arasında çelişki ve tutarsızlıklar bulunduğunu; tarafımdan tercih edilip uygulanan bütüncül yaklaşımla ortaya stabil bir İbn Rüşd portresi çıktığını, bir bakıma bunun da gerçeği yansıtmadığını dile getirdi.

Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül de önceki müzakerelerde ileri sürüldüğü gibi *Faslü'l-makâl* ile *el-Keşf*'in halka dönük [hababî/retorik], *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün ise polemik eseri olduğu iddiasından hareketle gerçek İbn Rüşd'ün tefsirlerde kendini gös-

terdiğini ve bu iki grup eser arasında çelişki ve tutarsızlıklar olduğunu; sebepliliğin epistemoloji yanı kadar tabiat felsefesi yanı da olduğunu ve bu yanının da belirtilmesi gerektiğini; filozofun hakikat derken ne kastettiğine ve çifte hakikat meselesine de değinilmesi icap ettiğini; tarafımdan İbn Rüşd'ün çok sevimli bir portresinin sunulduğunu söyleyerek fikirlerinin İslam dünyasında niçin tutulmadığını ısrarla sordu ve katkılarını yazılı olarak sunacağını ifade etti.

Prof. Dr. Cüneyt Kaya İbn Rüşd'ün gerçek düşüncelerini ortaya çıkarmak için ayrı bir çalıştay yapılması gerektiğini; *Faslü'l-makâl*'in fakihlere karşı ve onların "gazını almak" üzere, *el-Keşf* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün ise kelamcılara karşı yazılmış polemik metinleri olduğunu; filozofun söylediği çoğu şeyin İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ında yer aldığını; sürekli yaratma nazariyesini hiç anlayamadığını ve südür teorisinin de sürekliliği vurguladığını; İbn Rüşd'ün sebeplilik anlayışından determinizm dışında bir şey çıkmayacağını öne sürdü.

Doç. Dr. Hidayet Peker ise sunduğum bildirim tasvir olup herhangi bir analiz ve eleştiri içermediğini; şahsımın İbn Rüşd'ün bütün görüşlerini onaylayıp onaylamadığımı merak ettiğini; filozofun anti-teze karşı anti-tez ortaya koyduğunu; sık sık Kur'an ayetlerine başvuran İbn Rüşd'ün bir teolog mu yoksa filozof mu olduğunun anlaşılamadığını; Fâtır Sûresi 43. ayeti sosyo-antropolojik bağlamından kopartıp ontolojik zeminde yorumladığını; şahsımın imkân ile imkânsızlığın iki zıt olduğunu ve zıtlar arasına bir şey girmeyeceğini söylediğimi, oysa iki zıt arasına çok şeyin gireceğini; İbn Rüşd'ün gerçek görüşlerinin bulunacağı metinlere Prof. Dr. Mehmet Fatih Birgül'ün işaret ettiğini; tebliğ metninde bazı yazım hataları olduğunu; her sayfaya ilişkin değerlendirmeleri bulunduğunu ve bunları yazılı olarak takdim edeceğini belirtti.

İlk olarak Ömer Bozkurt'un dile getirdiği "*Faslü'l-makâl*, *el-Keşf* ve *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün tepkisel metinler olduğu, benzer

bir durumun diğer eserleri için de geçerli olup olmadığının araştırılması gerektiği” hususunu değerlendirmek istiyorum ki bunu Yaşar Aydın “burhanilikten uzak telif-cem”; Ömer Türker, Fatih Birgül ve Cüneyt Kaya “polemik”; Hidayet Peker ise felsefi değil “teolojik” şeklinde ifade ettiler. Efendim, bir kere insan olup da sözgelimi İlkçağ filozoflarından bugüne herhangi birinin görüş ve düşüncelerine karşı çıkarak ya da tepki olarak bir şey yazmamış, görüş ortaya koymamış, bir problemi ele alıp çözüm önermemiş bir Allah kulu gösterebilir misiniz bana? Aristo hocası Platon’a, Platon kendisinden önceki sofistlere ve presokratiklere karşı onların görüş ve yaklaşımlarına tepki olarak görüş ortaya koymamış mıdır? Yani her filozof birine yahut başkalarına alternatif olarak ortaya çıkıp görüş serdetmiştir; felsefenin felsefe oluşu onun eleştireliliğinden ileri gelmiyor mu? Kanaatimce bu bir bakıma “tepkisellik” demektir; dolayısıyla tabii ki İbn Rüşd de “tepkisel” olarak birtakım şeyler yazacaktı ve yazmıştır, çünkü o da bir insan.

Diğer yandan ben İbn Rüşd’ün yönteminden bahsederken onun iki ana yöntemden söz ettiğini söyledim: İlki doğrudan doğruya problem vaz’ edip o probleme ilişkin tez/çözüm ortaya koymak; diğeri de ortada olan, zaten var olan bir problem ve o probleme ilişkin tez ve çözüm önerileri üzerinden o meseleyi tekrar ele almak... Şimdi, İbn Rüşd’ün şanssızlığı, klasik dönemin son filozofu olması; önünde duran koskoca bir miras ve birikim var, tabii ki o miras üzerinden yapacaktı inceleme, araştırma ve tartışmalarını, o da öyle yapmış. Eserlerinin çoğu adeta başkaları tarafından döşenen raylar üzerinde ilerleyerek kaleme alınmış metinler. Diğer taraftan onun böylesi bir durumda dikkat edilmesi gereken hususlara ilişkin hassasiyeti çok üst düzeyde; incelediği, şerh ve tefsir ettiği metnin müellifiyle “felsefi empati” kuruyor adeta. Eğer kendi fikri olduğunu açıkça belirtmemişse bu gibi metinlerden İbn Rüşd’ün gerçek görüşlerini çıkarmak hakikaten çok zor. Bu durumun istisnası sayabileceğimiz metinler ise müzakereci hocalarımın tepkisel, polemik ve

teolojik diye niteledikleri *Faslü'l-makâl*, *el-Keşf an menâhici'l-edille*, *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ün büyük bir bölümü ile cevâmî' başlığı altında toplanan özetlerdir. Ben dönemin gerçek sorunları temelinde kendi düşüncelerini ortaya koymak üzere yazmış olduğuna inandığım bu metinleri de tercihlerini yansıttığını düşündüğüm özetleri/câmî'leri de önemsiyorum. Ayrıca sözlü sunumuma başlarken dedim ki tez çalışmamı yaparken bir baktım ki İbn Rüşd'le ilgili olarak darmadağın bir manzara var, nasıl toparlarım diye düşündüm ve kendimce bir yol buldum. Bu arada bir soru daha sorayım: İçinizde Müslüman olma kimliğini paranteze alıp da felsefe yapan biri var mı?. Ben öyle yapmıyorum. Ben Müslüman bir insan olarak bu çalışmalarını yürütüyorum ve tercihlerimi ortaya koyuyorum, yorumları da ona göre yapıyorum. Kendimden bildiğim şekliyle İbn Rüşd'ü Müslüman bir fakih olarak gördüğüm için, bu adam, o batılların söylediği şeyleri söylemiş olamaz diye düşündüm. Bu gözle baktım ve çok sempatik bir İbn Rüşd portresi çıkarttım ortaya; bunu kabul ediyorum Fatih hocam, çok sevimli, benim İbn Rüşd'üm çok sempatik bir İbn Rüşd... Fatih Birgül hocam soruyor: Peki niye ilgi görmedi? Dönemin şartlarını hepimiz biliyoruz, gerek açılış oturumunda gerekse bu oturumda dile getirildi:

Darmaduman ortalık. Efendim, o ortamda İbn Arabî'nin yaptığı gibi insanların hayal gücüne, duygu dünyalarına hitap etseydi İbn Rüşd de uçardı. Ama o akla hitap etmiş; akıl çalışmıyor hocam kriz dönemlerinde... Dolayısıyla onun ilgi çekmesinin nedenini ben öncelikle burada görüyorum... Ömer Bozkurt hocam İbn Rüşd'ün "yoktan yaratma" karşısındaki konumu hususunda farklı düşündüğümüzü ve bugün hala aynı kanaatte olup olmadığımızı merak ettiğini söyledi. Ömer hocamın kastettiği husus, kitabımda mümkün varlık (el-mevcûdü'l-mümkîn) bağlamında dile getirdiğim "... Böyle bir varlığın ise "yokluk" dışında kendisinden kaynaklanan bir kavramı bulunmadığı için, onu ilk bakışta "yok" saymak gerektiği açıktır; çünkü sebep varsa o vardır, sebep yoksa o da yoktur. Bir başka

açından, sebeplinin sebepten sonra gelmesi mantikî olduğu kadar ontolojik bir zorunluluk da olduğuna göre “mümkün”i yaratılmış saymak gerekmektedir.” (Hüseyin SARIOĞLU, İbn Rüşd Felsefesi, Klasik, İstanbul 2003, s. 176) şeklindeki yorum olmalıdır. Bu değerlendirme âlemi oluşturan tikel/cüz’i varlıkları işaret eden “mümkün” kavramına ilişkin olup âlemin ezeliyeti yahut yaratılmışlığı ile doğrudan alakalı değildir. Filozof bu konudaki nihai yaklaşımını “sürekli yaratma: el-hudûsü’ d-dâim, el-ihdâsü’ d-dâim, el-halku’ l-müstemir” kavramsallaştırmasıyla ortaya koymuş olup onun bu yaklaşımı ve benim yorumum tebliğde özet olarak verildi, tekrar etmeye lüzum görmüyorum.

Neredeyse bütün müzakerecilerin farklı konular üzerinden dile getirdikleri bir husus da şu: Şu da olsa bu da olsa, ona da değinilseydi buna da değinilmesi gerekirdi... Efendim, zaten ben belirttim söze başlarken ve dedim ki: Tamamen ve bütünüyle bir İbn Rüşd portresi ortaya koymayacağım. Niye? Bir çalıştay var, çalıştayın konusu “Endülüs İlim Havzasında İslam Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri”, belli şahıslar seçilmiş; bana da İbn Rüşd verilmiş... O zaman soralım, niye Batalyevsî yok burada, şahsiyetler listesinde? Niye öteki yok, niye beriki yok? Demek ki burada bir tercih söz konusu. Ben de dedim ki: Kendi zaviyemden İbn Rüşd’ün düşünce dünyasını temsil ettiğini düşündüğüm yöntemi ile beş probleme dair görüşlerini ortaya koyacağım vaktin elverdiği ölçüde... Kitabıma giden arkadaşlarımız da olmuş, sağ olsunlar ona da bakmışlar. Dolayısıyla bu bir tercih meselesidir ve ben gerekçemi belirterek sunumumu yapmış oldum. Kaldı ki burada bana düşen toplantının ana konusunun sadece bir kısmı; burada ne sunular ne de yapılan müzakereler problemi tüketmeye yönelik, maksat tartışmanın yürütmesine zemin oluşturmak ki ben de bunu yapmaya çalıştım.

Yaşar Aydın’lı hocam dediler ki: “bir maksatla konuşan, hakikati ifade etmek amacıyla değil cem ve telif maksadıyla

yani durumu kurtarmak, bir sükûnet hâsıl etmek için konuşan bir kişi; bu konuşmalar burhandan uzak; dolayısıyla yapmış olduğu felsefe tanımını biz genelleştirebilir miyiz? Yani Tanrı'ya delalet etmesi bakımından var olanları incelemek... Bu tanım felsefeyi ve felsefi bilimlerini ne kadar idafe eder?" Hocam, metafizik niye yapılıyor? Bütün filozofların metafizikleri nereye gidiyor en sonunda? Tanrı'ya gitmiyor mu hocam, teolojiye gitmiyor mu? Gidiyor... İbn Rüşd de en başından onu söylüyor, benim diyor, felsefeden anladığım budur kardeşim. Ben de onun gibi düşünüyorum. Bugün gelinen noktada modern bilimin parçalanmışlığının insanı getirdiği nokta belli değil mi? Derleyip toparlamak, bir sentez ortaya koyarak hayata, dünyaya, olup bitene dair anlam üretmek felsefe değilse nedir ve ne işe yarar felsefe? Dolayısıyla bence genellenebilir hocam, tam da bizim ihtiyacımız olan tanımdır İbn Rüşd'ün felsefe tanımı; eğer din ile bilim ve felsefe arasında bir gerilim yaşanıyorsa tam da buna panzehirdir onun felsefe tanımı hocam. İbn Rüşd çok uğraşmış bu sorunla; zaten ilk filozofumuz Kindî de bu sorunla uğraşıyor. Aristo'nun derdi değil mi, Sokrat'ın derdi değil mi din-felsefe ilişkisi? Düşüncenin dinamizmi diye söze başladım ben bu meseleye değinirken...

Dolayısıyla, İbn Rüşd'ün felsefe tanımı, bugün bilimin, teknolojinin geldiği yerde, bu bilimsel verilerin, teknolojinin, hele de yapay zekâ, transhümanizm, posthümanizm ... vs. tartışıldığı bir durumda; adamlar insanı Allah'ın yarattığının ötesine taşıyacağız diyorlar. Felsefe tam da şimdi işe yarayacak, hem de İbn Rüşd'ün felsefesi diye düşünüyorum ben ve buna inanıyorum, onaylıyorum. Hidayet hocam, İbn Rüşd'ün her dediğini onaylıyorum, bunu da bu vesileyle ayrıca söylemiş olayım. Memnuniyetle kaydetmek durumundayım ki Yaşar Aydın'lı hocam sözlü müzakerede "telif ve cem maksadıyla ve burhan ilkelerinden uzak bir tavırla yazdığı" nı öne sürdüğü *Faslu'l-makâl*'de filozofun neyi başardığına işaretle "*Maliki fakihî olan filozof İbn Rüşd, Faslu'l-Makal adlı eserinde, meseleye tam yerinden*

*yaklaşarak, cari din tasavvurunun körlüklerine dikkat çekerek yeni bir din tasavvuru öneriyor ve "lâ a'lem" in alanını felsefi etkinliğin konusu haline getiriyor. (...) İbn Rüşd, nazari meseleleri icmaya kapatmak suretiyle, hem ulemanın "nalem/sadece biz biliriz" inhisarcılığını ortadan kaldırmayı amaçlıyor hem de "lâ a'lem" çıkmazını insana açıyor. O, teorik konularda icmayı imkânsız görmek suretiyle, insanın, filozofun önüne sonsuz bir serbest düşünme sahası seriyor." derken aslında şahsımın dile getirmeye çalışıp da tam ifade edemediği gerçeği ortaya koymuş olmaktadır.*

Şimdi gelelim "İbn Rüşd'ün tehâfütü", "İbn Rüşd'e karşı İbn Rüşd", anti-teze karşı anti-tez", çelişkiler ve tutarsızlıklar konusuna... Ömer Bozkurt, Yaşar Aydın, Ömer Türker, Fatih Birgül, Cüneyt Kaya ve Hidayet Peker... Bütün müzakereci hocalarım farklı adlandırma ve nitelendirmelerle dillendirdiler de ittifaq halindeler bu noktada. Hocalarım, onu ben söyledim zaten; adamın dedim, metodolojisinin bir gereği bu; çünkü Aristo'yu şerh ediyor ve açıklıyorsa Aristo gibi olmalıym diye düşünüyor, Gazzâlî'yi aynen onun kendini gördüğü gibi görmeliyim diyor... Gazzâlî'yi ne diye eleştiriyor *Tehâfüt*'te? İbn Sînâ'nın söylemediği, demediği şeyi niye dedirtiyorsun ona kardeşim; onun öncüllerini doğru anla, ona göre konuş, adamın söylediklerinden çıkmayacak şeyi adama niçin söyletiyorsun diye eleştirmiyor mu? Dolayısıyla hukukçu hassasiyeti ile çalışıyor diye görüyorum ben İbn Rüşd'ü.

Yaşar Aydın hocam sordu: Din mi genel felsefe mi genel, insan mı genel şu insan mı? Bunun takdirini size bırakıyorum hocam. Ben de şunu sorayım: Felsefe ile meşgul olan kaç insan var bugünün Türkiye'sinde 85 milyon arasında? Din ile hayatını anlamlandıran kaç insan var, bunu felsefe ile yapan kaç insan? Tabii ki din genel hocam hem yöntem olarak söylem olarak hem hedefler olarak, tabii ki din genel. Felsefe ne? Felsefe dar sahada top çeviren bir alan; dolayısıyla İbn Rüşd bunu da görmüş, çünkü realist, gerçekçi; toplumu biliyor, insanı tanıyor.

Ömer Türker hocamın filozofun eserlerine dair söylediklerine yönelik değerlendirmemi az önce dile getirdiğimden kendisinin bu bağlamda göndermede bulunduğu nefis meselesiyle ilgili olarak ifade ettiği hususlara geçeyim... Efendim, ben kitabımda nefisle ilgili meseleleri tartışırken diyorum ki: İbn Rüşd, âhirete özgü bir madde icat etmek pahasına bireysel/ferdi nefsin ölümsüzlüğünü savunuyor. Çünkü bu adam Müslüman, mü'min, biliyor öbür tarafın olduğunu, inanıyor, hiçbir şüphesi yok; ama mantiki kurallar çerçevesinde gelenekte söylenenler de belli. Kim çözmüş, Gazzâlî çözmüş mü nefis meselesini? Tekfir ettiği adamların nefis teorisini almış kelamın içine sokmuş. Bu böyle bir mesele; bir ödül ceza olacaksa, cennet cehennem olacaksa, ferdiyet olacaksa ki İbn Rüşd'e göre de olacak; Aristo'nun ortaya koyduğu mantık ve terminoloji çerçevesinde, manevi şeyler maddi dayanakla birbirinden ayrılır ilkesi gereği konuyu tartışıyor ve dinin, Allah'ın birliği ile nübüvvetin ve ahiret hayatının gerçekliğinden oluşan üç temel ilkesi kabul edildikten sonra bunların yorumlanmasında herkes serbesttir diyor adam, daha ne desin? Ben de böyle düşünüyorum.

Tahsin Görgün hocam İbn Rüşd'ün nübüvmete dair görüşünü sormuştu; yeri gelmişken şu kadarını belirteyim: İbn Rüşd nübüvmete de insan merkezli bakıyor hocam. Kur'an da kendini öyle meşrulaştırmıyor mu? Daha önceki peygamberlere geldiği gibi demiyor mu? İbn Rüşd bunu alıyor ve diyor ki: İnsanlık tarihi boyunca din diye bir şey, peygamberlik diye bir şey hep olmuştur ve buna ilişkin bilgi sadık haber niteliği taşır, tevatürdür/mütevattirdir; peygamberlerin peygamberliği de böyle bilinir. Peygamberlik ve peygamberlerin tarih boyunca var olduğu sabit, peki Hz. Muhammed'in (s.a.v.) peygamber olduğu nasıl ve nereden anlaşılır? Getirdiği kitaba, Kur'an'a bakılır; içeriği, muhtevası mantıklı ise, tutarlı ise, insanın teorik/nazari yetkinleşmesine ve ameli/ahlaki kemaline hizmet ediyorsa onun peygamberliği de sabittir ve doğrudur, bu kadar. Mucize; mucize-

nin olduğunu biz nereden biliyoruz? Birilerinin naklinden bilmiyor muyuz? Kur'an'ın indirildiğini biz nakilden bilmiyor muyuz? Hadislerin gerçekliğini nakilden bilmiyor muyuz? Dolayısıyla insanı merkeze alarak, insanın ihtiyaçları, eksiklikleri, yetenekleri bağlamında bakıyor meselelere İbn Rüşd.

Mehmet Fatih Birgül hocam sağ olsun hakkımda çok nazikane ve güzel iltifatlarda bulundu. Sebeplilik konusunda zaten kendisi uzman. Hocam ısrarla İslam dünyasında ilgi görmeyen İbn Rüşd'ün Avrupa'da niye etkili olduğunu soruyor ve diyor ki: *“Yani mesela İbn Sînâ da akılcı, ben akılcı başkalarını da sayabilirim, hani verdiğiniz cevaba binaen ben samimiyetle kanaatinizi merak ediyorum; yani tutmadı ve hala da tutmuyor. Yani sizin söylediklerinizi mesela kamusal ortamda söylemeniz, anlatsanız acaba ne kadar faydası olacaktır?”* Hocam, İbn Sînâ'nın, Fârâbî'nin yaslandığı yer fa'âl akıl; fa'âl akıldan filozofa feyiz geldiği, peygambere vahiy getirenin de bu fa'âl akıl olduğu... İbn Rüşd böyle bir şey söylüyor mu hocam? Söylemiyor. Yani o akılcı dedikleriniz de mistisizme gidiyor... Şimdi, İbn Sînâ'nın *“makâmâtü'l-arifîn”* şeklinde serdettiği görüşünü İbn Arabî alıp kullanmıyor mu? Oradan bir vahdet-i vücûd öğretisi doğdu hocam. İbn Rüşd'te ne var İbn Arabî'yi destekleyecek, onunla örtüşecek? Kendisinin uydurduğu bir hikâyeye var; evet dedim, hayır dedim, gitti geldi rengi sarardı; bunun ötesinde bir şey var mı? İbn Rüşd'ün otoritesine yaslanmak adına uydurduğu bir hikâyeye... Peki, Avrupa'yı nasıl etkiledi? Avrupalı, İbn Rüşd'ün insan merkezli/eksenli perspektifini, metodolojisini alıp kendi birikimine uyarladı, adına da hümanizm dedi ve yürüyüp gitti. Biz ne yaptık? Ahmet Arslan sormuştu bana doçentlik sınavında: İslam dünyasında Tanrı'nın hakkı Tanrı'ya insanın hakkı insana diyen, ama sonra insanın hakkını da Tanrı'ya veren bir anlayış var mı? Bende Eş'arîler dedim... Bu kadar...

Cüneyt Kaya hocam dedi ki İbn Rüşd niye bağımsız eserler yazmadı? *el-Keşf an menâhici'l-edille* ve *Faslü'l-makâl* bana

göre bağımsız birer eserdir. İbn Rüşd gerçekçi bir filozof olduğu için önündeki yaşayan/yaşanan problemleri temel alarak bir şeyler yapıyor, güncel problem, can yakıcı problem... İşte anlattı arkadaşlar, fakihler saldırıyor, itham ediyor, gammazlıyor, bilmem daha neler yapıyor... Kime ne diyecekti ne yapacaktı fakih-tabip-filozof İbn Rüşd? Fakihlerin anladığı dilden cevap verip onları susturmak için tabii ki öyle yapacaktı... Onun önünde duran gerçek problem bu, uyduruk problem değil ki! Filozofun İbn Tufeyl ile olan ilişkisi konusu... Doğrudur; zaten onu emire takdim eden de İbn Tufeyl. Sonra halefi de oldu, yerine tabip oldu vesaire; tabii etkilenmiştir, yararlanmıştır; bunların çalışılması ve araştırılması gerekir, buna ben de katılıyorum. Cüneyt hocam, sürekli yaratma meselesini ve südü nazarîyesindeki süreklilikten bunun ne farkının olduğunu anlayamadığını söyledi. Hocam, İbn Rüşd Allah-âlem ilişkisine dair görüşleri üç başlık altında topluyor, tasnif ediyor; esasen bunlar arasında gördüğü kadar büyük bir mesafe de yok diyor zaten.

Mesele kullanılan terimlerde, kavramların altını çizmede ve öncelemede. Ona göre bu tartışma böylesine sun'î bir tartışma; bu itibarla ben de bir kavram önerisi yapıyorum ki sadece ezeli veya sadece hâdis diyen her iki tarafın da gönlü hoş olsun, diyor adeta. Bu öneri soruna çözüm getiriyor mu, getirmiyor mu? Ben de şunu sorayım: Gazzâlî çözmüş mü? Kelam ekolleri tüketmiş mi meseleyi? Yoktan yaratma demişler de ne olmuş, südü nazariyesi niye çıkmış hocam madem bitiyor da mesele? Kur'an'da açıkça beyan edilmiş mi yoktan yaratma? İbn Rüşd'ün dediği gibi var mı yoktan yarattı diye bir ifade, bir ayet var mı? Yok... Problem zaten insan aklını aşan bir problem; dolayısıyla İbn Rüşd diyor ki bu problem ve bu tartışma bitmez, yalnızca bir tarafı alırsanız paradoksa düşmek mukadderdir; o zaman diyor, gelin etmeyin eylemeyin bunu böyle düşünelim, adamın dediği bu. Kiminin hoşuna gider kiminin de gitmez, ama benim hoşuma gidiyor. Filozofun sebep/li/lik anlayışından

determinizm dışında bir şey çıkmaz, dedi Cüneyt hocam. Ben de şunu sorayım hocama: İbn Rüşd deist mi oluyor bu durumda?!

Gelelim Hidayet Peker hocama, tebliğin tasviri olduğunu, hiçbir analiz ve eleştiri içermediğini söyledi. Hocam, bana gönderilen davet veya teklif yazısında tebliğin başlığı şu: “Endülüs'te Öncü Bir Filozof Olarak İbn Rüşd”. Yani benden beklenen, öncü bir filozof olarak İbn Rüşd'ü anlatmak. Kaldı ki başta Fatih Birgül olmak üzere müzakerci hocalarım benim İbn Rüşd'ümün başkalarınınkinden çok farklı, sevimli ve sempatik olduğunu belirttiler. Demek oluyor ki ben zamanında analizimi yapmışım, tercihim ve gerekçelerimi ortaya koymuşum hocam; bu itibarla tabii ki böyle yapacağım. Kısa zamanda 30 sayfalık metni belki 5 sayfada özetleyerek yarım saate sığdırdım; şayet okusaydım 2 saatte ancak biterdi. Hidayet hocam soruyor:

İbn Rüşd teolog mu, filozof mu? Başta sorduğum soruyu bir kere daha sormak durumundayım: Müslüman olma kimliğini ve gerçeğini paranteze alıp da felsefe yapan var mı aramızda? Fârâbî niye eleştirildi? İbn Sînâ niçin “kutsî akıl” diye peygambere özgü bir akıl icat etti? Tabii ki bunlar ihtiyaç... Diğerlerine bir şey demiyorum, ama İbn Rüşd hepsinden samimi Müslüman bence, hiç de çekinmiyor, hiçbir kompleksi de yok adamın, fakihliğinin de filozofluğunun da hakkını veriyor... Efendim, onun yaptığı anti-teze anti-tezle karşılık vermek... Hocam, bugün siz felsefe yapsanız ortaya koyacağınız görüş bir başka görüşün yani tezin yahut anti-tezin anti-tezi olmayacak mı? Aynı konuda bir yığın görüş var hocam, tabii ki olacak, yani bundan daha doğal ne olabilir? Kaldı ki biraz evvel belirttiğim üzere İbn Rüşd'ün sözünü ettiği iki yöntemden biri ve en yaygın kullanılanı bu. Hidayet hocam “teolog” İbn Rüşd'ün sosyo-antropolojik bağlamda anlaşılması gereken bir ayeti (Fâtır 35/43) bu bağlamından kopartıp ontolojik bağlama çektiğini

ifade etti. Oysa hocam tebliğin “insan iradesi-kader ilişkisi” başlıklı kısmına göz attığında böyle bir bağlam kaydırmasıyla değil bütünlüklü ve tutarlı bir mantık örgüsüyle karşı karşıya olduğunu kolaylıkla farkedecektir. Kavram kargaşasına ilişkin ifadelerime katıldığınızı söylediniz, sanırım bana tek katıldığınız husus da bu, çok teşekkür ediyorum hocam.

Bütün müzakereci hocalarımdan eleştiri ve katkılarını yazılı olarak hazırsa bana vermeleri değilse ulaştırmalarını istirham ediyorum; tashihi gereken bir husus görürsem düzelteceğimi belirtir haziruna teşekkür ve saygılarımı sunarım.

## IV

### ENDÜLÜS'TE VE KUZEY AFRİKA'DA KELÂM İLMİ

*Cağfer KARADAŞ\**

#### **Sosyo-Kültürel Yapı**

Müslümanların fethinden sonra Endülüs'ün bulunduğu İber yarımadasında yeni bir toplum görüntüsü oluşmuştu. Daha önce ülkede Hıristiyan çoğunluk Hispano-Romen ve yine aynı dine mensup olan Vizigotlar ile önemli ölçüde Yahudi nüfus üzerine Araplar, Berberîler ve mevâlîden oluşan Müslüman topluluklar eklendi. Bu çeşitliliğe daha sonra Müslüman İspanyollar (müvelled) ile Orta ve Doğu Avrupa kökenli azınlıklar (sekâlibe) da ilave oldu.<sup>1</sup> Bu tabloya bakıldığında Endülüs'ün nüfus yapısının ne kadar çeşitli ve renkli olduğu çok açık olarak görülebilir.

Bölgede din olarak İslâm, Hıristiyanlık ve Yahudîlik gibi ilâhî kaynaklı dinler hâkim konumdadır. Daha önce değinildiği gibi özellikle Kuzey Afrika'da İslâm hızla yayılmış ve yegâne hâkim din haline gelmişti. İslâmî anlayış olarak halk arasında Sünnîlik her zaman hâkim konumda olmuştur. Ağlebîlerle birlikte bölgeye Sünnî karakterli Hanefî ve Malikî mezhepleri girmiş, ancak Malikî mezhebi bölgede üstün konuma geçmiş ve

---

\* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (caferkaradas@hotmail.com).

<sup>1</sup> Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, Ankara 1994, s. 31; Adem Apak, *Asabiyyet*, İstanbul: İnsan Yayınları 2004, s. 253.

özellikle Murabıt sultanlarının desteğiyle bölgenin yegâne mezhebi olmuştu.<sup>2</sup> Rüstemîlerin temsil ettiği Haricîlik ile Fatimîlerin temsil ettiği Batınîlik bölge halkı arasında yeterince itibar görmemiştir. Bugüne kadar gelen az sayıda İbadî-Haricîden başka bu mezhep mensubunun kalmamış olması da bunun göstergesidir.

Müslümanların şehirleşme faaliyetleri Batı İslâm dünyasında da bütün hızıyla sürdü; eski şehirlerin İslâm kültürüyle tanıştırılması, mescit ve hankâh gibi kültür unsurlarının şehir mimarisi içerisinde yerlerini almalarının yanı sıra yeni şehirler kurulması ve oraların imarı hususunda önemli faaliyetler yürütüldü. Bu anlamda Mısır'da Hz. Ömer'in emri ile kurulan Fustat belirleyici oldu, daha sonra Emeviler zamanında kurulan Kayravan ile İdrîsîler tarafından kurulan Fas ve Murabıtlarca kurulan Marakeş gibi şehirler önemli ilim ve kültür merkezleri haline geldi.

İlim ve kültür hayatı açısından baktığımızda Kuzey Afrika ve Endülüs tefsir, hadîs ve fıkıh gibi dinî ilimler alanında nitelik ve nicelik açısından ciddi çalışmalar yapıldığı görülür. Buna karşılık kalam ve tasavvuf bu bölgede doğudaki kadar rağbet görmedi. Ancak aklî ilimlerden felsefenin önemli ölçüde gelişme gösterdiği bir gerçektir. Sözgelimi İbn Bâcce, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl gibi dünya tarihinde yer edinmiş filozofların yetişmesi bunun en açık göstergesidir. İbn Haldun gibi büyük bir deha ve değerın yetişmesine imkân sağlayacak bir ortamın varlığı, tarih ve coğrafya gibi ilimlerin bu bölgedeki gelişmişlik düzeyinin nerelerde olduğunu göstermeye yeterlidir.<sup>3</sup>

Sanat ve mimari alanda meydana getirilen eserler bugün dahi insanların gözlerini kamaştıracak düzeydedir. Özellikle

<sup>2</sup> Yahya Hüveydî, *Târîhu felsefeti'l-İslam fi'l-Karrati'l-İfrikiyye*, Kahire: Mektebetü'l-Nahdati'l-Mısriyye 1965, s. 167, 185-186, 201.

<sup>3</sup> bk. Sâid el-Endelusî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 155-200.

Kurtuba Cami ve el-Hamrâ Sarayı bu ihtişam ve yüksek seviyenin bugün ayakta kalan anıtlarındandır. Sanat alanında ahşap ve fildişi oymacılığı çok önemli bir gelişme kaydetmiş, Endülüs doğu müziğinin batıya geçiş noktası olmuştur; sözgelimi bugün batıda en çok kullanılan müzik aleti gitarın Endülüs yoluyla batıya geçtiği bir gerçektir.<sup>4</sup>

Bölgenin önemli düşünce adamlarından Muhyiddin İbn Arabî, Batı İslâm dünyasının sosyal hayatı ve âlimlerin durumu hakkında çok geniş malumat verir. Her ne kadar bu bölgede dini yaşama arzusu içerisinde bulunan gruplar varsa da bunların dinî şuur düzeylerinin ve maneviyat anlayışlarının son derece düşük düzeyde olduğunu vurgular. Sözgelimi bölgenin dindar sayılan kesimleri geniş bahçeler içerisinde yüksek binalar şeklinde hankâhlar yapmalarına, giyim kuşamlarına, sakallarına ve tefrişata özen göstermelerine rağmen, herhangi bir yol yöntem (tarîkat) edinmeksizin hakikate ulaştıklarını ve hakikat ehli olduklarını iddia ederler. Hâlbuki bir yol ve yöntem edinmeksizin hakikate ulaşmak mümkün değildir, ulaşıldığı iddiası geçersizdir; çünkü usûlün kaybedilmesi, vüsûlden mahrumiyete götürür.

Yine onun ifadesine göre yaşadığı günler zorlu günlerdir; şeytanları azgın, zorbaları inatçıdır; kötü âlimler, sadece yemeyi düşünmekteler; zâlim yöneticiler, kendilerinin yapmadıklarını halktan istemektedirler; suffiler ise dünya malı ve itibarı peşine düşmüşler; kalplerini dünya bürümüş, başka bir amaçları kalmamış, hak gözlerinde küçülmüş; korudukları tek şey, yer döşemeleri, giyim-kuşam ve ellerinde taşıdıkları asalarıdır; yaşlılar, çocuklar ve zayıf akıllılar gibi sesli tesbihat çekmekten öte bir eylemleri yoktur. Bu tip suffilerde ne haramdan koruyacak ilim, ne de dünyadan sakındıracak zühd bulunur; dünyanın gö-

---

<sup>4</sup> Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları İlim ve Kültür Tarihi*, Ankara 1997.

rünüşüne sarılmışlar, hankâhlara ve ribatlara kapanmışlar, helal olsun haram olsun sürekli bir şeylerin gelmesini bekliyorlar, şişiyorlar ve semiriyorlar.<sup>5</sup>

İbn Arabî'nin bu tespitini dönemin şair ve tarihçileri de yapmakta ve özellikle fakihleri 'riya ehli' ve 'din tüccarı' diye isimlendirmektedirler. Kur'an, hadîs ve Malikî fikhını kaba ve taassup derecesinde uyguladıkları anlaşılmaktadır. Dönemin din bilginleri hiçbir çaba ve gayret içerisinde girmemekte geçmiş âlimlerin verdiği fetvaları olduğu gibi tekrar etmek suretiyle sosyal hayatın donuklaşmasına ve gerilemesine neden olmuşturlar. Onların bu tavrı bölgede nakilci bir anlayışın gelişmesine yol açmıştır. Bundan dolayı bölgede ne hadîs ve fıkıh yöntemleri (usûl) gelişmiş ne de dinin ve dinî hayatın akli izahı olan kelim ilmi varolabilmiştir. Hatta bu ilimlere karşı bir kampanya yürütülmüş, özellikle kelim ilmiyle meşgul olanlar tekfir edilmiştir. Nitekim Murabıt Sultanı Ali b. Yûsuf döneminden itibaren nüfuzlarını iyice arttıran Ehl-i Hadîs Mâlikî fakihleri mantık, kelâm ve felsefe ilimlerine karşı olumsuz bir tavır ortaya koymuşlardır. Kurtuba kadısı İbn Hamdîn'in fetvasıyla Gazzâlî'nin *İhyâü 'ulûmî'd-dîn*'inin yanı sıra diğer bazı kelâm ve felsefe kitapları da yakılmıştır. Murabıtlar zahiren dinî hassasiyetleri yüksek görünmelerine rağmen bunun sadece görüntüden ibaret olduğu izlenimi doğmaktadır. Sözelimi erkekler bir takım örtülerle yüzlerini ve ağızlarını örterken kadınlar, dinî teasetürden uzak bir yaşam içerisinde olmuşlardır.<sup>6</sup>

Muvahhidler döneminde değişen bir şey olmamış; hatta daha da ileri gidilerek hadîs ilmi dışındaki kitapların yok sayılması noktasına gelinmiştir. Dönemin tarihçisi Abdulvehhab el-

<sup>5</sup> Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, Matbaatü Zeyd b. Sabit, 1407/1986, s. 12-14.

<sup>6</sup> Yahya Hüveydî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslam fi'l-Karrati'l-İfrikiiyye*, s. 201-203, 210-211. İsmail Yiğit, "Murabıtlar", DİA, İstanbul 2006, XXXI, 152-155.

Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre Muvahhidlerin sultanı Ebû Yûsuf'un talimatı üzerine Kur'an ve Sünnetin zahirine dönüş projesi ortaya atılmış ve bu çerçeveden olmak üzere mezhep mensuplarınca yazılan fıkıh kitapları yasaklanmıştır. Bununla da kalınmamış, içlerinden Kur'an ayetleri ve hadîsler çıkarılmak suretiyle söz konusu kitaplarının yakılması emri verilmiştir. Bu aslında görünüşte bölgede hâkim olan Malikî mezhebini rey ve Eş'arî kanadını yok etmeye yönelik gibi görünüyorsa da, gerçekte fıkıh ve kelâmın da içinde bulunduğu bütün nazarî ilimlere yönelik bir tavidir. Bu tavır nedeniyle rey anlayışını benimseyen fıkıh mezheplerine ve kelâm ilmine karşı ciddi bir muhalefet doğmuştur. Aklî düşünceye (rey) dayanan ilimler yasaklanmış, bölgenin hadîs âlimlerinin tespit ettiği belli başlı hadîs mecmuası dışındaki kitapların okunması ve bulundurulması cezai müeyyideye bağlanmıştır.<sup>7</sup> Ortaya çıkan görüntü mihne sonrası Irak bölgesinde Mu'tezile'ye karşı Hanbelilik merkezli Ehl-i Hadîsin yükselişi gibi Kuzey Afrika ve Endülüs'te Ehl-i Rey Malikîliğine karşı Ehl-i Hadîs Malikîliğinin siyaseten üstünlük kazanmasıdır. İbn Hazm'ın naklettiğine göre Malikîler, imamlarını ve kendilerini o kadar üstün görüyorlardı ki, "Hz. Peygamber'den sonra İmam Malik ve tabilerinin ilimde Müslümanların emiri olduklarını" iddia ediyorlardı.<sup>8</sup>

Bütün bunlar bölgenin düşüncesinin kısırlaşmasının sebeplerden biri olmakla birlikte yegâne sebep değildi, belki daha önemli sebep, dönemin fakîhlerinin sosyal hayattan kopmaları, gelişmelere karşı kayıtsız kalmaları, yaşanan hayatı çok geriden takip etmeleri ve geçmiş asırlarda verilmiş fetvaları lafızcı bir tavırla uygulamaya çalışmalarıdır. Bu durum sosyal hayatı tıkamış ve insanlar fakîhlerin fetvâlarına uymak yerine İslâm'ın asıl kaynakları olan Kur'an ve sünnete dönmenin kendileri için

<sup>7</sup> Abdulvahid el-Merrâkuşî, *Min Kitâbi'l-Mu'cib fi Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, nşr. Ahmed Bedr, Dimaşk 1978, s. 174-177, 211.

<sup>8</sup> İbn Hazm, *Risâle fi'l-imâme, Resâil İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981, III, 213.

daha yararlı olacağı kanaatine ulaşmışlardır. Nitekim bu durumu çok açık bir şekilde fark eden Muhyiddin İbn Arabî fıkıhın şerefli bir ilim olduğunu, onunla uğraşanlar hakkında kötü zan beslememek gerektiğini belirttikten sonra, dönemin fakihlerinin bu ilme layık olmadıklarını belirtir ve “onlar, dünyaya bağlanıyorlar, fıkıhı gösteriş ve itibar kazanmak için kullanıyorlar, bu yolla insanların dikkatini çekmeyi arzuluyorlar” diye şikâyetini dile getirmiştir. O aslında sadece fıkıhı değil, hulûl (tanrının insan bedenine girmesi=enkernasyon) ve ibâha (haramları helal sayma) fikrine kapılan sûfîleri de şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve onları şeytanın yakınları ve hüsrana uğrayanların artıkları olarak nitelemiştir.<sup>9</sup>

### Mezhebî Yapı

Hızla artan fetihlerle paralel olarak sahabiler de fethedilen bölgelere dağılmışlar, öğrendikleri sünnet-i seniyyeyi gittikleri bölgelerde yaşamaya ve yaymaya çalışmışlardır. Hz. Ömer döneminde onların bu faaliyeti sistematik bir yapıya kavuşturulmuştu. Hz. Ömer, özellikle önemli merkezlere bilgi ve görgüsüne güvendiği âlim/müçtehit sahabileri göndererek, Medine dışında ilim ve fikir ortamlarının oluşmasını; görevlendirdiği sahabilerin de hem bölge insanlarının dini ve dünyevi sorunlarına çözüm üretmelerini hem de ilim öğretmelerini hedeflemişti. Bu çerçeveden olmak üzere Medine’de Abdullah b. Ömer’i, Mekke’ye Abdullah b. Abbas’ı, Kufe’ye Abdullah İbn Mes’ud’u, Şam’a Ebu’d-Derdâ’yı, Mısır’ın karargâh şehri Fustat’a ise Abdullah b. Amr’ı görevlendirmiştir. Her bir sahabi buldukları yerleri ilimle tenvir etmenin yanında kendi anlayış ve eğilimlerini de bölgeye yansıtmışlar, bölgenin ilim ve kültür hayatı onların düşünce ve eğilimlerine göre şekillenmişti. Nitekim İbn Abbas’ın tefsir eğilimi Mekke ve

<sup>9</sup> İbn Arabî, *Risâletü Rûhi'l-Kuds*, s. 114-115; Mahmud el-Gurâb, *Şerhu Risâleti Rûhi'l-Kuds*, s. 100; Çağfer Karadaş, *Muhyiddin İbn Arabî ve Düşünce Dünyası*, Ankara: Otto Yayınları 2018, s. 24-28.

Basra'da Kur'an ilimlerinin, Abdullah İbn Mes'ud'un fıkıh eğitimi Kufe fıkıh anlayışının, Abdullah b. Amr'ın hadis yönünün güçlü olması Mısır'da Ehl-i Hadîs düşüncesinin yerleşmesi ve gelişmesini sağlamıştı.<sup>10</sup>

Mısır'ın ilim ve kültür hayatının şekillenmesinde etkili olan Abdullah b. Amr (ö. 65/685) genç sahabilerden olup hadisleri yazarak muhafaza etmesiyle tanınmaktaydı. Ebu Hüreyre'nin "benden daha fazla hadis bilen Abdullah b. Amr'dır, çünkü o hadisleri yazar ben yazmazdım" sözü onun bu yönünü birinci ağızdan ifade etmektedir. Abdullah b. Amr'ın bu hadis bilgisi ve yaklaşımları Mısır bölgesinde Ehl-i Hadîs anlayışının hem yeşermesini hem de yerleşmesini beraberinde getirmiştir.<sup>11</sup>

Onun, Ebû Hureyre'nin, Zeyd b. Sabit'in ve Abdullah b. Ömer'in düşüncelerini alan ve benimseyen Said b. Müseyyeb gibi âlimlerin etkisiyle şekillenen Medine anlayışı, tebeü't-tabiîn halkasından olan Malik b. Enes ile birlikte mezhepleşme sürecine girmiştir. Doğal olarak Mısır'ın ilim meraklılarının ilk durağı Malik b. Enes'in ders ve ilim halkası olmuştur. Oradan elde edilen bilgilerin Mısır ve Kuzey Afrika'nın orta ve uzak bölgelerine taşınmasıyla, Malikî mezhebi bölgede önemli bir yer ve konum kazanmıştır. Ancak zaman içinde Malikî mezhebi, Irak bölgesinden beslenmelerle Kuzey Afrika ve Endülüs'te gelişen rey anlayışıyla birlikte ehl-i hadis ve rey ekolleri şeklinde iki kanat tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. Bu iki kanat, zaman zaman siyasi otoriteyi de arkalarına alarak birbirlerine

<sup>10</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıryye, ts. s. Fecru'l-İslâm, s. 192; G.S. Colan, *el-Endelüs*, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-Lübnanî 1980, s. 146-148; Cağfer Karadaş, "Bir Hadîs Üç Yorum". *Usul İslam Araştırmaları* 12 / 12 (Aralık 2009): 179.

<sup>11</sup> Ahmed Emin, *Fecrü'l-İslâm*, s. 184-185; Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr", *DİA*, İstanbul 1988, I, 85-86.

karşı üstünlük sağlamaya çalışmışlardır. Kelam anlayışı özellikle Eş'arî kelamı münhasıran reyçi kanat içerisinde tutunmuş ve gelişmiştir.<sup>12</sup>

Maliki mezhebinin bölgede etkisinin oluşmasında İmam Malik'in genç öğrencilerinden Mısırlı İbü'l-Kasım'ın (ö. 191/806) çok büyük önemi bulunmaktadır. Onun ders halkası adeta Mısır'ın ilim karargâhı ve öğrenci yetiştirme merkezi konumunda olmuş, yetiştirdiği Esed b. Furat, Sahnun, Asbağ b. Ferec, İsâ b. Dînâr, Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî, Hâlid b. Muhammed el-Kurtubî, Abdurrahman b. Ebü'l-Gumr Muhammed b. Ahmed el-Utbî ve İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî gibi öğrencileri vasıtasıyla hem bütün bir Kuzey Afrika'da hem de Endülüste Maliki mezhebi yaygınlık kazanmıştır. İbnü'l-Kasım'ın yanında hemen hemen aynı öğrencilere katkı sağlayan ikinci bir isim ise Eşheb el-Kaysî'dir (ö. 204/820). Bu iki ismin İmam Malik'e göre konumu, Ebû Hanife'nin yanındaki Ebû Yusuf ve Muhammed eş-Şeybanî gibidir. Bölgede Ehl-i Hadîsi temsil eden çok sayıda isim olmasına rağmen sayılan bu isimlerin görüşlerinin bugüne kadar gelmesinin nedeni bu âlimlerin naslar yanında reye önem vermeleri ve kendi içtihat yöntemlerini ve görüşlerini oluşturmuş olmalarıdır. Bu yüzden anılan isimler her dönemde Ehl-i Hadis kanadınca mürci ya da hadis karşıtı ithamlarına maruz kalmışlardır.<sup>13</sup>

Bölgenin ikinci önemli mezhebi, o dönemin yükselen anlayışı ve devletin desteğini de yanına alan Hanefilik olmuştur. Ebû Yusuf'un Harun Raşid zamanında baş kadılığa getirilmesinden itibaren bölgelere kadı atamalarında Hanefiler tercih

<sup>12</sup> Palencia, *Tarîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*, trc. Hüseyin Mu'nis, Kahire: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısıryye 1955, s. 417, 414; Eyüp Said Kaya, "Malikî Mezhebi", DİA, İstanbul 2007, XXVII, 519-535.

<sup>13</sup> İbn Hazm, *Risâle fi fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ*, *Resâil İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1981, II, 178; Şükrü Özen, "İbnü'l-Kasım" DİA, İstanbul 2000, XXI, 103-104.

edildiğinden doğal olarak Kuzey Afrika'ya hâkim olan Ağlebîler de kadılarını Hanefilerden seçmişler, bu da bölgede Hanefî ilim nüfuzunun artmasının yanında halk arasında bu mezhebin yerleşmesini sağlamıştır. Hanefî ilim adamlarının çokluğundan halkın da çoğunluğunun bu mezhebe mensup olduğu gibi bir izlemin varsa da gerçekte Ehl-i Hadis ve Malikilerin halk arasında daha etkin ve çoğunluğu temsil ettikleri bir gerçektir. Nitekim bölge yöneticileri merkeze rağmen zaman zaman Maliki kadılar atamışlar hatta kim zaman bir Hanefî bir de Malikî kadı atamak suretiyle bölge halkıyla merkezi yönetim arasında denge bulmaya çalışmışlardır. Bunun yanında ulema arasında olumlu ve hoşgörülü bir ortamın bulunduğu da bir gerçektir. Dönemin Ağlebî yöneticisi, kadı olarak Hanefî Süleyman b. İmrân'ı tercih ederken, Süleyman yöneticinin aksine Malikilerin önemli ismi Sahnûn'un bu makama atanmasını önermiştir. Bu olay, zaman zaman âlimler arasında gerilimler yaşanmış olsa bile ilim ve halkın beklentisine uygun işlerin yapılması konusunda ciddi anlamda özveri ve gayret gösterdiklerinin işaretidir.<sup>14</sup>

İslâm düşünce tarihinin ilk mezheplerinden olan ve Şam bölgesinde oluşmuş olan Evzailik, Emeviler eliyle Endülüs'e taşınmış ve ilk zamanlar varlık göstermişse de, güçlü ilim temsilcileri yetişmediğinden gelişen Malikilik karşısında tutunamamış ve erken sayılabilecek bir dönemde inkıraz bulmuştur.<sup>15</sup>

Bu bölgelerde ilk olarak hadis ve fıkıh ilimlerinin gelişmiş olması zaman ve zemin bakımından bölge şartlarının doğurduğu bir sonuç olarak da değerlendirilebilir. Nitekim İslâm'ın kuruluş döneminde ve kurulduğu yer olan Hicaz bölgesinde de ilk oluşan ilim Kur'an ve hadîs merkezli fıkıh ilmidir. Doğal ola-

<sup>14</sup> Bk. Bekir Karadağ, "Hicrî Beşinci Asra Kadar Kuzey Afrika'da Hanefilik". Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi|Journal of Divinity Faculty of Hitit University 18/35 (Haziran-June 2019): 75-100. s. 79-81.

<sup>15</sup> Palencia, *Tarîhu'l-Fikri'l-Endelüsî*, s. 414.

rak bu iki kaynağın yani Kur'an ve hadislerin nakil yoluyla öğrenilmesi, okunması ve öğretilmesi yaygınlık kazanmış, rey eğilimi bu bölgede fazlaca yer bulamamıştır. Çünkü bu bölgede Medine merkezli köklü bir sünnet geleneği bulunmaktaydı ve bu gelenek birçok soruna çözüm getirmekteydi. Kuzey Afrika'nın ve Endülüs'ün ilk ilim erbabı buradan beslendiği için aynı anlayış ve eğilimi oralara taşımışlardır. İkinci neden ise bu bölgede İslâm yeni yayılıyordu ve mühtedilerin ilk ihtiyaçları, dinin ana kaynağı Kur'an'ı öğrenmek ve dinin peygamberi olan Hz. Muhammed Mustafa'yı (sav) tanımaktır. Onu şahsen ve görerek tanımak söz konusu olmadığına göre bu tanıma işi O'nun sözleri üzerinden olacaktı. Özellikle bu iki nedenle hem Kuzey Afrika'da hem de Endülüs'te Kur'an ve hadis ilimleri, bunlara bağlı olarak dil ve şiir öğrenimi oldukça gelişmiştir. Yanı sıra hayatın akışı içinde ortaya çıkan sorunlara cevap vermek bakımından da fıkıh ilminin gelişmesi son derece gerekli ve doğaldı. Hemen her probleme Kur'an ve hadislerden cevap bulmak mümkün olmadığından bölgede bir rey anlayışının zaman içinde oluştuğu da bir gerçekliktir.

Bu bölgelerde anılan rey anlayışının oluşmasının birçok nedeninin yanında belki de dikkat çeken Malikî mezhebinin temel görüşlerini derleyen Esed b. Furat (ö. 213/828) ve Sahnûn (ö. 240/854) gibi âlimlerin Malikî gelenek yanında Hanefî gelenekten de beslenmiş olmalarıdır. Bağdat, Kufe, Basra başta olmak üzere Irak bölgesinde gelişen ilmi faaliyet bu bölgenin ilim meraklılarını cezbetmiş, kimisi ilk olarak kimisi de Medine ve Mekke'deki tahsillerinin akabinde bölgeye giderek kendilerini yetiştirmek ve geliştirmek için kurulu ilim halkalarına dâhil olmuşlardır. Bunların içinde en önemli isim Esed b. Furat'tır. Bu zat Ebû Hanife'nin en önemli öğrencileri arasında yer alan Ebû Yusuf'un adeta özel öğrencisi olmak gibi bir payeye sahip olmuştur. Bizzat kendisinin verdiği bilgiye göre "geceleeri Ebû Yusuf ile ders yaparken İmam yanında bir kap su bulundurur ve uyukladığında yüzüme serperdi" demesi bu özel durumuna

işaret etmektedir. Bu yüzden olsa gerek bazıları onu bölgenin Hanefî fakihî olarak görmüşlerdir. Hâlbuki ilk zamanlar Ebû Yusuf'un etkisiyle Hanefiliğe meyletmişse de Mısır'daki İmam Malik'in öğrencisi İbnü'l-Kasım'ın tesiriyle tekrar Malikiğe yönelmiş hatta ondan öğrendiği bilgileri *el-Esediyye* adıyla kitap haline getirmiştir. Buna rağmen hem Esed b. Furat hem de Sahnûn üzerinde Hanefilerin rey anlayışı etkili olmuş ve onlar üzerinden bölgeye rey anlayışı yansımıştır.

Bölgedeki bir başka mezhebî gelişme ise Bağdat'ta Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerinde uygulamaya konulan mihne olayının buraya yansımalarıyla meydana gelen Mu'tezilî kıpırdanıştı. Ağlebîler, Vasık döneminde merkezi idareyi memnun etmek için kadı olarak atadıkları Mu'tezilî İbn Ebi'l-Cevâd eliyle mihnenin bölgede uygulamasına zemin hazırlamışlardır. Atanan kadı adeta Ahmed b. Ebu Duâd'ın rolünü ve anlayışını üstlenmiş, başta Malikî âlim Sahnûn olmak üzere bölgede Sünniliğin ileri gelenlerini tedirgin eden, hatta cezalandıran bir faaliyet yürütmüştür. Fakat bu çok kısa sürmüş, özellikle bölgenin iki önemli temsilcisi olan Esed b. Furat ve Sahnûn tarafından uygulamaya karşı durulması ve halkın da buna tepki göstermesi, hem Mu'tezilî kadının görevden alınmasını hem de Sahnûn'un kadı olarak atanmasını beraberinde getirmiştir. Bu yüzden olacaktır ki, bölgede Mu'tezilîler daha çok *İrakiyyûn* yani Iraklılar olarak anılmışlar ve tanınmışlar, kelam denildiğinde de onların temsil ettiği ilim anlaşılmıştır. İbn Hazm ise Endülüs'te kendilerine Mu'tezile denilenleri, nuzzâr (aklî istidlale yönelenler) olarak niteler. Onun ifadesine göre her ne kadar bu bölgede Mu'tezile bulunmuyor denilse de bu hiç yok anlamına gelmemektedir.

Nitekim o, eserleri bulunan Halil b. İshak, Yahya b. es-Semîne (ö. 315/928), Hâcib Musa b. Hudeyr gibi isimleri zikretmekte bu bunların Mu'tezile davetçisi olduklarını belirtmektedir. Ancak bu bölgede Irak benzeri bir tartışma ve mezhepleşme ortamı bulunmadığı için Mu'tezile'nin burada zemin bulması

da söz konusu olmamıştır. Ebû Bekir İbn Arabî, Cahız'ın bir öğrencisi ve Kurtuba'da kadı olan Ebü'l-Hakem el-Balûtî'nin (ö. 355/965) Mu'tezile bidatını doğudan Endülüs'e getirdiğini ileri sürmüş, ancak eserlerinden bahsetmemiştir.<sup>16</sup> İbn Rüşd bunları destekler şekilde "Bu ada sakinleri olan bizlere görüşlerini kavrayacağımız ölçüde Mu'tezile'nin eserleri ulaşmamıştır" dedikten sonra "Onların tuttuğu yol da Eş'arîlerin tuttuğunun bir benzeri olsa gerek" diye bir genellemede bulunmuş ve adeta her iki mezhebi özdeşleştirmiştir.<sup>17</sup>

Ehl-i Hadîs cenahından olan Zahirî mezhebinin İbn Hazm gibi güçlü bir temsilciye sahip olmasına rağmen Endülüs'te yerince tutunduğu söylenemez. Onun Mayorka adasında Ebü'l-Velid el-Bacî ile yaptığı münazarada mağlup bir görüntü sergilemesi bu mezhebin adeta bölgede kaderini belirlemiştir. Zaten mezhep bölgede Zahirilik diye değil, İbn Hazm'ın güçlü kişiliği nedeniyle Hazmiye olarak adlandırılmıştır. Ancak bu gelişme İbn Hazm'ın etkisinin tamamıyla yok olduğu anlamına gelmez. Ebû Bekir İbn Arabî'nin eserlerine ve onun görüşlerine getirdiği eleştirilerin boyutuna bakıldığında onun etkisinin bir yüzyıl sonra bile sürdüğünü göstermektedir.<sup>18</sup>

Erken dönemde Kuzey Afrika'ya giren mezheplerden biri de Hariçî İbadî mezhebidir. Bölgede bu mezhebin ilk davetçisi

<sup>16</sup> Ebû Bekir İbn Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, Ammar et-Tâlibî, Ârau Ebî Bekir İbni'l-Arabî el-keîâmîyye, Cezair: eş-Şirketü'l-Vatanîyye ts., II, 493.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *Risâle fî fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ*, II, 186; Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, II, 107, 336; İbn Rüşd, *el-Keşf an menâhici'l-edille fî akâidi'l-mille*, *Felsefetü İbn Rüşd*, nşr. Lecnetü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, s. 60; Yahya Hüveydî, *Târîhu felsefeti'l-İslam fî'l-Karrati'l-İfrikiyye*, s. 157.

<sup>18</sup> İbn Hazm, *Risâle fî fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ*, II, 186-187A. G. Palencia, *Târîhü'l-Fikri'l-Endelüsî*, s. 213-215, 324-327; Cevdet Rukkâbî, *Fî'l-Edebi'l-Endelüs*, Mısır ts, Dâru'l-Maârif, s. 21-22; Ömer Ferruh, İbn Hazm el-Kebîr, Beyrut, 1407/1987, s. 54.

olarak Yemenli Hadramîlere mensup Seleme b. Sa'd görülmektedir. Bölge halkı olan Berberîlerden Basra'ya giderek oradaki İbâdî âlimlerden etkilenen Muğtîr el-Cenavinî'nin ismi geçmektedir. Fakat Kuzey Afrika'ya İbadîliğin yerleşmesi ve yayılmasında en etkili şahıs Rüstemiler devletinin kurucusu olan Abdurrahman İbn Rüstem'dir (. 171/787). Rüstemiler devletiyle birlikte Haricilik Kuzey Afrika'nın azınlık da olsa bugüne kadar gelen köklü mezhepleri arasına girmiştir. Hatta birbirlerine muhalif olsalar bile zaman zaman bölgede İbadiler ile Sünnî Malikîlerin Batnî İsmaililere karşı ittifak yaptıkları dahi vakidir.<sup>19</sup>

### Kelam İlmî

Kuzey Afrika ve Endülüs'te kelam ilminin gelişimiyle ilgili en büyük talihsizlik, Mu'tezile eliyle ve mihne olayı gibi son derece olumsuz bir uygulamayla bölgeye gelmiş olmasıdır. Mihne uygulaması çerçevesinde Mu'tezilî kadînin baskısının özellikle bölgenin saygı duyduğu Sahnûn'a yönelik olması, tıpkı Bağdat mihne olayının büyük ölçüde Ahmed b. Hanbel'e yönelik yapılması gibi kötü bir netice doğurmuştur. Bunun sebebi Ağlebîlerin Mu'tezileye yakın duruşları ve Emîr I. Ziyâdetullah döneminden (817-838) itibaren Abbâsîlerin mihne politikasına paralel biçimde Mu'tezile'nin bölgede resmî mezhep haline getirilmesidir. Malikî âlim Sahnûn, Vehb isimli sütkardeşinin cenaze namazını, Kayrevan kadısı ve aynı zamanda Esed b. Furât'ın damadı olan Mu'tezilî-Hanefî İbn Ebi'l-Cevâd kıldıracağı için protesto etmiş ve bu yüzden Emîr I. Ziyâdetullah'ın tâlimatıyla cezalandırılmak üzereyken vezir Ali b. Humeyd'in araya girmesi sonucu ceza almaktan kurtulmuştu. Ebû Ca'fer Ahmed b. Ağleb'in yönetimi ele geçirip *halku'l-Kur'ân* konusunda mihne politikasını başlattığında (231/846) Sahnûn bir defa daha Kâdî İbn Ebi'l-Cevâd'ın hedefi haline gelmiştir. Bu yüzden bir süre gizlenen Sahnûn emîrin huzuruna çıkarılıp

<sup>19</sup> İbn İdris Mustafa b. Muhammed, *el-Fikru'l-akadî inde'l-İbâdiyye*, Gardaye 1424/2003, s. 70-75.

“Kur’an’ın mahlûk olmadığı” görüşünü beyan edince ev hapsiyle cezalandırılmasına karar verilmiş, kapısına nöbetçiler dikilmek suretiyle de artık ders ve fetva veremeyeceği ilân edilmiştir. Bir yıl boyunca ev hapsinde kalan Sahnûn, kardeşini devirip iktidarı yeniden ele geçiren Emîr I. Muhammed’in değişen Abbâsî politikası doğrultusunda mihne uygulamasını sona erdirmesi ve Mu’tezilî kadı İbn Ebi’l-Cevâd’ı azletmesiyle birlikte serbest bırakılmıştır.<sup>20</sup>

Mu’tezile’nin doğu İslâm coğrafyasında bile tepkiyle karşılanan *halku’l-Kur’an* üzerinden insanların inançlarını sorgulamasının adeta Sünniliğin batıdaki kalesi görünümünde olan Kayrevan’da tepki görmesi kaçınılmazdır. Sahnûn olayında görüldüğü gibi bu uygulama, hem Mu’tezile’nin hem de temsil ettiği kelimelerin bölgede olumsuz bir imaj kazanmasına neden olmuştur. İkinci olay ise Mu’tezilî Süleyman el-İrakî’nin halkın içinde ve mescitte ru’yetullah konusunu gündeme getirmesi ve Allah’ın ahirette görüleceğini açık bir şekilde inkâr etmesidir. Bu tavrını bölgede kadılık yapan Malikilerin önde gelenlerinden ve Hanefi mezhebini de çok iyi bilen Esed b. Furat’ın yanında sürdürmesi onun şiddetli tepkisine hatta cezalandırmasına neden olmuştur. Süleyman el-İrakî’ye yönelik bu muamelelerin halk tarafından memnuniyetle karşılanması ve onu destekleyecek kimsesinin bulunmaması Mu’tezile’nin bölgede ne kadar zayıf olduğunu göstermesi bakımından önemlidir.<sup>21</sup>

Bölgedeki bu gelişmeler, sadece Mu’tezile’yle sınırlı kalmamış, bütünüyle kelimelerin ilmine yönelik tepkiye dönüşmüştür. Üstelik bu dönemde kelimelerin ilmi doğuda bile henüz gelişme sürecindeyken batı İslâm coğrafyasında prematüre doğumuna sebep olmuştur. Kuzey Afrika’da bu şekilde tutunamayan kelimelerin ilminin Endülüs’e geçmesi ve orada tutunması beklenemezdi.

<sup>20</sup> Ali Hakan Çavuşoğulları, “Sahnûn”, DİA, İstanbul 2008, XXXV, 534-538.

<sup>21</sup> Yahya Huveydî, *Târîhu felsefeti’l-İslâm fi’l-Karrati’l-İfrikiyye*, s. 161.

Bu yüzden olsa gerek Endülüs bölgesinde Mu'tezile adı altında bilinen etkili bir oluşum görülmemiştir. Nitekim İbn Hazm *nuzzâr* adını verdiği birkaç kişiyi geçmeyen Mu'tezilî kelimciden bahsetmektedir. O, bu zatların eserlerinin bulunduğunu belirtmekle birlikte isimlerini vermemektedir. Kelam ilminden ilk bahisler bölgede İbn Hazm örneğinde görüldüğü gibi eleştiri ve yergi şeklinde gerçekleşmiştir. Mu'tezile'nin pek varlık göstermediği Endülüs'te Malikîlerin yedeğinde Sünnî Eş'arîliğin varlık göstermesi İbn Hazm'ı tedirgin etmiş ve eleştirilerini özellikle bu mezhebe yöneltmiştir. Kendi ifadesine göre Eş'arilik her ne kadar Sicilya, Kayrevan ve Endülüs'te yayılmışsa da zaman içinde zayıflamış ve müntesipleri azalmıştır.<sup>22</sup>

Eş'arî kelimcisi ve Malikî fakihî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ilim ve kültür hayatıyla ilgili yaptığı tasvir, kelam ilminin bölgeye niçin geç geldiğinin veya tutunamadığının da resmini vermektedir. Onun anlatımına göre merkez İslâm coğrafyasında Emevîler ve Abbasîler arasında çıkan çatışma/fitne sonucu Emevîlerden olan bir kişi gelmiş ve Endülüs'te siyasî bir yapı oluşturulmuştur. Bu kişi sünnetin hamisi olduğunu iddia ederek bölgede sadece Medine fikhinin uygulanmasını ve yine Medine kıraatinin okunmasını zorunlu kılmıştır. İnsanlara delilleri değerlendirme ve tercih hakkı bırakmaksızın Malikî fikhini uygulamayı ve Nafi kıraatini okumayı mecbur kılmıştır. Bu tavrına gerekçe olarak Hz. Peygamber'in sünnetinin yaşadığı yer olan Medine'yi ve selef-i salihîni yüceltmeyi göstermiştir. Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "sonuçta taklit, dinleri; emre itaat etmek kesin inançları olmuştur". Her ne zaman doğudan yani ana İslâm coğrafyasından bir kişi buraya farklı bir bilgiyle gelse, hemen ona karşı çıkılmış ve mevcut sisteme uymaları hususunda baskı yapılmıştır. Baki' b. Muhalled ve İbn

<sup>22</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ahvâi ve'n-nihal*, Beyrut 1406/1986, IV, 204-205; V, 207; İbn Hazm, *Risâle fi fadli'l-Endelüs ve zikri ricâlihâ*, II, 186; Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi". Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 18 / 1 (Ocak 2009): 89-102.

Vaddâh bu muameleye uğrayan kişilerdendir. Endülüs'teki bu zâhirci yaklaşım sonuçta kaba ve sığ bir düşüncenin doğmasına sebep olmuş; hatta bazı kişiler, kendi geçersiz düşüncelerini desteklemek için "Rasûle uy!" sözünü slogan haline getirmişler ve adeta silah olarak kullanmaya başlamışlardı. Netice de İmam Malik'in ve mezhebinin önde gelenlerinin söz ve görüşleri de unutulmuş, artık her bir şehir fakihlerinin kendilerine has görüşleri dillendirilmeye başlanmıştır. Eğer Useylî ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî gibi âlimler, doğu ilim merkezlerinden aldıkları ilmin özünü getirip bu ölü toprağın, sönmüş kalplerin ve kurumuş bedenlerin üzerine serpmeselerdi, din kaybolmuş gitmişti. Bu hakikat peşinde olan insanların yanında Mesleme b. Kasım ve Muhammed b. Meserre gibi yoldan çıkmış insanlar, tam tersine ne kadar zararlı bilgi varsa doğudan alıp buraya getirmişlerdir. Kurtuba kadîsi Ebu'l-Hakem el-Balûtî ise Cübbaî ile buluşmuş ve ondan aldığı Mu'tezilî bidat görüşlerini ve Ahmed b. Duad'ın mezhebini buraya taşımıştır. Ancak Yüce Allah onların bu düşüncelerinin buralarda yeşermesine ve yerleşmesine izin vermemiştir.<sup>23</sup>

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin özetle söyledikleri bunlardır. Onun bu söylediklerinden yola çıkarak şu tespitleri yapmak mümkündür: Birincisi Endülüs başından itibaren zâhirci bir fıkıh anlayışını benimsemiştir. Bu zâhirci yaklaşım, kimi zaman Evzaî, kimi zaman Malikî, kimi zaman Zahirî/Hazmî şeklinde tezahür etmiştir. Bu anlayış sadece kelimelerin değil, uzun süre reyci fıkıh anlayışının da önünü kesmiştir. İkinci nokta Bellûtî ile birlikte Mu'tezile anlayışı buraya gelmiş ancak tutunmamıştır. Üçüncü nokta ise Ebü'l-Velîd el-Bacî ile birlikte hem rey anlayışı hem de Eş'arî kelamı bölgeye gelmiş, ancak kısıtlı bir tutunma istidadı gösterebilmiştir. Bu sınırlı gelişmede Maliki mezhebi içinde güçlü bir kelimâ rüzgar oluşturan

<sup>23</sup> Ebû Bekir İbn Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, II, 490-493.

Bâkillânî'nin etkisi büyüktür. Onun ilk etkisi Kayrevan'a yerleşen iki öğrencisi vasıtasıyla gerçekleşmiştir. Bunlardan Ebû Abdullah el-Ezdî, Kayrevan'da ders halkası oluşturmuş ve bir çok öğrenci yetiştirmiştir. Kuzey Afrikalı ikinci öğrencisi Ebû Tahir el-Bağdadî ise dini emirlere sıkı bağlılığı ve halka yönelik öğütleriyle şöhret bulmuştur. Nitekim o, her hafta Cuma namazından sonra Kayrevan mescidinin arka kısmına oturup yaşlanıncaya kadar halka va'z etmiştir. Onun hakkında Ebû İmrân el-Fâsî “şayet kelim ilmi yeşil bir elbise olsa onu ancak Ebû Tahir el-Bağdadî giyerdi” demiştir. Usul ilminde bölgenin en bilgili olan Ebû Abdullah'tan Muhammed b. Sahnûn ve İbnü'l-Haddad gibi âlimler ondan ilim öğrenmişlerdir.<sup>24</sup>

Bâkillânî'nin etkisinin Endülüs'e intikalinin öğrencisi Ebû Ca'fer es-Simnanî'den ilim alan Endülüslü fakih Ebü'l-Velid el-Bacî'yle gerçekleştiği kuvvetle muhtemeldir. Onun sayesinde ilk zamanlarda adı pek zikredilmeyen bir kelam ilmi görünür hale gelmiştir. Adı pek zikredilmeyen dememizin nedeni Bacî'nin kelam adı altında bir kitabının açıkça belirtilmemesi ve kelam konularına girdiğine dair net bilgilerin bulunmamasıdır. Ebû Bekir İbn Arabî'nin naklettikleri de bu tespiti doğrular niteliktedir: Bir gün babamın da bulunduğu ders esnasında bir pazarlamacı elinde bir tomar kitapla geldi. Açığında kitapların Ebü'l-Velid el-Bâcî'nin Irak'tan getirdiği hocası Simnanî'nin eserleri olduğu anlaşıldı. Aralarındaki konuşmadan anladım ki bu eserleri Endülüs fakihleri anlamıyor ve ilgi göstermiyorlar. Yaşadığım bu olay o bölgeye gidip bu ilimleri öğrenme ateşini içime düşürdü.<sup>25</sup>

Ebü'l-Velîd el-Bâcî, her ne kadar kelamcı kimliğiyle öne çıkmasa da, Bâkillânî'nin öğrencisi Simnanî'den elde ettiği kelâmî birikimi İbn Hazım'la 440/1048 yılında Mayorka adasında

<sup>24</sup> İbnü'l-Asâkir, *Teb'yînü kezibi'l-müfteri*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-Arabî 1404/1984, s 120-122.

<sup>25</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Kanûnü't-te'vîl*, s. 76-77.

yaptığı münazarada ve bir Hıristiyan rahibin Müslüman bir emire gönderdiği davet mektubuna yazdığı *Risâletü'r-râhib min İfrense ile'l-Muktedir-Billâh Şâhibi Sarakusta ve cevâbü Ebi'l-Velîd el-Bâcî aleyhâ* adlı cevabî risalede göstermiş olsa gerektir. Bacî'nin Eş'arî'ye kadar giden kelam ilmindeki silsilesi onun bu mezhebin Endülüs'e giriş yönünü ve yolunu gösterir mahiyettedir. Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin hocası Ebû Ca'fer es-Simnânî, onun hocası Kadî Ebû Bekir el-Bâkillânî, onun hocası İbn Mücahid et-Tâî, onun hocası Ebü'l-Hasan el-Eş'arîdir. Bu silsilede İmam Eş'arî dışındakilerin tamamı Malikî mezhebine mensup kişilerden oluşmaktadır. Bu da Malikîliğin hâkim mezhep olduğu Endülüs'e Eş'arîliğin kolayca gitmesini ve en azından belli başlı âlimlerce kabulünü sağladığını göstermesi bakımından önemlidir.<sup>26</sup>

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinden “Mürce'nin Kötülükleri” başlığı altında işlediği bölümde Eş'arîler hakkında bilgi verirken İbn Küllâb el-Basrî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, Bâkillânî, İbn Furek, Simnânî ve Ebü'l-Velîd el-Bâcî'den bahseder. İbn Küllâb ile İbn Furek'i dışarda tuttuğumuzda aslında onun saydığı Bâkillânî, öğrencisi Sümnanî ve onun öğrencisi Bâcî, Eş'arîliğin Endülüs'e geliş silsilesidir. Öyle görünüyor ki Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin temsil ettiği Eş'arîlik İbn Hazm'ın dikkatini çekecek düzeyde Endülüs'te bilinmektedir. Görüşlerini eleştirirken her ne kadar onları mürceî diye nitelemeye sebep olan “imanın tasdikten ibaret olduğu” görüşlerini öne çıkarsa da, diğer temel kelâmî görüşlerini göz ardı etmemiş, hepsini ele almış ve eleştirmiştir. Ancak eleştirilerinde bir takım genellemelerin ve yanlış anlamaların bulunduğu da bir gerçektir.<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Abdulkahir el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1405/1985, s. 284; Ebû Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, Beyrut: Alemü'l-Kütüb 1403/1983, s. 193; Mehmet Kalaycı, *Ehli Sünnet'in Reislerinden İmam Eş'arî ve Eş'arîlik*, Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019, s. 99.

<sup>27</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 204-226.

İbn Hazm'dan bir asır sonra felsefî bakış açısıyla kelama eleştiri getiren İbn Rüşd zamanında ise Eş'arilik artık Endülüs'te bilinen, alenen eserleri okunan ve müntesipleri bulunan bir mezhep görünümündedir ve Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak görülmektedir. İbn Rüşd de İbn Hazm gibi kelam eleştirisinde doğrudan Eş'arîliği hedef seçmiştir. İbn Hazm'dan farklı olarak bu seçmede onun gerekçesi, bölgede Mu'tezile mensuplarının yeterince eserinin bulunamamasıdır. Ancak o bunu bir eksiklik olarak görmez, çünkü ona göre her iki mezhep de kelamî zihniyette olması dolayısıyla bir birinin benzeridir, dolayısıyla birine yönelik eleştiri diğeri için de geçerlidir.<sup>28</sup>

Endülüs'te Ebü'l-Velîd el-Bacî'den bir yüzyıl sonra kelam bakımından bir normalleşme görüntüsü olsa gerekir ki, doğu İslâm coğrafyasına ilim öğrenmek için giden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Bağdat başta olmak üzere Irak ve Şam'ın birçok şehrinde edindiği kelamî birikimi bölgeye götürmüş ve açıktan kelam konularını işleyen eserler yazmıştır. Böylece Eş'arilik İbn Hazm'ın çizdiği kötü imajdan bir nebze olsun kurtulmuştur. Bu gelişmede İbnü'l-Arabî'nin Maliki mezhebine mensup olması, Ehl-i Sünnete olan bağlılığı ve yanı sıra hem Mu'tezile hem de felsefeye yönelik Kur'an ve hadis destekli eleştiriler getirmesinin büyük bir etkisinin olduğu aşikârdır. Bölge Eş'arîlerinde felsefeye olan tepkinin düzeyini Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Bâcî'yle ilgili anlattığı şu olay göstermektedir: Bir gün felsefe meraklısı bir şahıs Bâcî'ye "Eflatun'un *Edebü'n-Nesf* isimli eserini okudun mu?" diye sormuş, Bâcî de o şahsa "Muhammed b. Abdullah'ın (sav) edebü'n-nefsini okudum diye cevap vermiştir. Burada devreye giren İbnü'l-Arabî, Bâcî'nin Hz. Peygamber'in edebü'n-nefsi diye kastettiği şeyin Kitap ve Sünnetten elde edilen Şeriat bilgisi olduğunu ifade etmiştir.<sup>29</sup>

<sup>28</sup> İbn Rüşd, *el-Keşfan menâhici'l-edille, Felsefetü İbn Rüşd*, nşr. Lecnetü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, Beyrut 1402/1972., s. 46-60.

<sup>29</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, II, 147.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Malikilik/Eş'arilik üzerinden kelamın imajını olumluya çevirmesi sadece Endülüslle sınırla kalmamış Kuzey Afrika'da da etkisini göstermiştir. Bu etkide Endülüs'ten Kuzey Afrika'ya göç edenlerin de katkısını hesaba katmak gerekir. Bu nedenlerle Kuzey Afrika ve Endülüs'te Eş'arî mezhebi Malikîler arasında revaç bulmuş ve kelam eserleri yazılmaya başlanmıştır. Bu eserler içerisinde Eş'arî mezhebinin önde gelenlerinin eserleri üzerine yazılan şerhler önemli bir yer tutmaktadır. Bunlar içinde Cüveynî'nin *Lumau'l-edille* adlı eseri ile Fahreddîn er-Razî'nin *Meâlimu usûlü'd-dîn* adlı eserlerine şerh yazan Şerefüddîn İbn Tilimsanî el-Fihri (ö. 658/1260?) ile Eş'arî kelimcilerinden bahsettiği *er-Risâle ve inanç esaslarını muhtevi el-Akîde* adlı eserlerin müellifi Endülüs'ün Leble kasabasından amelde Şafiî itikadda Eş'arî Ahmed el-Leblî (691/1292) gibi isimler sayılabilir. İbn Tilmisanî'nin ilim ve şerh geleneğindeki hocası Yine bir Kuzey Afrikalı olan şafi mezhebine mensup el-Muktarah lakaplı Muzaffer b. Abdullah el-Ezdî el-Mısri'dir (ö. 612/1216). Onun başta Cüveynî'nin *el-İrşâd* adlı eseri olmak üzere yazdığı şerhler çok önemlidir. Bu şerh geleneğini sürdürenler içinde aile kökeni itibariyle Mağribli olan usûlcü Karafî (ö. 684/1285) kayda değerdir. Onun kelam alanında kaleme aldığı, *el-İnkaz fi'l-itikâd* adlı eseri ile Fahreddin er-Râzî'nin *el-Erbaîn fi usûli'd-dîn* üzerine yazdığı *el-İstiğnâ Şerhu'l-Erbaîn fi usûli'd-dîn* adlı şerhi ve *el-Ecoibetu'l-fâhire ani'l-esileti'l-fâcire* eserleri kaydadeğerdir.

Öyle görünüyor ki Ebû Bekir İbn Arabî'den sonraki dönem de her ne kadar küçük çaplı kelam ve akaide dair eserler verilse de, esas uğraş Eş'arî mezhebinin önemli isimlerinin eserlerini şerh etmeye odaklanmıştır. Ancak bu uğraş kelam ilminin bölgede canlı tutulması bakımından önemli bir işlev görmüştür. Bunun olumsuz tarafı bölge âlimlerini özgün eser vermek yerine şerh ile yetinmeye götürmüş olmasıdır. Bu gelişmenin altında yatan en önemli neden doğu İslâm coğrafyası ilim gelene-

ğinin baskın üstünlüğü ve ağırlığıdır. Doğunun buradaki ağırlığını görmek bakımından Ahmed el-Leblî'nin *el-Fihrist* adlı eserinde verdiği İmam Eş'arî'ye kadar giden silsile kayda değerdir. Ahmed el-Leblî "Ben bu iki ilmi (Kelâm ve Usul) Mısır'da Şerefeddin et-Tilimsanî'den aldım" dedikten sonra silsiledeki isimleri sıralar: et-Tilimsanî, el-Muktarah, et-Tûsî, el-Gazzalî, Ebü'l-Meâlî, el-İferâyînî, el-Bâkillânî, el-Bahilî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî.<sup>30</sup> Silsilede görüldüğü gibi Mısırlı ilk iki ismin dışındakilerin tamamı doğu bölgelerinden âlimlerdir.

Bölgede Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'den sonra özgün olmak bakımından en ve etkili isim Muhammed b. Yusuf es-Senusî görünmektedir. Senûsî, 832/1428 yılında Kuzey Afrika'nın Tilimsân şehrinde dünyaya geldi. Küçük yaşta babasından ders alarak tahsile başladı ve Tilimsân medreselerinde öğrenimini sürdürdü. Bir ara Cezayir'e giderek oradaki âlimlerin derslerine katıldı. Senûsî dinî ilimlerin yanı sıra hesap, mantık ve ferâiz ve kırâat-i seb'a okudu. Cezayir'de bulunduğu sırada İbrâhim b. Muhammed et-Tâzî'ye intisap ederek onun elinden hırka giydi. Hayatını halkı irşad etmek, öğrenci yetiştirmek ve eser yazmakla geçirdi, doğduğu Tilimsân'da 895/1490 tarihinde vefat etti.

Kuzey Afrika'da IX./XV. yüzyılın müceddidleri arasında kabul edilen Senûsî, İslâmî ilimlerin hemen hepsinde eser vermiş olmakla birlikte daha çok kelâm alanında yazdığı kitaplarla meşhur olmuş ve bölgede Eş'ariyye mezhebinin tanınıp yayılmasında önemli katkısı olmuştur. Tasavvufî faaliyetlerde bulunması onun geniş halk kitleleri arasında şöhret kazanmasını sağlamıştır. Kelâm ilmine dair *el-Akidetü's-Suğrâ* veya *Ümmü'l-berâhîn*'i Batı Afrika ülkeleri, özellikle Nijerya ve Mali'nin yanı sıra Malezya ve Endonezya gibi uzak doğu ülkelerinde uzun bir

<sup>30</sup> Ahmed el-Leblî, *Fihrist el-Leblî*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî 1408/1988, s. 22.

süre ders kitabı olarak okutulmuştur.<sup>31</sup> Senusî'nin her kesime hitap edebilmek için tedrici yöntemle kaleme aldığı eserler hem ulema hem de halk tarafından benimsenmiş ve ilgi görmüştür. Onun sıfatlar konusundaki sistematik kurgusu, doğu İslâm coğrafyasını da etkilemiş, günümüzde akaid/kelam kitaplarında kullanılan sıfat tablosunun benimsenmesini sağlamış görünmektedir.<sup>32</sup>

Muhammed es-Senusî döneminde kelim ilmi bölgede meşruiyetini bir hayli kazanmış ise de, o da bu ilme yönelik ilgisizlikten ve bunun doğurduğu istenmeyen sonuçlardan şikâyet etmektedir. Onun şu sözleri bu gerçekliği dile getirir niteliktedir: "Bu zamanda kelim ilmini tam kavrayan çok azaldı. Çünkü zamanımızda cehalet denizi kabardı, batıl her tarafa yayıldı. Hakkı inkâr eden ve hak ehline kin besleyen dalga boyları etkisini artırdı. Batıl aldanmışlık süsüyle süslendi. Ne mutlu inancını tahkike muvaffak olana, zahir ve bâtınıyla bunların gereğini bilene ve yerine getirene!"<sup>33</sup> Bu sözlerden anlaşılıyor ki kelim ilmi her ne kadar Kuzey Afrika'da Malikiiler arasında kabul görmüşse de geniş kitlelere etkisini iletecek derecede bu ilmi bilen âlim ve talip sayısı çok fazla değildir.

<sup>31</sup> Muhammet Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yusuf", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 534-535.

<sup>32</sup> Ahmed el-Leblî, *Fihrist el-Leblî*, s. 23-28; Nizâr Hammadî, "Mukaddimetü't-Taḥkîk", Şerefüddîn İbn Tilimsanî el-Fihri, *Şerhu'l-Lumau'l-edille*, Tunus: el-Meğâribiyye Li tibâa' ve işhâri'l-kütüb, ts. s. 14-26; Yasin Yusuf Abbas-Ebû Zine, "et-Ta'rîf bi'l-Müellif", Ahmed el-Leblî, *Fihrist el-Leblî*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî 1408/1988, s. 9, 12, 15; H. Yunus Apaydın, "Karâfî", DİA, İstanbul 2001, XXIV, 394-401; Muhammet Aruçi, "Senûsî, Muhammed b. Yusuf", DİA, İstanbul 2009, XXXVI, 534-535; Hafsa Kesgin, "Bakillâî ve et-Takrîb ve'l-İrşâd es-Sağîr İsimli Usul Eseri" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl 2020, c. 20 sy. 1, s. 350-373.

<sup>33</sup> Senusî, *Şerhu Ümmi'l-Berâhîn*, İstanbul: Haşimi Yayınları 2014, s. 12-13.

Kuzey Afrika'ya Eş'arîliğin geçişinde etkisinden söz edilen Muvahhidler'in kurucusu Muhammed İbn Tumert (524/1130), çok sayıda yazdığı kitapla bölgede bilgin bir kişi olarak tanınır. Ancak Murabıtların zahirci Malikî mezhebi taassubu gibi kendisi de Kur'an ve Sünnete dönme anlayışını taassup derecesine götürmüştür. Gittiği her yerde huzursuzluk sebebi olmuş ve hayatı sürgünlerle geçmiştir. İtikadî açıdan karmaşık bir görüntü veren ve mehdilik konusunda batınlık benzeri bir anlayışı benimseyen İbn Tumert kendisini Hz. Peygamber'e ve taraftarlarını *Aşere-i Mübeşşere'*ye benzetmeye başlamış, yaptığı savaşlara *megazi*, biat törenlerine de *Rıdvan Biatı* ismini vermiştir.

Bu isimlendirmeler bölgede Hz. Peygamber üzerinden itikadî ve siyasî meşruiyet arayışı çabaları olarak görülebilir. Dönemin tarihini kaleme alan Abdulvahid el-Merrâkuşî'nin verdiği bilgiye göre İbn Tumert, Eş'arî mezhebi önderi Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin görüşlerini benimsemekle birlikte Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile'nin, mehdilik konusunda da Şia'nın görüşlerini tercih etmiştir. Zaten bu zat kendisinin 'ma'sum' ve 'mehdî' olduğu iddiasındadır ve bu iddiasını devlet politikası haline getirmiştir. Sözelimi verdiği talimata göre namaz hususunda Buharî, Müslim ve Tirmizî'nin Sahihleri, Malik'in *Muvatta'*, Ebû Davut, Nesâî, Bezzâz, Darekutnî ve Beyhakî'nin Sünenleri ile İbn Ebî Şeybe'nin *Müsnedi* takip edilecek; temizlik (taharet) konusunda ise kendisinin derlediği hadis mecmuası esas alınacaktır. Muvahhidler için üç çeşit resmi okuma kitabı vardır: Kur'an, Hadîsler ve İbn Tumert'in te'lif etmiş olduğu kitaplar.<sup>34</sup> Aslında kelam ilmine bölgede olumsuz bakılmasının ikinci nedeni İbn Tumert'in bu şekilde birbiriyle çelişkili düşüncesi ve kaba uygulamaları olmuştur.

<sup>34</sup> Abdulvahid el-Merrâkuşî, *Min Kitâbi'l-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, s. 56-57, 174-177, 256; Arif AYTEKİN, "İbn Tumert", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 425-427.

### Fıkıh Usûlü

Öte yandan kelim düşünceyle birlikte ele alınması gereken fıkıh usûlü konusunda da Endülüs âlimlerinin önde gelenleri Eş'arî kelimından ve kelimcilerinden etkilenmişlerdir. Malikî ve Eşârî olan Bâkillânî'den başlayarak Şafîî olan Cüveynî ve Gazzâlî ile bu etki bölgede kendisini hissettirmiştir. Özellikle Bâkillânî'nin usul-i fıkıhta kullandığı mütekellimin yöntemi, hem kendisinden sonraki Eş'arîler olan Cüveynî ve Gazzâlî'yi, hem de onlar üzerinden Kuzey Afrika ve Endülüs Malikî âlimlerini etkilemiştir. Bu etkinin VII. ve VIII. yüzyıllarda Karafî ve Şatibî'nin makasid düşüncelerini geliştirmelerinde kendisini gösterdiği bir gerçektir. Onların makasid düşüncesinde büyük ölçüde Eş'arî kelimcilerinden yararlandıkları, hem atıflarından hem de aradaki benzerliklerden anlaşılmaktadır. Amelde Malikî olmakla birlikte itikadda Eş'arî olan Karafî, makâsîd düşüncesinde İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî ve İz b. Abdüsselâm'ın açtığı çığırını izlemiştir. O, emrin maslahata, nehyin mefsedete tâbi olduğunu, fakat bunun Mu'tezile'nin öne sürdüğü gibi aklî vücûb gereği değil Allah'ın lutuf ve fazlının bir sonucu olduğunu belirtmiştir. Karafî maslahatın şer'in itibar edip etmemesine göre muteber, mülga ve mürsel şeklindeki üçlü tasnifini verdikten sonra, bütün mezheplerin esas itibariyle bu tür maslahata riayet ettiklerini hatta Cüveynî ve Gazzâlî'nin bu konuda Mâlikî mezhebini geride bırakacak derecede kanaatleri sürdüklerini dile getirmiştir. Karafî, bu düşünceleriyle Endülüslü Şatibî'ye öncülük etmiştir.<sup>35</sup>

Makasîd düşüncesiyle adeta özdeşleşen Şatibî (ö. 790/1388) ise Karafî gibi Cüveynî ve Gazzâlî'den oldukça etkilenmiştir. O, maslahatları etki ve gereklilik açısından *zururiyyât*, *haciyyât* ve *tahsiniyyât* taksimi ile Gazzâlî'yi neredeyse aynen ta-

<sup>35</sup> H. Yunus Apaydın, "Karafî", *DİA*, İstanbul 2001, XXIV, 394-401.

kip etmiştir. *Zaruriyyât*, hayatın olmazsa olmazları, *haciyyât* bunun bir alt derece olmakla birlikte hayatta ihtiyaç duyulan hususlar, *tahsiniyyât* ise faydalı, işlevsel ve hayatı kolaylaştırmanın yanında ona güzellik katan hususlardır. Örneğin avret mahallini örtecek elbise zaruriyyattan, insanı dış etkenlerden koruması ihtiyaç, insana yakışır ve güzel görünür olması tahsiniyattandır. Şatibî anılan maslahatların Kitap ve Sünnetin derinlemesine incelenmesi yöntemi olan *istikra* ile elde edileceğine işaret eder. Ona göre neyin maslahat neyin mefsetet olduğu nefsanî arzularla değil, Şârî'nin belirlemesine bağlıdır; bu yüzden şer'î hükümlerde akıl nakle tabidir. Onun bu düşüncesi, nasları göz ardı eden modern maslahatçılardan özde farklılığını ortaya koymaktadır.<sup>36</sup>

### Sonuç

Tarihi ve sosyo-kültürel açıdan olduğu gibi genelde İslâmî ilimler özelde kelim ilmi bakımından Endülüs'le Kuzey Afrika'yı birlikte düşünmek gerekir. Endülüs'ün ilk Müslümanlarının Kuzey Afrikalı olması, inkırazla birlikte Endülüs halkının büyük oranda Kuzey Afrika'ya dönüş yapmaları bu birlik-teliği sağlayan en önemli etkidir. Diğer bir deyişle birinden diğerine gerçekleşen göçlerle adeta iki bölge arasında bir kader birliği gerçekleşmiştir. Araştırmamız sırasında gördüğümüz bu gerçeklikten dolayı konunun başlığını her iki bölgeyi içine alacak genişlikte vermeyi tercih ettik.

İkinci bir gerçek ise bu bölgeler her ne kadar siyasal ve kültürel açıdan nispeten doğudan bağımsız olsalar da, bilimsel bakımdan tamamıyla doğuya bağlı kalmışlar ve oradan beslenerek canlı bir ilim ortamı oluşturma imkânı bulmuşlardır. Nitekim bu durumu bölge âlimlerinden İbn Hazm ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî açıkça itiraf etmektedirler. Bununla birlikte bölge ilim kamuoyu doğudan gelen malumata yönelik titiz bir seçme

<sup>36</sup> Ahmet Yaman, "Şâtibî", Mustafa Tekin, *Ellî Müslüman Düşünür*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2016, s. 433-537;

işlemi gerçekleştirmiştir. Bölgenin hâkim mezhebi Malikilik bu seçme işleminde başat rol oynamıştır. Kalam ilminin bu bölgede meşruiyet kazanmasının çok zor gerçekleşmesinin nedeni budur. Yine bu yüzden güçlü isimler çıkararak felsefe bölgede kalıcı bir başarı sağlayamadığı gibi Mu'tezile tutunamamış, Hairicilik sınırlı bir etkiye sahip olmuş, muvahhitlerin başlattığı batnilik tipi mehdilik sonuçsuz kalmıştır.

Kelam ilmi, Ebû Bekir el-Bâkillânî ve onun bölgedeki takipçilerinin Malikî olmasının etkisiyle Eş'arilik versiyonuyla bölgede bir ölçüde tutunabilmiştir. Kelam ilminin bölgede zorlanmasının en önemli nedeni yaşanan olumsuzluklardır. Mu'tezile mezhebinin mihne olayıyla bölgeye girmesi, Eş'arî mezhebinin de karışık ve tutarsız bir şahsiyete sahip İbn Tumert ile tanınması bölge genelinde kelam ilmine yönelik olumsuz bir görüntü oluşturmuş görünmektedir. Bütün bu olumsuzluklara rağmen Eş'ari kelamının bölgeye yerleşmesinde Ebû Bekir İbnü'l-Arabî ve Muhammed es-Senusî'nin ciddi anlamda gayretleri olmuş, büyük bir başarı elde etmişlerdir. Bunların dışındaki kalamcılar, her ne kadar özgün eser verme noktasında aynı başarıyı göstermeseler de seçkin Eş'arî âlimlerinin eserlerine yazdıkları şerhlerle bölgede bir şerh geleneği oluşturmuşlar ve neticede kelam ilminin canlı tutulmasına katkı sağlamışlardır. Öte yandan bu âlimler sadece kelam ilmine hizmet etmemişler aynı şekilde doğuda ortaya çıkan fıkıh usulü birikiminin bölgeye intikali ve tutunmasında da büyük emek sarfetmişlerdir. Böylece Kuzey Afrika ve Endülüs'te hem kelam ilminin hem de usul yoluyla rey anlayışının bir ölçüde benimsenmesi ve tutunması mümkün olmuştur.

## IV

### ENDÜLÜS'TE ÖNCÜ BİR KELAMCI OLARAK İBN HAZM

*Murat SERDAR\**

#### Giriş

5/11. asırda yaşadığı Endülüs coğrafyasında ilim ve siyâsete damgasını vuran önemli bir şahsiyet olan İbn Hazm (ö. 456/1064), çok yönlü bir âlim ve düşünür olmakla birlikte daha çok fikhî yönü ve zâhirîliği ile konuşulan bir isim olagelmıştır. Oysaki onun fıkhîta olduğu kadar hadîsten kelâma, felsefeden mantığa, tarihten edebiyata diğer ilimlerde de küçümsenemeyecek bir derinliği ve birçok önemli görüşleri, gerçekleştirmeye çalıştığı projeleri ve kendi çağına göre yenilik sayılan girişimleri bulunmaktadır. İbn Hazm, gerek ardında bıraktığı eserleri, gerek yetiştirdiği talebeleri ve gerekse ondan etkilenen birçok ilim ve düşünce adamı sayesinde günümüze sesini duyurmuş ve duyurmaya da devam etmektedir. İbn Hazm'ın kelâmdaki tartışmalar ve îtikâdî meseleler üzerindeki görüşlerini ele aldığımız bu çalışmada onun düşüncelerini ana hatları ile belirtmeye çalışacağız.

#### 1. Hayatı

Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Ğâlib b. Sâlih b. Halef b. Ma'dân b. Süfyân b. Yezîd el-Fârisî<sup>1</sup> el-Endelûsî

---

\* Prof. Dr., Muş Alparslan Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, (m.serdar@alparslan.edu.tr).

<sup>1</sup> Ebû Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm ez-Zâhirî el-Kurtûbî, *el-Usûl ve'l-Furû'*, Beyrut, 1404/ 1984, c. I, s. 3; a.mlf. *Kitâbu'd-Durre fîmâ yecibu i'tikâduh*, tahk. Ahmed b. Nâsır el-Hamd, Saîd b.

el-Kurtûbî ez-Zâhirî, 384/994'te Kurtuba, Rabaz-ı Minyetu'l-Muğire'de doğmuştur. Âmiriler dönemi haciblerinden olan babası Ahmed b. Saîd'e değil de dedesi Hazm'a nisbetle "İbn Hazm" olarak meşhurdur.<sup>2</sup> Araştırmacıların çoğuna göre, Fars asıllıdır.<sup>3</sup> Endülüs Emevî Devleti'nin şehir devletçiklerine bölünerek (mülûku't-tavâif) dağılması sürecinde inişli çıkışlı bir hayat yaşamıştır. Berberilerin Kurtuba'yı ele geçirmeleri üzerine el-Meriyeye'ye göç etmek zorunda kalmış, burada 407/1016 yılında Emevî yanlısı olduğu gerekçesiyle tutuklanıp hapse atılmış birkaç ay sonra da Hısnu'l-Kasr'a sürülmüştür.<sup>4</sup> IV. Abdurrahmân el-Murtezâ (1017), V. Abdurrahmân el-Müstazhir (1023-1024), III. Hişâm (1026-1031) dönemlerinde vezirlik görevlerine getirilmiş, bu evrelerde ara ara hapse atıldığı zamanlar olmuştur.<sup>5</sup> Vâli'nin dâvetiyle gittiği Miyorka Adası'nda Ebû'l-Velîd el-Bâcî (ö.474/1081) ile bir tartışmaya katılmış,<sup>6</sup> daha sonra Miyorka'dan ayrılarak İşbiliyye'ye (Seville) geçmiş, burada Endülüs'ün idâresini ele geçiren İbn Abbâd'ın Emevî asıllı olmadığını göstermek amacıyla yazdığı *Nakdu'l-arus* isimli eseri sebebiyle tutuklanmış ve bütün kitapları yakılmıştır.<sup>7</sup> İbn Hazm, bu olaylar üzerine baba

---

Abdurrahmân b. Mûsâ el-Kazakî, Kâhire, 1408/1988, s. 44; Ebû Abdullah Şihabüddin Yakut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, nşr: İhsan Abbâs, 1.bs., Beyrût, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1993, c. XII, s. 242.

<sup>2</sup> Muhammed Muhammed Ebû Şehbe, "el-İmâm İbn Hazm", *Mecelletu'l-Ezher*, c. XXXVIII, Sayı III, Kâhire, 1967, s. 728.

<sup>3</sup> İbn Hazm, *ed-Durre* s.,44; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, c. XX, İstanbul, 1999, s. 40; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrût, t.y., c. III, s. 1152.

<sup>4</sup> Bkz. Apaydın, s.40.

<sup>5</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsi* içinde), tahk. İhsan Abbâs, Beyrût: el-Müessetu'l-Arabiyyetu'd-dirâsât ve'neşr, ty., c. IV, s. 345-347; Apaydın, s. 40.

<sup>6</sup> Seyyid Muhammed İmâmuddin, *Endülüs Siyâsî Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990, s. 156.

<sup>7</sup> Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirilik*, Kayseri, 1996, s. 10-11.

memleketi olan Leble'ye (Niebla) dönmüş ve kendini eser yazıp, öğrenci yetiştirmeye adanarak zâhidâne bir ömür sürmüş ve 456/1064'te 71 yaşında vefat etmiştir.<sup>8</sup>

## 2. İlmî Kişiliği ve Eserleri

İlk eğitimini babasının sarayında alan İbn Hazm,<sup>9</sup> Yahyâ b. Mes'ûd b. Vecî'l-Cenne<sup>10</sup> Ebû'l-Kasım Abdurrahman b. Ebû Yezîd el- Ezdî, Ebû Ali Hüseyin b. el- Fâsî, İbnu'l-Kettânî Muhammed b. Hasen el- Mezhecî,<sup>11</sup> Abdullah b. Yahyâ b. Dehûn, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. el-Cesûr, Yûnus b. Abdillâh b. Muğîs el-Kâdî, Humâm b. Ahmed el-Kâdî, Muhammed b. Saîd b. Nebbât, Abdullah b. Rebî et-Temîmî, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed et-Talemenkî ve Abdullah b. Yûsuf b. Nâmî gibi zamanın önemli âlimlerinden hadîs, kelâm, cedel, mantık, fıkıh, Arap dili ve belâğatı alanlarında ilim tahsîl

<sup>8</sup> Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dımaşk, 1995, s. 36.

<sup>9</sup> İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf*, nşr: Nizâr Vecîh Fellûh, Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2001, s. 138, 140, 202; Abdülhalîm Uveys, *İbn Hazm el-Endelûsi ve cuhûduhû fi'l-bahsi't-târihi ve'l-hadârî*, 3. bs., Kâhire, 1988, s. 67-69; Ebû Abdullah Muhammed b. Fûtûh b. Abdullah el-Ezdî el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vülâti'l-Endelüs*, nşr: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Kâhire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1953, s. 243, 254-256, 290, 328; Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-türas'l-Arabî, ty., c. III, s. 16; Ebû'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yan ve enbâü ebnâi'z-zamân*, nşr: İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru sâdır, ty., c. III, s. 326; ez-Zehabî, *Tezkiretü'l-huffâz*, c. III, s. 1146; Yakut el-Hamevî, 1993, c. XII, s. 242.

<sup>10</sup> Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985, c. II, s. 204.

<sup>11</sup> İbn Hazm, *Risâle fi fazli Endelüs*, (*Resâilu İbn Hazm el-Endelûsi* içinde), tahk. İhsan Abbâs, Beyrut, 1388/ 1968 İçinde, c. II, s.185-186; Apaydın, s. 40 Ahmed b. Nasır b. Muhammed Hamd, *İbn Hazm ve mevki fuhû mine'l-ilahiyyât*, Mekke: Câmîiatu Ümmi'l-Kurâ, 1986, s. 36-37.

etmiştir. İbn Hazm, Endülüs'te yaygın mezhep Mâlikîlik olmasına karşın Şâfiî fıkına meyletmişse de en son Zâhirîlik'te karar kılmıştır.<sup>12</sup> Ancak o, Dâvûd ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) takipçisi olmaktan ziyade zâhirî yöntemle içtihatla bulunan, birçok konuda Zâhirî fakihlere de muhalefet eden<sup>13</sup> müstakil bir müçtehitir.

İbn Hazm, birçok ilimle meşgul olmuş, fıkıh ve usûlü, akâid, kelâm, mezhepler ve dinler tarihi, hadîs, mantık, ahlâk, edebiyât, şiir, belâgat, tarih, biyografi, nesep ilmi alanlarında eserler vermiştir.<sup>14</sup> Samîmî, ihlâslı, ilmiyle âmil, çalışkan, inatçı, hırslı, dürüst, doğru sözlü, fâzilet ve erdem sahibi bir âlim olan İbn Hazm, hasımlarına karşı çok keskin ve sivri bir dile sahip olduğu için "Haccâc'ın kılıcı ile İbn Hazm'ın dili kardeşir."<sup>15</sup> şeklinde deyimlere konu olmuştur.

İbn Hazm, oğulları Ebû Râfi' el-Fazl, Ebû Usâme Yâ'kûb, Ebû Süleymân el-Mus'âb gibi evlatlar yanında pek çok öğrenci bırakmıştır.<sup>16</sup> Bu öğrencilerden en bilinenleri şunlardır: Oğlu Ebû Râfi', Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ömer el-Uzrî İbnu'd-Delânî (ö. 463/1070), Ebû'l-Kasım Saîd b. Ahmed es-Sa'lebî, Ebû'l-Hasen Abdullah b. Saîd el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebî Nasr el-Ezdî el-Humeydî (ö. 488/1095), Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri,<sup>17</sup> Ebû

<sup>12</sup> Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm Hayâtuhû ve Asruhû Arauhû ve Fık-huhû*, y.y., 1954, s. 36, 82; Abdurrezzâk Muhammed Esved, *Mevsûâtü'l-Edyân ve'l-Mezâhib*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, yy., ty., s. 205.

<sup>13</sup> Apaydın, s. 42.

<sup>14</sup> Uveys, *İbn Hazm el-Endelûsi ve cuhûduhû fi'l-bahsi't-târihî ve'l-hadârî*, s. 111-121; İbrahim Çapak, *et-Takrîb li haddi'l-mantık tercümesi* (Giriş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018, s. 11.

<sup>15</sup> İbn Hallikan, c. III, s. 328; Sâlim Yefût, "İbn Hazm el-Endelûsî", *Mevsû'atu'l-Hadârîti'l-İslâmiyye*, Amman 1993, s. 191.

<sup>16</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, Beyrut, 1404/1984, c. I, s. 4.

<sup>17</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 80-81.

Muhammed Abdullah b. Muhammed b. el-A'râbî, Abdulkâî b. Muhammed b. Saîd b. Beryâl el-Ensârî,<sup>18</sup> Ebû'l-Hasen Şureyh b. Muhammed,<sup>19</sup> torunları Ebû Usâme Yâkûb ve Ebû Süleyman b. el-Mus'âb.<sup>20</sup>

İbn Hazm, hem yaşadığı çağda hem de sonraki asırlarda gerek kişiliği gerekse görüşleriyle hem olumlu hem de olumsuz eleştirilere konu olmuştur. İbn Hazm'ın çağdaşı olan Mâlikî kadı Îsâ b. Sehl el-Esedî el-Ceyyânî (ö. 486/1093), onun görüşlerini çürütmek üzere iki risâle yazmıştır.<sup>21</sup> Babası, İbn Hazm'ın öğrencilerinden olan Ebû Bekr İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), *el-Kavâsım mine'l-Avâsım* isimli eserinde Zâhîrîleri ve İbn Hazm'ı kıyasıya eleştirmiştir.<sup>22</sup>

Ahmed b. Yûsuf el-Kamerî el-Eş'ârî (ö. 601/1204), Ali b. Muhammed b. Haruf el-İşbilî, Ahmed b. Ebi'l-Haccâc Yûsuf, Ali el-Fehrî el-Mâlikî ve Ebû Talib Atıyye b. Akîl el-Kadâî et-Turtûşî (ö. 608/1211), Ahmed b. Yûsuf el-Fihrî el-Eş'ârî (ö. 691/1292)<sup>23</sup> İbrahîm b. Hasen Abdurrafî' er-Rub'î (ö. 734/1333)<sup>24</sup> gibi âlimler

<sup>18</sup> Ebû Suaylık, s. 28.

<sup>19</sup> Ebû Şehbe, s. 730.

<sup>20</sup> Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, Dârülbeyzâ, 1986, s. 50.

<sup>21</sup> Semîr el-Kudûrî, "el-Fakîh el-Kâdî Îsâ b. Sehl el-Esedî el-Ciyânî" *Meccelletü't-Târihi'l-'Arabî*, sayf 2006, aded: 37, s.307.

<sup>22</sup> Cornelis Van Arendonk, "İbn Hazm", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1950. c. V. s. 752; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askânî, , *Lisânü'l-Mîzân*, yy., ty., c.V, s. 491-492; Zehebî, *Nüzhetü'l-fudalâ tehzibu siyeri a'lâmi'n-nübelâ*, Cidde: Dâru'l-Endelüs, ty., c. III, s. 1275-1276.

<sup>23</sup> Ahmed b. Yûsuf b. Ya'kûb b. Alî Fihrî, *Fihristü'l-Leblî*, Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1988, s. 83.

<sup>24</sup> Ömer Ridâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-müellifin terâcimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*, Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, ty., c. I, s. 20; Uveys, s. 385.

İbn Hazm'a reddiye yazan isimlerdendir. Mâlikî İbn Zerkûn<sup>25</sup> ve Abdülhak b. Abdillâh el-Ensârî<sup>26</sup> de İbn Hazm'ın *el-Muhallâ'* sına reddiye yazmışlardır.

İzzuddîn Abdülazîz b. Abdisselâm (ö. 660/1262) ve Zehebî (ö. 748/1348)<sup>27</sup> İbn Hazm'ın *Muhallâ'* sından, İbn Haldûn (ö. 808/1406) da *el-Fasl* adlı kitabından övgüyle bahsetmişlerdir.<sup>28</sup> İbn Hazm'ın, geliştirdiği "zâhirî" yöntem daha kendi çağında taraftar bulmuş ve "Hazmiyye" adıyla onun görüşlerini benimseyen bir topluluk teşekkül etmiştir.<sup>29</sup> Şüphesiz bu oluşumda kendisi kadar, başta oğlu Ebû Râfi' olmak üzere yetiştirdiği öğrencilerin de büyük katkısı olmuştur. Öğrencilerinden vezirlik de yapmış olan Ebû Abdillâh Muhammed b. Fetûh el-Humeydî, (ö. 488/1095) ve Ali b. Saîd el-Abdî, İbn Hazm'ın düşüncelerini doğuda yaymaya çalışmışlardır.<sup>30</sup>

<sup>25</sup> İbrâhîm b. Nuriddîn İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî ulemâi'l-mezheb*, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996, s. 380; Hayruddîn Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşeri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*, Beyrût: Dâru'l-ilm lil-melâyîn, 1980, c. VI, s. 139; Arendonk, c. V, s. 752; Uveys, s. 385; Nasiruddîn Süaydûnî, *mine't-turâsi't-târîhi ve'l-cuğrâfi li'l-ğarbi'l-İslâmî*, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999, s.33.

<sup>26</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 490; Süaydûnî, s.33.

<sup>27</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed İbn Abdî'l-Hâdî, *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996, c. III, s. 344; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 492; Zehebî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, c. III, s. 1278.

<sup>28</sup> Abdurrahmân b. Muhammed İbn Haldûn, *Kitâbu'l-İber ve divânu'l-mübtde ve'l-haber fi eyyâmi'l-'Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-sultâni'l-ekber*, Lübnan: Müessesetü'l-'alemî lil-matbûât, 1971, c. I, s. 202.

<sup>29</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Ebi'l-Kerem Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2003, c. X, s. 259; Ziriklî, *A'lâm*, c. IV, s. 254.

<sup>30</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XIX, s. 120; İbn Hacer, c. V, s. 489-491; İbn Abdî'l-Hâdî, c. II, s. 411, c. III, s. 341; Zekerîyya İbrahim, *İbn Hazm el-Endelüsî*, Kâhire: Mektebetu Mısır, ty., s. 51; Süaydûnî, s. 27;

Muhammed b. Tâhir el-Makdisî (ö. 507/1113), Vezîr Ebû Muhammed b. el-Â'rabî,<sup>31</sup> Ebu'l-Hattâb İbn Dihye Mecdudî b. Ömer<sup>32</sup> onun düşüncelerini benimseyenler arasındadırlar. Zâhirî fikhını okumuş olan ünlü mutasavvîf Muhyiddin İbn Arabî (ö. 638/1240) de İbn Hazm'a hayranlık duyanlardan birisidir. O, İbn Hazm'ın *İbtâlü'l-kıyâs* adlı risalesini rivâyet etmiş, ayrıca *el-Muhallâ* isimli fıkıh kitabını da özetlemiştir. İbn Arabî'nin bizzat kendisi İbn Hazm'ın mezhebine bağlı olmadığını ifade etmiş olmakla birlikte kıyası reddetmesi, taklide karşı oluşu, yaratılışın sürekliliği görüşü<sup>33</sup> gibi konularda aynı yaklaşımlara sahip olduğu görülmektedir. İbn Hazm'dan etkilenenler arasında onun *el-Muhalla* isimli eserini özetleyen ve daha sonra Şâfîliği seçen Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) de bulunmaktadır.<sup>34</sup> Ancak toplumsal anlamda en güçlü etkisini Mâlikîliğe tavır alarak Zâhirîliği, Mağrib ve Endülüs'te resmi mezhebe dönüştüren Muvahhidler Devleti hükümdarı Ebû Yûsuf el-Mansûr Yâ'kûb b. Yûsuf b. Abdulmu'min (1184-1199) üzerinde göstermiştir.<sup>35</sup>

---

Vedî Vâsîf Mustafa, "İbn Hazm ve mevkîfuh mine'l-felsefe ve'l-mantık ve'l-ahlâk, Ebû Zaby: el-Mecmau's-sekâfî, 2000, s. 55

<sup>31</sup> İbn Abdî'l-Hâdî, c. IV, s. 12; Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, Beyrût, 1997, c. IV, s. 1653; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, c. V, s. 491.

<sup>32</sup> Salâhuddîn Halîl b. Aybek Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-'Arabî, 2000, c. XXIX, s. 6.

<sup>33</sup> Mahmud Erol Kılıç "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*. c. XX, İstanbul, 1999 s. 511-512; Çağfer Karadaş, "İbnü'l-Arabî, Muhyiddin", *DİA*. c. XX, İstanbul, 1999, s. 517.

<sup>34</sup> Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru Bahru'l-Muhît*, Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993, c. II, s.40; Mahmut Kafes, "Ebû Hayyân el-Endelüsî", *DİA*. c. X, İstanbul, 1994, s. 152.

<sup>35</sup> Ebu'l-Hasen Alî b. Mûsâ İbn Saîd el-Endelüsî, *el-Ğusûnü'l-Yânia fî mehâsini's-şuarâi'l-mietî's-sâbi'a*, Mısır, ty., s. 30; Safedî, c. XXIX, s. 6; Zehbî, *Nüzhetü'l-Fudalâ*, c. III, s. 1574; Ahmed b. Muhammed el-Makkarî et-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb*, thk. İhsan Abbâs, Beyrût: Dâru Sâdır, 1968, c.

Mukayeseli dinler tarihçiliğinin kurucusu ve kutsal metinlerin eleştirisi alanında öncü olarak kabul edilen <sup>36</sup> İbn Hazm'ın düşünceleriyle çağdaşı İbn Bâcce (ö. 533/1139), sonraki dönemlerde ise İmam Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi âlimleri de etkilediği belirtilmektedir. İbn Hazm ile tartıştığı bilinen Mâlikî âlim ve filozof İbn Bâcce, onun felsefe ve mantık alanındaki görüşlerinden etkilenmiş, o da İbn Hazm gibi Aristo'nun eserlerine dayanarak yeni bir ilim anlayışı ortaya koymayı düşünmüş, taklide karşı çıkıp, gerek ilim gerekse din alanında kaynaklara dönmeyi savunmuştur.<sup>37</sup>

İmam Gazzâlî'nin felsefe ve mantık ilimlerine olumlu bakışında İbn Hazm'ın etkisinin olduğunu söylemek de yanlış bir iddia olmasa gerektir. Nitekim felsefe ve mantık ile ilgili Gazzâlî tarafından söylenen bazı sözler, sanki İbn Hazm'ın cümlelerinin bir tekrarı gibidir. O da İbn Hazm gibi mantık konularını anlatırken, kelâm ve fıkıh alanından örnekler vermiş, “yakîniyyât” denilen kesin bilgi türlerini kaynaklarına göre tasnif etmiş<sup>38</sup> kelâmcıların içtihadî ihtilaflarını göz ardı ederek Kur'ân'da bil-

---

II, s. 99, c. III, s. 46;; İbnü'l-Esîr, c. X, s. 259; Muhammed b. el-Hasen Hacvî es-Seâlebî, *el-Fikru's-sâmî fi tarihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Tûnus Matbatu'n-Nahda, ty., c. III, s. 197.

<sup>36</sup> Mahmûd Ali Himâye, *İbn Hazm ve menhecühû fi dirâseti'l-edyân*, Kâhire, 1983, s. 149-150.

<sup>37</sup> Ebû Bekir Muhammed İbn Bâcce, *Şerhu's-simâi't-tabî'a*, Beyrut, 1978, s. 16; İfâf el-Gamrî, *el-Mantık inde İbn Teymiyye*, Kâhire: Dâru'l-Kubâ, 2001, s. 19; Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, Çev., Burhan Koroğlu vd., İstanbul: Kitapevi, 1999, s. 533.

<sup>38</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el- Gazzâlî, *el-Kıstâsu'l-Mustakîm*, çev. İbrahim Çapak, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016; a.mlf., *Miyarü'l-ilmi fi fenni'l-mantık*, Beyrut: Dâru'l-Endülüs, ty., s. 26; Fatih, Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 18-28.

dirildiği kesin olan şeylere iman etmenin asıl olduğunu belirtmiştir.<sup>39</sup> İbn Rüşd de ondan etkilenen diğer önemli bir âlim ve filozoftur. Onun tümevarım, burhan, lafzî anlam, te'vîl-mecaz gibi birçok konudaki görüşleri İbn Hazm ile benzerlik göstermektedir.<sup>40</sup>

İbn Hazm'ın oğlu Ebû Râfi', babasının yazdığı yaklaşık seksen bin varak tutan dört yüz cilt kitap olduğunu haber vermektedir.<sup>41</sup> İbn Hazm'ın günümüze ulaşan eserlerinden bazılarının isimleri şunlardır:

#### a) Fıkıh ve Usulü

*el-Muhallâ bi'l-âsâr, el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm, en-Nubzetu'l-kâfiye fi usûli ahkâmi'd-dîn, Merâtibü'l-icmâ; Mulahasu (telhîsu) ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-talîl, Manzûmetü İbn Hazm fi kavâ'idi usûli'l-fikhi'z-Zâhirî, Usûlu'l-fıkh, Risâle fi'n-nâsih ve'l-mensûh.*

#### b) Akâid, Kelâm, Mezhepler ve Dinler Tarihi

*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal, el-Usûl ve'l-furû', ed-Durre fi tahkîki'l-kelâm fimâ yelzemu'l-insâne i'tikâdehu fi'l-milleti ve'n-nihle bi'htisâr, İlmu'l-kelâm 'alâ Ehli's-Sunneti ve'l-Cemâ'a, er-Red alâ İbni'n-Nağrile el-Yehûdî.*

<sup>39</sup> Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, tahk. R. M. Abdullah, Beyrut: Dâru'l-Hikme, 1986, s. 39-44, 95-99.

<sup>40</sup> Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 655.

<sup>41</sup> Ebû'l-Kasım Halef b. Abdulmelik İbn Beşkuval, *es-Sıla fi târihi eimmeti Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve udebâihim*, nşr. İzzet el-Attâr el-Huseyin, Kâhire: Matba'atu Mektebeti'l-Hanci, 1374/1955, c. II, s. 416; Julie Scott Meisami, Paul Starkey, *Encyclopedia of Arabic Literature*, London, Routledge, 1998, Volume I, s. 333.

### c) Mantık, Felsefe, Ahlâk

*et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âm-miyye ve'l-emsiletî'l-fıkhiyye, Risâle fi'r-reddi 'ale'l-Kindî el-feylesûf, Merâtibu'l-ulûm, Mudâvâtü'n-nufûs ve tehzîbu'l-ahlâk ve'z-zuhd fi'r-rezâil, Kitâbu'l-ahlâk ve's-siyer, el-Ğmâ'u'l-mulhî, Elemu'l-mevt ve ibtâlühû, Ma rifetu'n-nefs bi-ğayrihâ ve cehlühâ*

### d) Hadîs

*Esmâ'u's-sahâbeti'r-ruvât, Risâle fi'l-mufâdale beyne's-sahâbe.*

### e) Tarih ve Biyografi

*Cemheretü ensâbi'l-Arab, Hulâsa fi usûli'l-İslâm ve târîhihî, Cevâmi'u's-sîre, Haccetü'l-vedâ', es-Sîretu'n-Nebeviyye, Fazlu'l-Endelus ve zikru ricâlihâ, Risâle fi esmâi'l-hulefâ, Risâle fi nakdi'l-arûs fi tevârîhi'l-hulefâ ve Risâle fi ummehâti'l-hulefâ.*

### f) Edebiyât

*Tavku'l-hamâme fi'l-ulfeti ve'l-ullâf, Dîvânu şî'ri İbn Hazm.*

## 3. Usûlü, Dînî ve Felsefî İlimlerdeki Yaklaşımı

İbn Hazm fıkhıta benimsediği zâhirî/literal yorumu geliştirerek, hem fürû' hem de usûluddin konularına ayırım yapmadan uygulamaya çalışmış, Zâhiri ekolün temel kaidelerini akâitte de kullanmıştır.<sup>42</sup> Onun fıkhıdaki görüşünü, îtikattaki görüşünden ayırmak mümkün değildir.<sup>43</sup> Watt (1909-2006), bu hususu "İbn Hazm, Zâhirilik düşüncesine ait olan prensipleri, akide konularına da tatbik etmek ve böylece fıkıh ile kelâmı bir tek fikrî çatı altında birleştirmek istemiştir."<sup>44</sup> diyerek tespit

<sup>42</sup> İgnaz Goldziher, *Zâhiriler "Sistem ve Tarihleri"*, (Çev. Cihat Tunç), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1982, s. 101.

<sup>43</sup> Goldziher, s. 110.

<sup>44</sup> W. Montgomery Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 120-121.

etmiş, Goldziher (1850-1921) de “İbn Hazm, Zâhiri mektebi bünyesine hem fıkhıta, hem de akîdede getirdiği yeni bir tezahürün temsilcisidir.”<sup>45</sup>

İbn Hazm’a göre dinde hükümlerin çıkarıldığı deliller Kitap, Sünnet, sahâbe icmâ’ı ve burhândır. Kur’ân ve Sünnet asıl kaynaklardır. Kitap ve Sünnet konusunda genel olarak diğer müçtehitlerle aynı düşünceleri paylaşan İbn Hazm, bazı detaylarda kendine özgü görüşlere sahiptir. Ona göre nassları zâhir anlamları üzere anlamak esastır. Çünkü bir lafzın anlamı öncelikle o dili konuşanları anladığı anlamdır.<sup>46</sup> Ancak bazı durumlarda nasslar, kelimenin anlamına yeni bir anlam da katabilirler. Örneğin “salat” kelimesi Arapçada önceleri dua anlamında anlaşılırken şeriat, bu kelimeye “namaz” anlamını katmıştır. Nasslardaki kelimelerin bir delile dayanmayan te’vîl ile başka bir anlama çekilmesi tahrif olur. İbn Hazm, Kur’ân’ın apaçık ve anlaşılır olduğunu, gizlisinin, sırrının olmadığını kabul eder ve Kur’ânî nassların açıklamasını öncelikle bizzat Kur’ân’ın kendi içinde sonra da hadislerde aranması gerektiğini düşünür.

İbn Hazm, hadîsleri de Kur’ân’ın tefsiri ve vahiy ürünü olarak kabul eder. Allah Kur’ân ve sünnetin her ikisine de itaati emretmiştir. Kur’ân’da Allah tarafından korunduğu bildirilen “zikr” kavramına (el-Hicr 15/9) sünnet de dâhildir. Ona göre, ister mütevâtir isterse âhad olsunlar, eğer hadîsler Hz. Peygambere sahih ve müsnet bir şekilde ulaşıyorsa, kesin bilgi ifade ederler.<sup>47</sup> Haber-i vâhid Kur’ân üzerine ziyâde hüküm getirebilir, mütevâtir haberi veya âyeti neshedebilir. Kaynakları aynı olduğu için Kur’ân’la hadîs arasında teâruz bulunmayacağı gibi, bir hadîsin diğeriyle teâruzu da mümkün değildir. Sünnet Hz.

<sup>45</sup> Goldziher, s. 99.

<sup>46</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 73.

<sup>47</sup> Bu görüşleri için bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 29, 30, 45; a.mlf. *el-Muḥallâ bi'l-âsâr*, Beyrut, ty., c. I, s. 107, a.mlf., *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, yy. ty., c. I, s. 9, 45; a.mlf., *ed-Dürre*, s. 415.

Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerinden ibâret olup tebliğ görevi sözle yapıldığı için Resûl-i Ekrem'in sadece kavli sünneti delil sayılabilir. Fiil ve takrîrleri ise ayrı bir delil bulunduğu bağlayıcı olabilir. Sahâbenin, "şöyle yapmak bize emredildi/yasaklandı" şeklindeki sözlerinin, Hz. Peygamber'den sadır olan bir hadîs gibi kabul edilmesi doğru değildir.<sup>48</sup>

İbn Hazm, icmâ'ı delil çıkarılan bir kaynak olarak kabul etmekle birlikte bunu, Kur'ân ve Sünnet'te mevcut olan bir hüküm üzerinde sahâbenin ittifak etmeleri olarak değerlendirir.<sup>49</sup> Zira icmâ bütün Müslümanların birleşmesi anlamında ancak sahabe nesli için mümkün olabilir. Sonraki asırlarda "Müslümanların hepsi" diye bir nitelme mümkün değildir. Çünkü diğer asırda gelen Müslümanlar, "tüm Müslümanlar" olarak değil "Müslümanların bazıları" olarak isimlendirilebilir.<sup>50</sup> O, sahâbenin sünnet koyma yetkilerinin olmadığını, Hz. Peygamber'den naklettikleri ve üzerinde icmâ ettikleri hususlarda onlara tâbî olmak gerektiğini, kendi içtihatları olan meselelerde taklit edilmelerinin câiz olmadığını düşünür.<sup>51</sup>

İbn Hazm, dînî hüküm çıkarma delillerinden "burhân" ismini verdiği akla dayalı delili kabul eder. Bu delil mantikî zorunluluklar şeklinde olup, illet üzere kâim olan fikhî kıyâstan başkadır ve asıl itibariyle nass ve icmâdan alınır.<sup>52</sup> İbn Hazm salt akli yöntemleri dinin hükümlerini bilmede geçerli metotlar olarak görmez. Bu yüzden kıyâs, re'y, istihsan, sedd-i zerî'a gibi

<sup>48</sup> İsmail Hakkı Ünal, "İbn Hazm", *DİA.*, c. XX, İstanbul, 1999, s. 58.

<sup>49</sup> İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, Beyrut, 1402/1982, a.mlf., *el-İhkâm*, c.I, s.27; c. IV, s.142, 149,150, 172-178; a.mlf., *ed-Dürre*, s. 413; Enver Hâlid ez-Zu'bî, *Zâhiriyyetu ibn Hazm el-Endelûsî*, Amman, 1995, s. 167-169.

<sup>50</sup> İbn Hazm, *Merâtibü'l-icmâ'*, Beyrut, 1402/1982, a.mlf., *el-İhkâm*, c.I, s.27; c. IV, s.142, 149,150, 172-178; a.mlf., *ed-Dürre*, s. 413; Enver Hâlid ez-Zu'bî, *Zâhiriyyetu ibn Hazm el-Endelûsî*, Amman, 1995, s. 167-169.

<sup>51</sup> İbn Hazm *el-İhkâm*, c. V, s. 56-58.

<sup>52</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 5; a.mlf., *el-İhkâm*, c. I, s. 65-79; c. II, s. 120; c. V, s. 106; Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, s. 154.

usul ile ilgili yöntemlere karşı çıkar. İbn Hazm, fukahânın “ta’lîl” yoluyla yaptıkları fikhî kıyâsa şiddetle reddetmiş ve bu yöntemi ihtilafların, bid’atlerin sebebi saymıştır. Ona göre kıyâs, hevâ ile hükmetmektir ve geçersizdir.<sup>53</sup> Ancak o, “el-câmî” diye isimlendirdiği, doğruluğu kesin iki öncülde bir sonuç çıkarmak şeklindeki kıyâsa karşı değildir.<sup>54</sup> Yine ona göre, bir beldenin uygulaması fıkhîta delil olmaz.<sup>55</sup> İbn Hazm nasstan alınan delilleri yedi kısma, icmâdan alınan delilleri ise dört kısma ayırır.<sup>56</sup>

İbn Hazm’a göre din esas itibariyle vahyin bilgi kaynağı olduğu bir alandır. Allah ve Resulü’nün farz veya haram kılmadığı bir şeyi kıyas, re’y vb. gibi yöntemlerle farz veya haram saymak meşrû bir yöntem değildir. Bununla birlikte aklî burhan ile bir şeyin muhal olduğu biliniyorsa, onun muhalliğini reddetmek de doğru bir yöntem değildir. Bu yüzden o, gerekli gördüğü yerlerde aklî delilleri kullanmaktan da kaçınmamış, cevher, ‘araz, eşyânın tabîatı ve daha başka konularda aklî delilleri kullanmıştır. Bu itibarla İbn Hazm’ın usûlünde akla yer olmadığını söylemek doğru olmayıp, geçersiz bir iddiadır. Bilakis o, akla tamamen karşı bir nassçı olmayıp, “şayet akıl olmasaydı, Allah’ı bilemezdik”<sup>57</sup> diyecek kadar akla önem veren bir düşünürdür.

İbn Hazm, geçerli bir gerekçeye dayanmadan nassları te’vîl edilmesine karşı çıkmış,<sup>58</sup> ancak te’vîl etmeyi meşrû ve

<sup>53</sup> İbn Hazm, *el-Muḥallâ bi’l-âsâr*, Beyrut, ty, c. I, s. 58, a.mlf., *el-İhkâm*, c. VIII, s. 77; Yefût, *İbn Hazm ve’l-fikru’l-felsefî*, s. 56.

<sup>54</sup> İbn Hazm, *Mulahhas ibtâli’l-kıyas*, nşr. Said el-Efgânî, Dımaşk 1379/1960; İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s.191-198; *ed-Durre*, s. 419-420; Yefût, *İbn Hazm ve’l-fikru’l-felsefî*, s. 200.

<sup>55</sup> Murat Serdar, “İbn Hazm’ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu’ d-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler”, *Diyânet İlmî Dergi*, 2014 50/4, s. 141.

<sup>56</sup> Apaydın, s. 45-47.

<sup>57</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, s.177-178; ez-Zu’bî, s. 187.

<sup>58</sup> İbn Hazm, *İhkâm*, c. III, s. 305, 306; c. IV, s. 491-492.

gerekli kılan naklî veya aklî delil bulunduğu takdirde te'vîli kabul etmiştir. Bu yaklaşımını özellikle Allah'ın eli, yüzü vb. gibi müteşâbih meselelerde açıkça ortaya koymuş,<sup>59</sup> bu ibâreleri te'vil etmesini bir tutarsızlık olarak eleştirenlere naklî<sup>60</sup> ve aklî burhân bulunduğunu söyleyerek cevap vermiştir.<sup>61</sup>

Felsefî eserler, Endelüs'e ilk olarak 2. Hakem (961-976) zamanında<sup>62</sup> girmiş, Doğu'da olduğu gibi burada da başta tepkiyle karşılanmıştır.<sup>63</sup> Felsefe ve "ulûmu'l-evâil" denilen ilimleri İbnu'l-Kettânî el-Mezhecî'den okuyan<sup>64</sup> ve İmam Gazzâlî'den daha önce mantık ve felsefenin lehinde bir tavır sergileyen<sup>65</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb* ve *Merâtibu'l-Ulûm*'da mantığı, şer'î ilimler kategorisinde zikrederek<sup>66</sup> şerîata aykırı oldukları gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkanları eleştirip bu düşüncüyü, "zulüm" ve "karanlık" olarak nitelemiş ve zulme uğrayana yardım etmenin sevap olduğunu söyleyerek bu karanlığı aydınlatmayı amaç edinmiş,<sup>67</sup> bu ilimlerin şerîata aykırı olmadıklarını îzâh etmeye çalışmıştır.<sup>68</sup> İbn Hazm, "Gerçekte felsefenin

<sup>59</sup> Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, s. 183-190.

<sup>60</sup> Şûrâ, 42/61.

<sup>61</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 39-42; a.mlf., "Manzûmetu İbn Hazm", *Mecelletu'l-Ma'had al-Mektebu'l-Mahtûtât*, c. XXI, Sayı I, Kâhire, 1975, s. 150; Ebû Suaylık, s. 45-46.

<sup>62</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-A'lâm ve'l-Meşâhîr*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992, c. XXXVI, s. 332.

<sup>63</sup> Saîd el-Endelüsî, Ebu'l-Kâsım Saîd b. Ahmed, *Kitâbu Tabakâti'l-Ümem*, Beyrût: el-Mektebetu'l-Kâtülikiyye lil-âbâi'l-Yesüiyyîn, 1912, s. 66; el-Makkarî, 1968, c. I, s. 221.

<sup>64</sup> İbn Hallikân, c. III, s. 326.

<sup>65</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 434-435, 442.

<sup>66</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 348-350, a.mlf., *İlimlerin Mertebeleri*, s. 78; a.mlf., *İki Mektup*, çev. Murat Serdar, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018, s. 70-71.

<sup>67</sup> İbrahim Çapak, *et-Takrîb li-haddi'l-Mantık Tercümesi* (Giriş), s. 14.

<sup>68</sup> İbn Hazm, *et-Takrîb*, 98, ez-Zu'bî, s. 46.

anlamı, faydası ve onu öğrenmekle ulaşılmak istenen nokta, dünya hayatında erdemleri kullanarak insanın ıslah edilmesi, ahirette kurtuluşu için gerekli iyi bir yaşantıya sahip kılınması, ev ve tebâ için güzel siyâset uygulanmasıdır. Bütün bunlar şerîatın da hedefleridir.”<sup>69</sup> demek sûretiyle felsefe ile şerîatı amaç noktasında buluşturmuştur.

Felsefenin lehinde olumlu bir tavır takınmakla birlikte, din ile felsefenin alanlarını birbirine karıştırılmasına karşı çıkan İbn Hazm, dinin kaynağının sem' yani vahiy, felsefenin yönteminin ise burhân ve aklî istidlâle dayandığını ısrarla vurgulamıştır.<sup>70</sup> İmam Gazzâlî'den daha önce, mantık ilmini öğrenmeyi hem dînî, hem de aklî ilimler açısından lüzümlü görmüş, mantık ilmini bilmeyen kişinin sözün sınırlarını, terkîbini ve önermelerin doğrusunu yanlışından ayırt edemeyeceği, doğru önermeleri düzenleyerek sonuca ulaşmak şeklinde “burhân” oluşturmayı da yapamayacağı için fetvâ veremeyeceğini söylemiştir.<sup>71</sup>

İbn Hazm, Aristo mantığını Yunanca'dan Arapça'ya çevirme çabasına girerek “*et- Takrib li-Haddi'l-Mantık*” isimli eserini yazmıştır. Mantık ilminin Arapçalaştırılması yolunda önemli bir proje olarak değerlendirilen<sup>72</sup> bu eseri, Gazzâlî'nin mantığa dâir 1095-99 yıllarında yazmış olduğu *Miyaru'l-İlm, Mihakku'n-Nazar* isimli kitaplardan yaklaşık elli yıl kadar önce kaleme alınmıştır. Kur'ân ve hadîsleri anlama, helâl, haram, vâcip, mubah gibi hükümleri vermede mantık ilminin fayda sağlayacağı belirtilmiştir.<sup>73</sup>

<sup>69</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 113.

<sup>70</sup> Yefût, “İbn Hazm el-Endelûsî”, s. 238.

<sup>71</sup> İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 102-103.

<sup>72</sup> Câbirî, s. 434-435.

<sup>73</sup> İbrahim Çapak, *et- Takrîb li-haddi'l-Mantık Tercümesi (Giriş)*, s. 14.

İbn Hazm, Aristoteles mantığını zâhiri bakış ile ele almayı düşünmüş,<sup>74</sup> tıpkı din konusunda olduğu gibi felsefede de esasa dönmeyi ve zâhirî yöntemi savunmuştur. İbn Hazm, Kindî'yi (ö. 252/866) Aristoteles'in kitaplarını bildiği halde Allah'ı mahlûkâta kıyâs etmeyi câiz gördüğü, gözlerine kelâmcıların perdesini çektiği, Allah'ın zâtını illete, âlemi malûle benzeterek mantikî kıyâsı değil de fakihlerin, nahivcilerin ve mütekellimlerin kullandıkları kıyâsı kullandığı, Allah'ın kendini isimlendirmedeği bir adla O'nu isimlendirdiği için eleştiri yağmuruna tutmuş ve onu, felsefe ile dini birbirine karıştırmakla suçlamıştır.<sup>75</sup>

İbn Hazm'ın usûlünü en belirgin yönleriyle şöylece maddelendirmek mümkündür:

- Âlemde var olanların hepsi “şey” olup, gerçek, sâbit, mâlûm ve mevcuttur.<sup>76</sup>

- İnsanın bilgi edinme yolları; (i) Bizzât açık ve bedihi olan aklî evâiller (ii) Sağlam duyu organlarının müşahedesini (iii) mütevâtir haber, (iv) Sahîh mukaddimelere dayanan mantikî burhân şeklinde dört tanedir.<sup>77</sup>

- Gerek duyuların verilerini, gerekse mütevâtir haberi işleyecek ve bilgiye dönüştürecek olan âlet, akıldır. Akıl, ayrıca duyu yanılsamalarının sebep olduğu hatalar ile haberle ilgili şüphe meydana getirecek olan ârizaları da ortaya çıkartıp düzelten bir işleve sahiptir.<sup>78</sup>

- Akıl bilgiye götüren bir vasıta olsa da her hangi bir şeyi haram veya helâl kılmaya yetkili değildir.<sup>79</sup>

<sup>74</sup> Bkz. ez-Zu'bî, s. 45-46.

<sup>75</sup> Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, s. 295, 302-312.

<sup>76</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, 19, 27-28, 36.

<sup>77</sup> Bilgi kaynakları için bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 92-93; a.mlf., *el-İhkâm*, c. I, s. 96-97, c. VII, s. 157-158; a.mlf., *ed-Durre*, s. 384-389.

<sup>78</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 17, c. III, s. 175; a.mlf., *et-Takrib*, s. 177.

<sup>79</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 28; ez-Zu'bî, s. 187-188.

- Dinin kaynağı vahiydir. Kur'ân ve Sünnet iki temel kaynak olup, vahiy kaynaklıdır. Nassları zahir anlamlarında anlamak esastır.<sup>80</sup>

- Kur'ân'ın gizlisi kapalı, sırrı bâtnı yoktur. Hz. Peygamber, tebliğ vazifesini bihakkin yerine getirmiş, birilerinden saklayıp, birilerine haber verdiği bir vahyin olması söz konusu değildir.<sup>81</sup>

- Din, Allah tarafından tamamlanmış ve eksiği gediği bırakılmamıştır.<sup>82</sup>

- İster mütevâtir isterse âhad olsunlar, Hz. Peygambere sahih ve müsnet bir şekilde ulaşan hadisler kesin bilgi ifade ederler.<sup>83</sup>

- Nasslardaki lafızları konuldukları anlamdan kaydırmak demek olan tevil, geçerli bir delil bulunmadığı takdirde haramdır. Allah'ın eli, yüzü, gözü vb. konularında olduğu gibi te'vîl etmeyi meşrû ve gerekli kılan naklî veya aklî delil bulunduğu takdirde te'vîl yapılmasında sakınca yoktur.<sup>84</sup>

- Sahabenin icmâsı dinde hükümlerin çıkarıldığı delillerden üçüncüsüdür.<sup>85</sup>

---

<sup>80</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". Diyanet İlmi Dergi 50 / 4 (Aralık 2014): 138 (22-26. Beyit).

<sup>81</sup> İbn Hazm, el-Fasl, c. 1, 373; el- İhkâm, c. 7, s. 178.

<sup>82</sup> İbn Hazm, ed-Durre, s. 222; Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler", *Diyanet İlmi Dergi*, 50/4 (Aralık 2014): s.136 (7. Beyit).

<sup>83</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 138 (23. Beyit).

<sup>84</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 138 (26-28. Beyit).

<sup>85</sup> İbn Hazm, ed-Durre, s. 412. (ayrıca benzer ifadeler için bkz. ed-Durre, s. 128,250; İbn Hazm, *en-Nebzetu'l-kafiye fi usûli'l- fikhî'z-zâhirî*, (Tahk. Muhammed Zahid el- Kevseri), Matbaatu'l- Envâr, y.y. 1359/1940, s. 15.)

- Kıyas, re'y, istihsan, maslahat, sedd-i zerâî, <sup>86</sup> bir beldenin uygulaması, <sup>87</sup> mefhum-u muhalif <sup>88</sup> gibi yöntemler geçersizdir.

- Kişilerin görüşlerini benimsemek ve taklit etmek, zanna tabi olmak olup haramdır. <sup>89</sup>

- Bir meselenin hükmü hakkında nass bulunamamışsa, mevcut nassları toplayarak bir hükme ulaşmaya çalışmak anlamında içtihadta bulunmak doğru olan yöntemdir. <sup>90</sup>

- Keşif, ilham, imamların vahyi gibi yöntemler, İslâm açısından bilgi ve hüküm doğuran vasıtalar değillerdir. <sup>91</sup>

#### 4. Kelâm ile İlgili Görüşleri

İbn Hazm'ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız usûle dair kabul ettiği temel ilkeler onun düşünce evrenini de belirlemiştir. <sup>92</sup> O, kelâm ve fıkıh mezheplerini eleştirdiği gibi İslâm'dan çıkmış olan zümreler ile diğer dinlerin mensuplarını da tenkit etmiştir. Klasik birçok kaynakta ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılması ile ilgili hadîs olarak zikredilen rivâyetin sahîh olmadığını söylemiştir. <sup>93</sup> Ona göre İslâm içinde olan fırkalar Ehl-i Sünnet, Mu'tezile, Mürçi'e, Şîa ve Hâricîler'dir. İbn

<sup>86</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 140 (40-43. Beyit)

<sup>87</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 141 (48. Beyit)

<sup>88</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 142 (56. Beyit)

<sup>89</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 137 (13. Beyit) .

<sup>90</sup> Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler". s. 141 (49-52. Beyit)

<sup>91</sup> Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, s. 135; ez-Zu'bî, s. 51.

<sup>92</sup> Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Gece Kitaplığı, 2014, s. 135; ez-Zu'bî, s. 51.

<sup>93</sup> Bkz. İbn Hazm, *el- Fasl*, c. III, s. 292.

Hazm'ın, Ehl-i Sünnet olarak isimlendirdiği gruplar ilk üç nesildeki âlimler ve onların yolundan gidenlerdir ve kendisi de onlara dâhildir.<sup>94</sup> Eş'ârîler ve Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) tâbî olanlar (Mâturîdîler), ona göre Mürci'e'ye dâhildirler. İbn Hazm, Mürci'e'den Hanefîleri, Mu'tezîle'den ise Hüseyin b. Muhammed b. en-Neccâr (ö. 230/844), Bişr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) ve Dırâr b. 'Amr'ı (ö. 200/816) kendi tanımladığı Ehl-i Sünnet'e yakın kişiler olarak kabul eder.<sup>95</sup>

İbn Hazm'ın eserleri incelendiğinde onun Mu'tezîlî âlimlerden özellikle mütekaddimün sayılabilecek ilk dönemlerdeki âlimleri bildiği, 4/10. asır ve devamındakileri çok tanımadığı anlaşılır. O'nun düşüncelerinden haberdar olduğu Mu'tezîlî âlimler arasında Vâsıl, Ebû Huzeyl, Nazzâm, Câhız, Ebû Haşim el-Cubbâi, Ebu'l-Kasım el-Belhî'nin isimleri sayılabilir.<sup>96</sup>

Eş'ârîleri, Mürci'e'nin ifrat kısmında konumlandıran İbn Hazm'ın tanıdığı Eş'ârî âlimler ise eserlerinden yararlanmasa ve kendisinden alıntı yapmasa bile Eş'ârî ile Bâkillânî ve onun öğrencilerinden Simnânî olarak söylenebilirler. Ayrıca İbn Hazm'ın çağdaşı ve yüz yüze görüşme imkânı da bulduğu Ebu'l-Velid el-Bâcî de Eş'ârî ekolüne mensuptur. Mâturîdî'nin isminden hiç bahsetmeyen İbn Hazm, bu geleneği Ebû Hanîfe'ye tâbî olanlar diye zikretmiştir.

Kelam ilmini, İslâmî ilimler içinde Kur'an, hadîs, fıkıh ilimlerinden sonra dördüncü sırada zikreden<sup>97</sup> İbn Hazm, kelâm ilminde tartışılan meselelerle ilgili görüşlerini *el-Fisâl, ed-*

<sup>94</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 327.

<sup>95</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 368-370.

<sup>96</sup> Sabine Schmidtke, *İbn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism*, (Ed.: Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke), Brill, Leiden-Boston 2013, s. 377-378.

<sup>97</sup> İbn Hazm, *Meratibu'l-ulum* (Resailu İbn Hazm, tahk. İhsan Abbas, c. 4 içinde) s. 78-79.

*Durre, el-Usûl ve'l-Furû', el- İhkâm* gibi eserlerinde ortaya koymuş, bu düşüncelerini özetleyen ve meseleleri daha çok ayet ve hadislerle temellendirdiği *İlmu'l-Kelâm alâ Ehli's-Sünneti ve'l-Cemâ'*<sup>98</sup> isimli bir kitapçık yazmıştır. İbn Hazm'ın kelâm ile ilgili düşüncelerini ana hatlarıyla şöyle özetleyebiliriz:

Âlemde var olanların hepsi “şey” olup, gerçek, sâbit, mâlûm ve mevcuttur. “Mevcûd”, “hak”, “müsbet” ve “şey” aynı anlama gelen kavramlar olup, “şey” lafzı Allah ile mahlûkât için ortak delâleti olan bir kelimedir. Âlem, iki kategoriye ayrılır. Birincisi, kendi başına var olabilen ve kendinden başka olan bir şeyi taşıyabilen şeyler olup bunlara “hâmil” ve “cevher” ismi verilir. Bunlar bizzât cisimdir. Her cisim, cevherdir, bir mekânda yer kaplar, altı yönü vardır ve sonsuz parçalara ayrılabilir. Cisim olmayan cevher yoktur. Âlemi oluşturan ikinci kısım ise kendi başlarına var olamayan, ancak kendilerini taşıyan varlıklar üzerinde var olabilen ve “mahmûl” ve “araz” olarak isimlendirilen varlıklardır. Arazlar “cesedî” ve “rûhî” diye ikiye ayrılır. Cesedî arazlar; renk, tat, şekil, koku, hareket, hareketsizlik vb. hal ve durumlardır. Rûhî arazlar ise cesâret, korkaklık, bilgi, cehâlet, cömertlik, cimrilik, adâlet, zulüm vb. sıfatlardır. Arazlar, buldukları varlık var oldukça, onlarla birlikte var olmaya devam ederler.<sup>99</sup> Arazların buldukları varlıkta her an yenilenecek devam etmeleri düşüncesi delilden yoksun, yanlış bir iddiâdır.<sup>100</sup>

Eşyânın mâhiyetini oluşturan Allah tarafından yaratılan başkalaşma ve değişme kabul etmeyen keyfiyetler olan

<sup>98</sup> Tercümesi için bkz. İbn Hazm, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâate Göre Kelâm İlmi*, Çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018.

<sup>99</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 394-402; a.mlf., *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 18-38, c. II, s. 141-143.

<sup>100</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 403, 405.

“tabîatler” sâbit gerçeklikler olup<sup>101</sup> arazdırlar.<sup>102</sup> Eş’ârîlerin eşyânın tabîatını kabul etmemeleri yanlış olup, çelişkiye düştükleri bir iddiâdır.<sup>103</sup> Normal şartlarda bir varlığın tabîatının değişmesi veya başka bir tabîata dönüşmesi mümkün değildir. Spermin canlıya, çekirdek ve tohumların ağaç ve bitkiye dönüşmesi gibi,<sup>104</sup> kâinatta cârî olan ilâhî nizam dâhilinde olmayan, normale aykırı dönüşümler ancak peygamberlerin mucizeleri kapsamında mümkün olabilirler.<sup>105</sup>

Varlığı ilm-i ezeldi takdir edilmemiş ve yaratılmamış olan “ma’dûm”, “şey” değildir ve bu yüzden sayılamaz, adetle nicelenemez, bilginin konusu olamaz, emredilemez, yasaklanamaz, güzel veya çirkin olduğu söylenemez. Bunlar, ancak mevcut olan varlıklar hakkında söylenebilirler.<sup>106</sup>

Bilgi, “kesin yakîne ulaştırıran zarûrî bir delilden dolayı veya sağlam duyuların müşahedesi veya aklî bedihiyâtan ötürü ya da bunlara râcî olan bir hadsten dolayı ya da Allah’ın ittibâyı emrettiği kişiye tâbî olmaktan ötürü bir şeye dair yakîn kesbetmek”<sup>107</sup> “bir şeyi olduğu hal üzere isbât etme”<sup>108</sup>, “bir şeye mâhiyeti üzere olan îtikat” şeklinde tanımlanır. Yakîn ile itikâd aynı şeyler değildir. İtikat, bir hükmün nefiste yerleşmesi olup, bazen doğru bazen de yanlış olabilir. Yakîn ise

<sup>101</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, 19, 27-28, 36.

<sup>102</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 58-59; a.mlf., *el-İhkâm*, c. I, s. 42.

<sup>103</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 18, c. III, s. 158, 183-185.

<sup>104</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 239-240.

<sup>105</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 91-94; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 150-151.

<sup>106</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 43-44; a.mlf., *ed-Durre*, s. 396-400.

<sup>107</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 386; *ez-Zu'bî*, s. 64.

<sup>108</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 44.

ancak doğru olabilir.<sup>109</sup> Bu tanımlara, Allah'ın ilmi dâhil değildir.<sup>110</sup>

Bilgi, “zorunlu” ve “istidlâlî” diye ikiye ayrılır. Zorunlu bilgiler “aklın evveliyâtı” ve “duyuların bilgisi” şeklinde iki kısımdır. “Aklın evâili”, insanın fitrat, tasarruf ve görünen varlıkları birbirinden temyiz etmek demek olan “nutk” ile yüceltilmiş yaratılışı gereği bildiği, küllün cüz'ünden büyük olduğunu bilmesi gibi “apriori” bilgilerdir. “Duyularla edinilen bilgiler”, ateşin sıcak, karın soğuk olduğunu bilmek gibi sağlıklı her duyu organının kendi duyum alanıyla ilgili olarak sağladığı bilgilerdir. İbn Hazm, tecrübeye dayalı diğer bilgiler ile mütevâtir haberi, duyularla elde edilen bilgiler kısmında değerlendirir ve mütevâtir haberin zorunlu bilgi sağladığını düşünür.<sup>111</sup> Bütün deliller (burhân) bu iki kısım bilgiye dayanır.<sup>112</sup> İstidlâlî bilgi, akıl veya duyularla bilinen bilgilere dayanan “mukaddimeler” ile bilinen bilgidir. Yaratıcının birliğini, rubûbiyyetini, ezeliyyetini, yaratmasını, nübüvveti, şeriatları, hükümleri ve ibâdetleri bilmek yanında tabîyyat, tıb, manalar, mîzaçlar, adet ve hendese ilmi bu kısma girer.<sup>113</sup> Türü ve biçimi ne olursa olsun bilginin insanda meydana gelmesi, izdirârî olup Allah'ın yaratmasıyla.<sup>114</sup>

İnsanın bilgi edinme yolları; (i) Bizzât açık bedihi akli evâiller (apriori), (ii) Akli başında ve duyuları sağlam adamın müşâhedesi, (iii) Yalan üzere birleşmelerini aklın kabul etmediği iki ya da daha fazla râvînin naklettiği mütevâtir haber,

<sup>109</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 92-93, Edip Nayif Zeyyâb, “el-Menhec inde İbni Hazm ve mevkifuhû mine'l-kıyas”, *Dırâsât*, c. XIV, Sayı 7, Amman, 1987, s. 101-102.

<sup>110</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 385.

<sup>111</sup> İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 275; a.mlf., *el-İhkâm*, c. VII, s. 156-157.

<sup>112</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. VII, s. 157.

<sup>113</sup> İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 158.

<sup>114</sup> Bkz. İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 384-385, 386-389; ez-Zu'bî, s. 61-62.

(iv) Sahîh mukaddimelere dayanan mantîkî burhân şeklinde dört tanedir.<sup>115</sup> “Ruhun bilgisi” ve “altıncı his” diye de isimlendirilen “bedîhî aklî evâil”, insanın düşünerek veya istidlâlde bulunarak değil, doğrudan bildiği, akıl sahiplerinin üzerinde ihtilâfa düşmediği, Allah’ın ruhta yaratmış olduğu, doğruluklarını bilmek fıtratın gereği olan bilgilerdir.<sup>116</sup> Bu bilgi kaynakları vasıtasıyla (i) “Bedihiyât (zarûriyyât) yoluyla bilinenler, (ii) Tecrübe ile bilinenler, (iii) Sözlü veya yazılı mütevâtir haberle bilinenler şeklindeki bilgiler, kesinlikle doğru olup, diğer bütün mukaddimler bunlara dayanır.<sup>117</sup>

Gerek duyuların verilerini, gerekse mütevâtir haberi işleyecek ve bilgiye dönüştürecek olan âlet, akıldır. Akıl, ayrıca duyu yanılsamalarının sebep olduğu hatalar ile haberle ilgili şüphe meydana getirecek olan ârızaları da ortaya çıkartıp düzelten bir işleve sahiptir.<sup>118</sup> Akıl, “ruhun (nefs) kendisiyle tüm varlıkları, mertebeleri üzere temyiz ettiği şey”, akletmek de “duyu organlarının idrâkiyle ve fehimle bilinen varlıkları, dış âlemde gerçekleştikleri şekilde ve mâhiyetleri üzere temyîz etmek” demektir.<sup>119</sup> Akıl, fazlalığı, noksanlığı ve zıddı olan ahmaklığı kabul etmesinin de delâletiyle, cevher olmayıp nefse (ruh) âit bir arazdır.<sup>120</sup> Akıl, ayrıca “şer’î (amelî)” ve “fikrî (nazarî)” şeklinde ikiye ayrılır. “Şer’î (amelî) akıl”, Allah’ın emirlerine uymak, yasaklarından kaçınmak, iyi ve güzel işleri yapmak, faziletleri işlemektir.<sup>121</sup> “Fikrî” veya “nazarî akıl” ise

<sup>115</sup> Bilgi kaynakları için bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 92-93; a.mlf., *el-İhkâm*, c. I, s. 96-97, c. VII, s. 157-158; a.mlf., *ed-Durre*, s. 384-389.

<sup>116</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 13-18; ez-Zu'bî, s. 189.

<sup>117</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 388-389; a.mlf., *et-Takrib*, s. 166; 176-177; ez-Zu'bî, s. 59.

<sup>118</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 17, c. III, s. 175; a.mlf., *et-Takrib*, s. 177.

<sup>119</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 28.

<sup>120</sup> Yefût, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefî*, s. 344; ez-Zu'bî, s. 48-49.

<sup>121</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 46-50; a.mlf., *Risâle fi müdâvâti'n-nüfûs ve tehzîbi'l-ahlâk ve'z-zuhd fi'r-rezâil*, Beyrut, 1987, s. 67-68.

“iyân” ve “vâkî olan” şeyi, olduğu hal üzere idrâk ve temyîz etmektir.<sup>122</sup> Fikrî akıl, burhân ve zorunlu ilkeler ya da Allah’ın nefse koyduğu zarûriyattır.<sup>123</sup> Akıl bilgiye götüren bir vasıta olsa da her hangi bir şeyi haram veya helâl kılmaya yetkili değildir.<sup>124</sup>

Mütevâtir haberin ravîlerinin sayısı ile ilgili bir delil yoktur. Yalan üzere birleşmelerinin söz konusu olmaması yeterlidir. Hiç karşılaşmamış iki kişinin rivâyet ettiği haber bile mütevâtir olabilir. Bazen, çok sık rastlanan bir durum olmasa da, bir tek şahıstan gelen haber bile mütevâtir haber gibi kesin bilgi ifâde edebilir. Tek kişinin haberi, ancak sahip olduğu değer ölçüsünde bilgi verir.<sup>125</sup>

İman, kalbin tasdîki, dilin ikrârı ve amelden oluşun bir bütündür. Sadece tasdîk, sadece ikrâr veya bilmek ile iman gerçekleşmez. İman artar ve eksilir, ancak “tasdik” unsurunda artma ve eksilme olmaz.<sup>126</sup> Kebîre veya sağîre olsunlar, günahları işleyen müminler kâfir olmazlar. Tövbe etmek, günahkâr müminler üzerine farzdır. Allah samîmî tövbeleri kabul edecektir. Günahta ısrar edenlerin amelleri boşa gitmez.<sup>127</sup> İman ve İslâm ikisi de aynıdır.<sup>128</sup> Hattâ “İslâm” anlamında kullanıldığında “din” de bunlarla aynıdır.<sup>129</sup> Taklît, her ne kadar câiz olmayıp haram olsa da “mukallid-i musîb” mümindir ve imanı sahîhtir.<sup>130</sup>

<sup>122</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 28.

<sup>123</sup> Yefût, “*İbn Hazm el-Endelûsî*”, s. 228; ez-Zu’bî, s. 76.

<sup>124</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 28; ez-Zu’bî, s. 187-188.

<sup>125</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. I, s. 96-97; ez-Zu’bî, *Zâhiriyyetu İbn Hazm*, s. 193.

<sup>126</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 326, 334-340; a.mlf., *el-Uşûl ve’l-Furû’*, c. I, s. 9-15;

<sup>127</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 345-350.

<sup>128</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 359; a.mlf., *el-Uşûl ve’l-Furû’*, c. I, s. 8-9.

<sup>129</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 431-432.

<sup>130</sup> İbn Hazm, *Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâate Göre Kelâm İlmi*, Çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018, s. 108.

Kişinin kalbiyle bilmesi ve diliyle ikrâr etmesi gereken ilk şey, Allah'tan başka ilâh olmadığı, Onun her şeyin yaratıcısı, bir, öncesiz ve sonrasız olduğudur.<sup>131</sup> Allah'ın mâhiyeti vardır. Onun mâhiyeti, bizzât kendisinin inniyetidir.<sup>132</sup> Allah'ın varlığı akıl ile bilinir.<sup>133</sup> Âlem hâdistir, onu ihdâs edip yaratan bir yaratıcı olmak zorundadır.<sup>134</sup> Feleklerin terkîbinde ve hareketlerinde, hayvanların terkîbinde ve biyolojik yaratılışlarında, bitkilerin yaratılışlarında açık olan sanatın eserleri, bir sanatkârı gerektirir. Dil de Allah'ın delillerindedir.<sup>135</sup>

Allah, kendisinden başka her şeyin yaratıcısı, yegâne ilah, bir tek olan, eşi ve benzeri olmayan, ezeli olup zevâli olmayan<sup>136</sup> zaman ve mekân içinde bulunmayan, ne bir cevher, ne bir 'araz, ne bir sayı, ne bir cins, ne bir nev', ne bir şahıs, ne müteharrik, ne de sâkin olan, hiçbir şekilde hiçbir mahlûka benzemediği gibi mahlûkâtın zıddı da olmayan<sup>137</sup> bir varlıktır. Mahlûkât için câiz olan şeyler, Allah için câiz değildir. Bu yüzden de O, hiçbir şekilde mahlûka kıyâs edilmez.<sup>138</sup> Mu'tezile ve Mürci'e (Eş'ârî ve Mâturîdîler dâhil) mütekellimleri Allah'ın sıfatları konusunda teşbihe düşmüşlerdir. Allah'ın sıfatları olduğuna dâir Kur'ân ve Sünnet'te bir nass bulunmamaktadır. "Allah'ın sıfatları" tartışması kelâmcıların bid'atleridir. Kur'ân ve Sünnet Allah'ın isimlerinden bahsetmiştir. Allah'ın isimleri, tevkîfi olup sıfatlardan veya fiillerden türemiş değillerdir. Bunlar Allah ve Resûl'ünün zât-ı ilâhiyi isimlendirdikleri özel isimlerdir ('alem). Semî', Basîr, 'Âlim, Kadîr gibi isimler, bir

<sup>131</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 176.

<sup>132</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 13.

<sup>133</sup> İbn Hazm, *et-Takrib*, s. 177-178; *ez-Zu'bî*, s. 187.

<sup>134</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 16-34.

<sup>135</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 176-177.

<sup>136</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 32-33.

<sup>137</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 158-163.

<sup>138</sup> İbn Hazm, *el-Muhallâ*, c. I, s. 32-33.

sıfattan türetilmiş oldukları için değil, nasslarda geldiği için Allah'a isim olarak verilmişlerdir.<sup>139</sup> Eğer nass bulunmasaydı, Allah'ı bu isimlerle isimlendirmek, hiç kimse için câiz olmazdı.<sup>140</sup> Allah'ın doksan dokuz ismi vardır. Bunları artırmak veya eksiltmek doğru değildir.<sup>141</sup> İsim ve müsemmâ birbirlerinin aynı değildir.<sup>142</sup> Allah'ın kadîm sıfatlarının olduğunu kabul etmek, taaddüd-i kudemâ olup, şirkidir.<sup>143</sup> Eş'ârî kelâmcılarının, "Allah'ın sıfatları ne zâtının aynı ne de ondan gayridir" şeklindeki cümleleri anlamsızdır.<sup>144</sup> Allah, işiten, gören ve diri olandır. Fakat Allah'ın işitmesi, görmesi, hayatı olduğunu söylemek câiz değildir.<sup>145</sup> Ğâibin şâhîde kıyâsı, Allah hakkında doğru bir yöntem değildir.<sup>146</sup> Allah'ın ilmi vardır, ama "ilim sıfatı" yoktur. Allah kendini "Âlim" diye isimlendirdiği için Âlim'dir. Âlim, Allâm gibi ilâhî isimler, Allah'ın sıfatı veya eylemlerinden türetilmiş olmayıp, O'nun özel isimleridirler. Allah'ın ilmi, mâlûmat ile kâim bir 'araz değildir. Bu yüzden varlıkların durumlarındaki değişiklikler sebebiyle Allah'ın ilminde bir değişiklik meydana gelmez ve Allah cüz'iyâtı bilir.<sup>147</sup> Bir adamın ayakta durduğu aynı anda Allah'ın onun oturmasını yaratması, aklen muhal olmakla birlikte Allah buna kâdirdir.<sup>148</sup>

Allah'ın kelâmı vardır. Ancak "kelâm sıfatı" yoktur. Allah'a "mütekellim, mükellim" gibi isimler verilmez. Çünkü

<sup>139</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 377-387, 407-411, c. II, s. 21; a.mlf., *ed-Durre*, s. 264-276.

<sup>140</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 416.

<sup>141</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 243, a.mlf., *Kelâm İlmi*, s. 80-84.

<sup>142</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 245-246; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 109.

<sup>143</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 132-135.

<sup>144</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 394-397.

<sup>145</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 265.

<sup>146</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 403.

<sup>147</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 385-392.

<sup>148</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 21.

bu hususta bir nass mevcut değildir. Kelâm ve kavî arasında fark vardır. Allah'ın kelâmı, vahiy olan, hâdis olmayan sözdür. "Kelâmullah" ve "Kur'ân" tabirleri; işitilen ses, okunan lafız, yazılmış mushaf, sadırlardaki ezberler ve Allah kelâmı şeklinde beş ayrı anlama delâlet ederler. Bunlardan ilk dördü mahlûk ve hâdistirler. Ancak kelâmullah, Allah'ın ilmi olup, ezeli ve gayri mahlûktur.<sup>149</sup> Vahiy "dolaylı" ve "dolaysız" şeklinde ikiye ayrılır. Dolaysız vahiy, Şûrâ 42/51 ayetinde "perde arkasından yapılan" konuşma şeklinde belirtilen vahiy olup, derecesi en yüksektir. Mezkûr ayette "elçi aracılığı" ve "bir vahiyle" şeklinde belirtilen konuşma şekilleri ise dolaylı vahiy olmaktadır. Kur'ân, Allah'ın hadis olmayan kelâmıdır.<sup>150</sup> Mushaf'ın imlâsı tevkîfî değildir. Yedi harf (seb'atu ahruv), "Kur'ân kelimelerinin okunuş farklılığı" olarak, meşhur kırâatler arasındaki ihtilafların temerküz ettiği yedi noktadan ibâret olup, anlam ve lehçelerle ilgili değil, kıraat ile ilgilidir.<sup>151</sup>

Vech, yed, ayn, cenb<sup>152</sup> gibi naslarda Allah'a nisbet edilmiş kelimeler olduğunu tasdik etmek farzdır. Ancak bunların zâhir anlamlarını Allah için kabul etmek, hem nakle hem de akla aykırı olduğu için te'vil edilirler. (İbn Hazm mezkûr kelimeleri Allah'ın zâtı olarak te'vil eder). Aynı şekilde istivâ,<sup>153</sup> sûret<sup>154</sup> kelimeleri de te'vil edilirler.

Allah, âhirette gözümüzle görmekten farklı bir görmeyle görülecektir. Rü'yetullah'ın olacağını ispatlamak için "ortak

<sup>149</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 36-43; a.mlf., *ed-Durre*, s. 255-258; a.mlf., *Kelâm İlmi*, s. 86-88.

<sup>150</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, 2. Baskı, Beyrut, 1999, c. II, s. 37.

<sup>151</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. IV, s. 525-526.

<sup>152</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 3-5.

<sup>153</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 382; a.mlf., *ed-Durre*, s. 230.

<sup>154</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 6; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 104-105.

illet (varlık)" deliline dayanmak doğru değildir.<sup>155</sup> Allah, her şeyin yaratıcısıdır. Onun fiillerinin, yaratmayı kendisine vâcib kılacak bir iletisi yoktur.<sup>156</sup> Kulların fiillerinin yaratıcısı da Allah'tır.<sup>157</sup> "Halk" ve "mahlûk" kavramları birbirinin aynıdır.<sup>158</sup> Hüsün ve kubuh eşyânın zâtî özelliği değildir. Allah'ın emrettiğinin dışında güzel, yasakladığının dışında çirkin yoktur. Allah, teslîsi veya puta tapmayı emrecek olsaydı, bu emir hikmet, adâlet ve hak olur, tevhîd ise küfür kabul edileirdi.<sup>159</sup>

Kulların fiillerini yapmaları için fiilden önce ve fiilden sonra olmak üzere iki tür ıstıtâ'atları vardır. Fiilden önce olan; organların sağlam ve sağlıklı olması, eylemin gerçekleşmesinin önünden muhtemel engellerin kaldırılmış olmasıdır. Kul, bu anlamda ıstıtâ'ata sahiptir. İkinci kısım ıstıtâ'at ise fiille birlikte olan ıstıtâ'atdır ki bu, fiilin fâilden husûle gelmesidir.<sup>160</sup> Buna "kuvvet" de denir. Allah onu, o fiil için fâilde yaratır. Bu iki ıstıtâ'atın bir araya gelmesi ve bütünleşmesi ile fiilin gerçekleşmesi için lâzım olan "tam ıstıtâ'at" meydana gelir.<sup>161</sup> İnsanın fiillerini irâde etme gücü vardır. İrâde, ıstıtâ'at olmayıp, ondan farklıdır ve Allah tarafından yaratılmıştır.<sup>162</sup> İnsan fiilleri, Allah'ın mahlûku, kulun ise kesbidir.<sup>163</sup> Kazâ ve kader haktır ve

<sup>155</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 36; a.mlf., *ed-Durre*, s. 235; a.mlf., *Kelâm İlmi*, s. 96.

<sup>156</sup> İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 18; a.mlf., *ed-Durre*, s. 309-310; a.mlf., *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 159; a.mlf., *el-Fasl*, c. II, s. 88.

<sup>157</sup> İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 78; a.mlf., *el-Fasl*, c. II, s. 88-93, c. III, s. 24.

<sup>158</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 126.

<sup>159</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm*, c. IV, s. 73-75.

<sup>160</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 313-314.

<sup>161</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 61-70; a.mlf., *ed-Durre*, s. 313-314.

<sup>162</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 85.

<sup>163</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 112-120.

iman etmek gerekir. "Cebr" yoktur. Kader, kazâdan öncedir.<sup>164</sup> Allah'ın ezeli takdîri olan kaderde değişiklik olmaz. Maktûl eceliyle mi öldü, öldürülmeseydi yaşar mıydı tartışması anlamsızdır. Çünkü maktûl zaten ölmüştür.<sup>165</sup>

Nübüvvetin manası, Allah'ın kullarından seçtiği kimseleri bilgilendirmesi, onların da bunları insanlara haber vermesi demektir. Risâletin açıklaması ise Allah'ın dilediği kullarını elçilik ile vazifelendirmesidir.<sup>166</sup> Peygamberlere ihtiyaç olmakla birlikte peygamber göndermek, Allah'a vâcib değildir. Peygamberler, dini tebliğ etmeleri yanında bir takım ilim ve meslekleri de insanlara öğretmişlerdir. Peygamberlik, tamamen Allah'ın dilemesi ve seçimiyledir. Filozofların bu konudaki görüşleri yanlıştır.<sup>167</sup> Peygamberler öldükten sonra "peygamber" ismini yitirmezler.<sup>168</sup> Kadınlardan peygamber gelmesi câizdir.<sup>169</sup> Hz. Meryem, Hz. Sâre kendilerine melek aracılığı ile haber verilmiş hanımlardır. Hz. Mûsâ'nın annesinin ise doğrudan kalbine vahiyde bulunulmuştur.<sup>170</sup> Hayvanlara peygamber gelmesi diye bir şey söz konusu değildir.<sup>171</sup> Peygamberlik iddiasının doğruluğu, mûcize ile bilinir.<sup>172</sup> Mûcizede "tehaddî" şartı yoktur.<sup>173</sup> Hz. Muhammed'in, Kur'ân dışında hadîslerde bildirilen mûcizeleri vardır.<sup>174</sup> Kur'ân'ın

<sup>164</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 84; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 202-204; a.mlf., *ed-Durre*, s. 298.

<sup>165</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. II, s. 114-115.

<sup>166</sup> İbn Hazm, *ed-Dürre*, s. 380-381.

<sup>167</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 87-95.

<sup>168</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. I, s. 108.

<sup>169</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 186.

<sup>170</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 116.

<sup>171</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s.148-149.

<sup>172</sup> Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 46-61; a.mlf., *el-Fasl*, c. I, s. 91-95.

<sup>173</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 133; a.mlf., *ed-Durre*, s. 194,197.

<sup>174</sup> Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 46-61, c. II, s. 150-151; a.mlf., *el-Fasl*, c. I, s. 91-95; a.mlf., *ed-Durre*, s. 182-191.

i'câzı, Allah'ın onun benzerini getirmekten insanları engellemiş olmasıdır (sarfe).<sup>175</sup> Mûcize dışında kerâmet veya sihir gibi olağanüstülükler yoktur.<sup>176</sup> Hz. Âdem topraktan, insanlar menîden, Hz. İsa ise kelimededen yaratılmıştır.<sup>177</sup> Hz. İsa öldürülmemiş ve göğe yükseltilmiştir. Onun göğe yükseltilmesi de bir tür vefât sayılır. Kıyâmetten önce yeryüzüne incek ve normal şekilde ölecektir.<sup>178</sup>

Melekler, peygamberler de dâhil tüm insanlardan üstündür.<sup>179</sup> Onların ölümlü olduklarına dâir nass bulunmamaktadır. Onlar, cennet ehli oldukları ve cennette de ölüm olmadığı için ölmeyeceklerdir. Her canlının ölümü tadacağıın bildirilmesi insanlar, cinler ve akli olmayan canlılarla ilgilidir.<sup>180</sup> Cinler rakik, sâfi, havâî cisimlerdir, renkleri yoktur, yaratıldıkları unsur ateştir.<sup>181</sup> Bununla birlikte Allah, "her canlı şeyi sudan yarattık"<sup>182</sup> dediği için asıl unsur olan ateşle birlikte suyun olması da mümkündür.<sup>183</sup>

İnsan ruh ve bedenden mürekkektir. Ruh, oldukça hafif, felekî bir cisim olup, cisimlerin en temizi, en safıdır ve mahlûktur.<sup>184</sup> Ruhlar, insanlar dünyaya gelmeden önce yaratılmış olup mevcutturlar. Ölüm, ruhun bedeni terketmesidir. Ruh, cesetten ayrıldıktan sonra da bilici ve hissedicidir.<sup>185</sup> Ölümle bedenden ayrılan ruhlar, Allah

<sup>175</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 181-182.

<sup>176</sup> Bkz. İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 115, 132-133; a.mlf., *el-Fasl*, c. III, s. 168-170; a.mlf., *ed-Durre*, s. 192-496.

<sup>177</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 80-81.

<sup>178</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 191-199, 205-283.

<sup>179</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 226; a.mlf., *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 101-107.

<sup>180</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 115-118.

<sup>181</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 180-181.

<sup>182</sup> Enbiyâ, 21/30.

<sup>183</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. II, s. 136.

<sup>184</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 22-28; a.mlf., *ed-Durre*, s. 210-218.

<sup>185</sup> İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 16-17.

Resûlünün İsrâ Gecesi'nde gördüğü gibi dünya semâsına dönecekler, iyi ruhlar, Hz. Âdem'in sağ yanında, kötü ruhlar ise solunda yerlerini alacaklardır. Nebîlerin, şehitlerin ruhları cennette olacaktır.<sup>186</sup> Kabir suâli, nimeti ve azâbı gerçektir. Ancak ölünün cesedine ruhun iâde edilmesi ve kabrinde dirilmesi söz konusu değildir. Sorguya çekilen, nimeti ve azâbı hisseden ruhtur.<sup>187</sup> Kıyâmet, ba's, haşır, mîzân hakttır. Ameller tartılacaktır. Sevâbı günahından çok olan cennete gidecektir. Mü'minlerin kitapları sağlarından, kâfirlerinki sollarından, günahları sebebiyle azap göreceklerinki ise arkalarından verilecektir.<sup>188</sup> Mü'minlerden Allah'ın diledikleri şefâat ile cehennemden çıkacaktır.<sup>189</sup> Sırat, Havuz hakttır.<sup>190</sup> Cennet ve cehennem mahlûk olup, şu an mevcuttur. Cennetler, dünya semâsından başlayarak, Arş'a kadar olan semâvatta yaratılmış olup melekler, cennette bulunmaktadır.<sup>191</sup> Cennet ve cehennemler, nimet ve azaplarıyla dâimî ve ebedîdirler.<sup>192</sup>

Müslümanların dünya ve dinlerine âit hükümlerin uygulanması ve işlerinin yolunda yürümesi için bir imâmın olması farzdır. Halife, ancak Kureyş kabilesinden olanlardan olur, aksi câiz değildir.<sup>193</sup> Bir emîr öldüğünde, hemen yenisini seçmek gerekir. Arada üç günden fazla bir zaman geçmesi câiz değildir.

### Sonuç

İbn Hazm, hem felsefe hem de dînî ilimlerde ana kaynakları esas almayı ve bunları da literal şekilde anlamayı ilke olarak

<sup>186</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 208,210; a.mlf., *Fasl*, c. II, s. 377, 379.

<sup>187</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 283-287. a.mlf., *el-Fasl*, c. II, s. 372-373.

<sup>188</sup> İbn Hazm, *ed-Durre*, s. 207-215, 289-294, 340-343.

<sup>189</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 366-369; a.mlf., *ed-Durre*, s. 294-297

<sup>190</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, c. III, s. 370.

<sup>191</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 39-41; a.mlf., *ed-Durre*, s. 215-216

<sup>192</sup> İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-Furû'*, c. I, s. 41-44.

<sup>193</sup> İbn Hazm, *Kelâm İlmi*, s. 119-123.

benimsemiş, zâhiri yöntemi, akide ve kelâm ile ilgili konulara da uygulamıştır. Çalışmamız içinde özet olarak değindiğimiz, kelâm ilminde tartışılan belli başlı problemleri, kendi yöntemine göre ele almış, kimi konularda selefi ehl-i hadîs geleneğine mensup âlimlerin, kimi konularda Mu'tezîlî, kimi konularda da bizim tanımladığımız anlamda Ehl-i Sünnet mütekellimlerin görüşleriyle benzeşen görüşler ortaya koymuştur.

Onun ehl-i hadîs geleneği ile örtüşen yönü, dînî konularda ayet ve hadislerle dayanan, nassları zâhir anlamlarıyla anlamayı esas alan, her durumda te'vile yönelmeyi doğru bulmayan, re'ye dayalı başta kıyas, istihsan, mefhûm-u muhalif vb. yöntemleri kabul etmeyen, hadislerin sahîh ve merfû olmasını hem fıkihta hem de itikatta delil olmaları için yeterli gören, nasslarda bildirilen hususları olduğu gibi kabul eden bir duruş sergilemesidir. O, Cehmiyye, Kaderiyye ve Mu'tezile gibi akli yöntemleri kullanan ve nasslarda vârid olan bazı konuları kabul etmeyen veya tevil ederek farklı şekilde kabul edenleri eleştirmiş ve onların görüşlerinin yanlışlığını ispat etme çabasına girişmiştir. İbn Teymiyye, kelâmcıları eleştirirken İbn Hazm'dan büyük ölçüde faydalanmıştır.

İbn Hazm, akla ve akli ilimlere mesafeli duran, hatta karşı çıkan selefi düşünce mensuplarından farklı olarak aklın bilgi sağlayan bir vasıta olduğunu, bedihiyyât türü bilgilerin diğer bilgilere zemin teşkil ettiğini, duyu organlarının idraklerindeki hata ve yanlısımları, haberlerin doğru olanı ile doğru olmayanları temyiz etmede aklın rolünü kabul etmiş, Allah hakkında teşbih ve tecsim sayılacak manaları te'vil etmeyi gerekli görmüştür. O bu yönüyle mütekellimlerin görüşlerine daha yakın bir konumda durmayı tercih etmiştir.

Allah'ın sıfatlarının bulunmadığını iddia eden İbn Hazm'ın, bu konuda Mu'tezîle ile aynı görüşte olduğu söylenebilirse de yöntem bakımından onlardan ayrı bir usûl kullanmıştır. O, gerek Mu'tezîle gerekse Eş'ârîler başta olmak üzere Ehl-i

Sünnet mütekellimlerin sıfatullah probleminde “teşbih” üzere olduklarını iddia etmiş, malum sıfatları kabul edenlerin de reddedenlerin de Allah’ı mahlûkata benzeterek bu düşünceleri savduklarını ve bu problemin kelâmcıların uydurdukları bir bid’at olduğunu, Kur’ân’da ve hadîslerde Allah’ın sıfatlarından değil isimlerinden haber verildiğini söylemiştir. Mu’tezile’nin Allah’ın kelâmının hâdis/mahlûk olduğu şeklindeki genelleyici görüşünü kabul etmemiş, kelâmullahın hâdis olan ve olmayan yönlerine dikkat çekmiştir. Allah’ın ahirette görüleceğini, ahiretteki varlıkları nasslarda bildirilen Havz, Sırat, Mizan, Kevser gibi şeylerin gerçek olduğunu kabul etmesi genel Mu’tezili düşüncelere muhalefet ettiği konular olarak söylenebilir. Kur’ân’ın “sarfe” yönünden mûcize olduğunu benimsemesi, kıyası kabul etmeyişi, icmâ ile ilgili görüşleri, cüz’ün lâyetecezzâ nazariyesini reddedişi, Nazzâm ile benzerlik göstermektedir. Keza sıfatullah konusundaki mezkûr düşüncelerinin de Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve Kâ’bî gibi âlimlerin görüşlerine benzerliği dikkat çekmektedir.

İbn Hazm, Eş’ârîleri ve İmam-ı Âzam Ebû Hanîfe geleneğine mensup Mâturîdîleri Ehl-i Sünnet olarak isimlendirmemiş, Mürci’e’ye dâhil olduklarını iddia etmiştir. Özellikle Eş’ârîliğe karşı çok olumsuz bir tavır sergileyen İbn Hazm, Hanefî geleneğe daha sempatik bir bakış açısına sahip olduğunu gösteren ifadeler kullanmıştır. Eş’ârîlerin eşyanın tabiatının olmadığı düşüncelerini şiddetle reddeden İbn Hazm; hüsn-kubh, kadınların nübüvveti gibi konularda onlarla benzer düşüncelere sahiptir. Bununla birlikte peygamberlerin öldükten sonra da peygamber oluşları, kader ve kazayı tanımlayışı, insanın irade ve ıstıtaat sahibi oluşu gibi konularda Eş’ârîlere muhalefet etmiş, Mâturîdîler ile benzer görüşleri savunmuştur.

İbn Hazm’ın fıkhıta diğer mezheplere karşı sergilediği sert muhalefeti, kelâmi fırkalar için de göstermesi, fıkhıta Mâlikîlere karşı takındığı olumsuz duruşu, kelâmıda özellikle

Eş'ârîler için de sergilemesi, ona karşı olumsuz bir bakışa neden olmuş ve bu yüzden hatırlanması gereken birçok meselede ismi anılmamıştır. Kelâm ilminde ele alınan meselelerin hemen hepsinde görüş beyan etmiş bir âlim olan İbn Hazm'ın, mütekellimler tarafından dışlanması ve görüşlerinden hiç bahsedilmemesi de bu sebepten olsa gerektir.

İbn Hazm, felsefe alanında da asıl kaynaklara dönmek ve bu metinleri de zâhir anlamıyla anlamak konusunda ısrarla durmuş, dînî meselelerde nakli esas almakla birlikte felsefe ve özellikle mantık ilimlerinden yararlanılması gerektiğini düşünmüş, akıl ile nakil arasında çelişki bulunmadığını göstermek istemiştir. O felsefede Aristo'yu otorite olarak görmüş ve daha sonraki filozofları onun eserlerini literal şekilde anlamayarak tevîl edip, değiştirmekle suçlamıştır. İbn Hazm, âlemin yaratılmış ve sonlu olduğu konusu temellendirirken Kindî'den yararlanmış ancak onun ulûhiyyet tasavvurunu eleştirmekten de geri kalmamıştır. İbn Hazm, filozoflarla benzer şekilde eşyanın bir tabiatı olduğunu ve buna bağlı olarak âlemde cari olan illiyet ilkesini kabul etmiş, bunu reddeden Eş'ârîlerin görüşlerini reddetmiştir. İbn Rüşd, onun bu düşüncelerinden oldukça yararlanmıştı.

Onun sert tavrı ve sivri söylemleri, kendisine yönelik tepkisel olumsuz bakışlar, yapılan haksız karalamalar bir kenara bırakılacak olursa, İbn Hazm'ın 5/11. asır gibi çok erken dönemde, itikadî problemleri "nakil" merkezli ele almakla birlikte mantık ve felsefe disiplinlerinden de faydalanarak çözüm üretmeye çalışması, sistemleştirdiği bir metodoloji önerisinde bulunması ve bu usulü bizzat uygulayarak göstermiş olması, mezhebî bakış açısıyla bakılmadığı takdirde birçok konuda mâkul ve kabul edilebilir alternatif görüşler ortaya koyması gibi hususiyetler açısından İslâm tarihinde çığır açan âlimlerden birisi olarak kabul edilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

## Kaynaklar

**Abbâs**, İhsan, *Târîhu'l-debi'l Endelüsî, 'asru't-Tavâif ve'l-Murâbitîn*, Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1985.

\_\_\_\_\_, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî, 'asru siyâdeti Kurtuba*, Beyrut: Dâru's-sekâfe, 1985.

**Apaydın**, H. Yunus, "İbn Hazm", *DİA.*, c. XX, İstanbul, 1999.

**Başaran**, Selman, *İbn Hazm ve Hâdisteki Metodu*, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 1977.

**Câbirî**, Muhammed Âbid, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

**Çapak**, İbrahim, "İbn Hazm'ın Mantık Anlayışı" Usul İslâm Araştırmaları Dergisi, Cilt 8, Sayı 8, Aralık 2007, ss. 23-46.

\_\_\_\_\_, *et-Takrîb li haddi'l-mantık Tercümesi* (Giriş), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2018.

**Demirci**, Ahmet, *İbn Hazm ve Zâhirilik*, Kayseri, 1996.

**Ebû Suaylık**, Muhammed Abdullah, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dımaşk, 1995.

**Ebû Şehbe**, Muhammed Muhammed, "el-İmâm İbn Hazm", *Mecelletu'l-Ezher*, c. XXXVIII, Sayı III, Kâhire, 1967.

**Ebû Zehra**, Muhammed, *İbn Hazm Hayâtuhû ve Asruhû Arauhû ve Fıkhuhû*, y.y., 1954.

**Ergüven**, Şahabettin, *Arap Dili ve Edebiyatı Açısından İbn Hazm*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi İstanbul, 2007.

**Esved**, Abdurrezzâk Muhammed, *Mevsûâtü'l-edyân ve'l-mezâhib*, ed-Dâru'l-Arabiyye li'l-Mevsûât, yy., ty. .

**Gibb**, Sir Hamilton Alexander Roskeen, *Arabic Litarature*, Oxford, 1963.

**Hamd**, Ahmed b. Nasır b. Muhammed, *İbn Hazm ve mevkifuhû mine'l-ilahiyât*, Mekke: Câmîatu Ummi'l-Kurâ, 1986.

**Humeydî**, Ebû Abdullah Muhammed b. Fütûh b. Abdullah el-Ezdî, *Cezvetü'l-muktebes fi zikri vülâti'l-Endelüs*, nşr: Muhammed b. Tâvit et-Tancî, Kahire: Mektebetu Neşri's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1953.

**İbn Abdilhâdî**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *Tabakâtü ulemâi'l-hadîs*, Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1996.

**İbn Beşkuval**, Ebû'l-Kasım Halef b. Abdulmelik, *es-Sıla fî târihi eimmeti Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve udebâihim*, nşr. İzzet el-Attâr el-Huseyin, Kâhire: Matba'atu Mektebeti'l-Hancı, 1374/1955.

**İbn Hallikân**, Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed, *Ve-feyâtü'l-a'yan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, nşr: İhsan Abbâs, Beyrut: Dâru sâdır, ty. .

**İbn Hazm**, Ebü Muhammed b. Ali b. Ahmed b. Saîd ez-Zâhirî el-Kurtûbî, *el-Usûl ve'l-Furû'*, Beyrut, 1404/ 1984.

\_\_\_\_\_, *Kitâbu'd-Durre fimâ yecibu i'tikâduh*, tahk. Ahmed b. Nâsır b. Muhammed el-Hamed, Saîd b. Abdurrahmân b. Mûsâ el-Kazakî, Kâhire, 1408/1988.

\_\_\_\_\_, *et-Takrîb li haddi'l-mantık*, (Resâilu İbn Hazm el-Endelûsi içinde), tahk. İhsan Abbâs, Beyrut: el-Müessetu'l-Arabiyyetu'd-dirâsât ve'neşr, ty. .

\_\_\_\_\_, *Güvercin Gerdanlığı*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 2000.

\_\_\_\_\_, *Risâle fi fazli Endelüs*, (Resâilu İbn Hazm el-Endelûsi içinde), tahk. İhsan Abbâs, Beyrut, 1388/ 1968.

\_\_\_\_\_, *Tavku'l-hamâme fi'l-ulfeti ve'l-ullâf*, nşr: Nizâr Vecîh Fellûh, Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 2001.

\_\_\_\_\_, *el-Usûl ve'l-furû'*, Beyrut, 1404/ 1984.

\_\_\_\_\_, *el-Muhallâ bi'l-âsâr*, Beyrut, ty. .

\_\_\_\_\_, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, yy. ty. .

\_\_\_\_\_, *Merâtibü'l-icmâ'*, (Resâilu İbn Hazm, tahk. İhsan Abbas c.4 içinde), Beyrut, 1402/1982.

\_\_\_\_\_, *Mulahhas ibtâli'l-kıyas*, nşr. Said el-Efgânî, Dımaşk 1379/1960.

\_\_\_\_\_, *el-Fasl fî'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, 2. Bs., Beyrut, 1999.

\_\_\_\_\_, *Risâle fi müdâvâti'n-nüfûs ve tehzîbi'l-ahlâk ve'z-zuhd fi'r-rezâil*, Beyrut, 1987.

\_\_\_\_\_, "Manzûmetu İbn Hazm", *Mecelletu'l-Ma'had al-Mektebu'l-Mahtûtât*, c. XXI, Sayı I, Kahire, 1975.

\_\_\_\_\_, *Ehl-i Sünnet ve'l-Cemâate Göre Kelâm İlmi*, Çev. Murat Serdar, İlke Yayıncılık, İstanbul, 2018.

\_\_\_\_\_, *İki Mektup*, çev. Murat Serdar, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018.

**İbnu'l-Hatîb**, Ebû Abdullah Lisanüddin Muhammed b. Abdullah, *el-İhâta fî ahbâri'l-Ğirnâta*, Kâhire: Mektebetü'l-Hanci, 1973/1393.

**İbnü'l-İmâd**, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Beyrut: Dâru ihyâi't-turasi'l-Arabî, ty. .

**İbnü'l-Arabî**, Ebû Bekr, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, yy., ty. .

**İmâmuddin**, Seyyid Muhammed, *Endülüs Siyâsi Tarihi*, çev. Yusuf Yazar, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1990.

**Kutluer**, İlhan, "Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm'a Nisbet Edilen Er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesûf Adlı Risâlenin Tahlili" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 3, Adapazarı, 2001, ss. 23-40.

**Makkari**, Ahmed b. Muhammed et-Tilmisânî, *Nefhu't-tîb*, Beyrût: Dâru Sâdır, 1988.

**Maşalı**, Mehmet Emin, "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum" *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 17, Sayı: 2, 2008, ss. 331-358.

**Meisami**, Julie Scott ve **Starkey**, Paul, *Encyclopedia of Arabic Literature*, London, Routledge, 1998.

**Mekkî**, et-Tâhir Ahmed, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihî "Taoku'l-hamâme"*, Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1981.

**Sâid el-Endelüsî**, Ebu'l-Kâsım Sâid b. Ahmed, *Kitâbu tabakâti'l-ümem*, Beyrût: el-Mektebetü'l-Kâtûlikiyye lil-âbâi'l-Yesûiyyîn, 1912.

**Schmidtke**, Sabine, *İbn Hazm's Sources on Ash'arism and Mu'tazilism*, (Ed.: Camilla Adang, Maribel Fierro, Sabine Schmidtke), Brill, Leiden-Boston 2013.

**Serdar**, Murat, "İbn Hazm'ın Usul ile İlgili Bir Kasidesi ve Usûlu'd-din Yönünden Öne Çıkan Görüşler", *Diyanet İlmî Dergi*, 2014 50/4, ss. 133-160.

\_\_\_\_\_, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, Ankara: Gece Kitablığı, 2014.

**Seyyûfî**, Mustafa Muhammed Ahmed Alî, *Melâmihu't-tecdîd fî'n-nesri'l-Endelüsî*, Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.

**Tan**, Oğuzhan, Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm Ve Usûl Anlayışı, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2007, s. 94

**Uveys**, Abdülhalîm, *İbn Hazm el-Endelûsi ve cuhûduhû fi'l-bahsi't-târihî ve'l-hadârî*, 3. bs., Kahire, 1988.

**Ünal**, İsmail Hakkı, "İbn Hazm", *DİA.*, c. XX, İstanbul, 1999.

**Yâkût** el-Hamevî, Ebû Abdullah Şihabüddin b. Abdullah, *Mu'cemu'l-Udebâ*, Mısır, 1927.

**Yefût**, Sâlim, "İbn Hazm el-Endelûsî", *Mevsû'atu'l-Hadârâtî'l-İslâmiyye*, Amman 1993.

\_\_\_\_\_, *İbn Hazm ve'l-fikru'l-felsefi*, Dârülbeyzâ, 1986.

**Zehebî**, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman, *el-İber fi haberî men ğaber*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1985.

\_\_\_\_\_, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-a'lâm ve'l-meşâhîr*, Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1992.

\_\_\_\_\_, *Tezkiretu'l-Huffâz*, Beyrut, ty. .

**Zeyyâb**, Edip Nayif, "el-Menhec inde İbni Hazm ve mevkifuhu mine'l-kıyas", *Dirâsât*, c. XIV, Sayı 7, Amman, 1987.

**Zu'bü**, Enver Hâlid, *Zâhiriyyetu İbn Hazm el-Endelûsî*, Amman, 1995.

## MÜZÂKERELER

**Mahmut ÇINAR\***

### **Endülüs İlmî Birikimi ve Bunun İslâm Düşünce Tarihindeki Yeri**

Endülüs, İslâm düşünce tarihinde kurucu bir rol üstlenmiş ve sonraki dönemler üzerinde önemli tesirler bırakmıştır. Felsefede İbn Rüşd (ö. 595/1198), tasavvufta İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240), tefsirde Kurtûbî (ö. 671/1273) ve fıkıhta Şatıbî (ö. 790/1388) gibi isimler, etkileri günümüze kadar devam eden ilmî ve fikrî faaliyetler gerçekleştirmişlerdir. Endülüs coğrafyasında yaşayıp da İslâm düşünce tarihinde etkili olan şahsiyetlerden birisi de hiç kuşkusuz İbn Hazm'dır (ö. 456/1064). Hicrî beşinci yüzyıl nispeten erken bir dönemde yaşamasına rağmen, birçok alanda eser yazmış, kendisinden önceki ilmî bâkiyeyi tenkid etmiş ve kendi dönemindeki teorik ve pratik problemlere çözümler önermiştir. Kelam, fıkıh ve usûl gibi alanlarda eserler telif etmiştir. Sadece dinî ilimlerde değil aynı zamanda edebiyat ve şiir, dil, siyer, dinler tarihi ve tarih gibi alanlarda da eser kaleme almıştır.

İbn Hazm başta kelam, fıkıh ve fıkıh usulü olmak üzere yazdığı eserlerinde, kendisinden önceki dönemi kıyasıya eleştirmiştir. Fıkıhta rey ekolünü ve rey yöntemini reddetmiştir. Bu nedenle kendisini İmâm Şafiî'ye daha yakın hissetmiştir. Kelamda ise özellikle Eş'arîlere karşı keskin bir dil kullanmış, ke-

---

\* Prof. Dr., Gaziantep Azez İslâmî İlimler Fakültesi, (cinarmahmut02@gmail.com).

lamcıları Kur'an ve sünnet'in yanı sıra felsefe ve mantık bilmedikleri için eleştirmiştir. Henüz erken sayılabilecek bir dönemde "Kıyaysü'l-ğâib ale's-şâhid" yöntemini reddetmiş olması ve kesin kanıt olmadığı gerekçesiyle bu yöntemle dinî meselelerin çözülmeyeceğini belirtmiş olması önemlidir. Genelde Endülüs düşüncesinin, özelde ise İbn Hazm'ın ilmî ve fikrî düşüncesini etkileyen kaynakları araştırdığımızda bazı hususların öne çıktığı görülmektedir. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

### **A. Endülüs İlim ve Fikir Havzası Üzerinde Mu'tezilî Düşüncenin Etkisi**

Endülüs ulemâsı, genel olarak dinî ilimlerin bütün alanlarında derin malumat sahibi oldukları gibi, felsefe ve dil alanlarında da oldukça mahirdir. Bu duruma İbn Hazm, İbn Rüşd, Kurtûbî, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve Şâtîbî gibi birçok âlimi örnek vermek mümkündür. Bu kadar zengin birikime sahip olan Endülüs uleması tarafından zaman zaman daha özgün çıkışların yapıldığı da görülmektedir. Bunun nedeni hem tevarüs ettikleri birikim hem de içinde yaşadıkları ilmî ve kültürel ortamda edindikleri meleke olabilir. Kuşkusuz bu coğrafyada yaşayan ulemâ, daha önce farklı çevreler tarafından bölgeye giren ilmî ve fikrî yöntemlerden de etkilenmiştir. Bu açıdan değerlendirildiğinde, Endülüs düşüncesini etkileyen kaynaklardan birinin de hiç kuşkusuz Mu'tezilî düşünce olduğu görülmektedir. Muhtemelen karşı mihne döneminde, Ortadoğu'dan sürülen, aralarında Mâverâünnehir ve Mağrib'in de bulunduğu uzak diyarlara gitmek zorunda bırakılan Mu'tezile mensupları, burarlarda gerçekleştirdikleri ilmî faaliyetlerle, düşüncelerini yaymışlar ve belirli bir ölçüde etkili olmuşlardır.

İbn Hazm gibi rey ekolüne karşı Şafiîliği daha çok tercih eden bir şahsiyetin, Eş'arîliği oldukça sert bir dille eleştirmesine karşılık, birçok konuda Mu'tezile'ye paralel düşünmesi hayli ilgi çekicidir. Zira genel anlamda Zahirîliği benimseyen, hatta bunu bir adım daha ileri götürerek, nassı merkeze alan ve daha sonraları kendisine nispetle Hazmiyye olarak isimlendirilen bir

ekolün kurucusu olarak, kendisini Şafîliğe yakın görmesi anlaşılır bir durumdur. Ancak fıkhîta Şafîîliğin konumuna paralel bir konumu kelimada benimseyen Eş'arîliğe karşı, Mu'tezileyi öne çıkarması gerçekten ilginçtir. Şu var ki İbn Hazm, Mu'tezilî düşüncüyü, doğrudan referanslar üzerinden ve isim vererek dik-kate almak yerine, bir kısım kelimâ konularında, sadece kendi görüşünü vermekle yetinir. Ancak bu görüşler ile Mu'tezilenin ilgili görüşünü yan yana koyduğumuzda, önemli ölçüde örtüş-tüğü görülmektedir. Kuşkusuz bu durum, sadece İbn Hazm ile sınırlı değildir. Felsefî tasavvuf çevreleri dahil olmak üzere birçok alanda bu etkilerin izini sürmek mümkündür. Mu'tezilî düşüncenin genelde Endülüs ilim ve fikir dünyası, özelde ise İbn Hazm üzerindeki etkilerine şu örnekler verilebilir:

1. **Ma'dûmun Şey'iyeti:** Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet kelamcılarının göre ma'dûm şey değildir. Buna karşılık Mu'tezile ma'dûmu mümkün ve mümkün olmayan (mutlak ma'dûm) olmak üzere ikiye ayırarak mümkün ma'dûmların şey olduğu görüşünü benimsemektedir. İbn Hazm'a göre ise yaratılmamış ve yaratılması mümkün olmayan mâdûmlar şey değildir. Görüldüğü gibi İbn Hazm'ın bu görüşü, büyük ölçüde Mu'tezilenin görüşüyle aynıdır. Mu'tezilenin ma'dûmlar konusundaki görüşünün sadece İbn Hazm üzerinde değil, felsefî tasavvufun en önemli temsilcisi ve Endülüs kökenli olan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî üzerinde de büyük ölçüde etkili olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesini, varlığını mertebelerinden olan ve "A'yân-ı sâbite" olarak da isimlendirilen mertebeye (vahidiyyet mertebesi, âlem-i misâl) bağlantılı olarak temellendirmektedir. Bilindiği gibi felsefî tasavvufta bu mertebeye varlıkların henüz ontik olarak varlık sahnesine çıkmadıkları, sadece epistemik düzeyde var oldukları mertebeyi ifade etmektedir ki bu da mümkün ma'dûma tekabül etmektedir.

2. **Rü'yetullah:** İbn Hazm, prensip olarak ahirette müminler için rü'yetullah'ın gerçekleşeceğini benimsemektedir. Ancak

bunu açıklarken, rü'yetullah'ın gözle değil, başka bir şekilde vuku bulacağını belirtmektedir. Rü'yetullah'ın gözle değil de başka bir şekilde gerçekleşeceğini belirtmek, bunun bu dünyada görme organı olan gözle olmayacağını ileri sürmek, dolaylı da olsa rü'yetullah'ın gerçekleşmeyeceği anlamına gelir. İbn Hazm'ın bu çekincesi, klasik kelam metinlerinde yer alan ve rü'yetullah'ın mekân, cihet ve mukabele gibi unsurlardan tecrid edilemeyeceğine dair kaygılarla örtüşmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezile bu kaygılardan dolayı rüyetullah'ı inkar ederek ilgili ayetleri tevil etme yoluna gitmiştir. İbn Hazm'ın rüyetullahı kabul etmekle birlikte, böyle bir yoruma gitmesinde Mu'tezilî yaklaşımın etkili olduğu anlaşılmaktadır.

3. **Zat-sıfat:** İbn Hazm'ın Mu'tezile ile paralel düşündüğü hususlardan biri de Allah'ın sıfatları konusudur. Ona göre Yüce Allah alîm, semî, ve basîr olmakla birlikte O'nun ilim, sem' ve basar gibi herhangi bir sıfatı söz konusu değildir. Yukarıda verilen örneklerde değinildiği gibi bu yorumda da Mu'tezilî etki hissedilmektedir. Bilindiği gibi Mu'tezile ta'addüdü kudemâ'ya yol açacağı gerekçesiyle sıfatları reddeder ve Allah'ın zatıyla bilen, gören ve işiten olduğunu ileri sürer. İbn Hazm'ın sıfatlarla ilgili bu değerlendirmesi, Mu'tezile'nin sıfatlar hakkındaki görüşüyle örtüşmektedir.

## B. Endülüs İlim ve Fikir Havzası Üzerinde Hıristiyanlığın Etkisi

Endülüs, Müslümanlar tarafından fethedildiğinde, din olarak Hıristiyanlığın hâkim olduğu bir coğrafya idi. Bu coğrafyada yaşayan Hıristiyanların bir kısmı dinleri üzerine kalarak hayatlarını sürdürdüler. Bir kısmı ise ihtida ederek İslâm'a girdi ve Müslümanlarla birlikte yaşadı. İnsanların yaşadığı çevrenin ilmî ve fikrî ortamından etkilenmesi, şaşılacak bir durum değildir. Özellikle dinler tarihi ve Hıristiyanlıkla ilgili meselelerde, ilgili ortam ve kültürün izlerini görmek mümkündür. Bunun en bariz örneği, Endülüslü iki düşünür olan İbn Hazm ve Muhyid-

din İbnü'l-Arabî'nin Hz. İsa'nın durumu ve onun nüzulü etrafında oluşturduğu tasavvurdur. Ayrıca Endülüs tasavvufi düşüncesinin batını eğilimlere sahip olmasında da Hıristiyanlığın izlerini sürmek mümkündür.

**1. Hz. İsa ve Yeryüzüne Nüzûlü:** İbn Hazm'a göre Hz. İsa öldürülmemiş ve göğe yükseltilmiştir. Onun göğe yükseltilmesi de bir tür vefât sayılır. Kıyâmetten önce yeryüzüne incek ve normal şekilde ölecektir. Yüce Allah Hz. İsa'yı vefat ettirmiş ve katına yükseltmiştir. Öldürme ve çarmıha germe söz konusu olmamıştır. Ancak ölüm; uyku, ölüm ve ruh ile beden birliktedir. Ölüm olmak üzere üç çeşittir. Hz. İsa'nın ölümü, ikincisi olan ölümdür (mevt). Bu ölüm, onun yeme, içme ve def-i hacet gibi yeryüzündeki insanların bulunduğu halde bulunmaması ve bunlara muhtaç olmaması şeklindedir. O, ikinci gökte ineceği zamanı beklemektedir.<sup>1</sup> Görüldüğü gibi İbn Hazm, Hz. İsa'nın öldüğünü ve kıyamete yakın bir zamanda tekrar yeryüzüne ineceğini ileri sürmektedir. Bu görüş, Hıristiyanların Hz. İsa'nın Çarmıha gerildikten sonra defnedildiği ve Havarileri tarafından üç gün sonra kabri ziyaret edildiğinde, kabrinin açılarak Hz. İsa'nın göğe yükseltildiği inancına yakındır. Zira hem İbn Hazm hem de Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın hem ölümüne hem de yeryüzüne ineceğine inanmaktadırlar. Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın tanrısal bir öze sahip olduğunu ve bu yüzden kabrinden çıkarak göğe yükseldiğini iddia ederken, İbn Hazm, onun bir şekilde öldüğünü ve daha sonra göğe yükseltildiğini ileri sürmektedir. Buna karşılık Müslümanlardan Hz. İsa'nın yeryüzüne ineceğine inananlar, onun ölmediğini ve diri olarak göğe yükseltildiğini ileri sürmektedir. İbn Hazm'ın Hz. İsa etrafında oluşturduğu düşüncede Hıristiyanlığın etkisi açık bir şekilde görülebilmektedir.

<sup>1</sup> İbn Hazm, *ed-Durre fimâ yecibü i'tikâdühü* (nşr. Abdülhak et-Türkmânî), Sweden: Merkezü buhûsi2l-İslamiyye, 1430/2009, s. 109, 282.

Hiristiyanlığın Endülüs düşüncesini, Hz. İsa tasavvuru üzerinden etkilemesi, sadece İbn Hazm ile sınırlı değildir. Endülüs kökenli olan ve felsefî tasavvufun en önemli temsilcisi olan Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde de Hz. İsa önemli bir yer tutar. O, birçok defa *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde zaman zaman peygamberlerle bir araya geldiğini iddia eder. Peygamberler arasında en çok bulunduğu ve görüş alış-ve-rişinde bulunduğu zatın ise Hz. İsa olduğunu belirtir. Zaman zaman "şeyhimiz", "şeyhim" şeklindeki tabirlerle Hz. İsa'ya işaret eder. Onun diğer peygamberlerden farklı olarak, Hz. İsa'yı bu kadar öne çıkarmasında Hiristiyanlığın izlerini görmek mümkündür. Ayrıca vahdet-i vücûd düşüncesinin temel unsurlarından olan Nûr-i Muhammedî teorisini oluştururken önemli ölçüde, Hiristiyanların Hz. İsa etrafında oluşturduğu benzer teoriden etkilenir. Aşağıda bu konuya tekrar değinilecektir.

**2. Tasavvufta Batınîlik:** Endülüs ve tasavvuf denildiğinde, hiç kuşkusuz ilk akla gelen şahsiyet, Muhyiddin İbnü'l-Arabî'dir. Onun oluşturduğu tasavvufî düşüncede, batınîliğin izlerini sıklıkla görmek mümkündür. Ancak Endülüs tasavvufunun batınîlik eğilimi, İbnü'l-Arabî ile sınırlı tutulamaz. Örneğin İbn Meserre'nin (ö. 319/931) tasavvuf düşüncesi felsefesi batınî (İsmailî) bir karakter taşır. Buna İbn Kasî (ö. 546/1151) ve daha başkalarını da ekleyebiliriz. Tasavvufta Batınîlik ile Hiristiyanlık ilişkisini, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud'un temel esaslarından biri olarak ortaya koyduğu Nûr-i Muhammedî teorisi üzerinden örneklendirmek mümkündür. Kuşkusuz İslâm düşünce tarihinde Nûr-i Muhammedî'nin izlerini, İbnü'l-Arabî'den çok daha öncelere götürmek mümkündür. Ancak bu teoriyi geliştirerek bir bakıma son halini o vermiştir. Bu nedenle Nûr-i Muhammedî onunla anılır bir hale gelmiştir.

İbnü'l-Arabî, Nûr-i Muhammedî teorisini oluştururken birçok fikrî ve kültürel unsurdan etkilenmiştir. Bunlardan biri,

belki de en başta geleni de Hıristiyanlıktır. Hıristiyanlık etkisinin açık bir şekilde ortaya çıktığı alan, Nûr-i Muhammedî ile de bağlantılı olan “Teslis” (Trinity) düşüncesidir. İbnü'l-Arabî'ye göre yaratılış için temel esas “teslis”tir. *Fusûsü'l-Hikem* isimli eserinin “Muhammediye kelimesindeki ferdiyye hikmeti” faslında birçok yönden teslisin varlığını örnekler vererek ifade etmektedir. Şu ifadeleri mânîdârdır: “Allah seni muvaffak kılsın. Bil ki, emir ferdiyet üzerine kaimdir. Ancak bu emrin teslisi vardır. Allah şöyle buyurmaktadır: “bir şeyi yaratmak istediğimizde ona ol deriz, o da olur.” Burada zât, irade ve söz vardır.”<sup>2</sup> Şu var ki İbnü'l-Arabî'nin “Teslis” anlayışı ile Hıristiyanların “Teslis” anlayışı arasında, temel farkların olduğunu vurgulamak gerekir. İbnü'l-Arabî, “Hakikat-ı Muhammediye”nin uknumların ikincisi değil, Allah'ın özel bir tecellisi ve aynı zamanda Hak'kın bizzat kendisi olduğunu düşünmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin “kelime” nazariyesi ile Hıristiyanların “kelime” nazariyesi arasında da birtakım paralellikler mevcuttur. *Yuhanna İncili*'nde geçen Hz. İsa ile “kelime” arasındaki bağlantıyı belirten ifadelerle İbnü'l-Arabî'nin Hakikat-ı Muhammediye düşüncesi birbirine yakındır. *Yuhanna İncili* şöyle başlamaktadır: “Başlangıçta söz vardı. Söz Tanrı'yla birlikteydi ve Söz Tanrıydı. Başlangıçta O, Tanrı'yla birlikteydi. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nsuz olmadı. (.....) Yahya ona tanıklık etti. Yüksek sesle şöyle dedi: “Benden sonra gelen benden üstündür. Çünkü o benden önce vardı” diye sözünü ettiğim kişi budur.”<sup>3</sup> Buna göre Hıristiyanların Baba Tanrı ile âlem arasında vasıta olarak gördükleri “Kelime/Me-

<sup>2</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, Beyrut 1400/1980, s. 214 vd.; Ebü'l-Alâ Afîfî, *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2000, s. 100.

<sup>3</sup> *Yuhanna*, 1:14-15; 1:30; *İncil*, Yeni Yaşam Yayınları, İstanbul 2003.

280 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
sih" ile İbnü'l-Arabî'nin âlemin illeti ve onun var olmasının sebebi olarak ön gördüğü "Hakikat-ı Muhammediye" aynı anlamı ifade etmektedir.<sup>4</sup>

### C. İbn Hazm'ın Bilgi Teorisi ve Haber

İbn Hazm, her türlü değerlendirmelerinde sıklıkla habere ve dolayısıyla hadislere müracaat etmektedir. Herhangi bir hadisin kesin delil olabilmesi için mütevatir olmasını öngörür. Ancak onun mütevatir için belirlediği sınırlar ile muhaddislerin cumhurunun mütevatir tanımı birbirinden oldukça farklıdır. Ona göre iki kişinin hatta durumuna göre bir kişinin bile naklettiği hadis mütevatir olarak kabul edilebilir. Bu tanımlama ulûmü'l-hadis ulemasının "her nesilden, yalan üzere bir araya gelmesi mümkün olmayan bir topluluk tarafından nakledilen haber" şeklindeki tanımlamalarından farklıdır. Ayrıca zaman zaman ahad (sahih) haberin de delil olabileceğini ileri sürmektedir. Ancak onun sahih hadis tanımlaması da cumhurun tanımından farklıdır. Bilindiği gibi bir haberin sahih kabul edilebilmesi için öncelikle ravilerin güvenilir (sikâ) olması şart koşulmaktadır. Ravîlerin adalet ve zabt sıfatını taşıması için ön görülen vasıflar konusunda da İbn Hazm'ın değerlendirmeleri kendine özgüdür. Söz gelimi hadisçiler cerh ve ta'dîl değerlendirmelerinde, Sahabe'yi dışarıda bırakarak *الصحابه كلهم عدول* (Sahabe'nin tamamı âdildir) ilkesi gereğince, onların adaletlerini sorgulamaz. Buna karşılık İbn Hazm, yüzlerle ifade edilebilecek kadar birçok sahabîyi cerh eder. Bu nedenle onun sahih kabul ettiği bir haber ile hadisçilerin cumhurunun sahih dediği haber her zaman örtüşmemektedir.

Sonuç olarak Endülüs, İslâmî ilimlerin yayıldığı, ilmî ve fikrî anlamda İslâm düşünce tarihi boyunca etkisi devam eden açılımların yapıldığı, hem İslâm dünyasını hem de batı dünyasını etkileyen ilim ve fikir insanlarının yetiştiği önemli bir coğrafya.

---

<sup>4</sup> Afîfî, *a.g.e.*, s. 99-101.

rafyadır. Endülüs, İslâm ilim ve fikir geleneğinin kurucu merkezleri olan Bağdat, Basra ve Horasan gibi merkezlerden coğrafi olarak uzak olmasına rağmen buralarla rekabet edebilecek kadar ilerlemeler sağlamıştır. Endülüs'te yetişen ilim insanları arasında İbn Hazm ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, kendilerinden sonraki dönemler üzerinde etkili olmuşlardır. Her biri İslâm düşünce tarihinin vazgeçilemez birer temsilcisi olmakla birlikte, zaman zaman şazz kabul edilebilecek birtakım görüşler ileri sürdüklerinden de kuşku yoktur. Bu nedenle ilgili zatların eserleri okunurken, özellikle söz konusu alanlarda uzman olmayanların dikkatli olmaları önemlidir.

### **Mehmet DALKILIÇ\***

Öncelikle hazirunu saygı ile selamlıyorum. İkinci olarak Cağfer Beyi büyük bir emek mahsulü olduğu anlaşılan tebliğinden dolayı tebrik ediyorum. Böylesine geniş bir coğrafya ve tarihi okuyucuya bütün yönleriyle ulaştırmaya çalışma gayretinden dolayı bütün övgüleri hak ettiğini belirtmek istiyorum. Üçüncü olarak Endülüs'ü anlamaya yönelik çalışmalarından dolayı İSAV yetkililerini ve buna katkı sağlayan 29 Mayıs Üniversitesi idare ve bilim heyetini kutlamak istiyorum. Bu hayırlı ve başarılı faaliyetlerinden dolayı müteşekkiriz.

Ancak bütün bunların yanında birkaç hususa dikkatleri çekmek isterim. Bunların bir kısmı bundan sonra yapılacak Endülüs konulu toplantılara katkı sağlamak bir kısmı da zorlukları aşmaya vesile olacak türden eleştirel yaklaşımlardır. Bunlardan ilki başlıkla ilgilidir. Öncelikle iki başlıkla karşı karşıyayız. Bize ulaşan tebliğde başlık "Endülüs'te ve Kuzey Afrika'da Kelam İlmi" şeklindedir. Programda yer alan başlık ise "Endülüs'te Kelam: Teşekkül, Gelişim ve Temsilciler" şeklindedir -ki bu başlık bile açık ve net olmamakla birlikte en azından daha

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (mdalkilic@hotmail.com).

doğru bir yaklaşımı sergilemektedir. Ancak tebliğ metnine bakıldığında “Endülüs’te Kelam: Teşekkül, Gelişim ve Temsilciler” yerine “Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da Kelam İlmi” başlığının esas alındığı anlaşılmaktadır. Hatta sadece kelam ilmi değil tasavvuf ve Fıkıh alanına da yer verildiği görülmektedir.

Böyle bir başlık bu coğrafyaları biraz bilenler veya çalışanların aklına yaklaşık 10 asırlık Endülüs ve birçok ülke ve tarihi medeniyet merkezini içine alan Kuzey Afrika ülkelerinde Kelam İlminin tarihi serüvenini söz konusu edebilmek, araştırma kuralları çerçevesinde bir metin oluşturabilmek imkânını ortadan kaldırmaktadır. Böyle bir başlığın bilimsel metotlar çerçevesinde bilgi sunabilmesi oldukça zordur hatta imkânsızdır. Zira bu başlık altında hem Endülüs’te hem de Kuzey Afrika’da Kelam ilmi çalışmaları, bilim adamları, eserleri ve kelam ekollerinin yayıldığı coğrafyalar alt alta yazılacak olsa bir tebliğ metni oluşturacak kadar geniştir. Böyle bir başlık iki yönlü bir ilgiyi ortaya koymaktadır. Bunlardan ilki başlığı tespit edenlerle ilgili, ikincisi ise bu başlığı çalışmayı kabul eden araştırmacı ile ilgilidir.

Ben bu bakımdan böylesine zor ve altından kalkılması güç bir araştırmayı üstlendiği için Çağfer Bey’i tebrik ediyorum. Ancak bu başlığın tespitini yapanlar açısından aynı şeyi söylemek bilim adına hata olur kanaatindeyim. Bunun yerine zaman-mekân irtibatı çerçevesinde bir araştırma başlığı verilmiş olsaydı belki de tahlil ve fikir geliştirme daha kolay olacaktı. Durum böyle olmayınca kaçınılmaz olarak seçki usulü ve belli şahıs ve görüşlere temas ederek özet bir çalışma ürünü oluşturma zorunluluğu ortaya çıkmıştır.

Bu, kesinlikle araştırmacının eksikliği değildir. Nitekim metne bakıldığında hem Kelam İlminin Endülüs veya Kuzey Afrika’ya tam olarak ne zaman ve nasıl girdiğinin tam ve detaylı bir şekilde tartışılmadığı ve hem de gelişmelerin dönemsel aşamalarının ortaya koyulmadığı görülecektir. Bunun “En-

dülüs'te ve Kuzey Afrika'da Kalam İlmi" şeklindeki bir başlıktan kaynaklandığı açıktır. Bu yüzden önceden varılan sonuçların bir kısmı esas alınmak suretiyle özetlenip bilgi aktarımı yolu tercih edilmiştir. Ayrıca metin sanki daha çok son dönem yani duraklama ve yıkılış dönemi kelimelerin Endülüs ve Kuzey Afrika serüveni ile ilgili bilgileri içermektedir. Bu verileri yansıtan bir başlığın tercih edilmesi okuyucu açısından ve bilimsel usuller açısından daha uygun olacaktır.

İkincisi söz konusu başlığın araştırmacıyı zaman-mekân irtibatından kopuk anlatımlara zorlamasıdır: Mesela Tebliğde geçen bir paragraf aynen şöyledir: "Endülüs'te Ebü'l-Velîd el-Bacî'den bir yüzyıl sonra kelimelerin bakımından bir normalleşme görüntüsü olsa gerek ki, doğu İslam coğrafyasına ilim öğrenmek için giden Ebû Bekir İbnü'l-Arabî Bağdat başta olmak üzere Irak ve Şam'ın birçok şehrinde edindiği kelimelerin birikimi bölgeye götürmüştü ve açıktan kelimelerin konularını işleyen eserler yazmıştır. Böylece Eş'arîlik İbn Hazm'ın çizdiği kötü imajdan bir nebze olsun kurtulmuştur. Bu gelişimde İbnü'l-Arabî'nin Maliki mezhebine mensup olması, Ehl-i Sünnete olan bağlılığı ve yanı sıra hem Mu'tezile hem de felsefeye yönelik Kur'an ve hadis destekli eleştiriler getirmesinin büyük bir etkisi söz konusudur. Bölge Eş'arîlerinde felsefeye olan tepkinin düzeyini Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Bâcî'yle ilgili anlattığı şu olay göstermektedir:

Bir gün felsefe meraklısı bir şahıs Bâcî'ye "Eflatun'un *Edebü'n-Nesf* isimli eserini okudun mu?" diye sormuş, Bâcî de o şahsa "Muhammed b. Abdullah'ın "*edebü'n-nefs*"ini okudum diye cevap vermiştir. Burada devreye giren İbnü'l-Arabî, Bâcî'nin Hz. Peygamber'in *edebü'n-nefsi* diye kastettiği şeyin Kitap ve Sünnet'ten elde edilen Şeriat bilgisi olduğunu ifade etmiştir.<sup>5</sup>" Şimdi bir okuyucunun paragrafta geçen yer, şahıs,

<sup>5</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, II, 147.

konu, eserler, bilim dalları (Felsefe, kelam, Tasavvuf) ve mezhepleri nasıl değerlendirip bir sonuca ulaşması beklenebilir? Takdirlerinize sunuyorum.

Üçüncü bir husus ise Endülüs ve Kuzey Afrika birlikte araştırma konusu olarak belirlenmesi veya Endülüs Kuzey Afrika karışımı büyük eksiklik ve kopukluklara neden olmaktadır: Metnin akışı içinde araştırmacı geniş bir coğrafyada adeta oradan oraya savrulmak zorunda kalmıştır. Bu anlamda dikey okumalara benzer bir çalışma ve araştırma metodunu benimsemiştir. Oysa böyle bir araştırma yatay okumaları zorunlu hale getirir. Başka bir ifade ile daha dar bir coğrafya ve konu araştırmanın bilimsel metotlara uygunluğu açısından kaçınılmaz bir ön şarttır. Mesela tebliğde yer alan bir ifade aynen şöyledir: “Ebû Bekir İbnü’l-Arabî’nin Malikilik/Eş’arilik üzerinden kelamın imajını olumluya çevirmesi sadece Endülüisle sınırla kalmamış Kuzey Afrika’da da etkisini göstermiştir. Bu etkide Endülüs’ten Kuzey Afrika’ya göç edenlerin de katkısını da hesaba katmak gerekir. Bu nedenlerle Kuzey Afrika ve Endülüs’te Eş’arî mezhebi Malikîler arasında revaç bulmuş ve kelam eserleri yazılmaya başlanmıştır.” Tarihten, zamandan ve tanımlı mekandan yoksun olarak oluşturulan böyle bir ibarenin hem süreci tam olarak ortaya koyamacağı hem de günümüz sorunlarına fikir üretmede yetersiz kalacağı açıktır. Muğlak, üstü kapalı, açıklamaya muhtaç ve seçki usulüyle dönem ve coğrafya çalışmalarının kesin çözüm üretmesi beklenilemez. Burada önemli bir hususa dikkatleri çekmek istiyorum. O da şudur: Günümüzde yapılan araştırmaların zaman ve mekânda kopuk bir şekilde gerçekleştirilmesinin ağır bedelleri ödenmektedir. Özellikle eğitim süreçlerinde mekândan ve zamandan kopuk bir eğitim süreçlerinin benimsenmesi, çocukları coğrafyalarından ve yaşanan süreçlerden koparmaktadır. Adeta İbn Sina’nın “uçan insan” modeline benzer bir şekilde olayların nerede ve ne zaman geçtiği tam olarak ortaya konulmamaktadır. Mesela günümüzde din eğitimi veren kurumlarda eğitim gören öğrencilere “sıfîin

savaşını” duymayan, bilmeyen yok gibidir. Ancak aynı öğrencilere “sıffın” nerededir? Diye bir soru yöneltile çok az öğrencinin bu soruya doğru cevap verebildiği bir gerçektir.

Endülüs ve Kuzey Afrika ve Kelam Bilim Dalı birlikte bir araştırma konusu olarak düşünüldüğünde konu daha iyi anlaşılacaktır. Sadece Kelam bilimi söz konusu edilse bile Mu'tezile kelamı, Sünni Kelam, Şia ve Haricilerin görüşleri çok geniş bir perspektifi gözler önüne serecektir. Bu çerçevede Endülüs'e kelamın girişi, ilk temsilcileri, kelami konular Endülüslülerin buna verdiği ilk tepki, mezheplerin içinde bulunduğu durum, mesela taassup bir tebliğ için yeter ve hatta çok fazla gelir. Böyle olmadığı için olayların gelişim seyri derinlemesine değil, yüzeysel olarak ifade edilmek zorunda kalınmıştır.

Mesela tebliğdeki “Ahmed el-Leblî “Ben bu iki ilmi (Kelam ve Usul) Mısır'da Şerefeddin et-Tilimsanî'den aldım” dedikten sonra silsiledeki isimleri sıralar: et-Tilimsanî, el-Muktarah, et-Tûsî, el-Gazzâlî, Ebü'l-Meâlî, el-İferâyînî, el-Bakıllanî, el-Bahilî, Ebü'l-Hasan el-Eş'arî.<sup>6</sup> Silsilede görüldüğü gibi Mısırlı ilk iki ismin dışındakilerin tamamı doğu bölgelerinden âlimlerdir.” ifadesi bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.

Yine mesela “Murabıt Sultanı Ali b. Yûsuf döneminden itibaren nüfuzlarını iyice arttıran Ehl-i Hadîs Mâlikî fakihleri mantık, kelâm ve felsefe ilimlerine karşı olumsuz bir tavır ortaya koymuşlardır.” cümlesinin altının doldurulması bir zorunluluktur. Bilimsel bir araştırmada bu ifadelerin peşine düşüp tarihsel sürecin işleyişi, nasıllığı ve niceliğini araştırmak gerekirken bununla yetinmek zorunda kalınmıştır. Bu yüzden çoğu zaman kişi ve olayların tarihleri ya göz ardı edilmiş veya birbirinden uzak asırlarda yaşayan bilginler birbirlerinin takipçisi his-

<sup>6</sup> Ahmed el-Leblî, *Fihrist el-Leblî*, Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî 1408/1988, s. 22.

sini verecek derecede yakın olarak nakledilmiştir. Buna zorlayan neden ise tebliğ konusunun çok geniş bir coğrafya ve geniş bir tarih sürecini kapsamasıdır.

Bu türden toplantılarda verilen bilgilerin veya gündeme taşınan mekânlar ve olayların bir bilgi fişi olmaktan daha ziyade konuyu enine boyuna zaman-mekân irtibatı çerçevesinde ütün yönleriyle anlatıldıktan sonra geniş bir tahlile tabii tutulması beklenir. Aksi halde var olanın özetinden kurtulmak veya yeniden düzenlenmiş metinler oluşturmaktan kurtulmak mümkün değildir. Bütün bunların yapılabilmesi için öncelikle düzenleme kurulunun konuya vukufiyeti esaslı bir önşarttır.

Geniş bir coğrafyayı geniş bir zaman dilimini aynı araştırmacıdan istemek de bilimsel metotlarla uyuşmaz. Bir tarafta Avrup'da İspanya'da 12 asırlık bir Endülüs sosyo-kültürel birikimi diğer tarafta başta Mısır olmak üzere Fas, Tunus ve Cezair gibi büyük coğrafyaları Tahert ve Tilimsan gibi merkezleri bir arada değerlendirmek gerçek anlamda bir imkânsızlık ortaya koymaktadır. Ancak Cafer Bey büyük bir vukufiyet ve engin tecrübesi ile anlaşılır, akıcı ve çok kapsamlı bir çalışma ortaya çıkarmıştır. Ancak bu türden toplantıların gerçek amacı bir taraftan tarihi realiteleri gün yüzüne çıkarmak diğer taraftan da günümüz sorunlarına çözüm üretecek fikirlerin üretilmesine katkı sağlamak olmalıdır.

Bu prensip çerçevesinde Endülüs'ü doğru anlamadan İslam Dünyası'nın içinde bulunduğu durumu doğru anlamak mümkün olamaz. Aslında bu durum araştırmacının konunun önemli bilim insanlarının başında gelen İbn Hazm'ı en hafif ifade ile küçümsediğini ve fikir üretmede kaynak olarak kullanılma konusunda yetersiz kalacağını düşündürmektedir. Halbuki günümüz Müslümanlarının sorunlarının çözümü Endülüs'ü doğru anlamakla doğru orantılıdır. Günümüze ışık tutamayan veya çözüm üretilmesine katkı sağlamayan faaliyetler adı bilimsel de olsa makasıda ulaşılmasını temin edemeyecektir.

\* \* \*

### Mehmet DALKILIÇ\*

Büyük bir emek mahsulü olduğu anlaşılan “Endülüs’te Öncü Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm” başlığını taşıyan tebliğinden dolayı Serdar Bey’i tebrik ediyorum. Böylesine geniş bir coğrafya ve tarihi okuyucuya bütün yönleriyle ulaştırmaya çalışma gayretinden dolayı bütün övgüleri hak ettiğini belirtmek istiyorum. Üçüncü olarak Endülüs’ü anlamaya yönelik çalışmalarından dolayı İSAV yetkililerini ve buna katkı sağlayan 29 Mayıs Üniversitesi idare ve bilim heyetini kutlamak istiyorum. Bu hayırlı ve başarılı faaliyetlerinden dolayı müteşekkirimiz.

Ancak bütün bunların yanında birkaç hususa dikkatleri çekmek isterim. Bunların bir kısmı bundan sonra yapılacak Endülüs konulu toplantılara katkı sağlamak bir kısmı da zorlukları aşmaya vesile olacak türden eleştirel yaklaşımlardır. Bunlardan ilki başlıkla ilgilidir. Öncelikle “Endülüs’te Öncü Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm” adlı bir tebliğin içeriğinin ne olması gerektiğidir. Başka bir ifade ile böyle bir başlık okuyucuda İbn Hazm’ın Endülüs’te öncülük ettiği kelim konuları söz konusu etmesi beklentisine neden olacağı açıktır. Durum böyle olunca araştırma veya inanç esasları bağlamında öncelikle en temel başlıklar altında kelami konuların tartışılması beklenir.

İbn Hazm’ın görüşlerinin oluşturduğu sisteminde, doğrudan naslar ve o nasların ilk etapta anlaşılan ve doğrudan akla yansıyan ve zihne doğan anlam önemlidir. O nedenle ona İbn Hazm ez-Zahiri denmiş ve onun itikadî ve ameli mezhebine de Zahirilik adı verilmiştir. Zahire göre hareket ve amel etme prensibinden oluşan felsefesi, dini algılama ve sunumda en etkili faktör olmuştur. İbn Hazm’ın temel felsefesi ile naslara önem veril-mesi gerektiğini vurgulayan ve nasların zahiri anlamlarını

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (mdalkilic@hotmail.com).

temel alan Selefiyye olarak adlandırılan anlayışın büyük farkı vardır. Selefi mantıkta önceliği olan Kur'an ve sahih hadislerin metninin zahirine bakmak, düz bir okuma biçimi sunmak ve bu kutsal ifadenin ne dediğine muttali olmaya çalışmak vardır. Bunun ötesinde zahiri mananın inceliklerine vâkif olmak, anlamları üzerinde düşünmek, başka maksatlar olup olmadığını araştırmak gibi bir yaklaşım söz konusu değildir. İbn Hazm'da ise, nasların ilk akla gelen ve zihne doğan anlamlarını kabul etmek, murad-ı ilahinin o ilk akla gelen anlam olduğunu kabul etmek düşüncesi olmakla birlikte, o zahiri anlamdan yeni manalar çıkartmak ve onlar üzerinde düşünmek felsefesi yatmaktadır. Yani İbn Hazm, dini konulardan öncelikle nassı referans olarak almakta, o kaynakların en belirgin anlamlarını benimsemekte ve o manalar üzerinde yorum yapmakta, dini-felsefi görüşlerini bu bağlamda yürütmektedir. İbn Hazm'ın bu felsefesini onun bütün fikir yapısında bulabiliriz. Kalam, mezhepler tarihi, İslam hukuku, fıkıh ve diğer bilim dallarındaki ulaştığı sonuçların, ana hatlarıyla bu felsefe ekseninde oluştuğu söylenebilir.

Endülüs toplumunda asırlarca Malikilik ve Eş'arîlik çerçevesinde oluşturulmuş dini düşünce hakim olmuştur. Bunun olumlu ve olumsuz yönlerini birçok açıdan değerlendirmek mümkündür. Toplumun birlik ve beraberliğini sağlaması ve muhafaza etmesi onun en önemli olumlu katkısı olarak değerlendirilebilir. Ancak "analitik düşünme"yi engellemesi veya öğretmemesi Endülüs toplumunun olumsuz yönü olmuş ve bu en zayıf halkasını oluşturmuştur. Makkârî'nin şahitliğine müracaat edilecek olursa Endülüs hakkında şöyle demektedir: "*Bizim ülkemizde türlü inanç fırkaları olmadığından farklı inançlardan söz eden kalam ilmi fazla gelişmemiştir.*"<sup>7</sup> Mâlikî mezhebinin Endü-

---

<sup>7</sup> Bununla birlikte toplumun tamamen fırkalara yabancı olduğunu söylemek de doğru değildir. Zira Mu'tezile mezhebini benimseyen insanlar bulunmaktadır. Hatta bunlardan bazıları söz konusu mezheple

lüs'teki hâkimiyeti sebebiyle sorunlar karşısında genel bir suskunluk hâkim olduğu açıktır. Hayatının olgunluk dönemini Endülüs Emevî hilâfetinin çöküş döneminde geçiren İbn Hazm bir bilginin sadece söylediklerinden değil sustuklarından da sorumlu olduğunun farkındadır. Bu yüzden Müslümanların din ile ilgilenme tarzları üzerinde durarak onları tenkit etmiştir. Bu çerçevede O, Endülüs âlimlerinin taklitçi olmalarından ve mezhep taassubu içinde bulunmalarından şöyle yakınmaktadır: "Endülüs âlimleri ele aldıkları konularda delil aramakla uğraşmazlar. Delil arayanlar ise Kur'an ve Sünnet'i kendi imamlarının görüşlerine sunarlar; eğer bu naslar imamlarının görüşlerine uygun ise onunla amel ederler, aksi takdirde ayet ve hadisi bırakır, imamlarının görüşlerine uyarlar"<sup>8</sup>

Bütün bu realiteler İbn Hazm'ı Endülüs'te yıkılışın nedenlerini ve çözüm önerilerini aramaya yöneltmiştir. Mezhepleri veya onların ileri gelenlerini toplumun din anlayışındaki eksikliklerden sorumlu tutmuş ve kendince olumsuz yönlerini eleştiriye girişmiştir. Büyük bir cesaretle bu işe yaygın olan Mâlikî

---

ilgili eserler bile yazmıştır. Mesela Halil b. İshak, Yahya b. Semîne, Hâcib Musa b. Hadîr ve kardeşi Vezir Ahmed bunlardan bazılarıdır. Vezir Ahmed geçmişin aksine Mu'tezile mezhebini savunduğunu gizlemez hatta insanları bu mezhebi kabul etmeye ikna için açıktan çalışmalarda bulunurdu. Biz bu konuda iki yüz sayfa civarında bir kitap yazdık. Ayrıca bizim bu konuda doğru delillere dayanarak yazdığımız ve yazmakta olduğumuz başka eserlerimiz de bulunmaktadır." Bk. *Nefhu't-tîb*, c. II; III, 157; Ayrıca bk. İbn Hazm, *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, Beyrut 1987, II, 186; İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, I, 165; II, 185; Ebû Zehra, a.g.e, s. 101; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 136-140 Israel Friedlaender, "The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Hazm", *Journal of the American Oriental Society*, s. 29-31; Isabel Fierro Bello, *La Heterodoxia En Al-Andalus Durante El Periodo Omeya*, s. 111-113; Ramazan Biçer, Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Fikir Özgürlüğü", *SAÜİF Dergisi*, s. 113-136.

<sup>8</sup> *el-Fasl*, II, 92-93, a.mlf. *el-İhkâm*, VI, 117-118.

fıkıhıyla başlamış, daha sonra Şâfiî fıkhına ilgi duymuştur. Ancak aradığını orada da bulamayınca büyük tartışmalar sonucunda Şafiiliği de eleştirerek ondan ayrılmıştır. Nitekim İbn Hazm birçok beldede fıkhıta öncülüğün artık hayırsız ve bilgisiz kişilere kaldığını ve hiçbir dinî konuda fetva vermesi câiz olmayan nice fâsık kişiler gördüğünü belirtmektedir.<sup>9</sup> Bu eleştirilerden sadece fıkıh mezhepleri değil, itikadi mezhepleri de nasibini almıştır. Başta Eş'arîlik olmak üzere Mu'tezile ve Mürcie gibi mezheplerin eleştirisini gerçekleştirmiştir. Nihayet Zâhirîlik mezhebine ilgi duymuş bu düşünceyi yeniden hayata geçirip, onun en önemli temsilcisi olmuştur. Bu tavrıyla büyük bir cesaret örneği gösterdiği söylenebilir.

İbn Hazm başta kendi döneminde (v.456/1064) Endülüs olmak üzere İslam toplumları için tehlikeli gördüğü önemli bir hususa dikkatleri çekmektedir. O da şudur: Özellikle Hz. Peygamberin vefatından hemen sonra İslâm'a ve Müslümanlara tuzak kuranlar, Ehl-i beyt sevgisine yaslanarak, ayrılıkları körüklemişlerdir. Fars hâkimiyetinin Müslümanlarca sona erdirilmesini hazmedemeyenler Şîa adı altında toplanmışlar ve naslardan temeli bulunmayan bir İslâm anlayışı ortaya koymuşlardır.<sup>10</sup> Bütün bu ve benzeri düşünce mensuplarını İslam dairesi içerisinde değerlendirmeyi mümkün görmemektedir. Bütün bunlar İbn Hazm'ın dinin değişkenleri noktasında farklı yorumların olabileceğini, ayrı düşünmenin ayrılmayı gerektirmeyeceğini kabul ettiğini göstermektedir. Onun bütün bu görüş ve eleştirilerinin temelinde, Endülüs toplumundaki Müslümanların İslam kunusundaki kafa karışıklığının giderilmesine yönelik analitik düşünmeyi öğretme çabası yatmaktadır. İbn Hazm'ın bütün çabası dini değerleri tüketen "dinci"liğe karşı durmak, yıkılışı durduracak ve toplum bütünlüğünü yeniden sağlayacak dini

<sup>9</sup> *el-Fasl*, VI, 167; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 20, 39-52.

<sup>10</sup> *el-Fasl*, II, 213, 271-274; III, 235, 243-245, 292-301; V, 84-95. Ayrıca bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1999, 20, 55.

değerler üretme dolayısıyla da “dindar” bir nesil oluşturmadır. Din alanında makasittan uzaklaşma ve yorumlardaki usul sorununu Endülüs toplumundaki dağınıklık ve iç çekişmelerin ana nedenlerinden biri olarak görmüştür. Bu yüzden nassın yani ayet ve sahih rivayetlerin zahirini esas almış, Kur’an’ın bir hidayet kitabı olması dolayısıyla “din”e ait hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını,<sup>11</sup> her şeyin açıklandığını bildirmiştir.<sup>12</sup>

İbn Hazm dönemi Endülüs toplumu ile günümüz Müslümanları arasında çok ciddi benzerlikler bulunmaktadır. Öncelikle dinin geneli değil, aksine disiplin veya fırka mensuplarının özel dili ile sadece kendilerini ifade ettiğini söylemek mümkündür. İkincisi Müslümanların veya dini grupların güncel yönetsel faktörlerin etkisi altında bulunmasıdır. Toplumun, ister dini anlamda isterse bilimsel anlamda, her geçen gün parçalanması sorucu ortaya çıkan grupların tümünde zamanın siyasal anlayışlarının etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle dinin içeriği ve mesajını toplumun tüm kesimlerine ulaştırmak her geçen gün biraz daha zorlaşmıştır.

Üçüncüsü tarih veya din algılarının dinin yerini almasıdır. Bu yüzden nassın asıl mesajı ve sorunlara getirdiği çözümler kaybolmuştur. Dördüncüsü dinin ayrıştırıcı dilinin egemen olması. Küçük ve dar çerçevede oluşturulan dini anlayışlar, toplumun bütün kesimlerine ulaşamadığı veya toplumda rağbet göremediği için din birleştiricilik vasfını kaybetmekle kalmamış aynı zamanda ayrıştırıcı bir dil üretmeye başlamıştır. Müslümanlar için Endülüslü olma şuuru muvahhid olmayı gerektirirken her geçen gün vicdanın yerini heva, adaletin yerini ise zulüm almaya başlamıştır. Sonuç olarak bugün bile geçerliliğini koruyan realiteler yaşanmıştır: İnançlardaki zafiyet ulûhiyeteki Tevhid yerine şirk, merhamet ve vicdan normlarının kaybı

<sup>11</sup> Mesela bk. “Biz Kitap’ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Sonunda hepsi Rablerinin huzuruna toplanıp getirilecekler.” (En’am 6/38).

<sup>12</sup> Mesela bk. “Sana bu Kitabı, her şeyi açıklayan ve Müslümanlara yol gösterici, rahmet ve müjde olarak indirdik.” (Nahl 16/89).

292 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
ahlâksız müslümanlık, adalet vasfının da yitirilmesiyle siyasetin acımasız uygulamaları ortaya çıkmıştır. Bütün bunlar İbn Hazm'ı nassı önceleyen bir bakış açısına veya Zahirilik düşüncesine yönlendirmiştir.

İbn Hazm'ın Endülüs bilginleri arasında önemli bir konumda bulunması onun yetenekli ve ilme olan düşkünlüğünün yanında araştırmacı bir kimliğe sahip olmasının etkisi bulunmaktadır. Bu nedenle onun hayatı boyunca bulunduğu ortamları veya başka bir ifade ile eğitim sürecini üç ana gruba ayırmak mümkündür. Birinci merhale çocukluğundan 399/1009 yılına kadar süren bir dönemi kapsamaktadır ki, bu süreçle ilgili çok az bilgi bulunmakla birlikte babasıyla ilim meclislerine katıldığı ve özellikle de edebiyata ilgi duyduğu bilinmektedir.

İkinci merhale ise 399'dan 410/1021 yılına kadar süren dönemi kapsamaktadır. Bu süreçte İbn Hazm'ın öncelikle tarih ve rivayet ilimleri, sonra da akâid, dinler tarihi ve felsefe ile meşgul olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu süreçte faydalandığı bilim adamlarının başında İbnü'l-Câsûr (v.401/1011), İbnü'l-Faradî (v.403/1013), Abdurrahman el-Mısrî (v.410/1021) ve Abdurrahman el-Hemedânî (v.411/1022) gelmektedir. İbn Hazm'ın öğrenim hayatı açısından oldukça erken bir dönem sayılan bu süreçte, diğer din mensuplarına mensup ileri gelen bilginlerle çeşitli tartışmalar yapmıştır. Nitekim *el-Fasl* adlı eserinde hicri 404/1014 yılında kendisi ile Yahudi İbnü'l-Nakrîle arasında gerçekleşen münazaradan söz etmektedir.<sup>13</sup>

İbn Hazm'ın öğrenim sürecinde önemli bir yeri olan üçüncü merhale ise onun Mâlikî Fıkına ilgi duymaya başladığı 410/1021 yılından sonrayı kapsamaktadır. Üç yıl boyunca başta İbn Dahûn olmak üzere birçok Mâlikî bilgininden yararlanmış olmakla birlikte Mâlikî fukahaya itiraz ederek onlarla tartışmaya başlamıştır.<sup>14</sup> Çağdaş araştırmacılar bu sürecin İbn Hazm'ın fikrî alt yapısını oluşturması açısından oldukça önemli

<sup>13</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 245.

<sup>14</sup> Zehebî, *Siyerü'n-nübelâ*, s. 37.

olduğu konusuna dikkat çekmişlerdir. Zira o, bir taraftan Mâlikî fıkıh bilginlerini eleştirirken, diğer taraftan da Zâhirî mezhebini prensiplerini tespit etmiştir.<sup>15</sup> İbn Hazm'ın özellikle Maliki-lik ile ilgilenmesinin başka bir ifade ile Maliki mezhebi mensuplarını eleştirmesinin özel bir anlamı bulunmaktadır. Endülüs'ün kuruluş dönemi fıkhi mezhebinin Evzâlik olduğu bilinmektedir. Ancak daha iki asır geçmeden özellikle Doğu'ya dönemin önde gelen bilginlerinden biri olan İmam Malik'ten ders almak üzere giden ve eğitimini tamamladıktan sonra Endülüs'e geri dönen öğrencileri tarafından Malikilik adeta devletin resmi mezhebi haline getirilmiştir.

Malikilik çoğu zaman inançları da kontrol altında tutmuştur. Ancak kelimeler veya inanç esasları bakımından halkın kahir ekseriyeti Eş'ari mezhebine mensup bulunmakta idi. Bu yüzden kendisinden bir nesil önce yaşayan Eş'arî kelimeler bilgini Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî'yi (v. 403/1013) çok ciddi eleştiriye tabi tutmuştur.<sup>16</sup> Burada Endülüs'te asırlarca hâkim olan mezhep ve dini düşünce mensuplarını neden ciddi eleştirilere tabi tuttuğu sorusu akla gelebilir. Bunu birçok açıdan cevaplandırmak mümkündür. Konumuz bakımından söz konusu eleştirel yaklaşımın nedenini şöyle izah etmek mümkündür: İbn Hazm'ın gözleri önünde cereyan eden ve Endülüs toplumunun birliğinin bozulması; birbirlerine düşman olması ve Müslüman kardeşine karşı galibiyet elde edebilmek amacıyla bütün dini, milli ve kültürel hassasiyetleri bir kenara bırakıp Hıristiyanlardan yardım isteyecek kadar birbirlerinden kopması ancak dini/mezhebi anlamda yanlış inançlardan kaynaklanabilir.

<sup>15</sup> Bk. Mecîd Halef Münşir, *İbn Hazm el-Endelüsî menhecuhû fi dirâseti'l-akâid ve'l-firki'l-İslâmiyye*, Beyrut 1974, s. 68.

<sup>16</sup> Mesela bk. Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 18, Sayı: 1, Bursa 2009, s. 89-102.

İbn Hazm *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* adlı eserinde klasik mezhepler tarihi metoduna uygun bir tasnif ve anlatım metodu ile olmasa da İslam fırkalarını tartıştığı konularla ilgili yerlerde söz konusu etmiştir.<sup>17</sup> Bu fırkaların hemen bütün görüşleri gerek kendi kaynaklarında gerekse dönemi ile ilgili kaynaklarda kaydedilmiştir. Okuyucunun bu fırkalar hakkında bilgisi olmaksızın İbn Hazm'ın onlar hakkında yaptığı eleştirileri veya görüşlerini objektif bir şekilde anlaması oldukça zordur. Zira o, kitabında fırkaların görüşlerini nakletmekle kalmamış, onları sert bir dille eleştirmiştir. Ayrıca bu durum, İbn Hazm'ın söz konusu ettiği mezheplerin ve onlara ait görüşlerin Endülüs toplumu tarafında o çağda bilindiğini de ortaya koymaktadır. Ancak İslam fırkalarının Endülüs'te bulunduğu şeklinde bir sonuç da çıkarılmamalıdır. Zira başlangıçta Endülüs toplumunda Malikilik dışında, ne kelim fırkaları/itikadi mezhepler, ne de siyasî mezhep ve onlara ait fırkalar bulunmaktaydı. Bu durum Endülüs toplumunun en önemli özelliklerinden biri olarak sıklıkla dile getirilmektedir.

Nitekim İbn Hazm da Endülüs'te kelim ilminin yaygın olmadığı konusuna dikkatleri çekerek, bunu Endülüs bilginlerinin bu coğrafyada değişik fırkaların bulunmamasına bağladıklarını söyler. Dolayısıyla Endülüs'te faaliyet gösteren İslam fırkaları konusunda özellikle de İbn Hazm döneminde fazla bir bilgi bulmak oldukça zordur. Malikilik ve Eş'arîlik dışında İslam coğrafyasında ortaya çıkan diğer bütün mezheplerin Endülüs'teki faaliyetleri İbn Hazm döneminde ancak başlangıç seviyesinde kabul edilmeli; bu coğrafyaya yeni girme imkânı bulabildikleri veya ilgi duymaya başladıkları söylenmelidir.

Bununla beraber Mutezile başta olmak üzere toplum içinde az da olsa farklı mezheplere ait görüşleri benimseyen kişi veya gruplar bulunmaktaydı. Bütün bunlardan öte, Endülüs toplumu da aynı Doğu halkları gibi Ebû'l-Hasen el-Eş'arî'nin

<sup>17</sup> İbn Hazm'ın İslam Mezheplerini inceleme metodu hakkında daha geniş bilgi için bk. Abdülhalim Üveys, *İbn Hazm el-Endelüsî*, s. 358-360.

mezhebini benimsemişti. Nitekim İbn Hazm, söz konusu iki mezhep başta olmak üzere diğer mezheplere muhalefet etmiştir.

Fakat baştan beri Endülüs âlimlerinin Mu'tezileye karşı katı tutumlarında bir yumuşama olmamış, özellikle de Murâbitler döneminde bu düşünceyi benimseyenler baskı altına alınmıştır. Bundan dolayı Mu'tezile mensupları düşüncelerini sadece kendi aralarındaki özel sohbetlerde paylaşmakla yetinmişlerdi. Nitekim daha sonra gelen Endülüslü bilginler kendi dönemlerindeki toplumu anlatırken, onların geleneksel inançları muhafaza etmekle yetindiklerini, kendi mezhep anlayışlarıyla bağdaşmayan doğru bir bilgi edinseler bile onu düşünmeden reddettiklerini açıklayarak bu konudaki rahatsızlıklarını dile getirirler. Bu yüzden Endülüs'te, taklidin din haline getirilmesini ve toplumun her kesiminde mezhep taassubunun ileri safhaya ulaştığını açıkça ifade etmekten çekinmezler. Bu dönemde taassup içinde bulunan Endülüslü bilginlerin psikolojisi şöyle anlatılmaktadır:

Doğu İslam ülkelerinden bir başka mezhep mensubu veya farklı görüşleri savunan Müslüman bir bilgin, ünlü bile olsa Endülüs'e geldiğinde, onu konuşurmazlar, kendileri gibi düşünmediği için küçük görürler, ona gerçek fikirlerini söyleme fırsatı vermezlerdi. Bu nedenle çoğu zaman farklı düşüncelerin gizlendiği veya açıkça ifade edilemediği bir ortam oluşturulur, dolayısıyla bazıları konuşurken Mâlikî mezhebini benimsemiş gibi davranmak durumunda kalırdı.

Bu konuda ne kadar aşırı gidildiğine dikkat çekilmek istenirken şöyle denilmiştir:

Bir süre sonra taassupta o kadar ileri gidilmiştir ki, Malikî mezhebinin ilk dönem ileri gelenlerini bile unutulmuş, sonraki dönemde çeşitli şehir veya bölgelerde meşhur olmuş bilginlerin görüşleriyle yetinilmeye başlanmıştır.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın, Mu'tezile ile ilgili temel eserlerden bazılarını incelediği, hatta taraftarlarından bir kısmı ile tartışmalar yaparak tutarsız olarak gördükleri fikirlerini tenkit ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm her ne kadar Mu'tezilî fırkaları Vâsılıyye, Amraviyye, Huzeyliyye, Nazzâmiyye, Esvâriyye, Muammeriyye, Bişriyye, Hişamiyye, Muradiye, Câferiyye, İskâfiyye, Sumâmiyye, Câhızıyye, Şahhâmiyye, Zurâriyye, Yunisiyye, Şeytâniyye şeklinde fırka isimlerini vermese bile bunların kurucuları olarak ün salmış bilgileri ve taraftarlarının görüşlerini söz konusu etmiştir. Bu noktada, özellikle kendi yaşadığı dönemde er-Ruaynî gibi Endülüs'te Mu'tezilî fikirleri savunan bazı bilginlerin görüşlerini zaman zaman kendi tecrübelerini de katarak anlatmıştır. İbn Hazm için hem Kelam hem de mezhepler tarihi alanı ile söylenecek kesin bir ifade şudur: İbn Hazm Kelam konuları veya mezhep ve fırkaları bir bütün ve tarihsel süreçle incelemek yerine Endülüs'e etkisini özellikle de sorun üretmesini esas alarak çözüm üretmeye çalışmıştır. Bu yüzden problematik bir metot takip etmiştir.

### **Ramazan BİÇER\***

#### **Taassup ve Taklit Karşısında Olmak: İbnü'l-Arabî Merkezli Endülüs Okuması**

Endülüs'ün İşbiliyye şehrinde 468/1076 yılında doğan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin babası dönemin ünlü âlimlerinden fakih Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İbn Arabî el-Meafirî'dir (ö. 493/1100). Medrese eğitimini önce babasından, daha sonra da yöredeki meşhur âlimlerden alan İbnü'l-Arabî, on yedi yaşlarında iken Endülüs'ten ayrılarak (Nisan 1092) babası ile birlikte ilim merkezi olan Bağdat'a doğru

---

\* Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (rbicer@sakarya.edu.tr).

yola çıktı.<sup>18</sup> Ancak onun doğu yolculuğunun ana gerekçesi, ününü duyduğu Gazzâlî ile karşılaşmak idi. Bu ikisinin ötesinde bazı araştırmacılara göre Bağdat'a kadar ulaşacak yolculuğun nedeni, Yusuf b. Taşfin'in buyruğudur. Nitekim Yusuf b. Taşfin, meşhur kadı Ebû Bekr İbn Arabî'nin babası olan fakih Ebû Bekr Muhammed b. Abdullah b. Muhammed b. Abdullah İbn Arabî el-Meafirî'yi (ö.1099) halife Muztazhir'e ve Gazzâlî'ye elçi olarak gönderdi. Gazzâlî'den talep edilen fetva, yine onlar tarafından getirilmiştir. Endülüs ve Kuzey Afrika üzerinden, Abbasilerin başkenti Bağdat'a kadar ulaştı ve on yılı aşkın bu yolculuk esnasında, çeşitli din ve mezheplere mensup birçok bilginle görüştü. Onlarla çeşitli konular üzerinde fikir teatisi yaptı ve tartışmalarda bulundu. Daha sonraları ülkesine dönen İbnü'l-Arabî, 528 (1134) yılında İşbiliyye'ye kadı olarak tayin edildi.<sup>19</sup>

Bu görevinde ancak iki yıl kalabildi. Vazifesinden ayrıldıktan sonra sosyal hayattan kendisini tecrit ederek, eser yazmak amacıyla münzevi bir yaşamı tercih etti. Müellifin bu tavrının en önemli etkeninin, yöre ulemasıyla aralarında geçen tartışmalar olduğu anlaşılmaktadır. İbnü'l-Arabî, Endülüs'teki bu durumdan rahatsız olduğunu eserlerinin birçok yerinde vurgulamıştır. Hatta onun inzivaya çekilme nedeni de âlimlerin özellikle fukahânın sahip olduğu taassup olarak gösterilmiştir. Zira o dönemdeki Maliki mezhebi mensubu bilginler, hiçbir surette başka bir görüş ve düşünceyi hoşgörü ile karşılamıyorlardı.

Bu süreçte Murabıtları yenerek Endülüs'e giren Muvahhidûn ordusu, ülkenin içlerine kadar ilerleyerek İşbiliyye'yi fethetti (541/1146). Bu fetih üzerine İbnü'l-Arabî'nin başkanı olduğu bir heyet ile İşbiliyye halkı adına emir Abdülmü'min b.

<sup>18</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-mühtedîn* (Kahire, Darü'l-kütübî'l-Mısriyye, nr. 20384 'b'), 161.

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Muhammed el-Merraküşî, İbn İzarî, *el-Beyanü'l-Mugrib fi ahhâri 'l-Endelüs ve'l-Magrib*, nşr. Colin-Georges-Seraphin 5 (Beyrut: Darü's-sekaf, 1967):58.

Ali'ye (ö. 558/1163) biat amacıyla başkent Merakeş'e gitti. Biat sonrası İşbiljyye'ye dönmek üzere heyetiyle birlikte yola çıkan İbnü'l-Arabî, Fas'a ulaştığında hastalandı ve burada vefat etti (543/1148).<sup>20</sup> Kabri, bugünkü Mağrib'in Fas kentinde, Lisanüddin el-Hatib Muhammed b. Abdullah el-Gırnati'nin türbesi yakınında bulunmaktadır.

İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel ortamı Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin yaşadığı dönemde ülkeyi, Maliki fakihî olan Abdullah b. Yasin'in kurduğu Murabıtlar yönetiyordu. Murabıtlar, bir anlamda bir din devleti idi. Bu doğrultuda eğitim dini bilgiler üzerinde idi. Bu nedenle de o dönemde çok sayıda âlim yetişti. Devrin bilginleri başta fıkıh ilmine, ardından da hadis ve tefsir gibi ilimlere yoğun ilgi göstermişlerdir. Öte yandan bu kimseler, bu bilim dalları dışındaki disiplinlere ilgisiz hatta karşıt bir tavır içerisine girmişlerdir. Özellikle felsefe ilmiyle meşgul olanlar, fukahâ tarafından zındıklıkla suçlanmışlardır. Felsefecilere ağır suçlamalar yapılmış ve çalışmaları yakılmıştır. Kelam ilmiyle meşgul olanlar da aynı hakaretlere uğramışlardır.<sup>21</sup>

Murabıtlar döneminde, Bağdad'ta olmakla birlikte ünü Endülüs'e kadar ulaşan Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) yönelik yoğun bir eleştiri bulunmaktaydı. Onun İhyau ulumi'd-din adlı kitabının Kurtuba'ya ulaşmasıyla, Maliki mezhebine mensup fakihler tarafından yakılmasına fetva verilmişti. Dönemin kadısı İbn Hamdîn, Gazzâlî'yi tekfir edip, Sultan Ali b. Taşfin'in de deste-

<sup>20</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-sıla*, nşr. Francisco Codera Zaidin (Madrid: Apud Josephum de Rojas, 1886):1, 335.

<sup>21</sup> Ebü'l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Makkârî, *Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri'l-İyâz*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Mustafa es-Saki (Rabat: İhyâü't-Türasi'l-İslâmî, 1978): 1, 221; Merrakuşî, el-Mu'cib, 236-237.

ğini alarak, halkın gözü önünde Gazzâlî'nin kitaplarını yaktırmıştı (503/1109).<sup>22</sup> Kadının temel gerekçesi, İhya'nın içerisinde tasavvufî, felsefî ve kelimâ konuların bulunmasıdır. Bunu işiten Gazzâlî'nin onlara beddua ettiği rivayet edilmektedir.<sup>23</sup> Gazzâlî'ye yönelik bu menfi tutum, Murabıtlar Devleti'nin her döneminde devam etmiştir. Ali b. Taşfin'in, Gazzâlî'nin eserleri başta olmak üzere, bid'at içeren kitapların yakılmasını içeren bir buyruk yayınlaması, tüm kadı ve resmi makamların, kitap avına çıkmalarına neden olmuştur. Bu emirnamenin hedef kitlesi, tasavvuf, kelimâ ve özellikle felsefe ve Mu'tezili kelimâyıyla meşgul olanlar olmuştur.<sup>24</sup>

Tüm bu gelişmeler, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten ayrılmasında ve Doğuya gitmesinde önemli bir gerekçe olabilir. Zira ona göre, zaman bozulmuş, İslâm'ın yeniden bir "gariplik" dönemine girmiş, gerçek âlimlerin birer birer vefat etmiş, bid'atlere dalmış pek çok kimse, şeriat örtüsü altına gizlenmiş, toplumda mezhep taassubu yaygınlaşmış, ülke cehalet ve fakirlik içerisinde dalmıştı. Müellife göre insanlar düşünce yoksunu içerisinde ama bunun farkında bile değiller.<sup>25</sup> İbnü'l-Arabî'nin dönemiyle ilgili bu serzenişini haklı çıkaracak birçok neden bulunmaktadır. Nitekim bu dönemde İslâm hukuku tek çalışma alanına dönüşmüş, diğer İslâmî disiplinler alanlarına karşı direnç oluşmuş, buna bağlı olarak Emevi sultanları da farklı fikirlerin ülkeye sokulması noktasında çekingen davranmışlardır. Hatta fıkıh alanında bile Şafiilik gibi yeni ekollere sıcak bakan

<sup>22</sup> Muhammed Muntasır, *el-Kisânî, el-Gazzâlî ve'l-Magrib* (Dımaşk, I 961): 71.

<sup>23</sup> Merrakûşî, *el-Mu'cib*, 236.

<sup>24</sup> Ahmed Emin, *Zuhru'l-Islâm* (Beyrut, ts.): III, 69.

<sup>25</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, nşr. Ammar Talibi (Doha 1992): 364-376.

300 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
siyasiler Mâlikîlerin etkisiyle bundan uzak durmuşlardır. Bu  
bakış açısı, Kur'ân ve Sünnet eğitimini ihmale bile yol açmıştır.<sup>26</sup>

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Bağdat'a yönelik ilmi seyahatinde  
bir süre Kuzey Afrika'da bulunmuştur. Hem Kuzey Afrika hem  
Bağdat hem de Endülüs'te medreseleri ziyaret etmiş, bir müd-  
det medreselerde kalmış ve oralardaki eğitim metodunu ince-  
leme fırsatı bulmuştur. Bu doğrultuda özellikle Endülüs'teki  
eğitim ve öğretim metodunu ciddi anlamda eleştirmiştir. Nite-  
kim ona göre çocuklara Endülüs medreselerinde, önce Kur'an  
öğretiliyor, ardından da edebiyat bilgileri veriliyordu. Bu aş-  
madan sonra İmam Malik'in Muvatta' adlı kitabını ezberliyor-  
lar. Devamında ise Müdevvene, ardından İbn Attar'ın (ö.  
399/1008) Vesaiku'nu okuyorlar. Bu sıralama Gırnata'lı İbn  
Sehl'in (ö. 486/1093) Ahkâm'ı ile son bulmaktadır.<sup>27</sup>

Bu tarz bir sıralamayı beğenmeyen müellife göre asıl teh-  
like ülkesinde bulunan taassup ve bunun neticesi olarak da sa-  
dece kendi ülkesinin âlimleri ve eserleriyle yetinmeleridir. Ya-  
şadığı çağın insanlarını tanımlarken, onların mezhep taassu-  
bunda ileri gittiklerini, delillere bakmaksızın inandıklarını,  
hatta kendi mezhep anlayışlarına ters bir delil getirilse bile ka-  
bul etmediklerini, böylece taklidi din haline getirdiklerini anlat-  
maktadır. Bu konuda İbnü'l-Arabî şöyle demektedir: “Doğudan  
ilim sahibi bir insan gelse onu konuşurmuyorlar, onu küçük  
görüyorlar düşünce ve akidesini gizletmek zorunda bırakıyor-  
lar, o kimse de Maliki mezhebinden görünmek zorunda kalı-  
yordu.”<sup>28</sup>

Ülkesindeki Kur'an öğretimini eleştiren müellif, âlimlerin  
ezberletme işine önce Nâs suresinden başlamaları Kur'an'ın iniş  
tertibine aykırı olması ve bunun yanında ergenlik çağına ulaş-  
mayan çocuklara Kur'an'ın manasının anlaşılmasını sağlayan

---

<sup>26</sup> Birgül Bozkurt, “Endülüs'te Gazzâlî Algısı”, *Beytulhikme Int Jour Phil*  
7/1 (İzmir, 2017):247.

<sup>27</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 367.

<sup>28</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım*, 365-366; *Kanûnu't-te'vîl*, 541.

yeterli derecede Arapça öğretilmeden ezberletilmesi İbranice'yi bilmediği halde Tevrat'ı ezberleyen Arap ile aynı konumdadır.<sup>29</sup> Yine o *Siracü'l-mürîdîn* adlı eserinde çocukların eğitiminde günlük hayatta sıkça kullanılan “geldi”, “gitti”, “kalktı” gibi kelimeleri anlayabileceği, ancak bunlar bir cümle haline getirilince anlayamayacağını kaydeder. Bu doğrultuda İbnü'l-Arabî, medresede verilen eğitimin en sorunlu yönü, anlamını öğretmeden Kur'an'da yetkinlik kazandırılmaya çalışılmasıdır.

İbnü'l-Arabî Doğu'ya yapmış olduğu yolculuğu esnasında geçtiği şehirlerdeki medreselere uğramış onların eğitim metotları hakkında bilgi sahibi olmuş, böylece ülkesinde uygulanan metotla mukayese imkânı bulmuş ve Doğu'da uygulanan eğitim metodunu daha isabetli görmüştür. Batı okullarında Kur'an, yazı matematik ve Arapça öğreniminden sonra gelmektedir. Bazı medreselerde bunları öğrenen bir öğrenci Kur'an ezberlemeye yönelmekte, günlük olarak dörtte bir veya yarım ya da bir hizb ezberlemektedir. Çoğunlukta ise bu ilimlerden sonra hadis, fıkıh ve diğer ilimlere yönelmekte, sonunda fakih veya imam olmaktadır. Bunların birçoğunun bir iki cüzden başka Kur'an'ı ezberlemediğini belirten müellif, Kur'an'ın manasını öğrenmek, ezberlemekten daha uygun olduğunu kaydetmektedir.<sup>30</sup>

Yaşadığı dönemdeki insanların çoğunun, Kur'an'ı yüzünden okumalarına rağmen, ayetlerin manalarını anlamaya yönelmediğini özenle vurgulayan İbnü'l-Arabî, bunun Allah'ın elçisinin emirlerine de aykırı olduğunu kaydetmiştir. Doğu ve Batı İslâm ülkelerinde uygulanan eğitim sistemini inceleyen İbnü'l-Arabî her iki metot hakkında görüşlerini sıraladıktan sonra kendisi bu konuda sentez niteliğinde şöyle bir eğitim sistemini or-

<sup>29</sup> İbnü'l-Arabî, *Kanûnu't-te'vîl*, 643.

<sup>30</sup> Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdülkadir Ata, 4 (Beyrut: Darü'l-fıkr, ts):1795.

taya koymuştur: akli temayüze sahip olan Müslüman bir çocuğa, inanması gereken konular öğretilmelidir. Daha sonra yazma işine geçilmeli, ardından matematik ilmi talim edilmelidir. Bundan sonra Arapça şiirler ezberletilmeli, sarf ve nahiv ilminden müteşekkil Arapça dilbilgisi öğretimi verilmelidir. Öğrenci on yaşını aştıktan sonra Allah'ın kitabına yönlendirilmeli, bu aşamada feraiz, matematik, ensab ilmi ve tıp ile ilgili alanları öğrenciye aktarılmalıdır. Bununla birlikte o bütün bu ilimlerin birer vesile konumunda olduğunu ve asıl maksada geçemeyeceğini de ifade eder.<sup>31</sup> Ona göre ilimleri öğrenmenin temel amacı, Allah'ı tanımaya odaklanmak ve insanlara yararlı olmaya çabalamaktır.

İbnü'l-Arabî, çağındaki bağnazlıkları tüm boyutlarıyla bizzat yaşamış, mezhep taassubunun yaygınlaştığından şikâyet etmiştir. İnsanların akli kullanmak yerine taklide yöneldiklerini defalarca vurgulamış, bunun dinin özüne aykırı olduğunu belirtmiştir. Yazarın yapmış olduğu tenkitler dikkate alındığında, onun amacının gerçeğe ulaşmak ve hakikati elde etmek olduğu belirgin bir şekilde görülecektir. Zira o, belirli bir kesimin, grubun, mezhebin ve kişilerin sözcüsü konumunda olmamış, karşı tarafı tenkit ederken, mensup olduğu itikadî, ameli mezhepleri ve onların düşünce biçimlerini de eleştirmiştir.

Buraya kadarki verilerden Endülüs'ü tüm yönleriyle iyi bilen Ebu Bekir İbnü'l-Arabî, ülkenin en büyük sorununun, taassup ve taklit olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre bunun çözümlü ise akli kullanmaktan geçmektedir. Akli kullanmak için de kelimle ilmiyle meşgul olmak gerektiğini kaydeden İbnü'l-Arabî, bu karakteristik özelliğini başta kelimle olmak üzere tüm eserlerinde yansıtmıştır.

### Kaynaklar

Bozkurt, Birgül. "Endülüs'te Gazzâlî Algısı", *Beytulhikme Int Jour Phil* 7/1 (İzmir, 2017):

<sup>31</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim*, 370-371.

Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Ahkâmü'l-Kur'ân*, nşr. M. Abdülkadir Ata, 4. Beyrut: Darü'l-fıkr, ts.

Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Beyrut, ts.

İbn İzarî, Ebû Abdullah Muhammed el-Merraküşî. *el-Beyanü'l-Mugrib fî ahbâri 'l-Endelüs ve'l-Magrib*, nşr. Colin-Georges-Seraphin. Beyrut: Darü's-sekafe, 1967.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, nşr. Ammar Talibi. Doha 1992.

İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir. *Sirâcü'l-mürîdîn fi sebîli'l-mühtedîn*. (Kahire, Darü'l-kütübi'l-Misriyye, nr. 20384 'b'.

İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr. *et-Tekmile li-Kitâbi's-sıla*, nşr. Francisco Codera Zaidin. Madrid: Apud Josephum de Rojas, 1886.

Kisânî, Muhammed Muntasır. *el-Gazzâlî ve'l-Magrib*. Dımaşk, I 961.

Makkârî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed. *Ezhârü'r-riyâz fi ahbâri'l-İyâz*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Mustafa es-Saki. Rabat: İhyâü't-Türasi'l-İslâmi, 1978.

## Mehmet BULGEN\*

### Endülüs İlim Havzasında Kelâm

Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri adlı toplantıya ev sahipliği yaptıkları için İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ne, organizatör İSAV Vakfı'na ayrıca toplantıyı koordine eden değerli Hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi'ye teşekkür ediyorum.

Endülüs ilim havzası ile benim yolum şimdiye kadar iki önemli isim vesilesiyle kesişti. Bunlardan biri Zahiri mezhebini önemli temsilcilerinden İbn Hazm (ö. 456/1064), diğeri ise ünlü Yahudi filozof ve ilahiyatçısı Mûsâ b. Meymûn (ö.

---

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (mbulgen@hotmail.com).

304 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
601/1204) vesilesiyle oldu. Ben *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* kitabımda her iki alimin kelâmcılara getirdiği eleştirileri atomculuk ekseninde ele aldım.<sup>32</sup> Bu müzakerede de kendi çalışmalarımından edindiğim bazı bilgileri değerli hazirun ile paylaşmak istiyorum.

İbn Hazm'ın kelâm ile ilişkisi denilince akla hemen onun eleştirel yönü gelmektedir. Gerçekten de İbn Hazm, başta Eş'ariler olmak üzere ana akım kelâmcılarına birçok konuda yoğun eleştiriler yöneltmiştir.<sup>33</sup> Onun eleştirisinde 'yapıcı eleştiri' yönteminden daha ziyade -bazen tekfire varan- yıkıcı bir yöntem benimsemesi eleştirisinin haklı olan taraflarının yeterince etkili olamamasına neden olmuştur. Ayrıca bu durumun günümüzde İbn Hazm'ın kelâm ile ilişkisi konusunda daha çok eleştirel boyutlarının ön plana çıkmasına ve onun kendisinin nasıl bir alternatif kelâm sistemi kurduğu ya da kurmaya çalıştığına yönelik çalışmaların ihmal edilmesine yol açmıştır. Ben bu müzakerede öncelikle onun kelâmcılara yönelttiği eleştirilerden örnekler sunacağım. Ardından ise onun kendisinin nasıl bir düşünce sistemi kurmayı hedeflemiş olabileceğine yönelik kanaatlerimi dile getireceğim.

İbn Hazm'ın kelâmcılara yönelttiği eleştirilere baktığımızda ilahi sıfatlar, iman-amel ilişkisi gibi teolojik konulardan cisim, cevher, araz ve hareket gibi kozmolojik konulara geniş bir yelpazeye yayıldığı görülmektedir. İbn Hazm kelâmcılara belli konularda eleştiriler yöneltmekle kalmamış, onların nazar ve istidlal, kıyasu'l-gâib ale's-şâhid gibi yöntemleri ve Arap dilini eksene alan tavırları da dahil metodolojik konularda da eleştiriler yönlendirmiştir.<sup>34</sup>

---

<sup>32</sup> Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: İFAV, (2017), s. 39-78, 225-254.

<sup>33</sup> Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVIII/1 (2009): 91-92.

<sup>34</sup> Bu konuda bkz. Murat Serdar, "İbn Hazm Eş'ari Kelâmına Yönelik Eleştirileri", *Uluslararası İmam Eş'ari ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri* 21-23 Eylül 2014, 2015, cilt: II, s. 89-120.

Bu eleştirilerden bazılarına yakından baktığımızda örneğin İbn Hazm, Eş'ariyye ve Hanefiyye'ye mensup kelâmcılarının Arap dilindeki lügat anlamından yola çıkarak imanı "tasdik" ile sınırlandırmaları ve bu bağlamda amelleri iman kapsamına almamalarını eleştirir. İbn Hazm bunu yaparken Arapların dili ekseninde değerlendirildiğinde imanın tasdik anlamına geldiğini ancak diğer taraftan Allah ve Hz. Peygamber'in de daha önce olmayan bir anlamı sonradan dile kazandırabileceklerini belirtir. Ona göre Yüce Allah, iman kavramının karşılığını belirlerken dilde kabul edilen tasdikın yanında dinî emirlerin bilfiil yerine getirilmesi anlamına gelen "amel" unsurunu da ilave etmiştir. Böyle olunca da iman, hem "tasdik" hem de "amel" şeklinde yepyeni bir anlam içeriğine kavuşmuştur. İbn Hazm bu görüşüne somut örnek olarak "salât" kelimesini verir. Ona göre bu kelimenin İslâm'dan önceki anlamı ile İslâm geldikten sonraki anlamı farklıdır. Salât kelimesinin lügat anlamı "dua" ise de Şâfî buna "belli şekilde yapılan ibadet, yani kılınan namaz" anlamını da eklemiştir. Dolayısıyla İbn Hazm'a göre Eş'ariler ve Hanefîlerin, Kitab'ı ve Hz. Peygamber'in sünnetini görmezden gelerek dildeki bir lafzın ıstilahî anlamını sırf lügavi anlamla sınırlandırmaları doğru değildir.<sup>35</sup>

Ancak diğer taraftan Eş'ariler kanadına baktığımızda onların bu eleştirilerin daha önce farkında oldukları görülür. Örneğin İbn Fûrek (ö. 406/1015), Müslümanlar arasında bir grubun isimleri lügavî ve şer'î olmak üzere ikiye ayırdıklarını ve bu doğrultuda şeriat gelmeden önce imanın anlamı tasdik olduğunu kabul ettiklerini ancak şeriatın bu isimlerin anlamında değişiklik yaptığı ve daha öncesinde bilinmeyen yeni bir anlam verdiğini savunduklarını belirtir. "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik" (Şuara 26/195) ve "Bu Kur'an gayet açık bir Arapçadır" (Zuhrûf 103/3) gibi ayetler zik-

<sup>35</sup> İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* (Beyrut, 1986), III, 188-192.

reden İbn Fûrek, “isimlerin hepsinin lügavi olduğu, şeriatın ondan bir şey arttırıp değiştirmedğini” savunur.<sup>36</sup> Diğer taraftan Eş’arîyye’ye mensup bir kelâmcı olan Şehristânî ise (ö. 548/1153) cahiliye şiirlerinden de örnekler vermek suretiyle namaz, oruç, hac, gusül vb. gibi ibadetlerin İslâm’dan önce de Araplarca bilinip uygulandığını iddia eder. Dolayısıyla ona göre şeriatın namaz, oruç gibi kelimelere kavramlara daha önce sahip olmadıkları anlamlar kazandırdığı doğru değildir.<sup>37</sup>

Diğer taraftan İbn Hazm dil eksenli eleştirilerini farklı açılardan Eş’arîlere karşı kullanmaktadır. Bunun en bariz örneklerinden biri İbn Hazm’ın varlığını kabul ettiği tabiatler konusundadır. Halbuki Eş’arîler eşyada Tanrı tarafından yaratılmış bir takım içkin tabiatlar olduğu ve dış dünyada gözlemlenen hareket ve değişimin bu tabiatlar vasıtasıyla kendiliğinden gerçekleştiği düşüncesine karşı çıkmaktaydılar. İbn Hazm ise kadim Arap dilinde tabiat, huy, mizac, seciye ve hilkat gibi birtakım ifadelerin olduğu, eğer Arapların gerçek dünyada buna dair bir tecrübeleri olmasaydı bu şekilde bir kelimelerinin ortaya çıkması gerektiğini iddia eder. Dolayısıyla dil toplumun kolektif yaşantısında yıllar zarfında kazanılmış bir tecrübeyle dayanıyor ve böylelikle kelimeler özel anlamlar kazanıyorsa ve Eş’arîler de dilin otaritesine dayalı bu yöntemi kabul ediyorlarsa, tutarlılık gereği bu durum onların tabiatları reddetmemelerini gerektirir.<sup>38</sup> Aksi takdire Arap dilinde yer alan tabiat, huy, mizac, seciye ve hilkat gibi kavramların niçin bu türden özel anlamları taşıdıkları Eş’arîlerin kendi yöntemleri açısından tartışmalı hale gelecektir.

İbn Hazm’ın kelâma yönelttiği eleştiriler konusunda dikkatini çekmemiz gereken bir başka nokta ise onun Mu’tezile ve

<sup>36</sup> İbn Fûrek, *Şerhu’l-âlim ve’l-müteallim*’den alıntı bkz. *el-Hudûd fi’l-usûl*, thk. Muhammed Süleymani

(Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1999), 108-109.

<sup>37</sup> Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal* (Beyrut: Dâru’l- Ma’rife 1993/1414), II, 590 vd. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Mehmet Bulgen,

<sup>38</sup> İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 115.

Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından yaygın bir şekilde savunulan atomculuğu eleştirmesidir. Onun atomculuğa karşı getirdiği eleştirileri geometrik, mantıksal ve teolojik eleştiriler olarak tasnif etmek mümkündür.<sup>39</sup> İbn Hazm'ın atomculuk konusunda kelimcilerle karşı yönelttiği eleştirilerin çeşitliliği o dönemde Endülüs ilim havzasında cisim teorisi konusunda oldukça zengin bir miras ve bilgi birikiminin olduğuna işaret eder.

İbn Hazm'ın kelâmcılara bu şekilde yoğun eleştiriler yöneltmesi başlangıçta da belirttiğimiz üzere onun salt bir eleştirmen olduğu, kendi kurduğu sistematik bir kelâmî düşünce sisteminin olmadığı gibi iddialara konu olmuştur. Ancak dikkatli bakıldığında onun sağduyuya dayalı bir mantık ve açık gözlemler eksininde özgün bir sistem geliştirme gayretinde olduğu görülür. Örneğin onun Zahiri bakış açısına sahip olması, İslam düşüncesinde daha çok Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) gibi duyuncular tarafından kabul edilen âlemdeki cisimlerin arazlardan oluştuğu iddiasını (demet teorisi) kabul etmesi beklenirken İbn Hazm, arazların kendi başlarına kaim olamaması gibi bir takım akli ilkeleri dikkate alarak cevher görüşünü kabul etmektedir. Böylece İbn Hazm, sağduyuyu ve mantık ilkelerine dayalı bir akıl ile duyuları eksene alarak bunların dengesini gözetken genel bir yaklaşımı korumaya çalıştığı söylenebilir.

Diğer taraftan İbn Hazm'ın kelâmcıları eleştirirken savunduğu argümanlara bakıldığında onun Aristo'ya benzer bir cisim teorisine sahip olduğu görülmektedir. Bu durum İbn Hazm'ın özellikle hareketle ilgili görüşlerini analiz ederken çok daha bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda o, mekân, zaman, boşluk ve daha birçok konuda, Aristocu görüşleri, isim vermemekle birlikte savunmaktadır.<sup>40</sup> İbn Hazm'ın bir

<sup>39</sup> Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 225-254.

<sup>40</sup> Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 227.

308 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
tarafından atomcu görüşleri savunan kelamcıları eleştirirken Aristocu görüşlere -isim vermemekle birlikte- bu derece sahip çıkması, Endülüs ilim havzasının onun üzerindeki etkisi olarak yorumlamak mümkündür.

Endülüs ilim havzasında kelâm ile ilişkili bir başka değinmek istediğim isim ise Musa b. Meymun'dur (ö. 601/1204). Yahudi ilahiyatında "Öteki Musa", "İkinci Musa" gibi isimlerle anılan İbn Meymûn (Maimonides), Endülüs ilim havzasının yetiştirdiği en önemli isimlerden biridir. İbn Meymûn'un kelâm açısından önemi ise onun *Delâletü'l-Hâirîn* adlı eserinde kelâmçıların görüşlerini 12 mukaddimede açıklamasıdır. Onun hayranlık verici bir sistematik yaklaşımla yapmış olduğu bu kelâm anlatımı Batı düşüncesinde Thomas Aquinas (1225 – 1274) gibi isimlerin yanında modern dönem Leibniz (1646 - 1716) gibi filozofları üzerinde de etkili olmuştur. Yine D.B. Macdonald, Mâcid Fahrî, Harry A. Wolfson, Bernard Pullman, İrfân Abdülhamîd ve ülkemizden M. Şemseddîn Günaltay gibi araştırmacılar kelâmçıların atomculuğa yönelik görüşlerini İbn Meymûn'u ek-sene alarak değerlendirmektedirler.<sup>41</sup>

Burada İbn Meymûn'un kelâm ile ilişkisiyle ilgili iki soru ön plana çıkmaktadır. İlki, Endülüs ilim havzasında İbn Meymûn, böylesine bir kelâm algısına nasıl sahip olabildi? İbn Meymûn, kelâmçıların görüşlerini açıklarken hangi kaynakları esas aldı? Kuşkusuz İbn Meymûn özellikle Batı düşüncesinin kelâm algısını bu derece etkili olmasına rağmen bu sorular henüz cevaplanmış değildir.<sup>42</sup> İbn Meymûn'un uzay-zaman-hareketin atomik yapıda olmasıyla ilgili kelamcılardan yapmış ol-

---

<sup>41</sup> Bu konuda bkz. Mehmet Bulgen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, s. 75.

<sup>42</sup> Bu konuda nadir çalışmalardan biri, Michael Schwarz'ın "Who were Maimonides' Mutakallimun?" adlı makalesidir (part 1: *Maimonidean Studies* 2 (1991), s. 159-209; part 2: *Maimonidean Studies* 3 (1992-93): s. 143-172.

duğu tasvirlerin Fahrettin er-Râzî'de (ö. 606/1210) de aynı şekilde yer alması oldukça dikkate değerdir.<sup>43</sup> Fakat İbn Meymûn'dan Fahrettin er-Râzîye iki çağdaş âlim arasındaki bu bağ nasıl kurulmuştur? Bu türden soruları cevaplamaya çalışan ileri çalışmalar İbn Meymûn'un kelâmî kaynaklarının belirlenmesinin yanında Endülüs ilim havzasının Mısır, Bağdat ve Maveraünnehir gibi dönemin diğer ilim havzalarıyla bağlarının kurulmasında yardımcı olacaktır.

İbn Meymûn'un kelâm tasviriyle ilgili kanaatimizce ikinci cevaplanması gereken soru onun kelâmcılara atfettiği bu görüşlerin ne derece doğruyu yansıttığıdır. Zira İbn Meymûn'un kendisi tutkulu bir Aristoculuk taraftarı olarak amacı sadece kelâmcıların görüşlerini aktarmak değil onları eleştirmektedir. Bu durum onun kelâmcıların görüşlerini yer yer karikatürize ederek anlatmasından da bellidir.<sup>44</sup> Bu bağlamda yapılacak çalışmaların Batı düşüncesi ve günümüz çalışmalarında kelâm algısının belirlenmesinde önemli bir etkisi olan bir ilim adamının görüşlerini değerlendirme ve kelâmın gerçek doğasının ortaya konulmasında önemli etkilere sahip olacaktır.

Sonuç olarak gerek İbn Hazm gerekse İbn Meymûn, Endülüs ilim havasında kelâm denildiğinde ilk akla gelen isimler arasındadır. Bu isimler her ne kadar geleneksel kelâm ekollerinin inşa ettiği dünya görüşüne eleştiriler yöneltmişlerse de sonuçta kelâmcıların görüş belirttiği birçok konuda kendileri de görüşler dile getirmişler, bir nevi kendileri de alternatif kelâm sisteminin temsilcisi olmuşlardır. Bu şahıslar üzerine yapılacak

<sup>43</sup> Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlibü'l-âliye* (nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: 1407/1987, VI, 29. Karş. İbn Meymun, "İbn Meymûn'un Kelâmcıların Cevher-Araz Teorisine İlişkin On İki Mukaddimesinin Tercümesi", çeviren Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader], 2017, cilt: XV, sayı: 1, s. 224.

<sup>44</sup> Bu konuda bk. Mehmet Bulgen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İbn Meymûn'un Atomculuk Eleştirisi Bölümü, s. 39-78

310 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNÇESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
ileri çalışmalar Endülüs ilim havzasının kelâmıla ilişkisinin orta-  
taya konulmasının yanında orada gelilen özgün bakış açılarının  
daha net bir şekilde sergilenmesine katkı sağlayacaktır.

### **Fatma BAYRAKTAR KARAHAN\***

Değerli hocalarımız Prof. Dr. Cağfer Karadaş hocanın  
“Endülüs’te ve Kuzey Afrika’da Kelâm İlmi” ve Prof. Dr. Murat  
Serdar hocanın “Endülüs’te Öncü Bir Kelâmcı Olarak İbn  
Hazm” başlıklı tebliğlerini müzakere etmek üzere huzurlarınız-  
dayım.

Endülüs İslâm Medeniyeti, İslâm düşünce geleneği için  
olduğu gibi İslâm yaşam pratiği bakımından da önemli bir dön-  
emdir. Bir anlamda Endülüs İslâm medeniyeti, düşünce dün-  
yasına kattığı zenginlik yanı sıra insanlığa bir yaşama sanatı<sup>45</sup>  
da sunmuştur. Bu sebeple tanınması, üzerine çalışmalar yapıl-  
ması bir başka ifadeyle keşfedilmesi gerekmektedir.

Kelâm ilmi bakımından diğer ilmî alanlar kadar gelişme-  
nin söz konusu olmadığı bilinmekle beraber ilm-i kelâmın En-  
dülüs Medeniyetine hiçbir katkısının olmadığını söylemek  
doğru olmayacaktır. Bu bağlamda gerek Prof. Dr. Cağfer Kara-  
daş hocanın gerekse Prof. Dr. Murat Serdar hocanın tebliğleri  
Endülüs İslâm Medeniyetinde kelâm ilmine dair önemli bilgiler  
ihtiva etmekte. Bu yönüyle her iki tebliğin de ciddi bir eksikliği  
gidermek adına çok kıymetli katkıları olduğunu söyleyerek söz-  
lerime başlamak istiyorum.

Endülüs İslâm tarihi, Müslümanların İspanya’yı fethi ile  
başlamış sırasıyla Valiler dönemi (93-137/711-755), Endülüs

---

\* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı Uzmanı, (hfzbayraktar@gmail.com).

<sup>45</sup> Tarihçi Fernand Braudel, Moriskolara reva görülenlerin “koskoca bir  
uygarlığın, koskoca bir yaşama sanatının mahkûm edilmesi” şeklinde  
ifade etmektedir. Fernand Braudel, II. Felipe Döneminde Akdeniz ve  
Akdeniz Dünyası, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Yayınları, Ankara  
1994, c. II, s. 154, 163.

Emevî Devleti (138-421/756-1031), Mülükü't-Tavaif (415-474/1031-1090), Murabıtlar (474-542/1090-1147), Muvahhidler (542-624/ 1147-1229) ve Gırnata Beni Ahmer Emirliği'nin (Nasriler) (635-889/1238-1492) hâkimiyetleri ile devam etmiştir. Sekiz asırlık bu dönemde bölgesel hâkimiyetlerin de söz konusu olduğu düşünüldüğünde Prof. Dr. Çağfer Karadaş hocamızın tebliğinde son derece uzun bir süreci ele aldığını üstelik Endülüs ile Kuzey Afrika'yı beraber tetkik ettiğini de müşahede etmekteyiz. Bu ise kanaatimce hem tebliğin sınırlarını oldukça genişletmekte hem de kelâm ilmine ilişkin gelişmeyi takipte zorluklara neden olmaktadır. Tebliğin tarihsel bir çizgide ya da bölgesel olarak daraltılmış olması bir takım mukayeselere de imkân verecek, kelâm ilminin bölgedeki serencamını takibi de kolaylaştıracaktır.

Çağfer Karadaş hocamız tebliğinin sonuç kısmında bu hususa değinmekte “tarihî ve sosyo-kültürel açıdan olduğu gibi genelde İslâmî ilimler özelde kelâm ilmi bakımından da Endülüs'le Kuzey Afrika'yı birlikte düşünmek gerekir. Endülüs'ün ilk Müslümanlarının Kuzey Afrikalı olması, inkırazla birlikte Endülüs halkının büyük oranda Kuzey Afrika'ya dönüş yapmaları bu birlikteliği sağlayan en önemli etkidir. Diğer bir deyişle birinden diğerine gerçekleşen göçlerle adeta iki bölge arasında bir kader birliği gerçekleşmiştir” demektedir. İki bölgenin birbirine yakınlığı ve karşılıklı göçlerin etkisi bakımından bu tespit önemli olmakla beraber bu noktada yeni bir soru karşımıza çıkmaktadır: Fikrî gelişmeler bağlamında iki bölgede zamansal bir paralellikten söz edilebilir mi?

Tebliğde “Ağlebîler (800-909), Vasık döneminde merkezi idareyi memnun etmek için kadı olarak atadıkları Mu'tezili İbn Ebi'l-Cevâd eliyle mihnenin bölgede uygulamasına zemin hazırlamışlardır” denilmekte Kayrevan'da Mutezile ve dolaylı olarak kelâm karşıtlığında bu yaklaşımın etkisi vurgulanmaktadır. Ancak Kuzey Afrika'da merkezi idareyi memnun etme gayreti ile söz konusu tutum var iken Endülüs'te Endülüs Emevî

Devleti'nin hâkim olduğu bir dönem yaşanmaktadır. "Endülüs Emevîler Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri" başlıklı mütevazı çalışmamda Emevîlerin Endülüs hâkimiyeti süresince Abbasi yönetimine tepki üzerinden bir kelâm karşıtlığının olabileceğini ortaya koymaya çalıştım. Zira Endülüs Emevîler Devleti, tarihî olarak Emevî hanedanını ortadan kaldıran Abbasiler ile aynı dönemlerde hâkimiyet göstermiştir. Doğu'da Abbasiler (h. 132/750) hâkim olduğunda Batı'da Endülüs Emevî Devleti (h. 138/756) kurulmuştur. Abbasilerin Emevî hanedanını ortadan kaldırmaları da Endülüs Emevî Devletinde zihniyet olarak çağdaşı bulunduğu Abbasiler'e yönelik karşıt bir tutum benimsemesinde ve Emevî hanedanlığına fikrî ve düşünsel yakınlık duyulmasında etkili olmuştur.<sup>46</sup> Watt'ın ifadesiyle "Batı, Şam'ı takip etmiştir."<sup>47</sup>

Tebliğde en az yer bulan bu döneme ilişkin birkaç katkıda bulunmak istiyorum. Mu'tezilî görüşlerin Endülüs'e girişi ve bölgede bilinmesi 820'li yıllar gibi hayli erken bir dönemde gerçekleşmiş<sup>48</sup> ancak pek çok ilim adamı kelâmî konularda görüş serdetmeleri sebebiyle baskı ve engellemelerle karşılaşmıştır. Bunların önemli bir örneği Abdü'lâ b. Vehb'dir. (ö. 261/874) Bir fıkıh âlimi olduğu halde irade hürriyeti ve ruhun ölümsüzlüğü gibi kelâmî konulara ilişkin görüşleri sebebiyle o, zındıklıkla itham edilmiştir.<sup>49</sup> Kelâmî meselelerden istitaat, kulun kudreti ve halku'l Kur'an konularında Mu'tezilî anlayışta olan; kader konusunda ise hayrın yüce Allah'tan şerrin insandan olduğu fikrine sahip Halil b. Abdülmelik'in (Halîl el-Ğafle) de

<sup>46</sup> Muhammed Âbid Câbirî, Arap Aklının Oluşumu, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, 424.

<sup>47</sup> Watt, Montgomery, İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968, 120.

<sup>48</sup> Hourani, "Endülüste Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 202.

<sup>49</sup> İbnü'l-Faradî, Târihu Ulemâi'l-Endülüs, nşr. İbrahim el-Enbârî, Kahire: 1989, I: 370-371.

zikredilmesi gereken isimlerdendir. Ancak onun da tüm eserlerinin ölümünden sonra yakıldığı bilinmektedir.<sup>50</sup> Kelâmî konulardaki fikirleri ve Mu'tezilî görüşe yakınlığı ile tanınan İbn Meserre (ö. 319/931) de fikirleri nedeniyle Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmış, Kurtuba'ya tekrar döndüğünde ise uğradığı baskı ve takip nedeniyle görüşlerini geniş kitlelere aktarma imkânı bulamamıştır.<sup>51</sup>

Her ne kadar Endülüs Emevîler döneminde siyasi otoritenin, kelâm ilmine ve özelde ise Mu'tezilî görüşlere mesafeli bulunduğru görölse de zaman zaman münferit tutumlar söz konusu olmuştur. Nitekim vezir olan Ebû Amr Ahmed b. Hâdir, Mu'tezilî görüşlere sahip olduğı gibi bu görüşlerini açıklamış ve insanları bu görüşlere davet etmiştir.<sup>52</sup> Yine Halifeler döneminde ilmî faaliyetleri destekleyen idareciler bulunmaktadır. Bunlardan en önemlisi II. Hakem el-Mustansır'dır. (ö. 366/976) Onun hilafetinde (961-976) ilmî bakımdan önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Toplanan el yazmaları, çoğaltılan kitaplar ve oluşturulan kütüphaneler onun desteğı ile gerçekleşmiştir. Ancak bu olumlu sürecin de II. Hakem'in vefatı ile inkıtaa uğradığı bilinmektedir. Ölümünden sonra Baş veziri Muhammed b. Ebi Amir el-Mansur (ö. 392/1002) tarafından kitapların yakılması ve

<sup>50</sup> İbnü'l-Faradî, Târihu Ulemâi'l-Endülüs, I: 199-200. Ayrıca bkz. Mehmet Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy.10 (2004): 117.

<sup>51</sup> İbnü'l-Faradî, Târihu Ulemâi'l-Endülüs, II: 55; Çağrııcı, "İbn Meserre", İslâm Ansiklopedisi Ankara: TDV Yayınları, 1999, 20:189 vd; Borckelmann, İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi, 202.

<sup>52</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064), Resâilü İbn Hazm el-Endelüsü, thk. İhsan Abbas (Beyrut: El-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirasat ve'n-Neşr, 2007), II:186.

314 ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ  
pek çok ilmin yasaklanması söz konusu olmuştur. 1066-1070 yıllarına kadar devam edecek yasak ve engellemeler süreci de böylelikle başlamıştır.<sup>53</sup>

Cağfer Karadaş hocamızın tebliğine dönecek olursak önemli bir tespit de “ehl-i hadis Mâlikîliği” ile “ehl-i rey Mâlikîliğine” ilişkin ayrımdır. Bu ayırım, kelâm ilminin sadece belli kelâm ekolleri üzerinden değerlendirilmesinin ötesinde reyden yana tutumu da kelâma ilişkin bir katkı olduğunu kabul etmektedir. Bu yaklaşım ise bölgenin sadece kelâmî ekoller üzerinden değil kelâmî fikirler bakımından da değerlendirilmesine imkân vermektedir.

Prof. Dr. Murat Serdar hoca tebliğinde Endülüs coğrafyasının yetiştirdiği önemli bir isim olan İbn Hazm’ın çok bilinmeyen bir yönü olan kelâmcılığı üzerinde durmaktadır. “İbn Hazm’ın fıkihta diğer mezheplere karşı sergilediği sert muhalefeti, kelâmî fırkalar için de göstermesi, fıkihta Mâlikîlere karşı takındığı olumsuz duruşu, kelâmda özellikle Eş’ârîler için de sergilemesi, ona karşı olumsuz bir bakışa neden olmuş ve bu yüzden hatırlanması gereken birçok meselede ismi anılmamıştır. Kelâm ilminde ele alınan meselelerin hemen hepsinde görüş beyan etmiş bir âlim olan İbn Hazm’ın, mütekellimler tarafından dışlanması ve görüşlerinden hiç bahsedilmemesi de bu sebepten olsa gerektir” ifadesiyle o, önceki mütekellimin tarafından onun bu yönünün bir anlamda görmezden geldiğini ortaya koymaktadır. Sonrakiler için ise İbn Hazm’ın kelâm ilmine katkıları ve onun kelâmcılığı meçhul kalmıştır. Tebliğ bu anlamda bölgenin önemli bir ismini kelâmî yönüyle açığa çıkarmaktadır.

Hepinize saygılar sunuyor, teşekkür ediyorum.

---

<sup>53</sup> Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd el-Endelüsî, h. ?-462, Tabakâtü'l Ümem (Mısır: Matbâtu's Sââde, [188?]), 103-104.

### Kaynaklar

Borckelmann, Carl. İslâm Ulusları ve Devletleri Tarihi. trc. Neşet Çağatay. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.

Braudel, Fernand. *II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası*. çev. Mehmet Ali Kılıçbay. İmge Yayınları: Ankara, 1994.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Çağrı, Mustafa. "İbn Meserre", *İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1999. 20: 189-193.

Dalkılıç, Mehmet "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy.10 (2004): 117.

el-Endelüsî, Ebü'l-Kâsım Saîd b. Ahmed b. Abdurrahman Saîd. *Tabakâtü'l Ümem*. Mısır: Matbâtu's Sââde, 188?.

el-Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsü*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: El-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-dirasat ve'n-Neşr, 2007.

Hourani, George. F. "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi". trc. Mehmet Özdemir. *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2 (Ocak-Nisan 2000): 199-211.

İbnü'l-Faradî. *Târihu Ulemâi'l-Endülüs*. nşr. İbrahim el-Enbâri. Kahire: 1989.

Montgomery, Watt. *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.



## V

### ENDÜLÜS'TE TASAVVUF: TEŞEKKÜLÜ, GELİŞİMİ VE TEMSİLCİLERİ

*Ercan ALKAN\**

#### I. Kapsam ve Kaynaklar

Elinizdeki çalıştay metni, “İbn Arabî'nin *Hal'u'n-Na'leyn* Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme” (MÜSBE, 2014) başlıklı doktora tezinin I. bölümünden hareketle hazırlanmıştır. Ufak müdahaleler dışında, ilgili çalışma üzerinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir. Adı geçen çalışmada Endülüs'te tasavvufun teşekkül süreci ve temsilcileri, daha çok İbn Kasî ve Sevretü'l-mürîdîn oluşumunu merkeze alan bir bağlamla incelenmişti. Burada kronolojik düzen gözetilmek suretiyle İbnü'l-Arabî öncesi süreç yani İbn Meserre ve takipçileriyle başlayıp Meriye merkezli oluşumla devam eden tasavvufî hareketlilik üzerinde durulacaktır. İbnü'l-Arabî'nin İbn Seb'in ve İbn Hûd gibi Endülüs kökenli takipçilerine ise kısaca değinilmekle birlikte bu isimler tebliğin kapsamı dışında tutulacaktır. Dolayısıyla araştırmanın içeriği, yaklaşık iki asırlık (hicrî dört ve altıncı asırlar) bir tarihsel aralıkla sınırlandırılmış olacaktır.

Endülüs'ün entelektüel tarihi özelinde tasavvufun yeri, klasik kaynaklarda işleniş biçiminden ziyade klasik kaynaklardaki birikimin çağdaş araştırmalardaki alımlanışı ve bu birikime dönük benimsenen yaklaşım farklılıkları üzerinden işle-

---

\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (lkanercan@gmail.com).

necektir. Bundan dolayı çağdaş dönemde Endülüs'teki sûfî hareketliliğe ilişkin yapılan çalışmaların bütünü için sınırlar ve sorunlar bakımından belirleyiciliğini hâlen korumakta olan ve ana kaynak olmaya devam eden Asín Palacios'un *Abenmasarra y su escuela Orígenes de la filosofía hispano-musulmana* (Madrid, 1914) metni, burada merkezde yer alacaktır.<sup>1</sup> Çünkü konu üzerine araştırma yapacak akademisyenlerin yolu bir şekilde Palacios'un adı geçen eserinde Endülüs tasavvufuna ilişkin yaptığı tespitler veya öne sürdüğü iddialar ile kesişecektir.<sup>2</sup>

Dolayısıyla Endülüs'te tasavvufun entelektüel tarihini Palacios'un çizdiği sınırlarda kalarak, bununla beraber kendisine yöneltilen eleştirileri de dikkate almak suretiyle, sunmaya çalışacağız. Kısacası sunumda İbnü'l-Arabî öncesi Endülüs tasavvuf târihinde birbiriyle irtibatlı olduğu varsayılan, düşünülen

---

<sup>1</sup> Referanslar kitabın İngilizce çevirisine yapılacaktır. Miguel Asín Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (çev. E. H. Douglas & H. W. Yoder), Leiden: E. J. Brill, 1978.

<sup>2</sup> Genel itibâriyle Endülüs'te tasavvufun târihî seyri için bk. M. Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, sayı: 23, s. 325-355; Muhammed el-Adlûnî el-İdrîsî, *et-Tasavvufu'l-Endelûsî*, Dârü'l-Beyzâ: Dârü's-sekâfe, 2005; Ali Ekber Rencber Kirmânî, "Seyr-i İcmâlî-yi Tasavvuf der Endelüs", *Maârif*, 1384 [2005-2006], sayı: 63, 51-65; A. M. Mohamed Mackeen, "The Early History of Sufism in the Maghrib Prior to Al-Shâdhilî (d. 656/1258)", *Journal of the American Oriental Society*, cilt: 91, sayı: 3, 1971, s. 398-408; Agnus Macnab, "Müslüman İspanya'da Tasavvuf", *Aşk ve Hikmet Yolu: Tasavvuf* (çev. Nurullah Koltaş), İstanbul: İnsan Yayınları, 2012, s. 141-153. Bunların dışında Kabbala ve İbnü'l-Arabî tasavvufunu merkeze alarak genel anlamıyla Endülüs'te tasavvuf ve ekollerinin ele alındığı kapsamlı bir çalışma için bk. J. Vahid Brown, "Andalusî Mysticism: A Recontextualization", *Journal of Islamic Philosophy*, cilt: II, sayı: 1, 2006, s. 69-101.

ya da tartışılan, târihsel sırasıyla Meserre Mektebi ve Meriye Mektebi adıyla anılan iki ana akımdan söz edilecektir.<sup>3</sup>

## II. İbn Meserre ve Takipçileri

İbn Meserre öncesi Endülüs'ünde tasavvufun gerek târihinin gerekse doktrininin henüz tam olarak belirginleşmediği ve pek çok noktada muğlaklıklar taşıdığı şeklindeki genel kanaat, araştırmacıların neredeyse çoğunluğu tarafından paylaşılan bir husustur.<sup>4</sup> Ancak muğlaklıklar, Endülüs ile İslâm dünyâsının diğer bölgelerindeki ana merkezler arasında kültürel ve bilimsel anlamda süregiden bir irtibâtın varlığı kabûlünden hareketle,<sup>5</sup> Endülüs'te İbn Meserre öncesi dönemde tasavvufun, Doğu İslâm dünyâsındaki hâliyle benzer bir yapı ve karakterde olduğu yönünde bir yargıyla kısmen de olsa aşılımaya

<sup>3</sup> Endülüs'te üçüncü bir akım olarak kabul gören ve sonraları -J. Va-hid Brown'a göre- İbn Seb'in ve İbn Hûd gibi sûfilerle temsil edilecek olan Mürsiye Mektebi, Ekberîliğin farklı yorumlarla devâmı ya da bir alt koludur. Şöyle ki sözü edilen bu yol, Sadreddîn Konevî'nin tasavvuf yorumunun hâkim renk olduğu Konevî-Ekberî yoldan, bâzı konularda ayrışmaktadır. Bk. Brown, "Andalusî Mysticism: A Recontextualization", s. 69.

<sup>4</sup> Bk. Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 911. Sözünü ettiğimiz belirsizliği aşmak adına M. Fierro'nun tabakât literatürünü merkeze almak sûretiyle, Endülüs'te tasavvufun teşekkül öncesi dönem olarak adlandırabileceğimiz süreçte, sûfî ve velî nisbeleriyle anılan ve de kerâmetleri nakledilen şahıslar hakkında yapmaya çalıştığı değerlendirmeleri, Endülüs tasavvufunun kökenlerini anlamamız açısından önem arz etmektedir. Fierro, "The Polemic about the Karâmât al-Awliyâ'", s. 237-238.

<sup>5</sup> Watt, *İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, s. 173. İslâm dünyâsının doğusu ile batısı arasındaki kültürel irtibat ve paralelliklerin mevcudiyeti konusunda Corbin, genel kabûlün aksine, Endülüs'teki kültürel yaşamın doğu İslâm dünyâsında rastlanılandan farklı olduğu kanaatindedir. Bk. Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-*, s. 383.

çalışılmıştır. Böylelikle Endülüs'te İslâmî ilimlerin diğer alanlarında gözlenen benzer süreçlerin tasavvuf için de geçerliliğini koruduğu ve belli ölçüde yerel şartlara adapte edilerek devam ettiği,<sup>6</sup> çeşitli vesîle ve gâyelerle İslâm dünyâsının doğu bölgelerine seyahatlerde bulunan Endülüslülerin, zühd ve tasavvuf tavrını kendi memleketlerine taşıdıkları şeklinde genel bir yarıya da varılmıştır.<sup>7</sup> Nitekim çok iyi bilindiği üzere ulemâ tarafından Endülüs'ten yapılan hac yolculuklarında Mekke, İskenderiye, Bağdat, Kâhire, Basra gibi şehirler o dönem için ziyâret edilen önemli merkezlerdi. Benzer şekilde bu yolculuklar vesîlesiyle, tasavvufa ilgi duyan Endülüslü dindar kimseler, Serî es-Sakatî (ö. 253/867), Ma'rûf-ı Kerhî (ö. 200/815), Sehl-i Tüsterî (ö. 283/896) ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 289/910) gibi o dönemin önemli sûfileriyle buluşup arkadaşlık etme ve onların öğretilerini tanıma imkânını bulmuşlardır.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, s. 72. Hatta belirli bir noktadan sonra ilişki ve etki düzeyinin seyri aksi istikâmette değişmiş, Endülüs tasavvuf doktrini Doğu İslâm dünyâsında oldukça etkili olmaya başlamıştır. Bk. Cornell, *Mirrors of Prophethood*, s. 159.

<sup>7</sup> Bu bağlamda İbn Meserre öncesi dönemde Endülüs'te zühd ve tasavvuf hakkında bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 156-161; Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 328-331; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Giriş", *el-Münteka: Mütakilerin Yolu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 29-33.

<sup>8</sup> Addas'ın Endülüs'te İbn Meserre öncesi tasavvufa ilişkin yaklaşımı diğer araştırmacılardan birtakım farklılıklar taşır. Alanın uzmanları tarafından dillendirilen, hicrî III. asrın sonlarına doğru İbn Meserre ve tâkipçileri ile birlikte Endülüs'te tasavvufun neşvünemâ bulunduğu; bu grup öncesinde homojen tasavvufî yapılarla rastlanmadığı şeklindeki genel yaklaşımı Addas üstün körü bulur. Nitekim ona göre tasavvufun yazıya geçmeyen, şifâhî yollardan nakledilen târihî bir dağarcığı da vardır. Dolayısıyla Addas bu noktada meseleyi daha iyi kavramak adına "meselâ İbnü'l-Arabî'nin şehâdetiyle, Şems-i Fukarâ,

Kaynak düzeyinde karşı karşıya kalınan belirsizlikler ve yetersizlikler bir yana bırakılırsa, doktrin ve düşünce sistemi hakkında -tartışmalı da olsa- bilgi sâhibi olunan Endülüslü ilk sûfi<sup>9</sup> müellif İbn Meserre'dir.<sup>10</sup> Bununla beraber İbn Meserre ve tâkipçilerinin temel öğretileri hakkında araştırma yapmak oldukça sorunlu bir alanın içine girmek demektir. Çünkü sözünü ettiğimiz alanda modern çalışmalarda<sup>11</sup> genel kabul görmüş ve etkili olmuş birtakım hâkim görüşler vardır. İbn Meserre ismine, Batı dillerinde ilk defa, 1857 yılında edisyonu İtalyan oryantalist târihçi Michele Amari (ö. 1889) tarafından yapılan Sicilya hakkında Arapça yazılmış klasik literatür derlemesinde

---

Sâlih el-Berberî ve benzeri Endülüslü sûfleri nasıl değerlendirmeliyiz?" şeklinde bir soru yöneltir. Çünkü bu sûflere âit -İbnü'l-Arabî dışında târihî kaynaklarda- herhangi bir bilgiye rastlanmaz. Burada tek tanık İbnü'l-Arabî'dir. Bu yüzden ona göre, târihî kaynaklarda, bu sûfler hakkında yeterli bilginin olmaması, aslında tasavvufun târihi açısından çok da önemli değildir. Zîrâ kaynakların yetersiz olması Endülüs'te velîlerin dolayısıyla da tasavvufun olmadığı anlamına gelmez. Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 911.

<sup>9</sup> Tabakât literatürüne göre Endülüs'te ilk olarak sûfi nisbesini taşıyan Abdullah b. Nasr'dır (ö. 315/927). Bk. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 329.

<sup>10</sup> 7 Şevval 269 (19 Nisan 883) yılında Kurtuba'da doğan İbn Meserre, Sierra tepesindeki zâviyesinde 5 Şevval 319 (21 Ekim 931) yılında vefat etmiştir. İbn Meserre'nin hayâtı, eserleri ve düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 30-42; Mehmet Necmettin Bardakçı, "Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre", *el-Münteka: Muttakilerin Yolu*, s. 41-55.

<sup>11</sup> Batı dillerinde İbn Meserre hakkında yapılan çalışmaların genel bakış açısı ve bir değerlendirmesi için bk. James W. Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 1-7; Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 912; Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî*, s. 7-29.

rastlarız.<sup>12</sup> 85 bâbdan oluşan bu antolojinin 65. bâbında Amari, İbnü'l-Kıftî'nin (ö. 646/1248) *Târîhü'l-hükemâ'*sından Empedokles maddesine yer vermiş,<sup>13</sup> peşi sıra 1858 yılında İtalyanca yayınladığı ve Sicilya'daki Müslümanların târihi hakkında kaleme aldığı üç ciltlik eserinde de ilgili pasajın çevirisini yapmıştır.<sup>14</sup> *Târîhü'l-hükemâ'*'nin Empedokles başlığı altındaki bu pasaja göre İbn Meserre, Bâtıniyye mezhebine mensup Empedoklesçi bir filozof olarak nitelendirilmektedir.<sup>15</sup> Aslında İbnü'l-Kıftî'nin burada vermiş olduğu bilgiler, İbnü'l-Faradî (ö. 403/1013) ve Sâid el-Endelüsî'nin (ö. 462/1070) eserlerinde İbn Meserre hakkında verilen bilgilerin neredeyse birebir tekrârı gibidir. 1859 yılında Salomon Munk (ö. 1867), Endülüslü Yahûdî filozof İbn Cebrol (ö. 450/1058) ve *Yenbû'u'l-hayât* adlı eseri üzerine yaptığı çalışmasında, İbnü'l-Kıftî'nin metnine ve Amari'nin çevirisine atıf yaparak benzer temalarla İbn Meserre'ye değinmiştir.<sup>16</sup> Reinhart Dozy (ö. 1883) ise 1861'de Endülüs târihi hakkında kaleme aldığı meşhur eserinde, Michele Amari'nin literatür derlemesini referans göstererek İbnü'l-Kıftî tarafından öne çıkarılan vasıflarıyla İbn Meserre'ye yer vermiş ve -her ne kadar somut delillere sâhip olmadığını belirtse de- onun İsmâilîlerle irtibâtına ve İsmâilî dâisi olma ihtimâline vurgu yapmıştır.<sup>17</sup>

Ignaz Goldziher (ö. 1921), Mehdî İbn Tûmert hakkında kaleme aldığı eserinde, İbnü'l-Kıftî'nin verdiği bilgilere ek olarak İbnü'l-Faradî ve İbn Hazm'dan (ö. 456/1064) hareketle İbn

<sup>12</sup> Bk. Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 3; Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî*, s. 12.

<sup>13</sup> Amari, *Biblioteca Arabo-Sicula*, s. 613-615.

<sup>14</sup> Amari, *Storia dei Musulmani di Sicilia*, II, 100-101.

<sup>15</sup> İbnü'l-Kıftî, *Târîhü'l-Hükemâ'*, s. 19.

<sup>16</sup> Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, s. 241-242.

<sup>17</sup> Dozy, *Spanish Islam*, s. 409.

Meserre'yi Mutezilî fikirlere sâhip özgün bir düşünür ve Meserriyye isminde bir oluşumun lideri olarak resmetmiştir.<sup>18</sup> Fakat Addas'ın da belirttiği üzere İbn Meserre'nin ve tâkipçilerinin Endülüs sûfilere ile irtibâtı konusuna ne Amari ve Munk ne de Dozy ve Goldziher çalışmalarında temas etmişlerdir. Bu ilişki-den ilk olarak söz eden Asín Palacios'un adını andığımız çalışmasıdır.

Asín Palacios'a göre İbn Meserre'nin öğretiler bütünü'nün temelinde pseudo-Empedoklesçi bir yapı hâkimdir ve sisteminin temel karakteristiğinde Empedoklesçi beş unsur hiyerarşisi yer almaktadır. Ancak İslâm düşünce geleneği ile irtibat noktaları göz önünde tutulduğunda Palacios, onun insanın hürriyeti ve ilm-i ilâhînin yaratılmışlığı meselesinde bir Mu'tezilî, nübüvet dolayısıyla da imâmet ya da velâyet konusunda bir Şiî, nefsin arınmasında pratiğe taalluk eden uygulamalarda da bir sûfi gibi hareket ettiğini söylemektedir.<sup>19</sup> Özetle aslında onun çalışmasında öne sürdüğü iki temel tez vardır: Tezlerden ilki, İbn Meserre'nin Mutezilîlik ve Bâtnîlik kisvesine bürünerek pseudo-Empedokles'in Platoncu sisteminin Endülüs'te bir savunucusu olduğu husûsu; ikincisi ise İbn Meserre'den sonra İsmâîlî er-Ruaynî'den İbnü'l-Arif ve İbn Kasî yoluyla İbnü'l-Arabî'ye uzanan çizgide Endülüs tasavvufundaki ana akımın Meserre Mektebi'nden doğduğu hattâ bizzat bu mektebin bir devâmı olduğu husûsudur.<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Goldziher, *Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam*, s. 68-69. Goldziher'in İbn Meserre ve tâkipçileri hakkındaki görüşlerinin genel bir değerlendirmesi için bk. Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 4-5; Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî*, s. 15-16; Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 912.

<sup>19</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 94.

<sup>20</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 912-913.

Asín Palacios'un İbn Meserre'nin öğretilerinde pseudo-Empedokles etkisi olduğu tezi, ilk olarak Samuel Miklos Stern tarafından yazılan bir makâlede ciddî anlamda eleştiriye tâbi tutulmuştur. Varmış olduğu sonuçlar îtibâriyle yanıldığını düşündüğü Palacios'un tezinin dayanak noktası Stern'e göre Sâid el-Endelüsî'nin *Tabakâtü'l-ümem'*idir. Fakat Stern'in belirttiğine göre Empedokles konusunda *Tabakâtü'l-ümem'*in ana kaynağı ise Ebü'l-Hasen Âmirî'nin (ö. 381/992) *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed* adlı eseridir. Burada Sâid el-Endelüsî, müslüman bâtınîlerin Empedokles'ten etkilendiklerini öne sürmüş ve bunlardan birisi olarak da İbn Meserre'nin ismini zikretmiştir.<sup>21</sup> Fakat Âmirî, Sâid el-Endelüsî'nin aksine, İbn Meserre ismine eserinde hiçbir atıfta bulunmamış, yalnızca Empedokles ile ilişkisi olduğu söylenen Bâtınî bir gruptan söz etmiştir.<sup>22</sup> Palacios, *Tabakâtü'l-ümem'*den ilham almak sûretiyle, İbn Meserre'nin doktrini hakkında İbn Hazm (*el-Fasl*) ve İbnü'l-Arabî'nin (*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*) yazmış oldukları bilgileri karşılaştırmaya ve öne sürdüğü tezi doğrultusunda Sâid'in metnini genişletmeye girişmiş, pseudo-Empedoklesçi metinlerde sunulan düşünceler ile İbn Meserre doktrini arasında yakın benzerlikler bulunduğu büyük ölçüde kendisini iknâ etmiştir.<sup>23</sup> Ancak Stern'e göre Palacios'un kurmaya çalıştığı ilişki ve benzerlikler oldukça muhayyel bir zemin üzerinde yükselmektedir. Çünkü Stern, sonraki müellifler tarafından yeniden üretilen İbn Meserre doktrini üzerinde Empedokles'in izine rastlanmadığı yönünde bir tespite ve herhangi bir telkin olmaksızın başkasının Sâid'in cümlesinden böyle bir

<sup>21</sup> Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 21.

<sup>22</sup> Âmirî, *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed*, s. 35.

<sup>23</sup> Bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 43-57.

sonuca varmasının da imkân dâhilinde olmayacağı şeklinde bir kanaate sâhiptir.<sup>24</sup>

Empedokles'in İslâm felsefe târihi literatürüne intikâli, Aristoteles ve yorumcularının eserlerinde iktibas olunan küçük manzum metinlerinin tercümeleri yoluyla gerçekleşmiştir. Ayrıca Aetius'un *Placita philosophorum*'u gibi Grekçe doksograflar üzerinden bilinir hâle gelen Empedoklesçi doktrinler, yeniflâtuncu nazariyelerle imtizac etmek sûretiyle İslâm düşünce geleneğinde kendisine yer bulmuştur.<sup>25</sup>

Bu süreç, Grek felsefe târihinde pre-sokratik dönem filozoflarından [otantik] Empedokles ile İslâm felsefe târihine intikal eden [pseudo] Empedokles arasında bir farklılaşmaya yol açmıştır.<sup>26</sup> Şöyle ki İslâm felsefe geleneğinde hikmeti Şam'da Lokman el-Hakîm'den öğrenen [pseudo] Empedokles; Pythagoras, Sokrates, Platon ve Aristoteles ile birlikte hikmetin beş

---

<sup>24</sup> Stern, "Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles -An Illusion", s. 325-326. Stern'in öğrencisi Goodman, hocasının Palacios eleştirisinde eksik bıraktığı hususları tamamlamayı amaçlayarak müteahhirin dönemi yazarlarının eserlerinde İbn Meserre ile Empedokles arasındaki irtibat noktaları üzerinde durmaya çalışmıştır. Bk. Lenn E. Goodman, "İbn Meserre", *İslâm Felsefesi Tarihi I-III* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal & H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Açılımkitap, 2011, s. 327-346.

<sup>25</sup> Empedokles'in İslâm dünyasına intikal şekli ve algılanış tarzı için bk. Samuel Miklos Stern, "Anbaduklis", *EI<sup>2</sup>*, I, 483-484; Daniel, De Smet, "Empedocles" *EI<sup>3</sup>*, Brill Online, 2014. [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/empedocles-COM\\_26182](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/empedocles-COM_26182) (Erişim: 19 Mart 2014).

<sup>26</sup> Ali Sâmi en-Neşşâr'a göre, Grek felsefe geleneğinden uzaklaştırılan Empedokles algısı, bâtinî zümlerle ile sülfillerden bir grup içinde kabul ve revaç bulmuştur. Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*, I, 206-207.

sütûnundan birisi olarak sayılagelmiş<sup>27</sup> ve belirli çevrelerde de felsefesi etkili olmuştur.<sup>28</sup> Grek felsefesinde görüldüğü hâliyle [otantik] Empedokles'e gelince, Stern'e göre onun felsefesinin İslâm düşünce geleneğinde etkin bir şekilde ne yeri ne de rolü vardır.<sup>29</sup>

Palacios'un ilk tezinde öne çıkan ikinci unsur ise Empedokles'in İslâm dünyasındaki etkinliğinin "bâtınîler" üzerinden sürdüğü ve İbn Meserre'nin bâtnî zümresine mensup olduğu fikridir.<sup>30</sup> Bu noktada cevap aranması gereken iki soru vardır: "Fırak" geleneği dikkate alındığında Sâid el-Endelüsî'ni metni ve bu metnin kaynağı olan Âmirî'nin *Kitâbü'l-emed'*inde geçen "bâtınîlerden bir grup [طائفة من الباطنية]" ifâdesiyle tam olarak hangi zümre kastedilmektedir? Ayrıca Sâid el-Endelüsî tarafından içine dâhil edildiği "bâtınîlerden bir grup" ile İbn Meserre ne tür bir ilişki içerisinde? Genel ve kapsayıcı anlamıyla bâtnî kelimesi daha çok nasların zâhir anlamlarının yanı sıra bâtin anlamlarının da olabileceği şeklinde yorum yöntemine sâhip sûfîler ve felsefeciler de dâhil birbirleriyle organik bağı bulunmayan kimi grupları içine almakta iken sonraları bâtnî kelimesi ideolojik fırka ve grup düzeyinde bütünüyle İsmâîlîleri

<sup>27</sup> Aslında bu durum, Empedokles'in şahsında kadîm Yunan felsefesinin nebevî hikmetle irtibatlandırılmaya çalışılması şeklinde okunabilecek olan bir durumdur. İslâm felsefe geleneğinde Empedokles için bk. Âmirî, *Kitâbü'l-Emed ale'l-ebed*, s. 34; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 292-296.

<sup>28</sup> "Hâlidî Hikmet Tasavvuru" ve "İşrâkî Hikmet Tasavvuru" perspektifinden Empedokles'in İslâm felsefe geleneği ile irtibat noktaları ve ilişki düzeylerinin belirginleştirilmesi için bk. Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, s. 27-53, 91-122.

<sup>29</sup> Samuel Miklos Stern, "Anbaduklîs", *EP*, I, 483.

<sup>30</sup> Bu meselenin genel anlamda değerlendirilmesi için bk. Bardakçı, "Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre", *el-Münteka: Muttakilerin Yolu*, s. 60-63.

tanımlamak üzere “fırak” literatüründe kullanılmıştır.<sup>31</sup> Ancak yine de târihsel süreçte bizim vermiş olduğumuz iki farklı anlam üzerinden literatürde görüldüğü şekliyle bâtinî kelimesinin kapsadığı kişi, grup ya da zümreleri birbirinden ayırt etmek öyle zannedildiği gibi pek de kolay olmamış; içinde bulunulan ilim çevresinin bakış açısıyla kelimenin delâlet ettiği kapsam genişlemiş ya da daralmıştır. Meselâ bu bağlamda söyleyecek olursak İbn Teymiyye, Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi meşşâî filozoflar ile İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în gibi sûfîleri İsmâilî-bâtinî zümreye mensup kimseler olarak anmaktan çekinmemiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla terimin delâletinin taşıdığı muğlaklıkların yol açtığı sorunların tamâmı İbn Meserre özetinde de geçerlidir. Öyle ki somut hiçbir delile dayanmaksızın tamâmen ihtimaller ve tahminlerden hareketle İbn Meserre'nin doğu İslâm dünyâsına yaptığı seyahatte, Basra'da İsmâilîlerle buluştuğu ve Endülüs'e bir İsmâilî dâisi olarak döndüğü şeklinde yorumlar yapılabilmektedir.<sup>33</sup> İbn Meserre ile pseudo-Empedokles arasında herhangi bir irtibat kurulamayacağı yönünde bir fikre sâhip olan Stern, Âmirî'nin *Kitâbü'l-emed'*inde geçen “bâtinîlerden bir grup” ifâdesi ile sûfîlerin değil de İsmâilîlerin kastedildiğini, buradan hareketle İbn Meserre ile İsmâilîler arasında da bir ilişki binâ edilemeyeceğini öne sürmüştür.<sup>34</sup> Endülüs'te Bâtinîliğin ilk temsilcilerinden Mesleme b. Kâsım el-Kur-

---

<sup>31</sup> Bâtinî kelimesinin târihsel süreç içerisinde kapsadığı dînî zümreler için bk. Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtini Te'vil Geleneği*, s. 28-45; M.G.S. Hodgson, “Bâtiniyya”, *EI<sup>2</sup>*, I, 1098-1100; Walker, Paul E., “Bâtiniyya” *EI<sup>3</sup>*, Brill Online, 2014, [http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/batiniyya-COM\\_22745](http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-3/batiniyya-COM_22745) (Erişim: 22 Mart 2014).

<sup>32</sup> Bk. Öztürk, *Tefsirde Bâtinîlik ve Bâtini Te'vil Geleneği*, s. 39.

<sup>33</sup> Dozy, *Spanish Islam*, s. 409; Câbirî, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, s. 198.

<sup>34</sup> Stern, “İbn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles”, s. 326; Godman, “İbn Meserre”, s. 330.

tubî (ö. 353/964) ve eserlerini incelediği makâlesinde Maribel Fierro, yorum yönteminden hareketle meseleyi ele almaya çalışmıştır. Şöyle ki bâtinî sistemlerin tümünde yer alan dört temel nosyona yâni zâhir-bâtin ilişkisine, tevil yöntemine, avam-havas ayırımına ve öğretileri gizli tutma ya da takiyyeye İbn Meserre'nin doktrininde rastlanmaktadır. Burası İbn Meserre ile dolaylı olarak onun doktrinleri hakkında bilgi sâhibi olan Mesleme b. Kâsım arasında ortak bir nokta olabilir. Doktrin açısından meseleye yaklaşan Fierro'ya göre İsmâîlîlikten ziyâde İbn Meserre'nin tasavvufî ve felsefî kimliğinin daha ön planda olduğu söylenebilir. Ancak Maribel Fierro, kutsal metnin bâtinî yorumlarına ilgi duyan bir kimse olması hasebiyle kelimenin genel ve kapsayıcı anlamıyla İbn Meserre'ye bâtinî denilebileceği kanaatindedir.<sup>35</sup>

Daha önce Ignaz Goldziher tarafından dillendirilen İbn Meserre'nin Mu'tezile'ye mensup ya da Mu'tezile ile ilişkili olduğu husûsu, Palacios'un ilk tezinde öne çıkan üçüncü unsurdur.<sup>36</sup> Palacios meseleyi genel îtibârîyle İbnü'l-Faradî<sup>37</sup> ve İbn Hazm'ın<sup>38</sup> yazdıklarından hareketle temellendirmeye çalışmıştır. Buna mukâbil İbn Meserre'nin Mu'tezile'ye doğrudan nisbet edilemeyeceği yönünde görüş bildiren araştırmacılar ise meseleyi daha çok Mu'tezile kelimesinin o dönem için ifâde ettiği anlam ve çağrışımları üzerinden açıklama ve tezlerini destekleme yoluna gitmişlerdir. Meselâ Goldziher'i referans göstermek

<sup>35</sup> Maribel Fierro, "Bâtinism in Al-Andalus", s. 105-106.

<sup>36</sup> Bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 82-85.

<sup>37</sup> İbnü'l-Faradî, İbn Meserre'nin zındıklık ithâmı üzerine Kurtuba'yı terkettiği, bir süre doğuya seyahatler yaptığı ve orada Mu'tezile mezhebi mensupları ile görüştüğü bilgisine yer vermektedir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhü Ulemâi'l-Endelüs*, II, 41.

<sup>38</sup> İbn Hazm, İbn Meserre'nin kader konusunda Mu'tezile ile benzer fikre sâhip olduğunu öne sürmüştür. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 150-151.

sûretiyle J. Morris, İbn Meserre döneminde Mu'tezile kavramının, sonraki dönemlerde kazandığı literal anlamıyla kullanılmadığını öne sürmüştür. Buna göre Endülüs'te "Mu'tezile" kelimesi, kendisine karşı şüphe ile yaklaşılan teolojik ve felsefî düşüncelerin genelini ifâde etmede kullanılan geniş kapsamlı bir terimdir. Dolayısıyla "Mâlikî ortodoksi"nin aşırı tutucu yapısıyla benzer fikirlere sâhip olmayan İbn Meserre ve sonrasında öğretileri etrâfında kümelenen çevre, adlarını andığımız *tabakât* ve *milel* literatüründe kelimenin kapsamına bu nedenle dâhil edilmiş olabilirler.<sup>39</sup> Bu bağlamda özellikle İbn Meserre'nin Mu'tezile'ye nisbet düzeyinin belirginleştirilmesini güçleştiren unsurların başında Mu'tezile'nin Endülüs'teki târihinin taşıdığı belirsizliklerin<sup>40</sup> ve literatür düzeyindeki yetersizliklerin<sup>41</sup> de payı büyüktür. Ne var ki İbn Meserre eserlerinde kendisini aslâ Mu'tezile'ye nisbet etmediği gibi hiçbir şekilde eserlerinde ne bir Mu'tezilî isme yer vermiş ne de genel anlamıyla Mu'tezile'ye nisbetin en önemli koşullarından birisi olarak kabul edilen "usûl-i hamse"ye atıfta bulunmuştur.<sup>42</sup> Her ne kadar İbnü'l-Faradî ve İbn Hazm, İbn Meserre'yi "kader", "el-va'd ve'l-vaîd"

<sup>39</sup> Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 13; Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 913.

<sup>40</sup> İbn Meserre'nin babasının Mu'tezile'ye nisbetini de literatürdeki belirsizlikler noktasında değerlendirebiliriz. Burada babasının Mu'tezile ile olduğu söylenen irtibâtı dolayısıyla meydana gelebilecek olan nisbe karışıklıkları da ihtimal dâhilinde düşünülebilir. Bk. Akoğlu, "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Me-selesi", s. 56.

<sup>41</sup> Mâlikî mezhebinin katı tutumu dolayısıyla Mu'tezile gerek fikirlerinin ele alındığı literatür düzeyinde ilim çevrelerine ulaşmada gerekse fikirlerinin toplumun geneli ile buluşmasında Endülüs'te birtakım sıkıntılarla karşılaşmıştır. Bk. Dalkılıç, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", s. 95-96.

<sup>42</sup> "Usûl-i hamse"den hareketle İbn Meserre'nin Mu'tezile'ye nisbetinin mümkün olamayacağı yönünde bir değerlendirme için bk.

konuları çerçevesinde Mu'tezile mezhebi ile ilişkilendirmeye çalışmışlarsa da İbn Meserre'nin sözü edilen konulara dâir görüşlerinin tam olarak ne anlama geldiği husûsunda açıkça fikir beyan etmemektedirler.<sup>43</sup> Dolayısıyla İbn Meserre'nin bizâtihi kendisini Mu'tezile'ye nisbet etmemesi ve muhtevâ yönüyle eserlerinde de bu nisbeti gösteren bir üslûp içerisinde olmaması İbn Meserre'nin Mu'tezile ile olduğu söylenen muhtemel ilişkisini kanâatimizce pek güç bir duruma sokmaktadır.<sup>44</sup>

İbn Meserre'nin kişiliği, fikirleri ve ilişkili olduğu entelektüel çevre hakkında sözü edilen ihtilâflı hususları Claude Adas tasavvuf literatürü açısından, İbn Meserre'nin doğu İslâm dünyasında kendileri ile görüştüğü tasavvuf ehlini ve günümüze intikal eden eserlerinin muhtevâsını merkeze alarak aşmaya çalışmıştır. Ona göre İbn Meserre üzerindeki doğu tasavvufu etkisi, pseudo-Empedokles etkisi iddiâsından daha kesin bir etkidir. Nitekim doğuya yaptığı seyahatler sâyesinde, doğrudan veya dolaylı olarak, orada tedâvülde olan tasavvufî gelenekler ve doktrinler hakkında İbn Meserre geniş bilgi sâhibi ol-

---

Akoğlu, "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", s. 55-73.

<sup>43</sup> Mu'tezile ile şöhret bulmuş birtakım kelâmî meselelere atıfta bulunuyor olmak bir kimsenin başlı başına Mu'tezilî olması için yeter sebep değildir. Bu bağlamda insanın özgür irâde sâhibi olması dolayısıyla da fiillerinden sorumlu olduğu fikrinden hareketle İbn Meserre'yi Mu'tezile'ye nisbet etmek ve Endülüste Mu'tezile'nin temsilcisi olarak kabul etmek Knysh'in nezdinde isâbetli bir kanâat değildir. Aslında Knysh'e göre İbn Meserre'nin bu tarz bir düşünceyi öne çıkarmasının altında yatan başlıca nedenlerden birisi, kaderciliğe sapmadan kendi mürid kitlesini zâhidâne ve hâlisâne bir yaşama teşvik duygusu olabilir. Bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 112.

<sup>44</sup> Akoğlu, "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", s. 71.

muş; Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]) ve Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî<sup>45</sup> (ö. 330/941) çevresi ile irtibâtı da muhtemelen bu seyâhatte gerçekleşmiştir.<sup>46</sup> Bu minvalde tabakât müelliflerinden Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/971), İbn Meserre'nin doğuya seyahatinde sûfîlerle buluştuğunu<sup>47</sup>, İbnü'l-Faradî ise İbn Meserre'nin sıdkın hakîkati üzere amellerin tashîhi ve nefis muhâsese konusunda Zünnûn el-Mısrî ve Nehrecûrî'yi örnek aldığını kaydetmektedir.<sup>48</sup> İlâveten her ne kadar kaynaklarda zikredilmemişse de *Risâletü'l-hurûf* isimli eserindeki muhtevâ benzerliğinden yola çıkarak İbn Meserre'nin Sehl et-Tüsterî'nin (ö. 283/896) tâkipçilerinden birisi ile de karşılaşma ihtimâli olduğu söylenmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca İbn Meserre'nin sûfîlerle irtibâtı, kendilerinden ilim tadrîsinde bulunduğu, her ikisi de Endülüs'te zâhidâne yaşamları ile tanınan Mâlikî fakîh ve hadîşçi Muhammed b. Vaddâh<sup>50</sup> (ö. 287/900) ve Muhammed

---

<sup>45</sup> Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî ve Zünnûn el-Mısrî'nin tasavvufî doktrinleri için bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 165-172.

<sup>46</sup> Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 15.

<sup>47</sup> Huşenî, *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn*, s. 218.

<sup>48</sup> İbnü'l-Faradî, *Târîhü Ulemâi'l-Endelüs*, II, 41.

<sup>49</sup> Daha geniş bilgi için bk. Michael Ebstein & Sara Sviri, "The So-called *Risâlat al-Hurûf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarî and Letter Mysticism in al-Andalus", *Journal Asiatique*, 2011, s. 213-270; Ad-das, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", 914; Fierro, "Bâtinism in Al-Andalus", s. 104.

<sup>50</sup> İbn Vaddâh 231/845-846 yılında âbid ve zâhidlerle görüşmek maksadıyla doğuya bir seyahat gerçekleştirmiştir. Bu yüzden olsa gerek o, daha çok zühhd ile ilgili rivâyetleri derlemiştir. Bk. M. Yaşar Kandemir, "İbn Vaddâh", *DİA*, XX, 435-436; Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s. 274-276; Fierro'ya göre İbn Vaddâh, zühdü İslâmî kurallar çerçevesinde geliştirme eğiliminde bir kimseydi. Bk. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 331.

b. Abdüsselâm el-Huşenî<sup>51</sup> (ö. 286/899) üzerinden gerçekleşmiştir.<sup>52</sup> Yâni bu durumda İbn Meserre şâyet bir geçmiş veya çevre ile irtibatlandırılmak zorundaydı, Claude Addas onun pseudo-Empedoklesçi bir geçmiş veya çevre ile değil de Endülüs'te zühde eğilimli muhaddisler ile irtibatlandırılmasının daha yerinde bir yaklaşım olacağı kanâatini taşımaktadır.<sup>53</sup>

İbn Meserre'nin öğretilerinin doğası ve ilişkide olduğu dînî ve fikrî çevreyi anlamlandırmada Addas'ın öne çıkardığı ikinci husus ise bulunan kayıp eserlerinin muhtevâ analizidir. Addas'la hemfikir olan Brown'a göre bu eserlerin bulunması İbn Meserre ve İslâm entelektüel târihindeki yerinin anlamlandırılmasında araştırmacıların bakış açısını değiştirdiği gibi İbn Meserre hakkında yapılan diğer çalışmalar üzerinde büyük hâkimiyeti bulunan Asín Palacios'un çalışmasını da artık hükümsüz kılmış, kullanılamaz bir hâle getirmiştir.<sup>54</sup> Doğrusu Brown'ın, Palacios'un çalışmasına getirdiği eleştiriyi biraz abartılı bulduğumuzu belirtmekle berâber, sözü edilen yönüyle Palacios'un çalışmasının eksik, tezlerinin ise genellemeci bir görünüme sâhip olduğunu da hatırlatmak zorundayız. İbn Meserre'nin günümüze intikal eden iki eserinin XIII. yüzyıla âit (Chester Beatty Kütüphânesi 3168 nolu) bir nüshası ilk olarak

<sup>51</sup> Hayâtı ve eserleri için bk. Nuri Topaloğlu, "Huşenî", *DİA*, XVIII, 420-421; Kurt, *Endülüs'de Hadis ve İbn Arabî*, s. 274.

<sup>52</sup> İbn Meserre'nin hocaları için bk. Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 10-11; Bardakçı, "Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre", *el-Münteka: Muttakilerin Yolu*, s. 46-49.

<sup>53</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", 914.

<sup>54</sup> Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî and his Place in Medieval Islamic Intellectual History*, s. 35.

Muhammed Kemâl İbrâhîm Ca'fer tarafından 1972 yılında tespit edilerek 1978 yılında neşredilmiştir.<sup>55</sup> Neşredilen bu iki eserden biri *Risâletü'l-i'tibâr*'dır. Dönemin kültürel ortamına atf-ı nazar edildiğinde *Risâletü'l-i'tibâr*'da<sup>56</sup> İbn Meserre'nin dile getirdiği cümleler umum tarafından kolaylıkla hüsn-i kabul görecekinsten değildir. Addas bu metinden yola çıkarak İbn Meserre'nin kendisini filozoflardan kesinlikle ayırmış olduğunu da iddiâ etmektedir. Risâlenin temel konusu, muhdes varlıklardan yâni âlemden hareketle Tanrı'nın bilinebilme imkânı üzerinedir. *Risâletü'l-hurûf*<sup>57</sup> ise evliyânın seçkinlerine âit olan ilm-i

<sup>55</sup> İbn Meserre'nin eserlerinin yapılan neşirleri için bk. Sarah Stroumsa & Sara Sviri, "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36, 2009, s. 203. Ayrıca eserlerin muhtevâsının genel bir değerlendirmesi için bk. Bardakçı, "Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre", *el-Münteka: Muttakilerin Yolu*, s. 51-55.

<sup>56</sup> *Risâletü'l-i'tibâr* M. Necmettin Bardakçı tarafından dilimize tercüme edilmiştir. Bk. Bardakçı, "Risâletü'l-i'tibâr", *el-Münteka: Muttakilerin Yolu*, s. 377-387. Risâlenin İngilizceye tercümesi ve analizi için bk. Sarah Stroumsa & Sara Sviri, "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*", s. 201-253. Ayrıca metnin İbn Meserre ve İbnü'l-Arabî irtibâtı üzerinden yeniden bir okuma denemesi için bk. Pilar Garrido Clemente, "The Ladder of Interpretation (I'tibâr): Reason and Revelation in Ibn Masarra al-Jabali from Cordoba Predecessor of Ibn 'Arabi", *Modern Çağ ve İbn Arabi Uluslararası Sempozyum Mayıs 2008*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2010, s. 221-237. Metnin edisyon kritikli bir neşri için bk. a.mlf, "Edición Crítica del Risâlat al-'Itibâr de Ibn Masarra de Córdoba", *Miscellanea de estudios árabes y hebraicos*, Sección árabe-Islam, no: 56, yıl: 2007, s. 81-104.

<sup>57</sup> Risâlenin İngilizceye kısmen çevirisi ve analizi için bk. Pilar Garrido Clemente, "The Book of the Universe: on the Life and Works of Ibn Masarra al-Jabalî", *Ishraq Russian Academy of Sciences: Iranian Institute of Philosophy*, 2010, s. 379-403. Metnin edisyon kritikli bir neşri için bk. a.mlf, "Edición Crítica del K. Jawâss al-Hurûf de Ibn Masarra", *al-*

hurûf<sup>58</sup> hakkında bir eserdir ve İbn Meserre bu risâleyi Sehl et-Tüsterî'ye nisbet edilen eserden ilham ile kaleme almıştır. Addas'a göre bu risâle, İbn Meserre'nin tasavvuf geleneği ile irtibâtını göstermekle kalmayıp, söz konusu gelenek içerisinde önemini belirten ve de yaklaşık iki buçuk asır sonra İbnü'l-Arabî'de artık zirveye ulaşacak Endülüs tasavvufunun öncü ismi olma yönünü ortaya koyan bir metindir. Adları geçen iki risâlenin muhtevâsı Addas'ın ısrarla vurguladığı üzere İbn Meserre'nin pseudo-Empedoklesçi bir etkiye mâruz kalmadığını göstermektedir. Her ne kadar *Risâletü'l-i'tibâr* üzerinde yapılacak üstünkörü bir okuma, İbn Meserre'yi sûfilardan ziyâde filozoflara nisbetle anılmaya kapı aralama gibi bir ihtimâle sâhipse de *Risâletü'l-hurûf* kelimenin tam anlamıyla İbn Meserre'nin kimliğini ortaya koyan bir muhtevâyı hâizdir. Burada Addas'a göre İbn Meserre tek kelimeyle bir sûfî ve tasavvufî hakikatlerin ince bir şârihidir.<sup>59</sup> Kaynaklardaki yetersizlikler ve ihtilâflara ilâveten muâırızlarınca yöneltilen tenkitler ve tâkipçilerinden rivâyet edilen çelişik iddiâların İbn Meserre'nin kişiliği, öğretileri ve eserleri üzerindeki müphemlik örtüsünün katmanlarının kalınlaşmasına yol açtığını düşünen Alexander Knysh, anılan

---

*Andalus Magreb*, 14 (2007), s. 51-89. *Risâletü'l-hurûf* merkezli olarak İbn Meserre ile Sehl et-Tüsterî arasındaki irtibâtın ele alındığı çalışma için bk. Michael Ebsstein & Sara Sviri, "The So-called *Risâlat al-Hurûf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarî and Letter Mysticism in al-Andalus", s. 213-270.

<sup>58</sup> Hakîm et-Tirmizî'den naklen İbnü'l-Arabî, ilm-i hurûfun velîlerin seçkinlerine âit bir ilim olduğunu söylemektedir. Bk. *Fütûhât*, V, 386 (357. Bâb) [çev. XII, 428].

<sup>59</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", 917-918. Ahmet T. Karamustafa bu konuda Addas'ın fikirlerine katılmıyor gözükmektedir. Karamustafa'ya göre, İbn Meserre'nin bilinen eserlerinden hareketle kendisinin tam anlamıyla bir sûfî olduğunu söylemek zordur. Ayrıca onun hakkında söylenebilecek en doğru ifade, fakahânın öğretilerini kabul etmeyen zâhid bir filozof (ascetic philosopher) olduğudur. Bk. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*, s. 72.

eserleri söze konu edildiğinde meselenin birazcık da olsa vuzûha kavuştuğu, örtülerin kalktığı kanaatindedir -burada o, Addas ile hemfikirdir-. Buna göre İbn Meserre'nin kabalacılık ve ilm-i cifre olduğu söylenen ilgisini, Tüsterî'ye nisbet edilen *Kitâbü'l-hurûf* üzerinden kurgulamak zayıf bir varsayımdan ibâettir. Ayrıca *Risâletü'l-i'tibâr*'da evrendeki yasalara ilişkin dile getirdiği hususlar ya da yöntem olarak tümevarımı kullanması da İbn Meserre'nin filozof olmasını gerektirmez. Dolayısıyla İbn Meserre, felsefeden ziyâde Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) çizgisinde Horasan ve Maverâünnehir tasavvuf tavrına daha yakın bir isimdir.<sup>60</sup> Addas İbn Meserre'nin sûfiyyeye nisbetini Humeydî'de (ö. 488/1095) geçen bir kayıt<sup>61</sup> üzerinden ele aldıktan sonra onun hakkında İbnü'l-Arabî'nin şâhidliğine başvurur. Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, İbn Meserre'yi "ilmen, hâlen ve keşfen bu yolun [yâni tasavvuf yolunun] büyükleri"<sup>62</sup> arasında zikretmiştir. Nihâî anlamda -Claude Addas'la uyumlu olarak- İbn Meserre'yi ve öğretilerini, İbnü'l-Arabî'nin şâhidliğine başvurarak anlamanın tasavvuf literatürü açısından daha isâbetli olacağı kanfatindeyiz. İbn Meserre'nin öğretilerine dönük karşıtlık henüz kendisi hayatta iken yazılan reddiyeler üzerinden vücut bulmuştur.<sup>63</sup> Maribel Fierro'nun tespitlerine göre

<sup>60</sup> Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 111-113.

<sup>61</sup> Humeydî, ilm-i belâgatta hüner sâhibi, sûfilerin işâretlerinin incelemelerine vâkîf ve tasavvufî mânâlar konusunda telîfâta sâhip bir İbn Meserre portresi çizmektedir. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*, s. 62.

<sup>62</sup> *Fütühât* (thk), II, 348 (13. Bâb); *Fütühât*, I, 226 [çev. I, 428]. *Fütühât* ve İbnü'l-Arabî'nin diğer eserlerinde İbn Meserre'ye yapılan atıfların genel bir değerlendirmesi için ayrıca bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 73-82.

<sup>63</sup> Yapılan reddiyelerin genel bir değerlendirmesi için bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 98-105; Morris, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, s. 39-42, iii; Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 332-333.

İbn Meserre ve öğretilerine eleştiri olarak yazılan eserlerin muhtevâsından<sup>64</sup> biri hâriç günümüze ulaşanı yoktur. Reddiyesinin muhtevâsının bir kısmından Zehebî'nin (ö. 748/1348) yaptığı irtibas sâyesinde haberdâr olunan<sup>65</sup> müellif ise tasavvufla da irtibâtı bulunan<sup>66</sup> Mâlikî fakîhi Ebû Ömer et-Talemenkî'dir (ö. 429/1037).<sup>67</sup> *er-Redd ale'l-bâtıniyye* veya *er-Redd alâ İbn Meserre* isminden de anlaşılacağı üzere Talemenkî reddiyesinde, bâtinîler ile özdeşleştirdiği İbn Meserre'yi, Hak katından sözler duyduğu ve nübüvvet iddiâsında bulunduğu yönünde bir ithamla eleştirmiştir.<sup>68</sup> Ayrıca Fierro, İbn Meserre'nin kendisi hayatta iken

<sup>64</sup> İbn Meserre'ye yapılan reddiyelerden beşi, Ahmed b. Hâlid İbnü'l-Cebbâb el-Kurtubî (ö. 322/934), Ebû Saîd İbnü'l-A'rabî (ö. 341/952), Ahmed b. Muhammed b. Sâlim et-Tüsterî (ö. 356/967), Ebû Bekr Muhammed b. Yebkâ b. Zerb el-Kurtubî (ö. 381/991), Ebû Bekir ez-Zübeydî (ö. 379/989) tarafından yazılmıştır. Genel bir değerlendirme için bk. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 332-333.

<sup>65</sup> Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ I-XXV*, XV, 558.

<sup>66</sup> Tasavvuf ile ilişkisi husûsunda Fierro, Talemenkî'yi Gazzâlî ile özdeşleştirerek ele almaya çalışmıştır. Şöyle ki sonraları Gazzâlî tarafından benimsenecek olan İslâm'ın manevî anlamda ihyâsı projesi ile Talemenkî'nin Endülüs'te yapmaya çalıştığı şey benzer muhtevâyâ sâhiptir. Fierro Talemenkî'yi şer'î tasavvufun temsilcilerinden birisi olarak öne çıkarmaktadır. Ona göre sözü edilen şer'î tasavvuf bâtinîliği reddetmekle berâber klasik anlamdaki zühdün de ötesine geçen bir yaklaşımdır. Zühd ile alâkalı kaleme aldığı *Kitâbü'd-delîl ilâ ma'rifeti'l-celîl* adlı kayıp risâlede Talemenkî bir model olarak Peygamber'in hayâtı ve amellerine benzemenin gerekliliği üzerinde durmuştur. Ayrıca tasavvuf ile irtibatlandırılabilir bir diğer husûs ise Talemenkî'nin velîlerin kerâmetlerinin varlığını kabul etmesi ve Hasan-ı Basrî'den (ö. 110/728) Fudayl b. İyâz (ö.187/803) yoluyla İbnü'l-Arif'e ulaşan silsilede ismine yer verilmesidir. Fierro, "The Polemic about the Karâmât al-Awliyâ'", s. 247-248.

<sup>67</sup> Genel îtibâriyle kırâat ilmi ile irtibâtı çerçevesinde yazılmış hayâtı ve eserleri için bk. Erdoğan Baş, "Meâfir", *DİA*, XXVIII, 200-201.

<sup>68</sup> Fierro, "The Polemic about the Karâmât al-Awliyâ'", s. 247. Fierro'ya göre Talemenkî'nin bu ithâmının İbn Meserre'nin Kur'an'a

öğretileri ve uygulamalarına karşı yapılan tenkitlerin teşviki noktasında yönetici zümrenin herhangi bir paya sâhip olmadıkları kanâatindedir.<sup>69</sup> Şu halde şâyet İbn Meserre yönetici zümrenin mukâvemeti ile karşılaşmadı ise niçin münzevî bir yaşamı tercih etmiştir? Fierro'ya göre bu husus, zulme uğrama korkusundan ziyâde tasavvufî düşüncelerinden tâviz vermemekten kaynaklanmış olabileceği gibi ehl-i hadîs ile ehl-i rey arasında vukû bulan tartışmaların<sup>70</sup> dışında kalma şeklinde tebârüz eden bir arzudan da kaynaklanmış olabilir.<sup>71</sup> Her ne kadar İbn Meserre'nin kendisi münzevî ve kısa bir yaşama sâhipse de öğretileri kısa ömürlü olmamıştır. İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *Tekmile'*sinde belirttiği üzere<sup>72</sup> İbn Meserre'nin vefâtı (319/931) sonrasında öğretilerini, bir kısmı kendisine hac yolculuğunda eşlik etmiş de olan Kurtubalı (Cordova) ve Tuleytulalı (Toledo) tâkipçilerinden on bir kişi sürdürmüştür.<sup>73</sup> İbnü'l-Ebbâr, İbn Meserre'nin tâkipçilerinin çoğunu nâsik, zâhid ve vera' ehli olarak nitelendirmiştir.<sup>74</sup> Asín Palacios'un tespitlerine göre İbn Meserre'nin ne soyundan ne de yakın akrabâlarından bir halefi vardı. Dolayısıyla öğretilerinin intikâli kendisi ile sıhriyet bağı bulunan kimseler üzerinden yürümemiştir. Vefâtı sonrasındaki zaman diliminde bilindiği kadarıyla tâkipçilerinin çoğunluğu,

---

yapmış olduğu işârî yorumla doğrudan irtibâtı vardır. Bk. Fierro, "Bâtinism in Al-Andalus", s. 103.

<sup>69</sup> a.mlf, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 333.

<sup>70</sup> Endülüs'te ehl-i rey-ehl-i hadîs tartışmaları için bk. Ali Hakan Çavuşoğlu, "Endülüs'te Re'y-Hadis Mücadelesi", *İslâmiyat*, VII/3, 2004, s. 59-74.

<sup>71</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 333-334.

<sup>72</sup> Bk. İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, I, 14, 16, 165, 173, 233, 251, 277, 290, 292, 294, 304, IV, 39. İbnü'l-Ebbâr'ın İbn Meserre ve çevresi hakkında eserine aldığı bilgilerin kaynağı *Kitâb fî ahbâri'bni Meserre ve ashâbihî* isimli bir eserdir.

<sup>73</sup> İlk dönem İbn Meserre tâkipçileri hakkında ayrıca bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 96-98.

<sup>74</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", 915.

Kurtuba doğumlu ve Kurtuba'da yerleşik kimselerdi. Yine bu kimselerin ölüm târihlerine bakılırsa, çoğunun intisâbı doğrudan İbn Meserre'ye değil de onun kendisinden sonra yaşayan ve terceme-i hâllerine dâir pek az şey bilinen iki ya da üç mürdî vâsıtasıyla gerçekleşmiştir. İbn Meserre'nin öğretilerinin sonraki yıllarda devam eden etkisini Palacios, düşmanları tarafından hukûken suçlanmaya çalışılmasının ve öğretilerinin aforoz edilmesinin ortaya çıkardığı tabîî bir netîce olarak görmektedir. Devam eden etkiyi güçlendiren unsurlardan bir diğeri ise İbn Meserre'nin öğretilerinin yalnızca mürdîlerine şifâhî bir propaganda ile aktarılmaya dayalı bir sistem olmayışıdır. Tâbileri İbn Meserre'nin yazdıklarına da gönülden bağlıydılar ve şüphesiz bu, yaygınlık kazanmayı kolaylaştıran etkenlerden biri idi. Kısacası Palacios'a göre İbn Meserre'nin Endülüs toplumdaki etkinliği ve öğretilerinin yaygınlık kazanması, yazdığı eserleri ve kendisinden sonra yaşayan mürdîleri vâsıtasıyla mümkün olmuştur.<sup>75</sup> Ancak Addas'a göre reddiye yazarlarının eserleri dışında hareketin görünür hâle gelişinden rahatsızlık duyan ve bu durumu engelleme çabası içerisine giren bir fukahâ kesiminin de varlığı söz konusu idi. Meselâ bu minvalde -aynı zamanda reddiye yazarı da olan- fakîh İbn Zerb<sup>76</sup> (ö. 381/991) tarafından 350/961 târihinde İbn Meserre'nin eserlerini yakılması yönünde fetvâ verilmiş, Kurtuba'daki taraftarları sâhiplendikleri düşünceden zorla vazgeçirilmeye çalışılmış ve kendilerine tevbe etme fırsatı tanınmıştır.<sup>77</sup> Bütün bu yapılanlara rağmen İbn Meserre'nin eserleri yaygınlaşmaya, açık veya gizli olarak mütâlaa edilmeye ve tâkipçileri artmaya devam etmiştir.<sup>78</sup> Fierro'nun çalışmasına konu ettiği Mesleme b. Kâsım da sözü edilen tâkipçilerden biridir. 293/906'da doğan Mesleme'nin İbn

<sup>75</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 95-96.

<sup>76</sup> Hayâtı ve eserleri için bk. Cengiz Kallek, "İbn Zerb", *DİA*, XX/463.

<sup>77</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 335.

<sup>78</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", 918.

Meserre ile hayatta iken görüştüğüne dâir herhangi bir kayıt yoktur; ancak İbn Meserre vefat ettiğiinde 25 yaşında olan Mesleme'nin doğrudan üstâdı değilse bile, en azından dolaylı olarak tâkipçilerinden birisi onu İbn Meserre'nin doktrinlerinden haberdar etmiştir. Fierro tam da bu noktada şu soruyu sormaktadır: Meserre Mektebi'ne mensup olmakla tam anlamıyla kast edilen şey nedir? Aslında bu soruya verilecek olan cevap tabakât literatüründe isimleri Meserre Mektebi ile birlikte anılan Mesleme b. Kâsım ve diğer zevâtın Meserre Mektebi'ne hangi sâiklerle ve ne şekilde mensup addedildiklerini de ortaya çıkaracaktır. Fierro'ya göre evveleminde yapılması gereken husus, İbn Meserre'nin kendi yazdıkları üzerinden doktrininin çerçevesini ortaya koymaya çalışmak olacaktır. Diğer bir husûs ise Endülüs'te İbn Meserre'nin tâkipçilerine dönük halîfe tarafından çıkarılan fermanın mâhiyeti de sorunun bir yönüne cevap olacak niteliktedir.<sup>79</sup> Bu da göstermektedir ki "Meserrî" ya da "İbn Meserre'nin tâbileri" adı altında farklı doktrinler bir araya getirilmekte ve siyâsal birtakım saldırılara muhâtap kılınmaktadır. Nitekim IV/X. yüzyılda Emevîler tarafından tercih edilen resmî doktrin Mâlikîlik idi; bunun dışında kalan felsefe, tasavvuf ve Bâtînlilik ise şüphe duyulan doktrinler kategorisindeydiler.<sup>80</sup>

İbnü'l-Faradî ve İbn Hazm'ın yazdıklarına bakılırsa, bir sonraki yüzyılda faâliyetlerini Meriye merkezli devam ettiren

---

<sup>79</sup> Emevî halîfesi III. Abdurrahman, yönetimdeki yıllarının sonlarına doğru İbn Meserre tâkipçilerini heretik zümreler olarak kabul ederek fermanlar çıkarmıştır. İbn Meserre'nin tâkipçilerini tevbeyle dâvet eden bu fermanlar 340/952, 345/956, 346/957 târihlerinde Kurtuba Merkez Câmii'nde okunmuş ve ayrıca fermanlar okunmak üzere Endülüs Emevî devletinin diğer şehirlerine de gönderilmiştir. Meserrîlere yöneltilen eleştiriler, fermanların içeriği ve değerlendirilmesi için bk. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 334-335.

<sup>80</sup> Fierro, "Bâtînlizm in Al-Andalus", s. 105.

Meserre Mektebi'nin imâmı İsmâil er-Ruaynî (ö. 432/1040) idi.<sup>81</sup> Genel îtibâriyle daha önce Meserre Mektebi mensuplarına yapılan benzer ithamlardan İsmâil er-Ruaynî de payına düşeni almıştır. Buna göre nübüvvet iddiâsında bulunduğu, Meserrîlerin imâmı olması dolayısıyla çevresinde bulunanların mallarından zekât aldığı ve cemâatine mensup olmayanları kâfir olarak kabul ettiği söylenelemiştir.<sup>82</sup> Maribel Fierro, İbn Meserre'ye ve tâkipçilerine yönelik muhâlefet ve eleştirilerin gelişigüzel saldırılardan ziyâde daha çok dönemin siyâsal-sosyal yapısı ile doğrudan irtibâtı bulunan sistemli girişimler olduğu kanâatine sâhiptir. Bu dönemde maddî iktidar ve mânevî otorite merkezli nübüvvet-velâyet tartışmalarının odak olduğu bir entelektüel vasatın varlığı düşünüldüğünde, aslında eleştirilerin uzantıları daha belirgin hâle gelmektedir.<sup>83</sup>

Endülüs'te tasavvufun târihî seyri hakkında Asín Palacios'un tezinin ikinci kısmı olan Meserre Mektebi ile Meriye Mektebi dolayısıyla da Mürsiye Mektebi arasında var olduğunu öne sürdüğü târihsel irtibat ve süreklilik meselesi işte bu noktada devreye girmektedir. Palacios'a göre târihî kaynaklarda somut deliller olarak her ne kadar İsmâil er-Ruaynî'den sonra herhangi bir İbn Meserre müntesibinin adına rastlanmamaktaysa da bu İbn Meserre'nin görüşlerinin yaşamadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim İbn Meserre'nin öğretileri ve tâkipçileri gizli kalmaya; ayrıca diğer düşünce sistemlerini beslemeye ve

<sup>81</sup> İsmâil er-Ruaynî'nin görüşleri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, IV, 67, 151; Mustafa Çağrıncı, "İbn Meserre", *DİA*, XX, 190. Ayrıca İsmâil er-Ruaynî ve İbn Meserre arasındaki ilişkinin genel bir değerlendirmesi için bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 105-118.

<sup>82</sup> Daha geniş bilgi için bk. Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 335-336.

<sup>83</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 336-337.

etkilemeye devam etmiştir.<sup>84</sup> İsmâil er-Ruaynî'nin ölümü sonrasında Meriye şehri, Meserre Mektebi ile muhtemel ilişkilere sâhip olan "heteredoks" ya da "panteistik" sûfîler için önemli bir merkez hâline gelmiştir.<sup>85</sup> Burada Palacios'un öne sürdüğü üzere VI/XII. yüzyılın başlarında İbn Meserre tasavvufunun en güçlü temsilcisi olarak İbnü'l-Arif'in<sup>86</sup> (ö. 536/1141) önderliğinde Meriye Mektebi (the school of Almería) varlık göstermiş; zamanla tarîkatın hareket alanı giderek genişlemiş; Endülüs'ün çeşitli merkezlerinde, meselâ İbn Berrecân<sup>87</sup> (ö. 536/1141) ile İşbîliye'de (Sevilla), Ebû Bekr el-Mayurkî (ö. 537/1142) ile Gırnata'da (Granada), İbn Kasî (ö. 546/1151) ile Garbü'l-Endelüs'te (Algarve) yaygınlık kazanmıştır.<sup>88</sup> Kısaca söyleyecek olursak Palacios'a göre Meriye Mektebi, aslında Meserre Mektebi'nin VI/XII. yüzyılda yeniden vücut bulmuş versiyonu olarak değer-

<sup>84</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 119.

<sup>85</sup> Meselâ Palacios, Meriye'de Muhammed b. İsa isimli çok popüler bir zâhidin ortaya çıktığını ve çarşıda-pazarda, Tanrı ile mistik olarak birleşme hakkında konuşmalar yaptığını söylemiştir. Bk. *a.g.e.*, s. 121.

<sup>86</sup> 481/1088 yılında Meriye'de doğan İbnü'l-Arif, 23 Safer 536 (5 Mayıs 1141) yılında Merâkeş'te vefat etmiştir. İbnü'l-Arif'in hayâtı, eserleri ve düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, s. 35-55; Nihat Azamat, "İbnü'l-Arif", *DİA*, XX, 522-523; A. Faure, "Ibn Al-'Arif", *IEI*, III, 712-713.

<sup>87</sup> Doğum târihi tam olarak bilinmeyen İbn Berrecân, Merâkeş'te 536/1141 yılında vefat etmiştir. Hayâtına dâir kaynaklarda çok fazla mâlûmâta yer verilmeyen İbn Berrecân'ın eserleri ve düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bk. José Bellver, "'Al-Ghazâlî of al-Andalus': Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", *Journal of the American Oriental Society*, 133.4 (2013), s. 659-681; Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

<sup>88</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 120-122.

lendirilmelidir. Ancak Claude Addas târihen böyle bir tezi destekleyecek bilgilerden yoksun olunduğunu öne sürmek sûretiyle Palacios' u eleştirmektedir. Ona göre İbn Meserre'nin eserleri ve öğretileri sâyesinde yüzyıllardır tasavvuf çevrelerinde bulunduğu; özellikle de Endülüs tasavvufu için kaynaklık ettiği yadsınamaz bir gerçektir. Ancak bütünüyle Endülüs tasavvufunu, Meserre Mektebi'nin salt devâmı şeklinde kurgulamak ise söze konu edilen dönemin kendi orijinalitesinin değerini düşürecek bir yaklaşım olacaktır. İbn Meserre'den çeşitli düzeylerde herhangi bir şekilde etkilenmiş olma ihtimalleri bulunan İbnü'l-Arif,<sup>89</sup> İbn Berrecân ve diğer Endülüslü sûfîlerin yegâne kaynağı İbn Meserre ve tâkipçilerinin öğretileri değildir; ayrıca Addas'a göre adı geçen sûfîlerin kendi keşfi bilgileri ve dînî tecrübeleri de tasavvuf anlayışlarının oluşum safhalarının değerlendirilmesinde dikkate alınması gereken önemli hususlardandır.<sup>90</sup> Yine Addas'a göre Meriye Mektebi adında bir ekolün târihsel anlamda varlığı sorunludur. Meserre Mektebi'nin devâmı niteliğinde olduğu söylenen Meriye Mektebi adında bir ekolden ziyâde birbiri ile irtibâtı bulunan sûfîlerden söz etmek daha isâbetli bir bakış açısı olacaktır.<sup>91</sup> Yâni Palacios'un öne sürdüğü

---

<sup>89</sup> Ancak İbnü'l-Arif ile İbn Meserre arasında, literatür düzeyinde doğrudan değilse de ikincil kişiler üzerinden dolaylı bir ilişkiden söz etmek zayıf da olsa imkân dâhilindedir: Birincisi, Abdülbâkî b. Muhammed b. Esbağ'dır (ö. 502/1109) ki İbnü'l-Arif onun mürîdidir, o ise İbn Meserre'ye reddiye yazan Talemenki'nin mürîdidir; İkinci şahıs ise İbn Meserre'nin eserlerinden haberdâr olan ve İbnü'l-Arif'in *Mehâsinü'l-mecâlis'*ine şerh yazan İbnü'l-Mer'e'dir (ö. 611/1214-15). Bk. Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî*, s. 105.

<sup>90</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 919-920.

<sup>91</sup> a.g.m., s. 922-924; Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî*, s. 104. Ebu'l-Alâ Afîf de İbnü'l-Arabî ile irtibatlı olarak meseleye yaklaşmış, İbnü'l-Arabî'nin onlar hakkında eserlerinde dile getirdiği hususların,

üzere ne İbnü'l-Arif grubun lideri, ne de adları geçen diğer sûfîler İbnü'l-Arif'in müridleridirler.<sup>92</sup>

Claude Addas, Endülüs tasavvuf târihi yazımında öncesi ve sonrasıyla belirli bir dönemi anlamlandırmak adına Palacios tarafından öne çıkarılan ve genel kabul gören “Meriye Mektebi” meselesinin yeniden düşünülmesi gerektiği konusunda ısrarla durarak, aşağıdaki hususlara vurgu yapmaktadır: Endülüs hicretin V. asrında inkâr edilemez bir şekilde, tasavvufun yeniden neşvünemâ bulduğuna, tasavvuf düşüncesi ile irtibatlı bâzı tartışmaların günyüzüne çıktığına şâhitlik etmektedir.<sup>93</sup> Meriye de bu merkezlerden birisidir. Ancak Meriye şehrinin Endülüs tasavvufunun genel târihinde açık bir şekilde hayâtî rol oynadığına ilişkin güçlü deliller yok gibidir. Her ne kadar İbnü'l-Ebbâr, İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve Ebû Bekr el-Mayûrkî'nin aynı doktrini paylaştıklarına ve öğrettiklerine ilişkin bir rivâyeti

---

onlara âit özel bir ekolün varlığını kanıtlamaya yetmeyeceğini öne sürmüştür. Bk. Afifi, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 170; a.mlf, “İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları”, s. 220.

<sup>92</sup> Addas, İbnü'l-Arif ile adı geçen diğer sûfîler arasında seyrüsülûk yönünden intisap ilişkisinin yokluğunu, ilk defa Paul Nwyia tarafından neşredilen İbnü'l-Arif'in mektuplarında yer alan bilgilerden hareketle söylemektedir. Bk. Addas, “Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî”, s. 922-924.

<sup>93</sup> Meselâ Maribel Fierro, V/XII. yüzyılda Endülüs tasavvuf târihini velîlerin kerâmetleri konusundaki tartışmaları merkeze alarak yazmaya çalışmıştır. Ona göre bu tartışmalar Endülüs tasavvufun temel karakteristiği hakkında önemli ipuçları vermektedir. Ayrıca Fierro bu yüzyılda Endülüs tasavvufunu besleyen ana isimler konusundaki tartışmaya da makâlesinde değinmiştir. Buna göre kimi araştırmacılar İbn Meserre faktörünü öne çıkarmakta iken kimileri de Gazzâlî ismini telaffuz etmektedirler. Ancak yine de İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî ile birlikte ortaya çıkan ve onlar tarafından temsil edilen dînî, entelektüel ve sosyal boyutları olan hareketin temel kaynakları sorunu hâlen tam anlamıyla çözüme kavuşmuş değildir. Bk. Fierro, “The Polemic about the Karâmât al-Awliyâ”, s. 236-249.

nakletmiş olsa da Addas nezdinde bu rivâyet, söz konusu Meriye Mektebi'nin varlığı için yeterli bir kanıt değildir.<sup>94</sup> Ayrıca üçünün birden Ali b. Yûsuf b. Taşfîn tarafından Merâkeş'e celbedilmeleri<sup>95</sup> de bu bağlamda doktrin birlikteliğini gerektirecek bir mesele olarak değerlendirilmemelidir. Nihâyetinde her üçünün de zâhid ve dindar kimseler olmaları o dönem Endülüs'ünde sıra dışı yadırganacak bir durum değildir. Meserre Mektebi olgusuna gelince, durum oldukça farklıdır. Gerek İbn Meserre'nin hayâtında gerekse vefâtından sonra kendisinin ve öğretilerinin etrâfında bir grubun öbeklendiği görülmektedir. Fakat mevcut kaynakların izi sürüldüğünde benzer durumu Meriye Mektebi için söylemek öyle pek de kolay değildir.<sup>96</sup>

Adları geçen sûfilere doğrudan İbn Meserre'nin öğretileriyle ilişkilendirmek zor olsa da dönemlerini anlamlandırmak maksadıyla Gazzâlî ve *İhyâ'*nın Endülüs'teki sembolik karşılığı üzerinden bir irtibat kurmak mümkündür. Ancak bu irtibâta geçmezden evvel Gazzâlî ve *İhyâ'*ya dönük muhâlefet ve tenkîdin mâhiyetine kısaca değinmek, meselenin târihî arkaplanını kısmen vuzûha kavuşturacağından dolayı önem arz etmektedir. Maribel Fierro, Gazzâlî ve *İhyâ'*ya muhâlefeti, ulemâ ve umerâyâ âit olmak üzere iki farklı kategoride değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ulemâdan Turtûşî (ö. 520/1126) eserlerinde zayıf hadîsleri kullanması, felsefeye yer vermesi, raks ve semânın cevâzına kâil olması; öğrencisi Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö.

<sup>94</sup> İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî Alî es-Sadeî*, s. 19.

<sup>95</sup> İbnü'l-Arif ile birlikte İbn Berrecân ve Ebû Bekr el-Mayûrkî'nin yakalanarak başkent Merâkeş'e getirilmeleri emri verilmiş, içlerinden Ebû Bekir Bicâye'ye (Bougie) kaçmayı başarmış, ancak diğer iki sûfî Merâkeş'e götürülerek hapsedilmişlerdir. 536/1141'de İbn Berrecân hapiste hastalanarak vefat etmiş; İbnü'l-Arif ise serbest bırakılmış fakat peşi sıra aynı yıl o da vefat etmiştir. Bk. Bardakçı, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, s. 17.

<sup>96</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 924-925.

543/1148) ise eserlerinde aşk ve şevk gibi tasavvuf ilmine has terimleri kullanması dolayısıyla Gazzâlî'yi eleştirmiştir. Aslında Fierro burada, modern çalışmalardan hareketle “Endülüs'te ulemânın bir kısmı tarafından, Gazzâlî niçin tenkitlerin odağında yer alan bir isim hâline getirilmiştir?” sorusunun cevâbını aramaya çalışmıştır. Buna göre, Gazzâlî'nin eserlerindeki senkretist üslûp ve tasavvufî muhtevâyı sorunlu bulanlar olduğu gibi, eleştirilerin altında yatan temel nedenin Gazzâlî'nin sûfliliğinden ziyâde Şâfiî mezhebine mensûbiyeti olduğunu öne sürenler de vardır. Murâbitların sonunu hazırlayan İbn Tûmert'in Gazzâlî veya eserleri ile ilişkisi de araştırmacıların öne çıkardığı hususlardan bir diğeridir. Ayrıca Gazzâlî'nin kendisinin, âdil olmayan sultanlarla işbirliği yaptıkları ve sefâhat içerisinde hareket ettikleri şeklinde fukahâyâ yönelttiği eleştirilerin bu muhâlefette payı olduğunu öne sürenler de bulunmaktadır. Ancak Fierro bu düşünceye pek katılmaz; çünkü Gazzâlî öncesinde ve sonrasında, sûfilerce veya sûfi olmayanlarca fukahâyâ bu tarz eleştiriler hep yöneltmiştir. Dolayısıyla asıl sorun, Gazzâlî'nin fukahâ eleştirisinden ziyâde ulemânın bir kısmının Gazzâlî'nin eserlerinde dile getirdiği doktrinleri gerek teorik gerekse pratik düzeyde tehlikeli bulmalarındır. Umerâ yâni Murâbit idârecilerinin muhâlefetinin çerçevesini belirleyenler ulemâ yâni Mâlikî fukahâ olmuştur. Fukahâ arasında tavır farklılıkları söz konusu olsa da Fierro'ya göre dönemin ulemâsının tasavvufu toplumsal görünürlük yönüyle asimile etme çabası devam etmiş ve Gazzâlî'ye dönük muhâlefet, fakîhlerle sûfiler arasında belirli alanlarda gözlenen çatışmalar üzerinden yürümüştür.<sup>97</sup>

---

<sup>97</sup> Fierro, “Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet”, s. 344-346. Endülüs'te VI/XII. yüzyılda fukahâ ile sûfiyye arasında gözlenen tartışmaları Muhammed Hâlid Mes'ud şu şekilde değerlendirmektedir: Tasavvuf, Endülüs'te fukahânın dînî otoritesine karşı bir tehdit unsuru olarak algılanmıştır. Tasavvufun öne çıkardığı ahlâk ve değer dünyâsı entelektüellerin olduğu gibi halk kitlelerini de cezbetme potansiyeline

Murâbitlar yönetiminin tasavvufa yaklaşımları genel olarak Gazzâlî ve eserlerine yaklaşım politikalarıyla benzerlik taşımaktadır. Bu yaklaşım tarzı, onların resmî politikaları olarak yorumlanabileceği gibi yerel liderlerin taleplerine birer cevap olarak da düşünülebilir.<sup>98</sup> Maribel Fierro umerânın tasavvufa muhâlefetinin, sûfî doktrinlerin siyâsal alanda yol açabileceği muhtemel sonuçlara karşı önlem alma üzerinden gerçekleştiği kanâatindedir. Her ne kadar İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân gibi sûfîlerin eserleri doğrudan tehlikeli unsurlar barındırmıyorsa da dînî ve içtimâî alanda ortaya çıkması hesap edilen muhtemel sonuçlar idârecilerin teyakkuzda bulunmalarını kendi adlarına zorunlu kılmıştır. Yoksa *İhyâ* örneğinde gördüğümüz üzere bilindiği kadarıyla adları geçen her iki sûfînin eserlerine dönük herhangi bir muhâlefet söz konusu olmamıştır. Ayrıca bir sonraki başlıkta ele alacağımız üzere İbn Kasî'nin yaptığı gibi taraftarlarını herhangi bir şekilde organize ettiklerine dâir bir rivâyet de yoktur. Kısacası İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın mâruz kaldıkları muâmeleler, İbn Tûmert gibi bir isyân başlatabilecekleri ve tehlike arzedecekleri yönünde bir korkunun sevkiyle gerçekleşmiştir. Fakat daha sonra yönetim açısından asıl tehlike ise İbn Kasî ve etrâfında oluşan Mürîdûn hareketi olacaktır. "İşin

---

sâhipti. Dolayısıyla fukahâ bunun karşısında kendilerini bir dizi önlemler almak zorunda hissettiler. Bu kabûlün yanı sıra, bâzı olaylar da söz konusu tehlikenin Murâbitlar döneminde yeniden canlanmasına da vesîle oldu ve Endülüs'te tasavvuf tasfiye edilmeye çalışıldı. Sözü edilen tehlike Meriye merkezli sûfî hareketidir. Meriye'de sûfîler fukahâya karşı muhâlefet oluşturacak denli bir kalabalık toplamayı başarmışlardı. Ayaklanmaları da değerlendiren fukahâ tasavvufu Mâlikî mezhebine, sûfîleri de bir sınıf olarak kendilerine bir tehdit unsuru olarak gördüler; buna karşın bir dizi önlemler aldılar ki Gazzâlî'nin *İhyâ*'sının yakılması bu nevi'dendir. Bk. Mes'ûd, *İslâm Hukuk Teorisi*, s. 67-68.

<sup>98</sup> Goodrich, "A Sûfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 10.

garibi" der Fierro "Murâbitlar bu tehlikeyi göz ardı etmişlerdir."<sup>99</sup>

### III. İbn Kasî ve Sevretü'l-Mürîdîn

Mürîdûn hareketinin lideri İbn Kasî'nin çocukluk ve erken-geçlik dönemi kaynaklarda herhangi bir bilgi verilmeksizin geçilmiş; bununla beraber kaynaklarda daha sonraki dönemlerde ticâretle iştigal ettiği,<sup>100</sup> Şilb'de Murâbitlar devleti adına müşriflik ve hazînedarlık yaptığı, belirli bir zaman sonra tasavvufî hayâta merak salarak bu görevini bıraktığı, mal varlığının tamâmını satıp infâk ettiği, zâhidâne bir hayat tarzını benimsediği, içinde bulunduğu hâlin bir gereği olarak Endülüs'ün çeşitli bölgelerine seyahate çıktığı yönünde bilgilere yer verilmiştir.<sup>101</sup> Devlet görevini bırakmasını Fierro, İbn Kasî'nin mânevî ideallere erişmek maksadıyla dünyevî kariyerini terk edişi olarak yorumlamıştır. Üstüne üstlük sergilenen bu tavır noktasında dönemin Endülüs'ünde İbn Kasî yalnız da değildir. Meselâ daha sonra onun çok yakınlarında bulunacak bir isim, Murâbitlara bağlı bir kadı olan İbnü'l-Münzir de benzer süreçleri yaşamış ve benzer tavırları göstermiştir.<sup>102</sup> Endülüs'ün bu yüz yılını Fierro, "mânevî kriz çağı (age of spiritual crisis)" olarak nitelemiştir; ona göre, otoritelerin (yâni yönetici zümre ve

<sup>99</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 349.

<sup>100</sup> Affî, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhû 'Hal'u'n-na'leyn'", s. 56 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve *Hal'un-Na'leyn* İsimli Eseri", s. 303].

<sup>101</sup> İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 197; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249.

<sup>102</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 342. Fierro, Murâbitlara muhâlefet eden birkaç sûfinin kendilerini tasavvuf yoluna adanmazdan evvel Murâbit yönetiminde görev aldığını söylemekte; isimleri geçen İbn Kasî ve İbnü'l-Münzir'in yanı sıra İbnü'l-Arif ve İbnü'l-Hâc gibi kimseleri de bu bağlamda örnek olarak zikretmektedir. Bk. Fierro, "Between the Maghreb and al-Andalus", *The Almohad Revolution*, s. 6.

Mâlikî fukahânın) gerek toplumsal gerekse dînî meselelere taalluk eden geleneksel uygulama ve yöntemlerinin insanlar için artık tatmin edici olmaktan uzak kalışı, insanları yeni model otorite (yâni sûfiler) arayışı içine sokmuştur.<sup>103</sup> Dolayısıyla İbn Kasî de yaşadığı mânevî kriz sonucunda Endülüs'ün çeşitli bölgelerine seyahatler yapmış, önde gelen sûfilerle yakınlaşmanın yollarını aramıştır. İbnü'l-Ebbâr'da yer alan kayda göre İbn Kasî, Merâkeş'e götürülmezden evvel Meriye'de dönemin etkili sûfilerinden İbnü'l-Arif ile bir araya gelmiştir.<sup>104</sup>

Seyahatler sonrasında kendi memleketine dönerek Şilb'in Cille köyünde<sup>105</sup> Reyhâne Ribâtı [رباط الريحانة]<sup>106</sup> ismi verilen bir ribat inşâ etmiştir.<sup>107</sup> Kaynaklarda İbn Kasî'nin ribâtını inşâ ettiği târih belirtilmemiştir; şâyet Merâkeş'e götürülmezden evvel İbnü'l-Arif ile görüşmüş olduğu ve sonrasında memleketi olan Şilb'e döndüğü şeklinde İbnü'l-Ebbâr tarafından dile getirilen rivâyeti kabul edecek olursak İbn Kasî ribâtını 536/1142 târihinden sonra inşâ etmiş olacaktır. Ancak gerek İbnü'l-Arif ile mektuplaşmalarındaki târihsel aralığı gerekse onların vefâtı sonrasında hemen siyâsal faâliyetlerine başlamaya imkân tanıyacak

<sup>103</sup> a.mlf., "Spiritual Alienation and Political Activism", s. 255.

<sup>104</sup> İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 197. Ayrıca târihsel olarak bu karşılaşmanın imkânı ve modern çalışmalara yansıyan yönleri üzerinde bir sonraki bölümde duracağız.

<sup>105</sup> İbnü'l-Hafîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249.

<sup>106</sup> İbnü'l-Ebbâr, bu ribâtın ismine İbnü'l-Münzir'in biyografisini ele aldığı kısımda yer vermekte ve İbnü'l-Münzir'in bu ribatta inzivâya çekildiğini söylemektedir. bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 203.

<sup>107</sup> İbn Hacer'de geçen rivâyette ise İbn Kasî seyâhat dönüşünde Şilb'in köylerinden birine, bir mescid binâ etmiştir. Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, I, 247. Münâvî de İbn Hacer'de yer verildiği şekliyle İbn Kasî'nin Şilb'e dönüşü sonrasında bir mescid inşâsında bulunduğu yönündeki rivâyeti nakletmiştir. Bk. Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye -et-Tabakâtü'l-Kübrâ-*, II, 214.

oranda etrâfında yekûn îtibâriyle geniş bir tâkipçi kitlesine erişmesi husûsunu göz önünde bulundurursak ribât inşâsı sözünü ettiğimiz târihten daha öncelere dayanıyor olmak zorundadır. Zîrâ İbn Kasî'nin siyâsal anlamda Endülüs târihinde görünmesi İbn Berrecân ile İbnü'l-Arif'in vefatlarından bir yıl sonra gerçekleşmiştir.

İnşâ ettiği bu ribatta İbn Kasî ve taraftarları, rivâyetlere göre aşırı bâtinî zümrelerin doktrinleriyle birlikte İhvân-ı Safâ risâlelerini ve Gazzâlî'nin eserlerini okumakla meşgûl olmuşlardır. Rivâyetlerden ilki İbnü'l-Hatîb,<sup>108</sup> ikincisi ise İbnü'l-Ebbâr<sup>109</sup> tarafından öne çıkarılmıştır. Nitekim Gazzâlî dönemin Endülüs'ü için siyâsal çağrışımları bulunan sembolik bir isimdir. Şöyle ki bölgenin etkin sûfîleri, her ne kadar belirli yönleriyle kendilerine özgü tasavvufî öğretilere sâhip olsalar da tabakât literatüründe Gazzâlî ile irtibatlı olmak sûretiyle öne çıkmakta ya da fark edilmekteydiler. Söz konusu sûfîlere karşı takınılacak siyâsal tavrı belirleyen de görece bu ilişkidir. Gazzâlî'nin eseri *İhyâ'*nın yakılmasına dâir çıkarılan fetvâlar eşliğinde meseleye yaklaşan Kenneth Garden'a göre İbnü'l-Arif ile İbn Berrecân'ın Merâkeş'e celb edilmeleri ve müteâkiben İbn Kasî'nin etrâfında öbeklenen topluluğun Murâbitlarca tehlikeli bulunması, bu doğrultuda değerlendirilmelidir.

Aslında olan-biten tüm bu hâdiseler üzerinde otorite ve siyâsal söylemin meşrûiyeti hâkim bir unsurdur; yoksa Gazzâlî'nin *İhyâ'* da dile getirdiği tasavvuf düşüncesi Endülüs'te vukû' bulan hâdiseler üzerinde doğrudan bir etkiye sâhip değildir. Bununla beraber Garden, *İhyâ'*nın ilk yakılma hâdisesinin, otuz yıl sonra Murâbit yönetimine karşı muhâlif olarak bir araya gelenler tarafından bir sembol hâline getirildiği kanâatinde. Nitekim Garden *İhyâ'*nın yakılmasıyla *İhyâ'*nın okunması ve muhâlifleri bir araya getirmesi arasında bir süreklilikten söz

<sup>108</sup> İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249.

<sup>109</sup> İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 197.

etmektedir.<sup>110</sup> İbnü'l-Ebbâr'ın anılan rivâyetini de bu bağlamda değerlendirmek kanâatimizce daha anlamlı olacaktır: “[İbn Kasî] Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin kitaplarının kırâatıyla meşgûl oluyor gibi gözükmüş; fakat aslında [çevresinde Gazzâlî'nin eserlerine ilgi duyan ve meclisinde hâzır bulunan] ilim ehlini fitneye teşvîk etmiş ve ayaklanmaya çağırmıştır.”<sup>111</sup>

Şilb'deki ribâtın faâliyetlerinin kitleleri cezbeder hâle gelmesi dolayısıyla da İbn Kasî'nin mürid ve muhiplerinin sayısının artmasıyla birlikte, -Merrâküşî'de geçtiği üzere- onun başlangıçta velâyet daha sonra ise mehdîlik iddiâsında bulunduğu yönünde bir rivâyet nakledilegelmiştir.<sup>112</sup> Benzer şekilde kaynaklardan İbnü'l-Ebbâr, onun mehdîlik iddiâsında bulunduğu ve imâm olarak isimlendirildiği,<sup>113</sup>

İbnü'l-Hatîb ise velâyet iddiâsında bulunduğu ve mehdî olarak isimlendirildiği yönünde bir kayıt düşmüştür.<sup>114</sup> İbn Kasî sözü edilen iddiâsını destekleyebilmek ve kitleleri cezbedebilmek için -her üç kaynakta belirtildiğine göre- hilekâr ve göz boyayıcı bir tavır sergilemiştir. Özellikle Merrâküşî'nin velâyet ve mehdîlik konusunda İbn Kasî'ye dâir olumsuz düşüncesi,<sup>115</sup> Zehebî,<sup>116</sup>

<sup>110</sup> Garden, “Al-Ghazâlî's Contested Revival”, s. 221-222.

<sup>111</sup> İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 197.

<sup>112</sup> Merrâküşî, *el-Mu'cib*, s. 155.

<sup>113</sup> İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 197.

<sup>114</sup> İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249.

<sup>115</sup> Klasik müellifler arasında İbn Kasî hakkında en olumsuz kanâate sâhip olanı Merrâküşî'dir. Nitekim İbn Kasî hakkında çirkin rivâyetlerin var olduğunu, bunlar arasında Allah hakkında edepsizce davranmak ve velâyeti küçümsemek gibi hususlar sayılabileceğini söyler ve ekler: “Beni bütün bunlar onun hakkındaki rivâyetleri zikretmekten alıkoymuştur.” Bk. Merrâküşî, *el-Mu'cib*, s. 156.

<sup>116</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXVII, 303; XXXVIII, 261, 337; *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 316.

Safedî,<sup>117</sup> İbn Hacer<sup>118</sup> gibi kendisinden sonra gelen pek çok müellifi de etkilemiştir.

Faure, bu bağlamda Merrâküşî'nin İbnü'l-Hatîb'den daha sert ve keskin yargılara vardığı; yargılarında oldukça keyfî davrandığı ve söyledikleri hususların hakîkatle doğrudan irtibâtı bulunmadığı kanâatindedir.<sup>119</sup> Nitekim Hüseyin Lâşey de bu tarz rivâyetlerin İbn Kasî'nin muhâlifleri tarafından çeşitli nedenlerden ötürü tedâvüle sokulma ihtimâli olduğu yönünde bir düşünceye sâhiptir.<sup>120</sup> İlâveten Merrâküşî ve İbnü'l-Ebbâr, hîlekarlık ve göz boyayıcılık husûsunda herhangi bir örnek vermezken, İbnü'l-Hatîb bâzı örneklerle meseleyi açmaya çalışmıştır. Buna göre, bir gecede hacca gittiği, Allah'tan her ne isterse kendisine icâbet edildiği, kâinatta tasarruf sâhibi olduğu gibi özellikleriyle İbn Kasî döneminde şöhret bulmuştur.<sup>121</sup> Menâkıbnâme literatürü dikkate alındığı zaman sûfiler nezdinde İbnü'l-Hatîb'in vermiş olduğu örnekler aslında hiç de yadırganacak ve muhâtabı hîlekarlıkla itham edilecek türden değildir. Dolayısıyla bizzat kendisinin sûfî meşâyihinden birisi olarak kabul ettiği<sup>122</sup> ve bu minval üzere başlangıçta tasavvufa meyleden pek çok kimsenin sergilediği dünyâdan yüz çevirme, makâmını terketme, malını-mülkünü dağıtma gibi zühd vurguları taşıyan tavırlara sâhip olduğunu düşündüğü İbn Kasî'yi hîlekarlık ve göz boyayıcılık vasıflarıyla nitelemek târih yazımı açısından doğrudan benimsenecek bir yargı olmasa gerekir.<sup>123</sup>

<sup>117</sup> Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, VII, 194; XII, 103.

<sup>118</sup> İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, I, 247.

<sup>119</sup> A. Faure, "İbn Kasî", *EP*, III, 816.

<sup>120</sup> Hüseyin Lâşey, "İbn Kasî", *DMBİ*, IV, 471.

<sup>121</sup> Bk. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249.

<sup>122</sup> Bk. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 248.

<sup>123</sup> Bu bağlamda İbnü'l-Ebbâr'a yöneltilen bir eleştiri için bk. Emrânî, "Mukaddime", s. 33-34. Ayrıca Dreher, İbn Kasî'nin siyâsî hareketi öncesi dönemlerinin geleneksel anlamda bir sûfinin yaşam tarzından

Ayrıca bu cümleden olmak üzere Münâvî, İbn Kasî'nin "sütünde bal tadı bulunan dişi keçilerinin ve meyvelerinin içinde dınarlar bulunan ağaçlarının" mevcûdiyetini bildiren başka kerâmetlerine de yer vermiştir.<sup>124</sup>

İbn Kasî mehdîliğini ilân ettikten hemen sonra Endülüs târihinde "Mürîdûn" tâifesi olarak bilinen taraftarlarını toplama başlamıştır. Özellikle Garbü'l-Endülüs (Algarve) bölgesinde yaygınlık kazanan topluluğun "Mürîdûn"; Murâbitlar karşıtı yaptıkları ayaklanmanın da "Sevretü'l-Mürîdîn" olarak isimlendirildiğine İbnü'l-Hatîb'in ifâdelerinde rastlamaktayız.<sup>125</sup> Ancak İbnü'l-Ebbâr'da geçtiği hâliyle "mürîdûn" ifâdesinin genel bir kullanım olduğunu söyleyebiliriz.<sup>126</sup> Bununla beraber Palacios, kendisinin tâkipçisi olma arzusundaki kişilere İbn Kasî'nin tasavvufî çağrışımlara sâhip özel bir vasıf olarak "mürîd" nisbesini verdiğini söylemiştir.<sup>127</sup> Kanâatimizce bu noktayı Goodrich, "mürîd" kelimesinin sûfiler nezdinde ıstılâh açısından genel bir kullanım olduğunu, yalnızca İbn Kasî'nin taraftarlarına verilen özel bir isim olmadığını vurgulamak sûretiyle vuzûha kavuşturmaya çalışmıştır.<sup>128</sup> Diğer bütün kaynakların aksine İbn Haldûn, İbn Kasî'nin önderliğinde bir araya gelen topluluğu "Murâbitûn", Murâbitlar karşıtı ayaklanmayı ise

---

farklılık arzededen bir yanı olmadığı düşüncesindedir. Bk. Dreher, "L'imâmat d'Ibn Qasî", , s. 200.

<sup>124</sup> Bk. Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye -et-Tabakâtü'l-Kübrâ-*, II, 214. Nebhânî İbn Kasî'nin başka kerâmetleri olduğunu da ekleyerek Münâvî'nin sözünü ettiğimiz rivâyetini birebir nakletmiştir. Bk. Nebhânî, *Câmiu kerâmâti'l-evliyâ*, I, 487.

<sup>125</sup> Bk. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 248.

<sup>126</sup> Bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 198.

<sup>127</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 122.

<sup>128</sup> Goodrich, "A Sûfi Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 18.

“Sevretü’l-Murâbitîn” olarak isimlendirmiştir.<sup>129</sup> İbn Haldûn’un “Murâbitîn” şeklindeki isimlendirmesi, bir ihtimal hareketin ribat merkezli oluşuyla irtibatlandırılarak kısmen îzah edilebileceği gibi söz konusu durum sehven yapılan bir isimlendirme olarak da değerlendirilebilir. Fierro ise hareketin ayrıca kimi kaynaklarda -Hz. Peygamber’in âhir zamâna ilişkin bir hadîsinde geçen garîbler anlamındaki- “Gurabâ” ile isimlendirildiğini belirtmiştir.<sup>130</sup>

Muvahhidler döneminde yaşam süren Endülüslü târihçi İbn Sâhibüssalât’ın (ö. 594/1198’ den sonra) *el-Men bi’l-imâme*’de yaptığı atıflarla varlığından haberdar olunan, başlığından Mürîdûn tâifesi hakkında kaleme alındığı düşünülen ancak hâlen kayıp olan, *Sevretü’l-Mürîdîn* ya da *Târîhu’l-Mürîdîn*,<sup>131</sup> literatürde Mürîdûn topluluğunu konu alan tek çalışmadır. Döneminin hâdiselerine birebir tanıklık etme imkânını bulan müellif İbn Sâhibüssalât’ın adı anılan çalışması günümüze ulaşsaydı, hiç şüphesiz İbn Kasî, çevresi ve hareketi hakkında spekülasyonlardan uzak, daha doğrudan, birincil olarak nitelendirilebilecek mâlûmâta erişmiş olacaktık. Ayrıca İbnü’l-Ebbâr’da yapılan atıflardan anladığımız kadarıyla eser yalnızca hareketin

<sup>129</sup> İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 269-270 [*Mukaddime* (çev. Süleymân Ulu-dağ), I, 380].

<sup>130</sup> Endülüs’te “Gurabâ” meselesinin, İbn Kasî ve hareketinin de içinde yer aldığı şekliyle etraflıca değerlendirilişi için bk. Fierro, “Spiritual Alienation and Political Activism”, s. 230-260; a.mlf., “Revolution and Tradition”, *The Almohad Revolution*, s. 5.

<sup>131</sup> İbnü’l-Ebbâr eserin ismini *Kitâbü Sevreti’l-Mürîdîn* şeklinde kaydetmiştir. Bk. İbnü’l-Ebbâr, *Kitâbü’l-Hulleti’s-siyerâ*, II, 208. İbn Abdülmelik ise *Târîhu Sevreti’l-Mürîdîn bi’l-Endelüs* ismiyle eserden bahis açmıştır. Bk. İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve’t-tekmile li-kitâbeyi’l-Mevsûl ve’s-Sıla-es-Sifru’l-hâmis-*, I, 32.

siyâsal faâliyetlerine dönük bir muhtevâyâ sâhip değildir; hareketin önde gelenlerinin özellikle edebî yönleri de içerikte kendisine yer bulmuş gözükmetedir.<sup>132</sup>

İbn Kasî'nin etrâfında öbeklenen topluluğun sosyal yapısı ve etnik kökenleri hakkında kaynaklarda neredeyse hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Fakat İbnü'l-Münzir<sup>133</sup> gibi topluluğun önde gelenlerinden bâzılarının müvelled asıllı kimseler olduğu; ayrıca Şilb'in ileri gelen âilelerine mensup kimselerin de bu topluluk içerisinde yer aldığı bilinmektedir. Gün geçtikçe taraftar kazanan Mürîdûn topluluğuna bölgenin ileri gelen yöneticileri ve askerleri de dâhil olmaya başladılar. Meselâ Ebû Muhammed Sidrây b. Vezîr ve İbn İnân (Affân?) Fâris, her ikisi de Yâbüre (Evora) şehrinin; Muhammed b. Ömer, Abdullah b. Ebî Habîb de Garb bölgesinin topluluğa katılan önde gelen yönetici ve askerleri arasında sayılabilir.<sup>134</sup> Ne var ki Fierro topluluğun yapısı ile ilgili olarak, İbn Yâsîn ve Murâbitlar, İbn Tûmert ve Muvahhidler örneklerinde gözlemlendiği üzere âlim ve kabîle arasındaki şekillenmiş bir asabiyet bağının Mürîdûn topluluğunda bulunmadığı kanâatindedir. Zâten İbn Haldûn'a göre asabiyet bağının yoksunluğundan dolayı İbn Kasî'nin öncülüğündeki Mürîdûn topluluğunun hareketi başarısız olmuştur.<sup>135</sup> Topluluğu dînî milis güçleri (religious militia) olarak niteleyen Palacios ve daha sonra Faure, İbn Kasî'nin imâmet/mehdîlik iddiâsını ve tasavvuf doktrinini yayma amacının hareketin genel

<sup>132</sup> Abdülhâdî Tâzî, "Takdîm", *el-Men bi'l-imâme*, s. 22-27.

<sup>133</sup> Edebî ve fikhî yönüyle temâyüz eden İbnü'l-Münzir'in hayat hikâyesi İbn Kasî ile benzerdir. Devlet görevini bırakarak inzivâ hayâtı sürmeye başlamış ve daha sonra Mürîdûn topluluğuna katılmıştır. Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 202-211.

<sup>134</sup> İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249; İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I, 307.

<sup>135</sup> Fierro, "Spiritual Alienation and Political Activism", s. 255.

ideolojik tutumu olduğu düşüncesindedirler.<sup>136</sup> Buna paralel olarak Afîfî ise, Mürîdûn topluluğunun zâhirde dînî bir grup ya da tasavvufî bir fırka; hakîkatte ise İbn Kasî'nin siyâsî emellerini gerçekleştirmek üzere kullandığı öncü bir güç olduğu kanısındadır. Ayrıca Afîfî'ye göre, liderinin kendi şahsî çıkar ve arzularının dışında, hareketin kendisinin de dînî ve siyâsî olmak üzere iki önemli hedefi vardır: Dînî hedef, Endülüs'te dîni bağnaz ve yobaz kimselerin tekelinden kurtarmak; siyâsî hedef ise Murâbitların halk kitleleri üzerindeki istibdâdına son vermektir.<sup>137</sup>

Şimdi bu noktada, Mürîdûn tâifesinin Murâbitlara niçin muhâlefet ettiği ve özellikle merkezî idâreye en uzak bölgelerden birisi olan Garbü'l-Endülüs'te ayaklanmaların organizasyonunu niçin üstlendiği, niçin bir başkaldırı hareketine dönüştüğü sorusu önem arz etmektedir. Burada sebep sonuç ilişkisi düzeyinde umûmî ve husûsî olmak üzere iki farklı bağlamda meseleyi îzâh hâdiselerin seyrini anlamlandırmak bakımından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Dolayısıyla ilk olarak Endülüs'te ortaya çıkan isyanlar<sup>138</sup> doğrudan Murâbitların siyâsî-idârî konumlarıyla irtibatlandırılacak bir bağlama sâhiptir. Yâni Murâbitların Kuzey Afrika'da siyâsî, askerî ve iktisâdî yönden zayıflaması, Endülüs'te merkezî idâreye karşı isyanların ortaya çıkmasına zemin hazırlayan temel sebeplerden birisi olmuştur. Böyle bir durumda, idârî anlamdaki hoşnutsuzluğu ve boşluğu, kendi otoritelerini tesis için bir fırsat olarak gören kimseler -bu zümreye İbn Kasî de dâhil olabilir- birer birer merkezî idâreye

<sup>136</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 122; A. Faure, "İbn Kasî", *EP*, III, 816.

<sup>137</sup> Afîfî, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhû 'Hal'u'n-na'leyn'", s. 56, 58 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasî ve *Hal'un-Na'leyn* İsimli Eseri", s. 304, 306].

<sup>138</sup> Endülüs'te Murâbitlar yönetiminin sonunu hazırlayan isyanlara toplu bir bakış için bk. İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I, 305-323.

karşı isyan hareketine koyulmuşlardır.<sup>139</sup> Meselenin daha husûsî düzeyde sebeplerine yâni tasavvuf ve sûfilerle ilgili yönüne gelecek olursak, bu noktada bilhassa Murâbıt yönetiminin tasavvuf ve sûfilere karşı takındığı olumsuz tavrı dikkate alma zorunluluğumuz vardır. *İhyâ'* nin yakılmasında ve dönemin önde gelen sûfilere İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve Mayurkî'nin Merâkeş'e celbedilmeleri hâdisesinde somut bir şekilde görüldüğü üzere sûfilerin mâruz kaldıkları kötü muâmeleler, Şilb, Mirtüle, Leble ve Garbü'l-Endülüs'ün diğer bölgelerinde İbn Kasî ve Mürîdûn topluluğunun başkaldırılarına zemin hazırlamıştır.<sup>140</sup> Şunu özellikle belirtmeliyiz ki Murâbıtların Kuzey Afrika ve Endülüs'te güç kaybı yaşadıkları zaman diliminde, muhâlif tutumlarıyla karşılaştıkları gruplar yalnızca sûfiler değildi; meselâ bu mânâda şehirlerdeki elitler yönetimi ele geçirmek üzere kadılar üzerinden hareket ederek muhâlif bir tutum benimsemişlerdir.<sup>141</sup>

İbn Kasî'nin öncülüğünde Mürîdûn topluluğunun aktif bir siyâsî hareket olarak görünmesi Şevvâl 538/Nisan-Mayıs 1144 târihine tekâbül etmektedir. Bu târihte İbn Kasî, Murâbıtlara karşı Muntikût (Monteagudo) kalesini ele geçirmek üzere bir müfreze birliği göndermiş fakat başarılı olamamıştır. Bunun üzerine topluluk mensuplarının moral düzeyini muhâfaza etmek ve güçlendirmek maksadıyla İbn Kasî, "alınan yenilginin bir fecr-i kâzib olduğunu ardından fecr-i sâdığın tulû' edeceğini, nihâyetindeyse [beklenen kutlu] günün doğacağını" söylemiştir.<sup>142</sup> Mürîdûn hareketini yönlendirdiğinden dolayı Murâbıtlarca aranmaya başlanan İbn Kasî bu yenilgi sonrasında, Mirtüle taraflarında Cevze köyünde Benî Sünne olarak

<sup>139</sup> Goodrich, "A Sûfi Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 15.

<sup>140</sup> Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 924; Josef Dreher, "L'imâmat d'Ibn Qasî à Mértola", s. 197.

<sup>141</sup> Fierro, "Between the Maghreb and al-Andalus", s. 14.

<sup>142</sup> İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 250.

tanınan kabîlenin yanında bir süre gizlenmek zorunda kalmıştır. Bu dönemde, İbn Kâbile olarak tanınan Muhammed b. Yahyâ eş-Şaltîşî ile tanıştı. Sonraları bu şahıs, İbn Kasî'nin kendisine danıştığı, perde arkasında duran en önemli isimlerden biri hâline gelecekti. Nitekim İbnü'l-Hafîb, İbn Kâbile'nin dâhî ve cesur bir şahsiyet olduğunu, İbn Kasî'nin kendisine güvenerek maksadını etrâfıca anlattığını, onu isyânın kılıcı ve devletinin öncü gücü yaptığını ifâde etmiştir.<sup>143</sup>

Murâbitlar bu târihlerde güç kaybına uğradıklarından Endülüs'ü kontrol altında tutmaları öyle pek de kolay değildi.<sup>144</sup> İbn Kasî'nin emriyle İbnü'l-Kâbile, Mürîdûn tâifesinden yaklaşık 70 kişi ile birlikte Mirtüle kalesini 12 Safer 539 [14 Ağustos 1144] târihinde ele geçirmiş; İbn Kasî'nin [kendi mehdîliğine] dâvetini orada îlân etmiştir. Rebülevvel ayının [Eylül] ilk günlerinde İbn Kasî Mirtüle'ye gelmiş; tehlil ve tekbîrlerle kendisini büyük bir topluluk karşılamış ve kaleye yerleşmiştir. Rivâyetlere göre "imam" olarak isimlendirilişi de bu târihlerdedir. Ayrıca İbn Kasî, Mürîdûn hareketine dâhil olmaları ve Murâbitlara karşı ayaklanmaları için Garb vilâyetinin ileri gelenlerine elçiler göndermiş ve pek çok kimse İbn Kasî'nin dâvetine icâbet etmiştir. Eş zamanlı olarak İbn Kasî'nin yakın dostu ve mürîdi Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer İbnü'l-Münzir Şilb'i ve Murcik (Mercik) kalesini<sup>145</sup> ele geçirmiştir. Ardından İbnü'l-Münzir ve

<sup>143</sup> İbnü'l-Hafîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 250. Ayrıca bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 198.

<sup>144</sup> İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I, 308.

<sup>145</sup> Şilb (Silves) yakınlarındaki bu kale hakkında daha geniş bilgi için bk. Goodrich, "A Sûfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal'al-na'layn", s. 19.

Sidrây b. Vezîr, Mirtüle'ye İbn Kasî'nin yanına gelerek kendisine bâat ettiler. İbn Kasî, İbnü'l-Münzir'i Şilb ve bölgesini, İbn Vezîr'i de Bâce (Beja) ve bölgesini yönetmek üzere atamıştır.<sup>146</sup>

Bütün bu olanlara ilâveten Murâbitlara karşı İbn Kasî, Muvahhidler ile iletişim kurmanın yollarını aramaya koyulmuştur. 539/1144 senesinin sonlarına doğru Tilimsân'da ikâmet eden Abdülmü'min'e Ebû Bekir b. Habîs'i elçi olarak göndermiştir. Mektûbunda İbn Kasî kendisini mehdî olarak isimlendirmişti. Mehdî İbn Tûmert'in halefi olan Abdülmü'min mektûbun içeriğinden ve muhtemelen de mehdîlik meselesinden dolayı kızarak ona cevap vermemiştir.<sup>147</sup>

Leble (Niebla) ve Velbe (Huelva) gibi bölgenin pek çok önemli merkezinde hâkimiyet tesis eden Mürîdûn tâifesi, İbnü'l-Münzir ve Yusuf b. Ahmed el-Batrûcî'nin komutanlığında İşbîliye'yi (Seville) ele geçirmek için giriştikleri mücadelede yenilgiye uğramışlardır.<sup>148</sup> Ancak bu sıralarda İbn Kasî ve tâkipçileri arasında bâzı ihtilâflar başgöstermiştir. Özellikle Murâbitların komutanlarından İbn Gâniye'nin gayretleriyle, İbn Kasî ile Bâce'nin yöneticisi Sidrây b. Vezîr ve İbn Münzir arasında çeşitli anlaşmazlıklar zuhur etmiştir. Sidrây b. Vezîr, İbn Kasî'yi terk ederek amcası ve kardeşinin Bâce'de hareketine 540/1146 târihinde katılarak Yâbüre ve Batalyevs'de (Badajoz) kendisine yeni bir hâkimiyet alanı tesis etmiş; ayrıca İbn Hamdîn ile anlaşmak sûretiyle de bölgede ciddî bir şekilde,

<sup>146</sup> İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 250; İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I, 309-310; Goodrich, "A Sûfi Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 19.

<sup>147</sup> İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 250. İbn Kasî'nin Abdülmü'min'e elçi göndermesine ayrıntılarıyla İbn Haldûn yer vermektedir. Bk. İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 312.

<sup>148</sup> Sözü edilen târihsel süreç ve aktörleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Haldûn, *el-İber*, VI, 312-315; İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I, 309-311.

hâkimiyet alanını genişletmiştir. İbn Kasî onunla mücâdele etmesi maksadıyla İbnü'l-Münzir'i göndermiş; fakat İbn Vezîr onu hezîmete uğratmış, Şilb ve Mirtüle'yi ele geçirmiştir. İbn Kasî'nin hal'ini isteyerek Kurtuba Emîri İbn Hamdîn için dâvette bulunmuştur. Bunun üzerine İbn Kasî, Abdülmü'min ile görüşüp onun destek ve yardımını almak maksadıyla Mağrib'e geçmiş; velâyet ve mehdîlik iddiâlarından vazgeçmiş olarak Abdülmü'min'in huzûruna çıkmıştır.<sup>149</sup>

İbn Kasî'nin Abdülmü'min ile buluşması hâdisesi, önemli sonuçlar doğurmuştur. Şöyle ki bu buluşma sonrasında Abdülmü'min, Endülüs'te meydana gelen olaylara müdâhele etmek üzere girişimde bulunmuştur.<sup>150</sup> Nitekim Abdülmü'min, Berrâz b. Muhammed el-Mesûfî'nin kumandasında bir orduyu İbn Kasî ile birlikte Endülüs'e göndermiş; kısa sürede bu ordu, Garbü'l-Endülüs'ü (Algarve) feth etmiş; İbn Kasî Şilb ve Mirtüle'de, Yûsuf b. Betrûci Leble'de, Sidrây b. Vezîr de Bâce ve Batalyevs'te (Badajoz) eski mevkilerini elde etmişlerdir. Böylece bir Muvahhid vâlisi olarak İbn Kasî yeniden kendi asıl bölgesini kontrol altına almış oldu. Ardından İbn Vezîr ve Muvahhid güçleriyle birlikte hareket ederek, Murâbitların müstahkem mevkilerinden biri olan İşbîliye'yi (Seville) ele geçirmek üzere gitmişler; Murâbitlardan şehri almayı başarmışlardı. Bütün bunlara rağmen hâlen Muvahhidlerin Endülüs'teki konumları istikrar bulmuş değildi. Karmaşa ortamının devam ettiğini gören İbn Kasî, İbn Vezîr ve diğerleri 542/1148 târihi sonrasında bağımsızlıklarını îlân ettiler. Mürîdûn tâifesinin hâkimiyeti, Abdülmü'min'in Endülüs'te dağınık bir şekilde hareket eden yerel

<sup>149</sup> İnân, *a.g.e.*, I, 309-310; Goodrich, "A Sûfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 20.

<sup>150</sup> İnân, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, I, 311.

liderleri kendisine bîat etmek üzere Selâ'ya dâvet ettiği 545/1150-1151 târihine kadar sürdü.<sup>151</sup>

Abdülmü'min'in dâvetine icâbet etmeyen İbn Kasî başka bir hâmî arayışına girişti ve Portekiz Kralı Afonso Henriques<sup>152</sup> (ö. 580/1185) ile anlaşma yolunu tuttu. Kendisini çok iyi karşılayan Afonso, İbn Kasî'ye iyi dileklerini sunarak at ve çeşitli silâhlar hediye etti.<sup>153</sup> Endülüs'te hıristiyan yöneticilerle ittifâka girişmek o dönem için bilinmeyen bir şey değildi; özellikle Mülûkü't-tavâif dönemini göz önünde tutulunca, -Goodrich'e göre- bu her iki taraf adına oldukça avantajlı bir durumdu.<sup>154</sup> Fierro da İbn Merdeniş'in (ö. 567/1172) ismini zikrederek Endülüs'te yönetimi tesis etmek isteyen diğer müslüman gruplara karşı hıristiyanlarla anlaşma yapan tek kişinin İbn Kasî olmadığını, onun dışında yerel bâzı liderlerin kendi bölgelerindeki hıristiyanlarla anlaşma yoluna gittiklerini vurgulamıştır.<sup>155</sup> Ancak yine de İbn Kasî'nin bu girişimi Faure'ye göre Şilb halkının kendisine olan güvenini büyük bir oranda sarsmıştır. Çünkü böyle

<sup>151</sup> Goodrich, "A Sūfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 20-21.

<sup>152</sup> İbnü'l-Ebbâr'da Afonso'nun ismi ابن الرقيق İbnü'l-Hatîb'de ise ابن الرنق olarak geçmektedir. Bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 200; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 251. Ayrıca XII. yüzyıl Portekiz târihi, Afonso Henriques ve müslüman-hıristiyan ilişkileri hakkında genel bilgi için bk. Goodrich, a.g.e., s. 22-24; D. M. Dunlop, "Burtukâl", *EI*<sup>2</sup>, I, 1338-1339.

<sup>153</sup> Goodrich'in tespitine göre İbnü'l-Ebbâr ve İbnü'l-Hatîb'in yer verdiği Afonso'nun İbn Kasî'ye hediyeler takdim etmesine ilişkin rivâyete hıristiyan kroniklerinin hiçbirisinde rastlanmaz. Bk. a.g.e, s. 24.

<sup>154</sup> Meselâ aynı bölgede Batelyevs'in tavâif meliklerinin sonuncusu el-Mütevekkil, 1093'de VI. Alfonso'dan Murâbitlara karşı korunma talep etmişti. Benzer örnekler için bk. Goodrich, "A Sūfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal' al-na'layn", s. 21-22.

<sup>155</sup> Fierro, "Christian Success and Muslim Fear in Andalusi Writings during the Almoravid and Almohad Periods", *The Almohad Revolution*, s. 162.

bir politik hareketin sonucunun kendileri açısından bir güvenlik problemi ortaya çıkarma ihtimâli söz konusuydu.<sup>156</sup> Bunun üzerine Şilb halkı Cemâziyelevvel 546 (16 Ağustos-14 Eylül 1151) târihinde, İbn Kasî'nin hıristiyanlarla yapmış olduğu işbirliğini bahâne ederek ona karşı ayaklandılar. Oğlu Hüseyin b. Ahmed b. Kasî'yi oyalamak maksadıyla şehrin dışına çıkardılar, İbn Kasî'yi öldürüp başını Portekiz kralının kendisine hediye ettiği mızrağın ucuna astılar.<sup>157</sup> Böylece İbn Kasî'nin yönetimi son bulmuş; Murâbitlara karşı Garbü'l-Endülüs'te ilk ayaklanmayı başlatan Mürîdûn tâifesi de târihe karışmış oldu.<sup>158</sup>

İbn Kasî'nin dönemindeki tasavvufî çevrelerle ilişki düzeyinin mahiyeti ne idi? İbn Kasî doğrudan bir şeyhe müntesip miydi? Kaynakların çoğunda görülen İbn Kasî ile İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân arasındaki ilişki ne anlama gelmektedir? Yani Sevretü'l-mürîdîn hareketi Meriye merkezli tasavvufî oluşumun içinden mi doğmuştur? Öncelikle yalnızca İbnü'l-Arabî'nin ta-

<sup>156</sup> Faure, A, "Ibn Kasî", EI2, III, s. 816.

<sup>157</sup> Bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, II, 200; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 251-252. Genel kanâatlerin aksine Merrâküşi, İbn Kasî'nin vefâtı hakkında farklı bir rivâyete yer vermiştir. Aynı rivâyet Zehebî tarafından da paylaşılmıştır. Buna göre İbn Kasî, Abdülmü'min'in yanında kaldığı zamanlarda yakınlarından birisi tarafından öldürülmüştür. Bk. Merrâküşi, *el-Mu'cib*, s. 156; Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*, XX, 316; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm*, XXXVIII, 338. Münâvî ise tam bir târih vermekten çekinerek 540 senesi sonrasında vefât ettiğini söylemiştir. Bk. Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye-et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, II, 215. Muhtemelen adı geçen kaynaklardan hareketle benzer şekilde Bağdatlı İsmâil Paşa da Abdülmü'min tarafından hapsedildiği ve orada öldüğü kaydını düşmüştür. Bk. Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, I, 84. İbn Kasî'nin ölümüyle ilgili rivâyetlerin genel olarak değerlendirilmesi için bk. Emrânî, "Mukaddime", s. 68.

<sup>158</sup> Emrânî, asabiyet yoksunluğu, homojen bir yapı arzetmeyişi gibi nedenlerden ötürü Mürîdûn hareketinin başarısız bir sonla yüz yüze kaldığı kanâatindedir. Bk. Emrânî, "Mukaddime", s. 69-72.

nıklığıyla haberdar olduğumuz bir tasavvufî çevrenin varlığından hareketle bu sorulardan bir kısmını cevaplamaya başlayabiliriz. İbnü'l-Arabî'nin tanıklığına göre -İbnü'l-Arabî büyük ihtimalle bu bilgilere İbn Kasî'nin oğlu vasıtasıyla erişti-, İbn Kasî'nin Halefullah el-Endelüsî ve İbn Halîl isminde iki şeyh ile doğrudan ilişkisi vardır; ayrıca İbn Kasî şeyhlerinin tasavvuf ilmindeki otorite oluşlarından rol çalmıştır. Nitekim *Hal'u'n-na'leyn'*deki vurguları üzerinden İbn Kasî'nin tasavvufî birikimine ilişkin İbnü'l-Arabî'nin tanıklığı şu şekildedir:

“[İbn Kasî'nin] söylediği sözlerin tamâmı mukallid sözüdür. O, meselenin aslına ilişkin herhangi bir bilgiye de sâhip değildir. İlim ve hakîkatlere dâir zikrettiklerinin bütününde herhangi bir zevke ve keşfe sâhip olmayan bir kimse olarak bu sözüyle kendini ele vermiştir. Ancak bu nefes nerede şu nefes nerede? Bu sözüyle bize nefes aldırды, kendisine güvenmemiz husûsundaki galatı bizden giderdi ve bize kendisinin hadîs nâkili, fetvâ hâmili, rivâyet anlatıcısı olduğunu bildirdi. Bu kitabı şerhimiz ise sâdece kendisinden nakil yapılan kimse nedeniyledir. (...) Nitekim bu kitapta, ümmîlerin büyüklerinden Halefullah el-Endelüsî adlı sâlih kuldan naklettiği rivâyetleri sahihtir. (...) İbn Kasî anlayış sâhibidir, hitâbeti açık, dil ve edebiyatta derin bilgi sâhibi ve yazım sanatında mükemmel bir yeteneğe sâhiptir. Anlayışı kadarıyla bu mânâlara edebî, hitâbî lafızlar giydirmiştir. Ancak bu sâlih kuldan naklettiği konularda anlayışının noksanlığı dolayısıyla kimi yerlerde bâzan meseleyi karıştırmaktadır.”<sup>159</sup>

İbn Kasî'nin bir sonraki başlıkta ele alacağımız Meriye çevresiyle ilişkisine gelince, bu bağlamda öncelikle belirginleştirilmesi gereken nokta, İbn Kasî ile İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân arasında var olduğu öne sürülen ilişkinin tam anlamıyla hangi düzeylerde seyrettiğidir. Bâzı araştırmacılara göre İbn Kasî İbn

<sup>159</sup> İbnü'l-Arabî, *Şerhu Hal'i'n-na'leyn*, s. 362-364.

Berrecân'ın,<sup>160</sup> bâzılarına göre de İbnü'l-Arif'in mürîdidir.<sup>161</sup> İlni muhtemelen Şa'rânî'nin İbn Berrecân hakkında zikrettiği yüz otuz köyün imâmı olması rivâyeti göz önünde bulundurularak bâzı araştırmacıların vardığı bir yorum şeklinde düşünebiliriz. Yâni İbn Berrecân'ın "imâmet" hakkındaki görüşleri, vefâtı sonrasında müridlerinden veya tâkipçilerinden biri olarak kabul edilen İbn Kasî tarafından politik düzlemde görünür kılınmıştır.<sup>162</sup> Palacios tarafından dillendirilen ve araştırmacıların çoğunluğunca paylaşılan ikinci görüş yâni İbn Kasî'nin İbnü'l-Arif'in mürîdi olduğu varsayımı<sup>163</sup> da politik düzlemden

<sup>160</sup> Bu doğrultudaki rivâyet için bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, s. 197; Osman Karadeniz, "İbn Berrecân", *DİA*, XIX, 371. Afîfi de İbn Kasî'yi İbn Berrecân'ın mürîdleri arasında sayan araştırmacılar arasındadır. bk. Ebu'l-Alâ Afîfi, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhû 'Hal'u'n-na'leyn'", s. 54. Fakat Emrânî, Afîfi tarafından dile getirilen bu görüşü herhangi bir dayanağı olmadığı için eleştirmiş ve İbn Kasî ile İbn Berrecân arasında bir ilişki tesis etmeye imkân sunacak kaynakların yetersizliğinden söz ederek, durumu İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî irtibâtı dolayımında "kayıp bir halka" olarak nitelendirmiştir. Bk. Emrânî, "Mukaddime", s. 57.

<sup>161</sup> Bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 122; Dreher, "L'imâmat d'Ibn Qasî à Mértola", s. 197; Bardakçı, *Endülüs'lü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, s. 49; Hüseyin Lâşey, "İbn Kasî", *DMBİ*, IV, 471. İlyas Çelebi, İbn Kasî hakkında yazdığı makâlesinde âdetâ bu iki görüşü cem' ederek hem İbnü'l-Arif'i hem de İbn Berrecân'ı İbn Kasî'nin şeyhleri olarak zikretmiştir. Bk. Çelebi, "İbn Kasî ve *Hal'u'n-na'leyn* Adlı Eseri", s. 152. Çelebi, İbn Kasî hakkında yazmış olduğu maddede ise şeyh-mürîd ilişkisine değinmeden onun "İbnü'l-Arif ve öğrencisi İbn Berrecân'ın etrâfında gelişip güçlenen felsefî-bâtınî karakterli tasavvuf akımına ilgi" duyduğundan söz etmektedir. Bk. Çelebi, "İbn Kasî", *DİA*, XIX, 106.

<sup>162</sup> Bk. A. Faure, "İbn Kasî", *EP*, III, 816.

<sup>163</sup> İbnü'l-Arif ile İbn Kasî arasındaki şeyh-mürîd ilişkisi hakkında araştırmacılar nezdinde genel kabul gören yargıya, İbnü'l-Ebbâr ve İbnü'l-Hatîb'de geçen rivâyetler göz önünde tutularak varılmış olma ihtimâli söz konusudur. Kayıtların ilkinde İbn Kasî'nin İbnü'l-Arif ile

bağımsız değildir. Buna göre Palacios İbn Kasî'nin önderliğinde gerçekleştirilen "Mürîdûn isyânı"nı evvelâ İbn Meserre, sonrasında ise İbnü'l-Arif tarafından dile getirilen görüşlerin politik dışavurumu olarak görmektedir.<sup>164</sup> Akademik çevrelerde konu, Paul Nwyia'nın İbnü'l-Arif'in mektuplarına ilişkin yaptığı neşirlerle birlikte yeniden tartışılır hâle gelmiştir. Addas, 1956'da yaptığı ilk neşirde vardığı "İbnü'l-Arif'in en renkli mürîdlerinden İbn Kasî şeyhinin düşüncelerini pratiğe aktarmıştır" yargısıyla Nwyia'nın oryantalistlere özgü klasik ve yerleşik tavrı sergilediği kanâatindedir. Ancak 1978'te Nwyia İbnü'l-Arif'e âit yeni mektupları bulup yayınlayınca<sup>165</sup> -Addas'a göre-, söz konusu yargısını gözden geçirmek zorunda kalmıştır.<sup>166</sup>

Meriye'de mülâkî olduğu ifâde edilmektedir. Bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, s. 197. İbnü'l-Hatîb'de geçen kayıta ise İbn Kasî'nin savunduğu görüşlerin Meriye'de karşılık bulunduğu, bu görüşlerin etrâfında tekevvün eden hareketin reîsinin İbnü'l-Arif olduğu söylenmektedir. Bk. İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 249. Ancak şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki İbn Kasî'nin İbnü'l-Arif'e mürîd olduğu husûsunda her iki kayıta da herhangi bir sarîh ifâdeye rastlanmamaktadır.

<sup>164</sup> Bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers*, s. 122; Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 920.

<sup>165</sup> Bk. Nwyia, "Resâil İbnü'l-Arif ilâ ashâbi sevreti'l-Mürîdîn fi'l-Endelüs", s. 43-56.

<sup>166</sup> Addas, *a.g.m.*, s. 922. Nwyia makâlesinin girişinde İbnü'l-Arif hakkındaki araştırmasının mâcerâsı hakkında bilgiler vermektedir. Nwyia'nın İbnü'l-Arif'e olan ilgisi 1950'li yıllarda İbn Abbâd er-Ründî (ö. 792/1390) hakkında Fas/Rabat'ta çalışmalarını sürdürdüğü esnâda başlamıştır. Nwyia ilk olarak Mağrib târihi uzmanı Abdüsselâm b. Sevd'e den kendisine intikâl eden bir elyazması içinde yer alan İbn Berrecân'a hitâben yazılmış üç mektûbun neşri ve Fransızcaya tercümesini (Hespéris, 1956) yapmıştır. Ne var ki İbnü'l-Arif hakkındaki kanâatleri daha sonra mektupların tamâmının bir arada olduğu *Miftâhü's-saâde* nüshası üzerinde îâmâl-i fikir ettikçe değişen Nwyia, İbnü'l-Arif ve çevresi hakkında Palacios'un hâkim tezinin dışında farklı hükümlere vardığını belirtmiştir. Ayrıca *Miftâhü's-saâde*'de yer

Nwyyia'nın yayınladığı mektuplardan ikisi İbn Kasî'ye gönderilmiştir.<sup>167</sup> İbnü'l-Arîf'in diğer mektuplarında zikredilen târihlerden yola çıkmak sûretiyle Nwyyia, İbn Kasî'ye gönderilen mektupların muhtemel târihini 525-529/1131-1134 yılları arası olarak vermiştir. Bu târihler bize İbnü'l-Arîf ile İbn Kasî arasındaki irtibâtın hangi yıllarda gerçekleştiğinin bilgisini sunmaktadır.<sup>168</sup> Her iki sûfî arasında mektupları ulaştıran kişi, terceme-i hâli hakkında herhangi bir bilgiye sâhip olamadığımız Ebû Muhammed el-Mevâk'tır.<sup>169</sup>

Mektupların içeriğinden hareketle sırasıyla Nwyyia, Addas, Cornell ve Emrânî gibi araştırmacılar İbnü'l-Arîf ve İbn Kasî'nin biyografisine ilişkin bilinenlerin aksine birtakım çıkarımlarda bulunmaya çalışmışlardır. İlk mektupta yer alan "Mektûbu getiren Ebû Muhammed [el-Mevâk] -Allah ona kere miyle muâmele etsin- bana, senin beni ismen tanıdığını söyledi. Benim seni bilmiyor ve fakat buna rağmen senin beni tanıyor oluşun beni gerçekten düşündürdü" ifâdeleri, İbnü'l-Arîf'in içinde bulunduğu ve üçüncü kişilerle paylaştığı şaşkınlığı göstermektedir. Bu İbnü'l-Arîf ile İbn Kasî arasında şeyh-mürîd ilişkisinin olamayacağını açık bir kanıttır.<sup>170</sup> Nitekim mektupta kullanılan dil birbirini yakînen tanıyan iki kişi arasında gerçekleşen hitap ve söyleyiş tarzından oldukça uzaktır. Ayrıca İbnü'l-Arîf'in bir mürîdi olması bir tarafa, İbn Kasî o yıllarda zâten bölgesinde meşhur ve çevresinde hâlihazırda mürîdleri

---

alan mektuplardan birbiri ile irtibatlı olduğunu düşündüğü on bir mektubu da neşre hazırlamıştır. Bk. Nwyyia, *a.g.m.*, s. 43-44.

<sup>167</sup> Bk. Nwyyia, "Resâil İbnü'l-Arîf ilâ ashâbi Sevreti'l-Mürîdîn fi'l-Endelüs", s. 50-51; İbnü'l-Arîf, *Miftâhü's-saâde*, s. 207-209.

<sup>168</sup> Nwyyia, *a.g.m.*, s. 45; Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 923.

<sup>169</sup> Bk. İbnü'l-Arîf, *a.g.e.*, s. 207-209.

<sup>170</sup> Nwyyia, *a.g.m.*, s. 45; Addas, *a.g.m.*, s. 923; Cornell, *Realm of the Saint*, s. 22; Emrânî, "Mukaddime", s. 56.

olan bir kimsedir. Meselâ İbnü'l-Arif'in kendisiyle mektuplaştığı Ebü'l-Velîd b. Münzir, İbn Kasî'nin önde gelen müridlerinden biridir.<sup>171</sup> Bu arada Ebü'l-Velîd b. Münzir ile İbnü'l-Arif arasındaki mektuplaşmalarda da aracı olan kişi yine Ebû Muhammed el-Mevâk'tır.<sup>172</sup> Diğer akademisyenlerden farklı olarak Cornell, İbnü'l-Arif'in yukarıdaki ifâdelerini, Murâbit yöneticilerinin zulmünden kaçınma maksadıyla söylemiş olma ihtimâli üzerinde de durmuştur.<sup>173</sup>

İkinci mektûbunda İbnü'l-Arif, İbn Kasî'nin yazdığı metinlerden bâzılarının -muhtemelen *Hal' u 'n-na'leyn* de bu metinlerden birisidir- kendisine ulaştırıldığını ve onları okuduğunu, bundan dolayı gâyet memnun olduğunu ifâde etmekte; ayrıca İbn Kasî'nin ilm-i hakîkate behreyâb oluşunu ve mânevî ilimlerdeki yetkinliğini övmektedir. Nwyia ve Addas'ın da özellikle belirttiği üzere, mektupların üslûbu bir mürid ile şeyhi arasında gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olan bir tarz da değildir. Aslında üslûp birbirlerini henüz tanımaya çalışan iki kişi arasında vukû' bulan mektuplaşma tarzına daha yakın durmaktadır. Yine mektuplardan anlaşıldığına göre İbn Kasî o dönemlerde hâlihazırda bir şeyh ve mânevî-entelektüel otoritesi zâten belirli sayıda kimse tarafından fark edilmiş bir zât idi. Dolayısıyla tüm bunlardan hareketle artık İbn Kasî'nin İbnü'l-Arif'in müridi olduğunu öne sürmek; yanı sıra İbn Kasî'nin doktrinel eğilimlerinde ve tasavvufî tavrında belirleyici bir etkisi olduğunu ifâde

<sup>171</sup> Tam adı Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ömer b. Münzir'dir. Şilb'in ileri gelenlerindedir. İşbiliye'de bir müddet fıkıh ve edebiyatla iştigal ettikten sonra malını tasadduk ederek İbn Kasî'nin yaptırdığı ribâtta zâhidâne bir hayâtı tercih etmiştir. Hayâtı için bk. İbnü'l-Arif, *a.g.e.*, s. 210; Nwyia, *a.g.m.*, s. 46.

<sup>172</sup> İbnü'l-Arif'in, Ebü'l-Velîd b. Münzir'e gönderdiği mektup sayısı üçtür. Bk. İbnü'l-Arif, *a.g.e.*, s. 210-211.

<sup>173</sup> Cornell, *a.g.e.*, s. 22.

etmek hayli zordur.<sup>174</sup> Addas'a göre bu iki mektup, İbnü'l-Ebbâr'ın iddiâ ettiği<sup>175</sup> ve bizim daha önce aktardığımız, İbn Kasî'nin İbnü'l-Arîf'i Meriye'de Merâkeş'ten ayrılmazdan evvel ziyâret ettiği yönündeki iddiâyı da çürütmektedir.<sup>176</sup> Meriye'de İbnü'l-Arîf'i ziyâret noktasında Addas'la benzer düşünen Emrânî, böyle bir ziyâretin gerçekleşme ihtimâlini zayıf da olsa dikkate alarak, bunun bir mürîdin şeyhini ziyâreti kabîlinden değil de bir şeyhin kendisi ile muârefesi olan bir başka şeyhi ziyâret etmesi şeklinde düşünülmesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>177</sup> Ayrıca bu ziyârete ilişkin rivâyeti ihtiyatla karşılayan Goodrich'in meseleye yaklaşımı ise İbnü'l-Arabî'nin İbn Kasî'nin kendileri ile ilişkisi bulunan şeyhleri hakkında verdiği bilgilerden hareketle olmuştur. Gerek İbnü'l-Arîf gerekse İbn Berrecân'ın telîfâtına vukûfu bulunan ve onlara atıflar yapan İbnü'l-Arabî, İbn Kasî'nin şeyhleri olarak Halefullah el-Endelûsî ve İbn Halîl'den de ismen bahis açmakta iken, her nedense eserlerinde adları geçen bu sûfîlerin birbirleri ile olan şeyh-mürîd irtibâtından hiç söz etmemektedir. Dolayısıyla bu verileri dikkate alan Goodrich İbn Kasî hakkındaki bilgilere doğrudan oğlu vâsıtasıyla erişen İbnü'l-Arabî'nin nakillerinin İbnü'l-Ebbâr'ınkinden daha güvenilir olduğu kanâatindedir. Bütün bunlara rağmen İbnü'l-Arîf ile İbn Kasî'nin görüşüklerine ilişkin rivâyet kabul edilecek olsa bile Goodrich'e göre İbnü'l-

<sup>174</sup> Nwyia, "Resâil İbnü'l-Arîf ilâ ashâbi sevreti'l-Mürîdîn fi'l-Endelûs", s. 45; Addas, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", s. 923.

<sup>175</sup> bk. İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ*, s. 197. İbn Hacer ise İbn Kasî'nin Mezîle [المزيلة] ismindeki bir yere (büyük bir ihtimalle bu şehir Meriye olmalıdır) İbnü'l-Arîf'i ziyâret maksadıyla gittiğini rivâyet etmektedir. Bk. İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, I, 247.

<sup>176</sup> Addas, *a.g.m.*, s. 923.

<sup>177</sup> Emrânî, "Mukaddime", s. 57.

Arîf'in öğretileri, *Hal'u'n-na'leyn* üzerinde herhangi bir etkisi bulunmamaktadır.<sup>178</sup>

İbn Kasî'nin İbnü'l-Arîf'in mürîdi olmadığı meselesini böylece vuzûha kavuşturduktan sonra, ilgili literatürü araştıranları epeyce meşgûl eden hususlardan bir diğeri olan İbn Kasî'nin isyan etmesinde İbnü'l-Arîf'in herhangi bir rolü bulunup bulunmadığı husûsuna geçebiliriz. Peşinen ifâde edelim ki Addas, Palacios'un iddiâ ettiğinin aksine, İbnü'l-Arîf'in vefâtı sonrasında gerçekleşecek olan isyan hareketini hiçbir şekilde ne teorik ne de pratik düzeyde desteklemediği kanâatindedir. Bu kanâatini desteklemek üzere Addas, İbn Kasî'nin mürîdi Ebü'l-Velîd b. Münzir'e İbnü'l-Arîf tarafından gönderilen mektûbun muhtevâsına dikkatleri çekmektedir. Mektûbunda İbnü'l-Arîf, Ebü'l-Velîd b. Münzir'e yöneticilere itâat etmenin gerekliliği hakkında nasîhatlarda bulunmaktadır.<sup>179</sup> Dolayısıyla bu mektup sâyesinde kesinlikle anlaşılmaktadır ki, İbnü'l-Arîf asla İbn Kasî'yi isyan etmek konusunda desteklememiştir.<sup>180</sup>

Her iki sûfî arasındaki şeyh-mürîd ilişkisi konusunda Addas ile hem fikir olan Cornell, İbnü'l-Arîf'in "velâyet ve imâmet" anlayışının İbn Kasî ile "müphem ilişkileri" noktasında önem arzettiği düşüncesindedir. Cornell'e göre her ne kadar İbnü'l-Arîf'in İbn Kasî ve Mürîdûn hareketi ile formel anlamda bir ilişkisi olduğuna dâir somut deliller yoksa da İbnü'l-Arîf, İbn Kasî'nin velâyet ve imâmet konusundaki görüşlerini kabûlüne dâir bir emâre taşıyacak şekilde velâyetin otorite oluş tabîatına vurgu yapmıştır.<sup>181</sup> İbn Kasî ve tâkipçileri ile mektup-

<sup>178</sup> Goodrich, "A Sûfî Revolt in Portugal: Ibn Qasî and his Kitâb Khal'al-na'layn", s.16-17.

<sup>179</sup> İbnü'l-Arîf, *Miftâhü's-saâde*, s. 212-213.

<sup>180</sup> Addas, *a.g.m.*, s. 924.

<sup>181</sup> Buna örnek olarak Cornell İbnü'l-Muvakkıt isminde muâsır târihçilerden birisinin İbnü'l-Arîf'ten yaptığı şu iktibâsı verir: "Allah bir

laşmaları bu ifâdenin doğruluğunu ortaya koymaktadır. Bu konularda Cornell araştırmacılar tarafından İbnü'l-Arîf'in mektupları ve sözlerinin derlendiği *Miftâhü's-saâde* adlı eserin göz ardı edildiği kanâatindedir. Mektupları tahlile devam eden Cornell, İbn Kasî'nin eserini okuduktan sonra, İbnü'l-Arîf'in onun tasavvuf doktrinini tamâmen kavradığına kâni olduğunu söylediği ifâde üzerinde özellikle durmuştur. Cornell'e göre sitâyîşkârâne söylenmiş bu ifâdeler, İbnü'l-Arîf'in İbn Kasî'nin velâyet ve imâmet iddiâsına inandığı anlamına gelmemelidir. Aynı mektupta yer alan ilme dâir İbnü'l-Arîf'in naklettiği anekdotu Cornell, velâyet konusunda İbn Kasî'nin kendisini meşrûlaştırma çabalarına İbnü'l-Arîf'in şüphe ile yaklaştığı şeklinde yorumlanabileceği düşüncesindedir.<sup>182</sup> Cornell, Palacios'un tezinde İbn Kasî'nin İbnü'l-Arîf ile farazî ilişkisinin hayâtî bir öneme sâhip olduğunu söylemektedir. Zîrâ Palacios'un İbn Meserre'nin doktrinlerinin vârisi olarak Meriye şeyhi İbnü'l-Arîf'in portresini çizme girişiminde bu husus önem arz etmektedir. Çünkü özellikle İspanyol oryantalisteye göre Mürîdûn hareketi İsmâil er-Ruaynî'nin imâmet iddiâsının yeniden ihyâsından başka bir şey değildir. Dolayısıyla İbnü'l-Arîf ile İbn Kasî ilişkisinin varlığı Palacios tarafından öne sürülen tarihsel sürekliliği gösterecek en önemli unsurlardan biridir. Ancak Cornell'e göre İbnü'l-Arîf'in İbn Kasî ile mektuplaşmasının dışında, -Palacios'un varsayımı olan İbn Kasî'yi İbn Meserre'nin tâkipçilerinden birisi olarak kabul etmek kaydıyla- Meserre

---

kulunu imam seviyesine ve insanların kendisine iktidâ ettiği bir seviyeye yükseltmek istediğinde gaflet zamanlarında bir müddet onu Kur'ân tilâveti, Arapça, fıkıh ve hadîs ile meşgûl eder; daha sonra onu mânevî haller ve makamların bilgisi mertebesine nakleder. Böylece o imâmete hazır hâle gelmiş olur." Bk. Cornell, "Mirrors of Prophethood", s. 179.

<sup>182</sup> Cornell, *Realm of the Saint*, s. 21-22.

mektebi ile doğrudan bir ilişkisi yoktur; nitekim İbnü'l-Arif'in tarîkat silsilesi de bunun en önemli delîlidir.<sup>183</sup>

Sonuç olarak bugün ulaşabildiğimiz bilgiler dâhilinde, Meriye merkezli tasavvufî oluşum örneğinden hareket ile, her ne kadar doğrudan bu oluşumla şeyh-mürîd irtibatı üzerinden bir ilişki ağı tesis etmemiş ise de -bunun dışında meselâ mektuplaşma yoluyla- İbn Kasî'nin dönemin Endülüs'ünde mevcut tasavvufî çevrelerden bir şekilde haberdar ve onlarla bir şekilde iletişimde olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca isimleri anılan sûfîlerin literatürde tasavvufî tavırları açısından benzer kategorilerde değerlendirilmeleri de onların tasavvufî muhîtlere hakkında fikir sunacak mâhiyette bilgilerdir. Bu bağlamda İbn Haldûn'un *Şifâü's-sâil*'inde yaptığı tasnîfi örnek olarak verebiliriz. Adı geçen eserinde İbn Haldûn sûfîleri mezhepleri muhtelif, tarîkleri farklı olmalarına rağmen üzerinde ittifak ettikleri görüşler çerçevesinde iki kısımda ele almakta; bu görüşlerden ilkinin benimseneyen sûfîleri "hazarât, esmâ, tecellî ve mezâhir ehli" olarak nitelendirmekte ve bu grup içinde örnek olarak isimlerini tek tek saydığı sûfîler arasında İbn Berrecân ve İbn Kasî'ye de yer vermektedir.<sup>184</sup>

#### IV. Meriye Merkezli Sûfîler: İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân

Endülüs tasavvuf tarihinin İbn Meserre sonrasında dikkatleri üzerine çeken iki ismi, İbnü'l-Arif ile İbn Berrecân'dır. Literatürde çoğunlukla her iki ismin birbiriyle olan şeyh-mürîd ilişkisinin mahiyeti, İbn Meserre ve mirasıyla var olduğu öne sürülen irtibatları tartışma konusu yapılmıştır. Bu bağlamda Palacios'un hakim kanaat haline gelen iddiâsına göre İbn Berrecân

<sup>183</sup> Cornell, "Mirrors of Prophethood", s. 180-181.

<sup>184</sup> Bk. İbn Haldûn, *Şifâü's-sâil*, s. 58 [*Şifâü's-sâil -Tasavvufun Mahiyeti* (çev. Süleymân Uludağ), s. 159].

Meriye Mektebi kurucusu İbnü'l-Arif'in önde gelen müridlerindedir.<sup>185</sup> Ancak Paul Nwyia<sup>186</sup> tarafından yayımlanan İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'a gönderdiği üç mektup,<sup>187</sup> bu sûfiler arasında var olan şeyh-mürîd ilişkileri hakkındaki hâkim kanâati ters yüz etmiş; ayrıca İbnü'l-Arif'in Meriye Mektebi'nin kurucusu olma vasfını da ortadan kaldırmıştır. Paul Nwyia, mektuplarda İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'a “şeyhim, büyüğüm” ya da “imâmım ve büyüğüm” şeklindeki hitâbından<sup>188</sup> ve kendisinde zuhûr eden mânevî hâllerinden bahis açmasından İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'ın müridi olduğu ve İbn Berrecân'ı “imam” olarak benimsediği husûsunu çıkarmıştır.<sup>189</sup> Addas, Nwyia'nın tespiti paylaşılarak mektuplarda geçen ifâde kalıplarıyla Palacios'un öne sürdükleri arasında oldukça büyük farklılıklar olduğunu söylemiştir.<sup>190</sup> Mektuplarda zikredilen hitap tarzlarına ek olarak Bellver'e göre, İbnü'l-Ebbâr'ın *Mu'cem*'inde geçen “Ebu'l-Hakem onlara (İbnü'l-Arif ve Ebû Bekir Mayurkî) karşı

<sup>185</sup> Bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 121.

<sup>186</sup> Bk. Paul Nwyia, “Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-Arif avec Ibn Barrajan”, *Hespéris*, sayı: 43, 1956, s. 217-222. Addas'ın bu makâlede dile getirilen görüşler hakkındaki yorumları için bk. Addas, “Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî”, s. 922-923.

<sup>187</sup> *Miftâhü's-saâde*'de İbnü'l-Arif'in İbn Berrecân'a gönderdiği mektup sayısı dörttür. İbnü'l-Arif, *Miftâhü's-saâde ve tahkîkû tarîki's-saâde*, s. 66. Mektuplardan ikisinin Türkçe çevirisi için bk. Bardakçı, *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, s. 146-148.

<sup>188</sup> Bardakçı, İbn Berrecân'ı İbnü'l-Arif'in talebeleri arasında saymış ve neşredilen mektuplarda geçen ifâdeleri de her iki sûfi arasında var olan saygı ve samîmiyete bağlamıştır. Bk. Bardakçı, *Endülüslü Sûfi İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, s. 48-49.

<sup>189</sup> Bk. Paul Nwyia, “Resâil İbnü'l-Arif ilâ ashâbi seveti'l-Mürîdîn fi'l-Endelüs”, *el-Ebhâs*, Beyrût, sayı: 27, 1979, s. 43-56.

<sup>190</sup> Addas, “Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî”, s. 924.

hâkim bir durumda idi”<sup>191</sup> ifâdesi de İbnü'l-Arîf'in İbn Berrecân'ın mürîdi olduğu yönündeki görüşe işâret eden bir diğerk târihî kayıttır.<sup>192</sup>

Palacios'un Meriye Mektebi dolayısıyla da İbnü'l-Arîf'i Meserre Mektebi'nin devâmı olarak görme fikrine farklı bir vecheden eleştirel yaklaşımlardan birisi de Vincent Cornell'dir. Eleştirilerini İbnü'l-Arîf'in tabakât metinlerinde resmedilen portresi üzerinden yürüten Cornell'e göre İbnü'l-Arîf Endülüs'te “şer'î-tasavvuf”un en etkili sîmâlarından birisidir.<sup>193</sup> Meselâ İbn Beşkuvâl'in (ö. 578/1183) naklettiklerine bakılırsa, İbnü'l-Arîf'in sûfîliğe olan ilgisinden hiç söz etmediği ve eserinde onu âbid ve zâhid olarak andığı görülecektir.<sup>194</sup> Benzer şekilde İbnü'l-Ebbâr ise İbnü'l-Arîf'i hadîs ilimlerinde üstad olan Ebû Ali es-Sadefî'nin (ö. 514/1120) kendisine icâzet verdiği değerli bir öğrencisi olarak anmıştır.<sup>195</sup> Cornell İbnü'l-Arîf isminin, tabakât kitaplarında çoğunlukla, bir sûfiden ziyâde, iyi bir kârî ve hadîs râvîsi olarak geçtiğini söylemektedir.<sup>196</sup> Nitekim Meriye (Almería) ve Sarakusta'da (Saragossa) bir süre kırâat eğitimi verdikten sonra Belensiye (Valencia) şehrine muhtesip olarak tâyin edilmiştir.<sup>197</sup> Cornell'e göre muhtemelen burada

<sup>191</sup> Bizim kullandığımız metinde ifâde “Ebu'l-Hakem onlara (İbnü'l-Arîf ve Ebû Bekir Mayurkî) karşı şefkatle doluydu [ولأبي الحكم الشفوق عليهم]” şeklinde geçmektedir. Bk. İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fî ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî Alî es-Sadefî*, s. 19.

<sup>192</sup> Bellver, “Al-Ghazâlî of al-Andalus”, s. 669.

<sup>193</sup> Cornell, “Mirrors of Prophethood”, s. 173.

<sup>194</sup> İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-sıla fî târihi eimmeti'l-Endelüs*, s. 83.

<sup>195</sup> İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*, I, 75.

<sup>196</sup> Cornell, *Realm of the Saint*, s. 19-20; a.mlf, “Mirrors of Prophethood”, s. 173.

<sup>197</sup> Muhtesiplik görevi muhtemelen kendisine 520/1226 yılından önce verilmiştir. Bk. Nihat Azamat, “İbnü'l-Arîf”, *DİA*, XX, 522.

İbnü'l-Arif Horasan tasavvufunun zühd, vera', îsâr gibi kavramlarıyla tanışmıştır.<sup>198</sup> Meserre mektebi ile doğrudan ilişki içerisinde olmadığına dâir Cornell tarafından öne sürülen bir diğer delil ise İbnü'l-Arif'in tarîkat silsilesidir.<sup>199</sup> Şöyle ki İbnü'l-Arif'in tarîkat silsilesine bakıldığı zaman düşünceleri üzerinde Meserre mektebinin etkisi olmadığı rahatlıkla anlaşılabilir. Bu bağlamda Cornell, çağdaşı diğer Endülüslü ve Kuzey Afrikalı sûfîlerin temel karakteristiği olan hadîs ve usûl merkezli bir etkinin İbnü'l-Arif'in tarîkat silsilesinde göze çarptığını öne sürmektedir.<sup>200</sup> Son olarak Cornell'e göre İbnü'l-Arif'in İbn Meserre mektebi ile ilişkisini zora sokan hususlardan bir diğeri ise İbnü'l-Arif'in *Miftâhü's-saâde'*sinde filozoflara bakış açısının

<sup>198</sup> Cornell, *Realm of the Saint*, s. 20. Ayrıca İbnü'l-Arif'in tarîkat anlayışı için bk. a.mlf, "Mirrors of Prophethood", s. 188-202.

<sup>199</sup> İbnü'l-Arif [(ö. 536/1141), Meriye, Hadîs ravîsi, Kârî] → Ebû Bekr Abdülbâkî b. Muhammed b. Esbağ b. Birriyâl el-Hicerî [(ö. 502/1109), Meriye, Valencia, Guadalajara, Kârî] → Ebû Ömer Ahmed b. Karluman et-Telamankî [(ö. 429/1037-8) Cordoba, Zaragoza, Hadîs ravîsi] → Ebû Ca'fer b. Avnillâ [(ö. 400/1009-10) Usûlî, Mütেকellim, Kurtuba] → Ebû Saîd Ahmed b. Muhammed İbnü'l-A'râbî [(ö. 341/952) Hadîs ravîsi, Mütেকellim, Irak Mekke] → (?) → Ebû Ali el-Cüzcânî [(ö. 250/864) Horasan] → Ebû Muhammed Sâlim el-Horasânî → Fudayl b. İyâz [(ö. 187/803) Fütüvvet şeyhi, hadisci, Horasan] → Hişâm b. Hasan [Horasan] → Hasan-ı Basrî [(ö. 110/728) Zahid, hadîs râvîsi, Irak]. a.mlf, "Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib From the Origins of Sufism to the End of the Sixteenth Century", s. 181-182. İbnü'l-Arif'in tasavvuf silsilesine bakıldığı zaman çoğunluğun hadîs râvîsi ve mütেকellim oldukları görülmektedir. Her iki ilim Ebû Said Ahmed İbnü'l-A'râbî el-Basrî'nin (ö. 341/952) şahsında birleşmektedir ki bu zat Cüneyd-i Bağdâdî ve Ebü'l-Hüseyn en-Nûrî'nin arkadaşıdır. İbnü'l-Arif'in silsilesinde bulunan şahısların detaylı olarak incelenmesi için bk. Cornell, "Mirrors of Prophethood", s. 183-185.

<sup>200</sup> a.g.e., s. 176.

olumlu yönde olmaması ve felsefeyi zemmedilen mezhepler arasında zikretmesidir.<sup>201</sup>

Peki, tasavvuf -İbnü'l-Arif ile İbn Berrecân'ın şahsında- ulemâ ve umerânın sıkı muhâlefetine rağmen Murâbitlar devrinin sonlarında niçin câzib bir oluşum olarak toplumsal düzeyde kabul görür hâle geldi? Şimdi Maribel Fierro'nun makâlesinden hareketle bu sorunun cevâbını aramaya çalışacağız. Fierro'ya göre Murâbitlar devrinin sonlarında maddî krizlerle paralel seyreden mânevî krizler yaşanmaktaydı ve Murâbitlar tarafından vaad edilen ahlâkî yenilenme mevcut beklentileri karşılamaktan bir hayli uzak düşmüştü. Dolayısıyla da yaşanan mânevî krizin ve beklentilerin yol açtığı yeni bir dînî otorite arayışı ister istemez sosyal bir gereksinim hâline gelmiş; halkın gözünden düşen fukahânın otoritesinin tam karşısında şeyhin otoritesi konumlanmaya başlamıştı. Şeyhin otoritesine duyulan ihtiyaç İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân gibi sûfilerin etkin olduğu şehirlerden kırsal kesimlere doğru geniş bir tabanda yayılmaya yüz tutmuştur. Şeyhin yeni bir dînî otorite arayışında model bir kimlik olarak kabul görmesini Fierro, onların belirli ölçüde ahlâkî vasıfları taşıyor olmalarıyla açıklamıştır. Ayrıca meşâyihin aksine ulemâ ve fukahâ erdemli bir hayat sürmedikleri için halk tarafından kıyasıya eleştirilmekteydiler. Otorite değişikliğinde -dolayısıyla tasavvufun kitlelerce kabul görüşünde- etkin olan nedenlerden bir diğeri de fıkıhı merkeze alan dînî geleneğin "gayr-ı şahsî ve müessevî yapısına" karşı gösterilen mukâve-mettir. Bu bağlamda Fierro'ya göre şeyh hem ulemâ tarafından temsil edilen "yüksek geleneğe" hem de halkın talep ettiği daha düşük düzeydeki dindarlık anlayışına yâni avâm-havâs tüm toplum kesimlerine hitap ettiği için tasavvufî din anlayışı câzib hâle gelmiştir.<sup>202</sup>

<sup>201</sup> *a.g.e.*, s. 185; İbnü'l-Arif'in felâsife hakkında düşünceleri için ayrıca bk. İbnü'l-Arif, *Miftâhü's-saâde*, s. 90-92.

<sup>202</sup> Fierro, "Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet", s. 343-344.

Endülüs'te tasavvufun tarihsel gelişimi konusunda son olarak Palacios'un tezinin İbnü'l-Arabî ve ekolüne dönük yönüne kısaca değinerek sunumu bitirebiliriz.<sup>203</sup> Burada Palacios'un İbn Meserre ve Meserre Mektebi ile irtibatlı olduğunu öne sürdüğü İbnü'l-Arif, İbn Berrecân, İbn Kasî ve Meriye Mektebi dolayısıyla da İbnü'l-Arabî ve Mürsiye Mektebi arasında var olduğunu öne sürdüğü düşünsel ve târihsel bağlantılara ilişkin öne sürülen görüşlere yer vermeye çalışacağız. Palacios'a göre bir sûfî olarak İbnü'l-Arabî kendi sistemini açıklayabilmek amacıyla İbn Meserre'nin teolojik doktrinine ve otoritesine başvurmuş;<sup>204</sup> İbnü'l-Arabî'nin İbn Meserre ile tanışıklığı Meriye Mektebi üzerinden gerçekleşmiştir.<sup>205</sup> Kendi "panteistik teoloji"sinin önemli iki unsurunu (Neo-platoncu Bir ve Arş meselesini) İbn Meserre'den hareketle ele alan İbnü'l-Arabî, İbn Kasî'nin vefâtından on dört yıl, İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân'ın vefâtından yirmi dört yıl sonra Mürsiye (Murcia) de dünyâya gelmiştir. İbn Berrecân'ın şehri ve memleketi olan İşbîliye'de (Seville) eğitim görmüş; Meriye'de İbnü'l-Arif'in müridlerinden birisi ile ilişkili olmuş; Tunus'ta tanıştığı oğlundan İbn Kasî'nin *Hal' u' n-na' leyn'* ini alarak okumuş; her üç sûfiden eserlerinde ıktibaslarda bulunmuştur. Muhtemelen İbn Meserre'nin eserleri ve doktrini hakkındaki temel bilgileri şifâhî olarak Endülüslü

<sup>203</sup> Palacios'un tezi için bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 123.

<sup>204</sup> Knysh'e göre İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde İbn Meserre'ye atıfta bulunması aralarında doğrudan bir irtibâtın varlığından ziyâde onun eserlerine olan âşinâlığının bir göstergesidir. Ayrıca Knysh'e göre İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde İbn Meserre'nin görüşlerine referanslarda bulunması "İbn Meserre'ye âit özgün görüşler üzerinden mi? Yoksa tâkipçilerinin İbn Meserre'nin görüşlerine yaptığı yorumlardan hareketle mi?" gerçekleşmiştir, bu husus tam olarak bilinmemektedir. Bk. Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, s. 113.

<sup>205</sup> Bu bağlamda *Fütûhât'* ta İbn Meserre ile ilgili geçen bölümlerin genel bir değerlendirmesi için bk. Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 73-94.

diğer sûfîlerden öğrenmiştir. Tüm bunlardan dolayı Palacios, İbnü'l-Arabî'nin kesinlikle Meserre Mektebi'nin bir mensûbu olduğu kanâatine varmıştır. Ayrıca Palacios'un ihtimal dâhilinde gördüğü hususlardan birisi de İbnü'l-Arabî'nin "bâtnî" doktrinlere intisâbının Meriye Mektebi sâyesinde gerçekleştiğidir. Bu ihtimal çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin Meriye Mektebi ile aynı itikâdi paylaştığı rahatlıkla öngörülebilir.<sup>206</sup>

Palacios'un tezine ihtiraz kaydı koyan Afîfi evveleminde Meriye Mektebi mensupları olarak isimleri zikredilen zevât ile İbnü'l-Arabî arasında var olduğu öne sürülen ilişkinin târihî deliller ile desteklenmeksizin kabûlünün salt bir varsayımdan ibâret olacağı fikrindedir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî ile Meriye Mektebi arasındaki târihî ilişkinin varlığı ispatlanmadığı müddetçe -Palacios'un iddiâ ettiği üzere- İbnü'l-Arabî'nin İbn Meserre ve tâkipçilerinden ekol düzeyinde etkilendiğini ve söz konusu ekolün Endülüs'te XIII. yüzyılda bir mensûbu olduğunu söylemek yerinde bir tespit olmayacaktır.<sup>207</sup> Meriye Mektebi mensupları olduğu söylenen İbnü'l-Arabî, İbn Berrecân ve İbn Kasî'ye eserlerinde atıflarda bulunan İbnü'l-Arabî'nin ifâdelelerinden, adı geçen sûfîlerin telif ettiği eserleri bildiği ve onların görüşlerine âşinâlığı bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>208</sup> Ancak Afîfi'ye göre her ne kadar adları geçen sûfîlerin İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf düşüncesine tesirleri olsa da bu tesir, İbnü'l-Arabî'nin genel itibâriyle düşünceleri ve te'lîfâtı göz önünde tutulduğu

<sup>206</sup> Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and his Followers*, s. 123.

<sup>207</sup> Bk. Afîfi, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 177; a.mlf, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", s. 230.

<sup>208</sup> Afîfi İbn Kasî'nin "ilâhî isimler" hakkında görüşü, İbn Berrecân'ın "el-hakku'l-mahlûk bih" şeklinde kavramsallaştırdığı düşüncesi ve İbnü'l-Arabî'nin "ilim-mârifet" ayrımı konusunda İbnü'l-Arabî'nin kendileri ile benzer yaklaşımlarda olduğunu söylemekte ve bu konuları ayrıntılarına girmeden açıklamaktadır. Bk. a.mlf, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", s. 220-221.

zaman çok küçük bir oranda kalacaktır. Kısacası Afîfî'ye göre Meriye Mektebi sûfilere ile İbnü'l-Arabî'nin görüşleri üzerinde doğrudan bir irtibâtın varlığını kabul etmek zor gibi gözükmektedir.<sup>209</sup> Bununla beraber, tasavvufun Endülüs topraklarında hicrî 450-560 yılları arasındaki mâcerâsı, netîceleri daha sonra İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine aksedecek ve kemal bulacak olan, zühd ve riyâzet tavrından Afîfî'nin tâbiriyle "felsefî bir tavra" doğru intikâle seyrediş evresi<sup>210</sup> geçirmektedir ki Afîfî'ye göre İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî -bölümün başında da zikrettiğimiz üzere- bu ara dönemin ya da geçiş döneminin en önemli temsilcileridirler.<sup>211</sup>

Palacios'un öne çıkardığının aksine Endülüs tasavvuf târihinde İbn Meserre'nin önemi, J. Brown'a göre kendisinin XII. yüzyıldaki Meriye Mektebi sûfileriyle olan irtibâtından kaynaklanmamaktadır. Nitekim Brown, İbn Meserre'nin önemi ve etkisini XIII. yüzyılda Endülüs'te yaşam süren sûfiler ile irtibâtı üzerinden kurgulamaya çalışmıştır, ki bu noktada kısmen Afîfî'nin yukarıda söyledikleri ile farklılaşmaktadır. İbn Meserre'nin etkisi konusunda genel hatlarıyla Mürsiye Mektebi'ne işaret eden Brown, bu okulun en önemli temsilcileri arasında

<sup>209</sup> Afîfî, *Muhyiddin İbn Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 170; a.mlf, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", s. 220.

<sup>210</sup> Afîfî, zühd tavrından felsefî tavra doğru intikâlin ara dönemi olarak nitelendirdiği bu dönem için öne çıkardığı İbnü'l-Arif, İbn Berrecân ve İbn Kasî gibi sûfî müelliflerin eserlerinde, İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf tavrında oldukça açık bir şekilde gözlenen felsefî eğilime rastlanmadığı düşüncesindedir. Ayrıca Afîfî'ye göre bu müelliflerin tasavvufa kazandırdıkları üslûp, ilk dönem tasavvufundan farklı olarak daha çok işrâkî karakterli bir yapıya sâhiptir. Bk. Afîfî, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhû 'Hal'u'n-na'leyn'", s. 56 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve *Hal'un-Na'leyn* İsimli Eseri", s. 303].

<sup>211</sup> a.g.m., s. 302.

İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în<sup>212</sup> ve Ebû Ali İbn Hüd'u<sup>213</sup> (ö. 699/1300) sayar. Brown, Palacios'un İbnü'l-Arabî dışındaki Mürsiye Mektebi sûfîlerini ihmal ettiğini söyler ve ona göre aslında bu sûfîlerin İbn Meserre ile ilişkisi daha kapsamlı bir düzeyde seyretmektedir. Şöyle ki kaynaklar İbn Meserre'nin doktrini ile Mürsiye Mektebi'ne mensup sûfîler arasında devam etmekte olan bir geleneğin varlığını göstermektedir. Bu doğrultuda Brown, Mürsiye'de eğitim veren ve Ebû Abdullah eş-Şûzî'nin (ö. VII/XIII. yüzyıl) mürîdi olan dolayısıyla da Şûziyye tarîkatına<sup>214</sup> mensup İbn Seb'în ile irtibatlı bulunan İbnü'l-Mer'e'nin (ö. 611/1214-15) İbn Meserre'den haberdar oluşu ve eserlerinden birisini şerh edişi; İbnü'l-Arabî ve İbn Seb'în'in İbn Meserre'ye eserlerinde atıflarda bulunuşu; İbn Seb'în'in öğrencisi Şüşterî'nin (ö. 668/1269) kendi şeyhinin öncülerini konu alan bir şiirde İbn Meserre'yi anışı<sup>215</sup> örnekleri ile tezini güçlendirmeye

<sup>212</sup> İbn Seb'în'in hayâtı ve eserleri hakkında bk. Mehmet Necmettin Bardakçı, "Abdülhak İbn Seb'in ve Tasavvufî Düşünceleri", *İSTEM*, yıl: 7, sayı: 14, 2009, s. 121-144; İlhan Kutluer, "İbn Seb'în", *DİA*, XX, s. 306-312; Ebu'l-Vefâ et-Taftazânî & Oliver Leaman, "İbn Seb'în", *İslâm Felsefesi Tarihi* (ed. S. H. Nasr & O. Leaman çev. Ş. Öçal & H. T. Başoğlu), I, 407-411.

<sup>213</sup> Hayâtı ve tasavvufî çevresi hakkında bk. Ignaz Goldziher, "Ibn Hüd, the Mohammedan Mystic, and the Jews of Damascus", *The Jewish Quarterly Review*, VI/I, 1893, s. 218-220; Joel L. Kraemer, "The Andalusian Mystic Ibn Hüd and the Conversion of the Jews," *Israel Oriental Studies XII*, ed. Joel L. Kraemer, Leiden: E.J Brill 1992, s. 59-73.

<sup>214</sup> İsbiliyeli Ebû Abdullah eş-Şûzî tarafından tesis edilmiş olan Şûziyye tarîkatı, felsefeye meyli olan sûfîler arasında etkili olan İbn Meserre mektebinin devâmı niteliğinde bir hareket idi. Bk. Taftazânî & Leaman, "İbn Seb'în", *İslâm Felsefesi Tarihi*, I, 408.

<sup>215</sup> Bk. Şüşterî, *Dîvânü Ebi'l-Hasan eş-Şüşterî* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr), İskenderiye: Dârü'l-Maârif, 1960, s. 75. Şüşterî tarafından nazmen kaleme alınmış olan tarîkatın silsilesi, klasik anlamda tasavvufî silsilelerden farklıdır. Şiirde tarîkatın silsilesi Hermes'e kadar gitmektedir:

çalışmıştır. Brown'a göre bütün bu şahısların, ya şeyh-mürîd ilişkisiyle ya da toplumsal ilişki ağıyla veya yapılan ortak iktibaslarla târihsel anlamda birbirleriyle irtibat hâlinde oldukları söylenebilir. Ayrıca anılan ortak vurguların varlığına rağmen, Meserre Mektebi ile irtibatlı kimselerin genel anlamıyla doktrinel ya da felsefî düzeyde benzer ilişkiler içerisine girmeleri imkân dâhilinde olmayabilir de; ancak doktrin ve öğreti farklılıklarına rağmen üç nesildir birbiriyle bir şekilde irtibatlı olduğu gözlenen ve hayatlarının tamâmını ya da belirli bir kısmını Endülüs'te geçiren bu sûfî müellifler, İbn Meserre'ye atıfta bulunarak eserlerinde kendisinden iktibaslar yapmışlardır. Bu durum tasavvuf literatüründe İbn Meserre'nin vefâtından üç asır sonra da önemli ve hâkim bir şahsiyet olduğunun ve eserlerinin kendi zamânından îtibâren mütemâdiyen nakledildiğinin açık bir kanıtı olarak okunabilir.<sup>216</sup>

---

Hermes, Sokrat, Eflâtun, Aristo, Zülkarneyn, Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şiblî, Nifferî, Şehâbeddîn es-Sühreverdî el-Maktûl, İbnü'l-Fâriz, İbn Meserre, İbn Sinâ, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd, İbnü'l-Arabî. Bk. Ahmet Murat Özel, "Seb'îniyye'nin Hermetik Bir Silsilesi (mi?) -Ebu'l-Hasan eş-Şüşterî'nin el-Kasîdetü'n- Nûniyye'si Üzerine Bir Tahlil-", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, cilt: XVII, sayı: 38, s. 1-24.

<sup>216</sup> Brown, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî and his Place in Medieval Islamic Intellectual History*, s. 105-107.

### **EK: Endülüs Tasavvuf Literatürüne Dair Bir Değerlendirme: İbn Haldûn'un Fetvası**

{Kādî Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Haldûn el-Usûlî bana [yâni Takiyyüddîn el-Fâsî'ye] haber verip dedi ki:} Allah bizi ve seni doğruya eriştirsin, bid'at ve dalâletin şerrinden bizleri muhâfaza buyursun! Bilesin ki mutasavvıflarca izlenilen yol (tarîkat) iki kısımdır: Birinci yol, sünnet yoludur (tarîkatü's-sünne). Bu, Kitap ve Sünnet'in usûlü çerçevesinde hareket edip selef-i sâlihîne yâni sahâbe ve tâbiîne iktidâ eden önceki sûfîlerin (selef) yoludur.

{İbn Haldûn dedi ki:} İkinci yol, bid'atlere bulaşıp saflığını yitirmiş yoldur. Bu ise sonraki sûfîler (müteahhirîn) içinde bir grubun tuttuğu yoldur. Onlar birinci yolu, his perdesinin keşfine vesîle yapmışlardır. Çünkü onlara göre bu, birinci yolun netîcesidir.

{İbn Haldûn dedi ki:} İbnü'l-Arabî, İbn Seb'în, İbn Berrecân ve onların yolunda seyr ü sülûk edip inançlarını benimseyen tâbileri, bu mutasavvıflar zümresindedir. Onlar insanlar arasında mütedâvil olan pek çok kitap telif etmişlerdir. Bu kitaplar, sarîh küfür ve çirkin bid'atlarla dopdoludur; en uzak ve en çirkin vecihlerle nasların zâhiri tevil edilmiştir. Bu tevellere atf-ı nazar eden kimse, onların İslâm dînine (millet) nispet edilmelerine ve şerîat içre addolunmalarına şaşır kalacaktır.

{İbn Haldûn dedi ki:} Adı geçen zevâtın başkalarınca övgüye lâyık bulunması onların fazîletine kâil olmak için yeterli bir hüccet değildir. Her ne kadar onları övenler fazîlette kemal noktaya erişmiş olsalar bile bu böyledir. Zîrâ [onlar hakkında] Kitap ve Sünnet'in fazîlet ve şehâdeti herkesinkinden çok daha önemlidir.

{İbn Haldûn dedi ki:} Muhtevâsında sapkın akîdeleri barındıran ve insanların ellerinde hâlihazırda nüshaları bulunan İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* ve *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'si*, İbn

Seb'în'in *Büddü'l-ârif'i*, İbn Kasî'nin *Hal'u'n-na'leyn'i*, İbn Berrecân'ın *Aynü'l-yakîn'i* gibi kitapların; bu kitaplar zümresinden sayılabilecek İbnü'l-Fârız ve Afîfüddîn Tilimsânî ve benzerlerine âit şiirlerin; aynı şekilde İbnü'l-Fârız'ın *Kasîde-i Tâiyye'si* üzerine Saîdüddîn Fergânî'nin [*Meşârikü'd-derârî* ve *Müntehel-medârik* ismiyle] yaptığı şerhin fikhî hükmüne gelince, adları geçen kitapların hepsi ve onların benzerleri buldukları zaman kitâbet izleri tamâmen yok edilinceye [yâni okunamaz bir hâle gelinceye] kadar ateşte yakmak ya da suyla yıkamak sûretiyle imhâ edilmelidir. Zîrâ dinde maslahat-ı âmmeyi gözetmek adına sapkın akîdelerin yok edilmesi gerekir.

{İbn Haldûn dedi ki:} Nitekim def'-i mefsetet maksadıyla bu kitapların yakılması veliyyü'l-emr [yâni yetki sâhibi kimse-ler] üzerine bir vazîfedir. Ayrıca ellerinde bu kitapların nüshaları bulunan kimselerden onları alıp yakmak da yine kendisi üzerine bir vazîfedir. Şâyet elinde bu kitapları bulduran kimse onları vermezse veliyyü'l-emr zorla alır ve vermeme konusunda kendisine muhâlefet ettiği için onu cezâlandırır. Çünkü maslahat-ı âmme konusunda veliyyü'l-emre aslâ muhâlefet edilmez.

## Kaynaklar

Abdülvâhid el-Merrâküşi, *el-Mu'cib fi telhîsi ahbâri'l-Mağrib* (thk. Salâhaddîn el-Hevârî), Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2006.

Addas, Claude, "Andalusî Mysticism and the Rise of Ibn 'Arabî", *The Legacy of Muslim Spain*, ed. Salma Khadra Jayyusi, Leiden: E. J. Brill, 1992, s. 909-933.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "Ebü'l-Kâsım b. Kasî ve Kitâbuhu 'Hal'u'n-Na'leyn'", *Mecelletü Külliyyeti'l-Âdâb*, sayı: XI, İskenderiye 1957, s. 53-87 ["Ebu'l-Kâsım b. Kasiy ve *Hal'un-Na'leyn* İsimli Eseri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 301-337].

Afîfî, Ebu'l-Alâ, "İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesinin Kaynakları", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler* (çev. Ekrem Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 213-258.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi* (çev. Mehmet Dağ), İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.

Akoğlu, Muharrem, "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", *Bilimnâme*, cilt: IX, yıl: 2005, sayı: 3, s. 56.

Akoğlu, Muharrem, "Endülüslü Sufî Muhammed b. Meserre'nin Mu'tezile'ye Nispeti Meselesi", *Bilimnâme*, cilt: IX, yıl: 2005, sayı: 3, s. 55-73.

Ali Sâmi en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II* (çev. Osman Tunç), İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Amari, Michele, *Biblioteca Arabo-Sicula ossia raccolta di testi Arabici che toccano la geografia la storia le biografie e la bibliografia della Sicilia*, Lipsia: F. A. Brockhaus 1857.

Amari, Michele, *Storia dei Musulmani di Sicilia I-III*, Firenze: Felice le monnier, 1858.

Asín Palacios, Miguel, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (çev. E. H. Douglas & H. W. Yoder), Leiden: E. J. Brill, 1978.

Azamat, Nihat, "İbnü'l-Arif", *DİA*, XX, 522-523.

Bardakçı, M. Necmettin, "Ebû Abdullah Muhammed İbn Abdullah İbn Meserre", *el-Münteka: Muttakilerin Yolu*, s. 41-55.

Bardakçı, M. Necmettin, "Abdülhak İbn Seb'in ve Tasavvufî Düşünceleri", *İSTEM*, yıl: 7, sayı: 14, 2009, s. 121-144.

Bardakçı, M. Necmettin, "Giriş", *el-Münteka: Müttakilerin Yolu*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 29-33.

Bardakçı, M. Necmettin, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2009, sayı: 23, s. 325-355.

Bardakçı, M. Necmettin, *Endülüslü Sûfî İbnü'l-Arif ve Mehâsinü'l-Mecâlis*, Bursa: Sır Yayıncılık 2005.

Bellver, José, "'Al-Ghazālî of al-Andalus': Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", *Journal of the American Oriental Society*, 133.4 (2013), s. 659-681.

Bellver, José, "'Al-Ghazālî of al-Andalus': Ibn Barrajan, Mahdism, and the Emergence of Learned Sufism on the Iberian Peninsula", *Journal of the American Oriental Society*, 133.4 (2013), s. 659-681.

Brown, J. Vahid, "Andalusî Mysticism: A Recontextualization", *Journal of Islamic Philosophy*, cilt: II, sayı: 1, 2006, s. 69-101.

Brown, J. Vahid, *Muhammad b. Masarra al-Jabalî and his Place in Medieval Islamic Intellectual History: Towards a Reappraisal*, Basılmamış Bitirme Tezi, Reed College, 2006.

Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi -Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-* (çev. Hüseyin Hatemi), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Cornell, Vincent J., *Mirrors of Prophethood: The Evolving Image of the Spiritual Master in the Western Maghrib From the Origins of Sufism to the End of the Sixteenth Century*, Basılmamış Doktora Tezi, University of California, 1989.

Cornell, Vincent J., *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998.

Çağrıç, Mustafa, "İbn Meserre", *DİA*, XX, 188-193.

Çelebi, İlyas, "İbn Kasî", *DİA*, XIX, 106-108.

Çelebi, İlyas, "İbn Kasî ve Hal'u'n-na'leyn Adlı Eseri", *İLAM Araştırma Dergisi*, cild: II, sayı: 2, yıl: 1997, s. 151-157.

Dalkılıç, Mehmet, "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mu'tezile", *İÜİFD*, Sayı: 10, Yıl: 2004, s. 75-118.

Dozy, Reinhart, *Spanish Islam: A History of the Moslems in Spain* (çev. Francis Griffin Stokes), London: Chatto & Windus, 1913.

Dreher, Josef, "Das imamat des Islamischen mystikers Abūlqāsim Ahmad Ibn al-Husain Ibn Qasī (gest. 1151) -Eine Studie zum Selbstverständnis des Autors des 'Buchs vom Ausziehen der beiden Sandalen' (Kitāb Hal' an-na'lain)-", Basılmamış Doktora Tezi, Rheinischen Friedrich-Wilhelm-Universität, Bonn, 1985.

Dreher, Josef, "L'imāmat d'Ibn Qasī à Mértola (automne 1144-été 1145): Légitimité d'une domination soufie", *MIDEO*, XVIII (1988), s. 195-210.

Ebü'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbü'l-emed ale'l-ebed* (çev. Yakup Kara), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Fierro, Maribel, "Bâtinism in Al-Andalus: Maslama b. Qāsim al-Qurtubī (d. 353/964) Author of the 'Rutbat al-Hakīm' and the 'Ghāyat al-Hakīm (Picatrix)'", *Studia Islamica*, No. 84 (1996), s. 87-112.

Fierro, Maribel, "Opposition to Sufism in Al-Andalus", *Islamic Mysticism Contested: Thirteen Centuries of Controversies & Polemics*, ed. Frederick de Jong & Bernd Radtke, Leiden: Brill, 1999, s. 174-206 ["Endülüs'te Tasavvufa Muhâlefet" (çev. Semih Ceyhan), *UÜİFD*, Cilt: 18, Sayı: 2, 2009, s. 327-359].

Fierro, Maribel, "Spiritual Alienation and Political Activism: The Gurabā' in al-Andalus during the sixth/twelfth Century", *Arabica: Revue d'études arabes et islamiques*, Leiden, 2000, XLVII, s. 230-260.

Fierro, Maribel, "The Polemic about the Karāmāt al-Awliyā' and the Development of Sūfism in al-Andalus (Fourth/Tenth-Fifth/Eleventh Centuries)", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, cilt: 55, No: 2 (1992), s. 236-249.

Garden, Kenneth, "Al-Ghazālī's Contested Revival: Ihyā' 'Ulūm al-Dīn and Its Critics in Khorasan and the Maghrib", Basılmamış Doktora Tezi, The University of Chicago, 2005.

Goldziher, Ignaz, *Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'islam*, Alger: Pierre Fontana, 1903.

Goodman, Lenn E., "İbn Meserri", *İslâm Felsefesi Tarihi I-III* (ed. Seyyid Hüseyin Nasr & Oliver Leaman, çev. Ş. Öçal & H. Tuncay Başoğlu), İstanbul: Açılımkitap, 2011, s. 327-346.

Goodrich, David Raymond, "A Sūfī Revolt in Portugal: Ibn Qasī and his Kitāb Khal' al-na'lain", Basılmamış Doktora Tezi, Columbia University, 1978.

İbn Abdülmelik, *ez-Zeyl ve't-tekmile li-kitâbeyi'l-Mevsûl ve's-Sıla es-Sifru'l-hâmis*- (thk. İhsân Abbâs), Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1964.

İbn Beşkuvâl, *Kitâbü's-sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs* (thk. İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Kâhire: Mektebetü'l-hancî, 1955.

İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal I-V*, Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, t.s.

İbnü'l-Arif, *Miftâhü's-saâde ve tahkîkü tarîki's-saâde* (thk. İsmet Abdüllatif Dendeş), Beyrût: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.

İbnü'l-Ebbâr, *el-Mu'cem fi ashâbi'l-Kâdi'l-Îmâm Ebî Alî es-Sadefî*, Mısır: Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, 2000.

İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla I-IV* (thk. Abdüsselâm el-Herrâs), Lübnân: Dârü'l-fikr li't-tibâa, 1995.

İbnü'l-Faradî, *Târîhü Ulemâi'l-Endelüs I-II* (thk. Seyyid İzzet el-Attâr el-Hüseynî), Kâhire: Mektebetü'l-hâncî, 1988.

İbnü'l-Kıftî, *Târîhü'l-Hükemâ -İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ* (thk. İbrâhîm Şemsüddîn), Beyrût: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2005.

Înân, Muhammed Abdullah, *Asru'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs I-II*, Kâhire, Lecnetü't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.

Karamustafa, Ahmet T., *Sufism: The Formative Period*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007.

Knysh, Alexander, *Tasavvuf Tarihi* (çev. İhsan Durdu), İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.

Kurt, Ali Vasfi, *Endülüs'de Hadis ve İbnü'l-Arabî*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.

Kutluer, İlhan, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

Mes'ûd, Muhammed Hâlid, *İslâm Hukuk Teorisi* (çev. Muharrem Kılıç), İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Michael Epstein & Sara Sviri, "The So-called *Risâlat al-Hurûf* (Epistle on Letters) Ascribed to Sahl al-Tustarî and Letter Mysticism in al-Andalus", *Journal Asiatique*, 2011, s. 213-270.

Morris, James, *Ibn Masarra: A Reconsideration of the Primary Sources*, yy., 1973.

Muhammed b. Fütûh Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1966.

Muhammed b. Hâris Huşenî, *Ahbâru'l-fukahâ ve'l-muhaddisîn* (thk. Maria Luisa Avila & Luis Molina), Madrid: Consejo Superior de Investigación, 1992.

Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (çev. Mustafa Öz), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.

Munk, Salomon, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris: Chez A. Franck Libraire 1859.

Nwya, Paul, "Note sur quelques fragments inédits de la correspondance d'Ibn al-'Arîf avec Ibn Barrajân", *Hespéris*, sayı: 43, 1956, s. 217-222.

Nwya, Paul, "Resâilü İbni'l-'Arîf ilâ ashâbi sevretü'l-Mürîdîn fi'l-Endelüs", *el-Ebhâs*, Beyrût, sayı: 27, 1979, s. 43-56.

Özdemir, Mehmet, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

Özel, Ahmet Murat, "Seb'îniyye'nin Hermetik Bir Silsilesi (mi?) - Ebu'l-Hasan eş-Şüsterî'nin el-Kasîdetü'n- Nûniyye'si Üzerine Bir Tahlil-", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, cilt: XVII, sayı: 38, s. 1-24.

Öztürk, Mustafa, *Tefsirde Bâtînilik ve Bâtîni Te'vil Geleneği*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.

Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem* (nşr. Luis Şeyho), Beyrût: el-Matbaatü'l-Katolikiyye [Imprimerie Catholique], 1912.

Stern, Samuel Miklos, "Anbaduklîs", *EP*, I, 483-484.

Stern, Samuel Miklos, "Ibn Masarra, Follower of Pseudo-Empeocles -An Illusion", *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*, Leiden: Brill, 1971, s. 325-339.

Stroumsa, Sarah & Svirî, Sara, "The Beginnings of Mystical Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra and his *Epistle on Contemplation*", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 36, 2009, s. 201-253.

Vincent J. Cornell, *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*, Austin: University of Texas Press, 1998.

Yıldız, Mehmet, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfi İbn Berrecân*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.

Zehebî, *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ I-XXV* (thk. Şuayb el-Arnâvûd), Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 1985.

## V

### ENDÜLÜS'TE ÖNCÜ BİR SÛFÎ OLARAK İBNÜ'L-ARABÎ

–Bir Düşünürü Şehrin Şahidi Olarak Okumak: İbnü'l-Arabî  
Nerelidir ve “Endülüs” Neresidir?–

*Ekrem DEMİRLİ\**

#### **Zihin, Mekân, Zaman**

Biyografi yazarları İbnü'l-Arabî'nin adını el-Endülüsi ekiyle anarak onu İslâm dünyasının Batı'da ulaşabildiği en uç bölgeye nispet ederler. Böylece bir yandan doğduğu ve yaşadığı şehir hakkında bize bilgi vermek isterlerken aynı zamanda onu başka Arabîlerden ayırmak isterler. Bir bölgeden olmak, hiç kuşkusuz, kişiyi sadece coğrafya ile ilişkilendirmek amacı taşımaz; zihin ve düşüncenin zaman ve mekânla ilişkisine dikkatimizi çekerek, zihni belirleyen harici şartları dikkate almamız amaçlanır. Çağdaş düşüncede muteber olan bu bakış açısı insan zihninin bir mekân ve zamanın koşulları dâhilinde şekillenebileceğini hesaba katarak zaman ve mekân üzerindeki araştırmaları zihni şekillendiren koşulları araştırmak anlamına geleceğini düşünür. Klasik tabakat yazarları böyle bir bilinçle mi hareket ediyorlardı, yoksa basit bir coğrafi konumlandırma ihtiyacından mı hareket ediyorlardı, bunu ancak söz konusu eserlere dair yeni ve bilimsel araştırmalarla tespit etmek mümkündür. Fakat bir izlenim olmak üzere, klasik tabakat yazarlarının künyelerde mekânı isimlerini zikretmelerinin sıradan gerekçelerle yer verdiklerini söyleyebiliriz.

---

\* Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (demiriekrem@yahoo.com-ekrem.demirli@istanbul.edu.tr).

Bu açıdan yazının ana çerçevesinde dikkate almamız gereken bir soru vardır: İbnü'l-Arabî ismini ötekilerden ayırıştırın 'el-Endülüsi' onun düşüncelerini anlamada izlememiz gereken bir çerçeveyi mi -veya çerçevelerden birisini mi- gösterir, yoksa basit bir coğrafi tasnif midir söz konusu olan? Birinci şık geçerli ise, yani mensubiyet bize düşünürü anlamada hesaba katmak zorunda olduğumuz istikameti göstermişse, sormamız gereken yeni bir soru olacaktır. İçinde yetişen birçok bilim adamı, teolog veya tasavvuf erbabından sarf-ı nazar ederek, Endülüs diye hesaba katacağımız entelektüel bir zemin veya mekân var mıdır, yok mudur? Bu sorunun cevabı, hiç kuşkusuz, birçok disiplin üzerinde meşakkatli araştırmalar sonunda -kısmen- verilebilir.

Günümüzde varsayımlara dayanan içeriksiz, bazen romantik iddialar bir yana bırakarak, İslâm literatürü dâhilinde zihin-mekân ilişkisi sorunsalı üzerindeki araştırmaların bilim adamlarını beklediğini söylemeliyiz. Bu sorun ekseninde şunu da söylemek gerekir: Çağdaş dünyada birçok düşünce ekolü içinde geliştiği şehir ile isimlendirilir, şehirler bazen düşüncenin önüne geçerek daha çok tanınırlar. Üstelik böyle ekoller içindeki düşünürlerin o şehirlerle herhangi bir ilişkisi de yoktur. Mesela Prag ekolü veya Frankfurt ekolü denilince, o şehirde yaşamış düşünürleri değil, o şehirde şekillenen bir yöntemi takip eden insanları akla getiririz. Halbuki bir okul veya zihin dünyası ölçeğinde "Endülüs" diye bir mekândan söz edebilmek hali hazırda mümkün görünmüyor. Bu bakımdan zihni şekillendiren bir tabir olarak "Endülüsi" nitelemesini kuşku ile karşılayarak ikinci soruya geçmemiz lazımdır.

İkinci ihtimal Endülüs'ü sadece bir mekân, bir düşünürün nerede yaşadığını gösteren bir bölgeye nispeti olmanın ötesinde anlam taşımamasıdır. Başta tasavvuf olmak üzere, klasik dünyadaki bilim anlayışı mekân ve zaman ile aradaki nedensellik bağına itibara almaz. Onlar, zamanı ve mekânı aşarak nesnel

şartlarda düşünce ürettiklerini kabul ederler. Bu durumda Endülüsi tabiri, tıpkı Bağdatlı veya Kahireli gibi, sadece mekâna gönderme yapan tabirin ötesinde anlam taşımaz.

Her iki yaklaşımı hatırdta tutarak, İbnü'l-Arabî ve Edülüs bahsine dönelim: Her şeyden önce İbnü'l-Arabî'nin ailesi, çocukları veya kabilesi Endülüslü idi, bunda tereddüt yoktur. 'Soylu' bir Arap kabilenin Endülüs'e yerleşen üyeleri olarak orada doğmuş, orada yaşamış, belki başka yerlere göçmüş olsalar bile Endülüs'ten başka bir yere nispet edilmemişlerdi. Bir insanın şehriyle ilişkisine herhangi bir değer yüklemeyen ele alacaksa, İbnü'l-Arabî de dâhil olmak üzere ailesi için Endülüslü diyebiliriz. Buna mukabil mesele zihnin ve düşüncenin mensubiyetini tespitle ilgili ise o zaman işimiz güçleşir. Bu kapsamda tabakat literatüründe yer alan "mevlid (doğum yeri)", "muhted (köken)" tabirlerine zihnen ve ruhen gibi yeni bir tabir ekleyerek düşünürü anlamada takip edeceğimiz istikameti tespit edebiliriz. Bunun için de İbnü'l-Arabî "zihnen" nerelidir sorusunu anlamlı kılmak üzere başka bir örnekten hareket etmek mümkündür: Mesela Mevlana Celaleddin Rumi, hatta Sadreddin Konevi nerelidir diye sorabiliriz. Mevlana yaklaşık olarak İbnü'l-Arabî gibi -fakat Doğu'dan Batı'ya doğru- bir güzergah ile Anadolu'ya gelerek Konya'ya yerleşmiş, tasavvufi bir tabir ile, "ikinci doğum"unun gerçekleştiği bölge onun bölgesi kabul edilerek "Rumi" diye isimlendirilmiştir. Konevi'de yaklaşık olarak aynı durumda kabul edilebilir, bu nedenle onun geçmişine dair atıf yok denecek kadar azdır. Bu bakış açısıyla İbnü'l-Arabî'yi ele almaya devam etmeliyiz:

**İbnü'l-Arabî ve Endülüs:  
Oralı (ve) Değil/O'dur-Değildir**

İbnü'l-Arabî Endülüs'ten otuzlu yaşlarındayken ayrılmış, menkıbelere göre, şehirden ayrılmasının nedenini anlamak üzere Allah'a iltica etmiş. 'Rabbim benim buradan ayrılmamın

nedeni nedir?’ diye sormuş, duasına karşılık da Konevi’ye yetiştirmek üzere yola çıkartıldığı kendisine söylenir. İbnü’l-Arabî’nin en önemli eseri hiç kuşkusuz Konevi’dir, bu bakımdan menkıbede söylenenler doğrulanmıştır denilebilir. Fakat menkıbe üzerinden başka bir yorum yapmak da mümkündür. Menkıbeye göre İbnü’l-Arabî Konevi’yi yetiştirmek üzere şehirden ayrıldı. Lakin eserlerindeki tekâmüle baktığımızda, öncelikle yetişenin ve yeni bakış açılarıyla zihni şekillenen İbn Arabî’dir. O zaman şöyle dememiz mümkündür: İbnü’l-Arabî en nihayetinde güçlü bir okul kurmakla neticelenecek yolculuğa kendisine kâfi gelmeyen bir bölgeden ayrılmakla başlamış olmalıdır. Başka bir anlatımla İbnü’l-Arabî zihnen olgunlaştığı bölgeyi değil, ona yetmeyen bir dünyayı bırakarak bir yolculuğa çıkmış olmalıdır. Bu durum onun eserleri arasındaki basit karşılaştırma ile de fark edilebilir (Tedbirat ile Fütühat’ taki üslup ve iddia farkı hemen göze çarpar).

Başka bir örnek sadedinde, İbn Arabî İbn Rüşd ile konuşmasında ona ‘evet ve hayır’ dediğini aktarır. Bunun ne anlama geldiğini bilmiyoruz, fakat kanaatime göre sözü söylerken İbn Arabî de tam olarak ne dediğini bilmiyordu. Fakat daha sonra aktardığı bu konuşmaya bütün sistemini yükleyerek başta durduğu yer ile nihayette vardığı yerin aynı olduğunu göstermek istemiştir. Hal böyle ise onun Endülüslülüğü üzerinde daha çok şey söylemek gerekir, fakat kanaatimce böyle değildir. İbn Arabî’nin yolculuğu evet ile hayır arasında aranan cevap ile ilgili olmalıydı. Bu yolculuk, neye evet ve neye hayır dediğini anlamasıyla neticelenecek büyük bir zihinsel gelişme üzerine kurulu idi. Bu amaçla İbnü’l-Arabî hemen her ekol ile ciddi bir hesaplaşma yaşamış, neredeyse bütün ekollere evet-hayır üzerinden yaklaşarak önce olumlu, sonra eksikliğini tespit ederek kendi düşüncesini tümel ve tam olan yegâne fikir olarak ortaya koymak istemiştir. Onun evet-hayır dedikleri arasında herkes bulunur: Sofistler ile Eşariler, Mutezile ile Mecusiler, filozoflar

ile zahir ehli veya bir başka gurup bir evet ve bir hayırdan nasibini alabilir. Bunun için Endülüs'ten çıkıp Şam'da neticelenen büyük yolculuk evet ve hayırın içini doldurmak üzere yapılan bir tekâmül yolculuğu idi.

### **İbnü'l-Arabî'de Endülüs İzleri**

İbnü'l-Arabî'nin Endülüslü oluşu üzerinde bazı hususları tespit edebiliriz. Her şeyden önce Endülüs'ün ana akım çizgisindeki tereddütleri ve arayışları hatırlamak gerekir. Bu meydana İbn Bacce gibi filozoflarla süregelen ve zirvesine İbn Rüşd ile ulaşan felsefi gelenek Endülüs'ün en önemli düşünce ekolü idi. Endülüs bu süreçte bağımsız bir felsefi çizgi oluşturabilmek için Grek mirasını yeniden tercüme etme çabasına girmiş, Doğu tecrübesiyle ilişkilerini tezyif ederek, bağımsız bir yol izlemek istemiştir. Bunun nedenleri şimdilik bizi ilgilendirmiyor fakat bu süreçte Endülüs geleneğinde felsefenin ulaştığı nokta mühimdir: Endülüs felsefe ekolü en sonunda İbn Rüşd ile zirvesine ulaşmıştır. Bu kesindir. İbn Rüşd'ün Aristoteles telakkisi ise Endülüs düşüncesinin ana özelliği kadar açmazını da bize gösterir: Bütün bu özgün ve özgür yol sonunda felsefe İbn Rüşd ile birlikte katı bir şerhçiliğe, Aristoteles'te karar kılan tuhaf bir dogmatizme ulaşmıştır. Doğrusu felsefe tarihinde Aristoteles telakkisinde böyle bir dogmatizme varan başka bir isim var mıdır, bunu araştırmak gerekir.

İbn Rüşd ile birlikte biz felsefeyi bir filozofu eserlerinde anlamak, onun düşüncesinin sınırlarını varlığın sınırları olarak görmek, zihin ve dünya ilişkisini o filozofun zihni ile dünyanın mutabakatı şeklinde düşünmek, felsefeyi böyle okumak ile karşılaşıyoruz. İbn Arabî'nin hayır dediği böyle bir telakki karşısında dinin durumu olmalıdır. Hiç kuşkusuz İbn Arabî bu hayırını nübüvvet için söylemişti, daha doğrusu nübüvvetin savunulması demektir bu. Hiç kuşkusuz İbn Rüşd'ün beklediği şey tam bir uzlaşma olmalıydı, çünkü onun din felsefesinde böyle

bir kapı aranmaktadır. Fakat İbnü'l-Arabî nübüvvet eksenli bir düşünür olarak böyle bir imkânı reddedince din ile felsefe arasındaki kesin çizgiyi görmüş olduk.

Öte yandan Endülüs'ün tasavvuf düşüncesi üzerinde de durmak gerekir, daha doğrusu bu düşünce ortamı ile İbn Arabî'nin ilişkisi hakkında bir takım hususları tespit edebiliriz:

İbnü'l-Arabî'nin öncesindeki İbn Arif, İbn Messerre, İbn Berreçan, İbn Kasi gibi isimler İbnü'l-Arabî'nin çeşitli vesilelerle atfı yaptığı isimlerdir. Bununla birlikte söz konusu isimlerden herhangi birinin kapsamlı bir teorisi olmadığı gibi İbnü'l-Arabî'nin atıfları dışında mühim bir etkileri de yoktur. Bu itibarla söz konusu isimler büyük bir düşünür tarafından zikredildiklerinde ehemmiyet kazanabilmenin ötesine geçememişlerdir. İbnü'l-Arabî felsefe tarihinde Aristoteles veya Müslüman feylesoflar arasında FARabî ve İbn Sina gibi kendisinden öncesini okunur hale getiren kurucu isimlerden birisi kabul edilebilir. Onların İbnü'l-Arabî'ye etkisi bir yana, İbnü'l-Arabî'nin onların kavramlarını büyük ölçüde bozarak daha büyük bir düşünce dâhilinde araç haline getirdiğini düşünebiliriz.

Haddi zatında büyük bir düşünürün kendisinden öncesiyile ilişkisindeki müspet ve menfi katkı aynı anda gerçekleşir: Müspet katkı önceki düşünürlerin tanınmasına ve bilinmesine yol açmak iken menfi netice ise düşüncenin yeni bir zemine taşınmasıyla ortaya çıkan bozulmadır. Büyük bir düşünür önceki geleni genellikle tahrif ederek ve kısmen yanlış anlayarak âlimler. Bu durumda düşünce tarihini tabii istikametinde değil, büyük düşünürün oluşturduğu sorunlar ekseninde okumak durumunda kalırız. Tasavvuf tarihinde böyle okumanın en iyi örneği İbnü'l-Arabî'dir. Fütühat'a neredeyse zikretmediği isim kalmamışken düşüncesini manüpele etmediği kimse de yoktur. Yunus'un 'yüz bini birdir dervişin' dediği durum tam olarak Fütühat'ta ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî'nin geleneği okumasındaki hoyratlık, doğru luğa odaklanmaması, her şeyi aynı cihetten yorumlama ısrarı tasavvufu tekbiçim haline getirmek iradesinden doğmuş olmalıdır. Bu noktada onun yaklaşımında gizli saik Gazali'nin metafizikçilere yönelik dile getirdiği tutarsızlık iddiasıdır. Gazali metafizikçileri tutarsız olmakla eleştirince çok iddialı bir söz söylemiş oldu. Çünkü metafizikçilerin sofistlere karşı dile getirebileceği en önemli iddia hakikatin kişiye göre zamana veya mekâna göre değil, nesnel gerçekliğe göre ortaya çıkabileceği idi. Gazali tutarsızlık eleştirisini yöneltince, bu iddiayı hedef almış oldu. Tasavvuf bu eleştiriye tersinden kurarak sûfilerin ittifak edebilen yegâne cemaat olduklarını savundu. İbnü'l-Arabî ve akabinde Konevi'nin yaptığı en büyük ve en tehlikeli iş buydu: büyüktü, çünkü bütün tasavvufu bir yöntem ekseninde aynı noktada toplamak istiyorlardı, tehlikeli idi, bütün farklılıklar tahriflerle ortadan kaldırılabilirdi.

Onlar tasavvufu tek bir anafikir ekseninde veya en azından o anafikre doğru emek harcayan bir cemaat haline getirmekle tasavvufun tevhidini tesis etmiş oldular. Fakat burada birçok sorun tartışılmadan geride kaldı. İşte İbnü'l-Arabî'nin bütün kaynakları gibi Endülüslü kaynakları hakkındaki en ciddi sorun budur: İbnü'l-Arabî'nin onları taşıdığı nokta doğru bir yer midir değil midir? Kanaatime göre bu kavramlar ancak büyük bir sistem içinde bize bilgi verebilecek şekilde yorumlanmışlardır.

Bununla beraber İbnü'l-Arabî ile Endülüs arasında bazı zayıf da olsa irtibat noktaları tespit etmek mümkündür. Bu meydana İbn Arabî'de Endülüs etkisini görebileceğimiz en uygun durumlardan birisi bağımsız hareket etme arzusudur. Doğrusu bu tavrın bütünüyle ana akım geleneklerin baskısından uzak bir bölgede yaşamakla ilgili olması gerekmez. İbn Teymiye gibi Doğulu isimlerde de benzer tutum görülebilir. Fakat yine de böyle bir irtibat kurmak peşinen reddedilmesi gereken bir yaklaşım olmamalıdır.

İbn Arabî'nin düşüncesinde tartışmasız tek konu nübüvvet meselesidir. Nübüvvet onun düşüncesinin tamamen tartışmalara kapalı olan yegâne konusudur. Bunun dışında ise hemen bütün alanlarda tamamen bağımsız düşünebilen ender isimlerden birisidir. Bu meyanda İbnü'l-Arabî'nin eserleri erken dönem tasavvufta görmediğimiz ölçüde kelimeler içerir, bu alanda hiçbir otoriteyi kabul etmez. İbnü'l-Arabî kelimeleri yetersiz sayan Gazali'den farklı bir tutum geliştirerek kelamı tutarsızlık ile eleştirmiştir. Bu eleştirinin bir bölümü ise fıkıh ile ilgilidir. Bir yerde fakihleri ümmetin firavunları diye tavsif eder. Onun fıkıh eleştirisi hadisin yerine içtihadın ve kıyasın konulması üzerine kurulu iken Endülüs'te aşına olduğumuz zahirilik ile de yakından ilgilidir. Haddi zatında İbnü'l-Arabî'nin metafiziği de dilin imkânlarının tüketilmesi üzerine kurulu zahiri bir yöntemle metinlerin okunmasını esas alır. Bu düşüncelerin şekillenmesinde Endülüs'teki hâkim geleneklerin doğrudan veya dolaylı etkileri olmalıdır. Bununla beraber İbn Arabî tabakat kitaplarından beri aşına olduğumuz kurucu imamlara hürmet fikrini sürdürür, bunu da belirtmek gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin fıkıh eleştirilerinde dikkat çeken önemli bir nokta siyaset ve ulema ilişkisine dönük eleştirileridir. Ona göre zalim hükümdarların meşruiyeti fakihlerin onlara verdiği destekten gelir. Burada İbnü'l-Arabî genellikle Afrika ve Endülüs'ten örnekler verir. Fakat burada İbnü'l-Arabî ciddi çelişkiye de düşer. İbnü'l-Arabî siyaset bahsinde Ehl-i sünnet'in bildiğimiz uzlaşmacı tutumunu esas alırken bunu daha ileri bir noktaya taşıyarak herhangi bir itiraza ve eleştiriye kapıları kapatır. Böyle iken fakihleri niçin eleştirdiğini anlamak zordur.

İbnü'l-Arabî'nin Endülüslü olabileceğini fark edeceğimiz hususlardan birisi Şia karsısındaki tutumudur. Tasavvufun Şia ile ilişkisi her zaman tartışılmış, tartışılmaya da devam edecektir. Bazı araştırmalar ise tasavvufun bir teşeyyü olduğunu düşünerek insan merkezci anlayış ile insan-ı kâmil anlayışı arasındaki irtibattan tasavvufu en azından Sünnilik içindeki teşeyyü

olduğunu mütalaa etmişlerdir. Buna tarikatlarda abartılı hal kazanan Ehl-i beytçi tutum eklenince, kanaatler güçlenmiştir.

Ehl-i beyt'in dini ve siyasi alandaki kurucu rolünü esas alan Şiilik esas itibarıyla dil ve yöntem eksenli Sünni yorumculuğa mukabil karizmatik imam eksenli bir hakikat arayışıdır. Sünni düşüncenin hemen akabinde teşekkül etmeye başlayan Şii düşünce Sünniliğe göre daha felsefi ve karmaşık bir takım kavram ve düşüncelere dayanarak Müslüman toplumdaki en sistematik dini düşünce geleneği olmuştur. Zamanla bu düşüncenin velayet üzerinden tasavvufa sızmış olacağı kesin olsa bile, bunun sınırlarını tespit etmek güçtür. İbnü'l-Arabî'nin Şia telakkisine bu eksenle bakarsak, birkaç husus görebiliriz:

Birincisi Ehl-i beyt'in yüceltilmesinde İbnü'l-Arabî oldukça ileri fikirler söyler. Onun Ehl-i beyt sevgisi hakkında söyledikleri Ehl-i sünnet'in hilafet-imamet hakkındaki düşüncesinin ileri bir düzeyi sayılabilir veya en azından kendi siyaset teorisinin bir devamı kabul edilebilir. Bu bakımdan ona göre dünyevi iktidara tahammül ve ondan gelenleri kabullenmek ile Ehl-i beyt'ten gelebilecek sıkıntıları kabullenmek, kadere rızanın gereğidir. Buraya kadar İbnü'l-Arabî'nin söylediklerini genel tasavvufi söylem içinde bulabiliriz. Fakat esas dikkatimizi çeken İbnü'l-Arabî'nin bundan sonra söyledikleridir. Her şeyden önce onun Mehdi teorisinin Şia'yı tatmin etmeyeceğini, hatmü'l-velaye teorisinin ise Mehdi inancıyla uzlaşmadığını düşünmemiz gerekir. İbnü'l-Arabî meselenin başka bir yönüne dikkatimizi çekerek ciddi bir Şia eleştirisi yapar:

Ona göre Şia özellikle İmamiyye -isna aşer- doğru başlayıp aşırı giderek hakikatten uzaklaşan şeytana benzemiştir. Ehl-i beyti sevmek yüksek bir erdem iken Ehl-i beyt sevgisinden sahabe nefreti üreterek dini hayatı nefret üzerine oturtmak yoldan çıkmak ve şeytanlaşmak demektir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi Endülüs'te yaygın olan Şia eleştirisinin izlerini taşımış olmalıdır. Başka bir örnekte ise İbnü'l-Arabî Şia eleştirisini ileri bir

noktaya vardırır. Rical türlerinden söz ederken Diyarbakır'da tanıdığı bir ricalin kendisine gelen Şia mensubu kimseleri domuz suretinde gördüğünü belirtir. Bunu durumu izah ederken iki kişinin adamı denemek üzere şeklen mezhep değiştirdiğini fakat hakikatte değiştirmedikleri için yine domuz suretinde gördüklerinden söz eder. İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir Müslüman mezhebe yönelik en ciddi eleştirisi budur, bunda Doğu'dan ziyade Endülüs etkisi bulmak mümkün olabilir.

İbnü'l-Arabî'nin Doğu'daki hâkim bilim ve düşünce geleneklerinin baskısı altında kalmadan serbest hareket ettiğini belirtmiştik.. Fıkıh ve fıkıh mezhepleri konusundaki esnekliği malumdur. Öte yandan onun bu alanlarda otorite kabul edebileceği herhangi birisi olmamış, İbn Hazm'a nispet edilmesini ise reddetmiştir. Bu durum ona birçok farklı düşünceyi ve ekolü aynı zeminde ele alabilme imkânı sunmaktadır. Burada şaşırtıcı olan şey, aynı tavrın tasavvuf alanında da devam etmiş olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf telakkisini etkileyebilecek olan kimseler, Sünni tasavvufun öncesinde yaşamış kurucu sûfiler neslidir. Onlar coşkulu anlatımları kadar kerametlerle örülmüş biyografileri ve abartılı ve sistematik olmayan riyazet yöntemleri ile sürekli referans konusu haline gelmişlerdir. Söz konusu isimler geride kırık ve dökük bir dil bırakarak tasavvufun kelâmın ve fıkıhın etkisine girmesine yol açmışlardır. İbnü'l-Arabî söz konusu isimler arasında en fazla 'ekber' diye betimlediği Bayezid'den etkilenmiş olmalıdır. Kişisel kanaatime göre Fütühat'ın derinindeki isim Bayezid'dir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin o isimlere yönelik ciddi eleştirilerde bulunduğunu görmekteyiz. Bunun temel nedeni İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemini marifet dönemi kabul ederek zirveyi temsil ettiğini düşünmüş olmasıdır.

Bu meyanda kısmen Mutezile'de görebileceğimiz bir yaklaşım ile ilk neslin mutlak üstünlüğünü de aşarak marifet dönemini bütün dönemlerin zirvesi haline getirmiştir. Ona göre birinci nesil yani sahabe ile kendi evresi arasında iman bakımından üstünlük birinci neslin lehine olsa bile, marifet bakımından üstünlük kendi evresine aittir. İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı Sünni geleneği oldukça zorlayabilecek, onun sınırları dışına çıkabilecek bir yaklaşımdır. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımını nübüvvet bahsine de taşıyarak birçok düşünce ortaya çıkarır. Onun düşüncesi önceki bütün nebilerin ve davetin yerelliği, zaman ve mekân şartları sebebiyle tikelliği üzerine kuruludur. Bu meyanda İbrahim Peygamber'in rüyasını yanlış yorumlaması kadar, Harun'un Hz. Musa'nın buzağıyı yakmadaki tutumunu yanlış olması veya Hz. Nuh'un davetindeki eksiklik gibi birçok konu onun eserlerinde işlenir. Bu nebiler ancak Hz. Peygamber'e doğru akan bir zaman içinde kemale eren silsilenin tikel örnekleri iken onların kitapları da yereldir.

İbnü'l-Arabî'de Hz. Peygamber ile ilgili görüşlerin bir bölümü -özellikle üstünlük meselesi- Kuseyri gibi sûfilerde de bulunabilir. Bununla birlikte söz konusu düşüncelerin nasıl bir varlık telakkisine dayandığı meselesini Kuseyri'nin bilmesi söz konusu değildi. İbnü'l-Arabî'nin bu düşünceyi Endülüs'ten getirdiğini de düşünemeyiz çünkü benzer düşüncenin bir sahibi orada yoktur. Fakat Endülüs'ün izlerini taşıyan bağımsız üslubu böyle düşüncelere rahat anlatmasına katkı sağlamış olmalıdır.

### **Sonuç**

İbnü'l-Arabî'nin zaman ve mekân ile ilişkisi kadar kendisinden sonraki düşünürlerle ilişkisinde dikkate almamız gereken bir yaklaşım şu olabilir: Alain Badiou'nun Fransız düşünce sinin yaratıcı evresi üzerinde düşünürken dile getirdiği bir 'an' kavramı vardır. Bu kavram haddi zatında tarihsel bir süreklilik

içinde meseleleri ele almanın zorluğunu kabul ederek bir tür sıradışılıkla hadiseleri açıklamak amacı taşır. O an içinde düşünce tam bilemeyeceğimiz bir takım nedenlerle ortaya çıkmış sonra da etkinliğini yitirmiştir. Kişisel kanaatim İbnü'l-Arabî ile Konevî'nin düşünce tarihindeki yerini böyle bir sıradışı 'an' ile açıklamaktan başka çare yoktur. O zaman Endülüslü olmak bir takım izlerini düşüncesinde görebilmenin ötesinde derin bir anlam taşımayan bir betimleme olarak kalmaktadır. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin kaynaklarını hesaba katınca onu İbnü'l-Arabî el-Endülüsi-er-Rumi şeklinde nitelemek en doğru yaklaşım olacaktır.

## MÜZÂKERELER

**Abdullah KARTAL\***

### **İbnü'l-Arabî: Tasavvufun Hâkim Otoriteye Direnişi**

Düşüncesinin derinliği, kendinden önceki bütün geleneği yorumlama kabiliyeti, ortaya koymuş olduğu söylem ve kendinden sonraki tasavvufun istikametini belirleme bakımından İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuf tarihinin en önemli şahsiyeti olduğu şüphe götürmez bir gerçektir. Bu durum, aynı zamanda onun, İslam düşünce tarihinin de önemli bir mütefekkeri olduğunun kanıtıdır. Bir süreç içerisinde sûfîlerin fıkıh, hadis, kelim gibi dinî bir ilim olarak yapılandığı ve hatta bir ölçüde dinî otoriteyi temsil eden zâhirî ilimlerin otoritesi altına girerek stabilize ettikleri tasavvufu, metafizik ilmi düzeyine çıkarması ve böylece yeni bir tasavvuf inşa etmiş olması, İbnü'l-Arabî'nin, tasavvuf alanındaki en büyük başarısı olarak değerlendirilebilir. Şüphesiz böylesi bir ismin birçok açıdan ele alınması, ancak onun doğru anlaşılmasını mümkün kılar. Ne var ki, burada bunu yapmanın mümkün olmadığını da ifade etmek gerekir. Bunun yerine, biz, bu yazı çerçevesinde ancak İbnü'l-Arabî ile ilgili iki hususa değinmekle yetineceğiz.

Bunlardan birincisi, İbnü'l-Arabî'yi İbnü'l-Arabî yapan hususun ne olduğudur. Başka bir ifadeyle İbnü'l-Arabî'yi büyük bir mütefekker kılan unsurun, yetiştiği bölge olan Endülüs mü yoksa eserlerinin büyük bir kısmını yazdığı ve şöhret bulduğu Doğu İslam dünyası mı ya da başka bir nedenin mi oldu-

---

\* Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (kartalabdullah16@gmail.com-akartal@uludag.edu.tr).

ğunu tespit etmek meselesidir. Kuşkusuz bir düşünürü, yaşadığı mekândan ya da yetiştiği genel ve özel şartlardan bağımsız olarak bir yere konumlandırmanın zorluğunu ifade etmek gereklemekle birlikte İbnü'l-Arabî veya onun gibi özel insanlar söz konusu olduğunda zaman, mekân ve şartların, onların ortaya koydukları mirası açıklamada yetersiz kaldığını da ifade etmek gerekir. Nitekim Endülüs'teki genel tasavvufî yapı ve birikim, İbnü'l-Arabî gibi bir düşünürü ortaya çıkaracak bir düzeyde değildi. Her ne kadar İbnü'l-Arabî'nin de kendilerinden övgüyle bahsettiği pek çok Endülüslü isim orada bir birikim oluşturmuşsa da açıklıkla söylememiz gerekir ki, bu birikim, İbnü'l-Arabî'yi ortaya çıkaracak ya da İbnü'l-Arabî'nin bu sürecin doğal bir sonucu olduğunu gösterecek bir düzeyde değildi. İbn Meserre, İbn Kasî, İbnü'l-Arif, İbn Berrecân gibi sûfilerin görüşlerini ve geleneğini takip etmek sonucunda İbnü'l-Arabî'ye ulaşmamız mümkün görünmemektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye kıyaslandığında bu kişiler, görüşleri bakımından çok sıradan kalırlar. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'yi ortaya çıkaran tarihsel şart ve mekânın, Endülüs olduğunu söyleyemeyiz.

Peki, İbnü'l-Arabî, Doğu İslam dünyasında kendi dönemine kadar gelmiş olan tasavvufî mirasın bir sonucu ve ürünü olabilir mi? İbnü'l-Arabî'nin gerek Endülüs'teyken, gerekse de Doğu İslam dünyasındayken bütün tasavvufî birikime muttali olduğunu pekâlâ söyleyebiliriz. Zira Endülüs'teyken veya sonrasında yazdığı eserlerinde bu durumu açıkça görebiliyoruz. Ancak tasavvufun tarihsel gelişimini dikkate aldığımızda tasavvufun geldiği noktadan İbnü'l-Arabî'ye ulaşmak ta olası değildir. Zira ilk çıkışı itibariyle dinî ilimlere karşı oldukça dinamik bir söylem ortaya koyan tasavvuf, değişik süreçlerden geçerek dinî ilimlerin otoritesi altına giren ve büyük ölçüde esas iddialarını “yumuşatan” bir tasavvufa dönüşmüştü. Nitekim bizzat İbnü'l-Arabî de tasavvufun bu noktaya gelişini, değişik bağlamlarda eleştirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kendini içinde bulduğu

tasavvuf, tarihî şartların bir sonucu olarak başlangıçtaki söylemini zayıflatarak varlığını sürdüren bir tasavvuftu. Halbuki İbnü'l-Arabî, tam da zahirî ilimlerin özellikle de kelamın otoritesi altında varlığını sürdüren tasavvufa itiraz etmiş ve başta kelam karşısındaki statüsü olmak üzere tasavvufu yeniden konumlandırmıştı. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin genel tasavvufun gelişiminin bir sonucu olarak görülmesi de mümkün değildir. Tam tersine İbnü'l-Arabî, mevcut tasavvufî yapıya rağmen karşı yeni bir tasavvuf anlayışı ortaya koymuştur. Öyleyse İbnü'l-Arabî'nin bulunduğu noktayı tasavvufun tarihî gelişimiyle de izah edemeyiz. Şu halde ne Endülüs'teki tasavvufî vasat, ne de genel tasavvufî zemin, İbnü'l-Arabî'nin ortaya çıkışını tam olarak izah edebilir. Kuşkusuz İbnü'l-Arabî'yi anlamak ve konumunu belirlemek için söz konusu vasata bakmak gerekirse de kendisinden önceki dönemle nedensellik bağıyla onu anlamak da izah edilebilir bir durum değildir.

İnsan, zaman, mekân ve tarihin inşa ettiği bir varlıktır, kuşkusuz. Ancak çok az sayıda yaratıcı dehâ diyebileceğimiz insanlar vardır ki, onların zihni bu kayıtlardan bağımsız kalarak kendileri zaman, mekân ve tarihi inşa ederler. İbnü'l-Arabî, en azından tasavvuf tarihinde böyle bir konuma sahip bir kişidir. Dolayısıyla onu, zaman, mekân ve şartların bir ürünü olarak değil, zaman, mekân ve şartları belirleyen bir kişi olarak görmek gerekir. Gerçekten de tasavvuf tarihini incelediğimizde bu durumu apaçık görmemiz mümkündür. Nitekim tasavvufu kuran ilk sûfiler, başlangıçta derinlikten yoksun olan dinî hayata, din ilimlerinin formel/şeklî olanla sınırlı ve spekülâtif tartışmalara boğulmuş yapısına yönelik büyük bir itiraz olarak ortaya çıkarak dini, bireyin hakikati gerçekleştirme yolu olarak görmüştü. Kurucu sûfilerden Zunnûn'un ma'rifet vurgusu, Bayezid'in hakikate doğru miracı ve Allah ile mülakatı, Cüneyd'de formülasyonunu gördüğümüz tevhîd ve fenâ nazariyesi, mevcut statü-koya yönelik yüksek derecedeki itirazları tazammun ediyordu. Yalnızca Cüneyd'in formüle ettiği tevhîd ve fenâ nazariyeleri

dahî, tasavvufun, dinî ilimlerden ne ölçüde ayrıldığını göstermesi bakımından yeterlidir. Zira genel dinî yapının tevhîd anlayışı, Allah ile kulun ayırımı ve Allah'ın yaratılmış olan şeylerden tenzîhini esas alırken, sûfiler tarafından tevhîd, Allah ile kul ayırımının ortadan kalktığı, kulun Allah karşısında herhangi bir varlığının olmadığı ve kulun varlığının Allah'ın birliğinde eridiği bir durum olarak yorumlanmıştı<sup>1</sup>.

Gerçekte bu, hâkim paradigmaya karşı yeni bir paradigma inşâ etmek demektir. Böylece sûfiler, zemini, şeriat alanının karşısında hakikat olan; yöntemi, ilim karşısında ma'rifet olan; dili, ibâre diline karşı işâret dili olan yeni bir söylem paradigması ortaya koymuşlardı. Bu tasavvufu, insanın imkânlarını ve dinin imkânlarını gerçekleştirmenin bir alanı ve yolu olarak tanımlamamız mümkündür. Şüphesiz tasavvufun, yerleşik dinî yapıya yönelik itirazları ve ortaya konulan yeni söylem, dinî otoriteyi temsil eden ulema tarafından kabul görmedi. Tam tersine ulema, tasavvufun yapısına yönelik pek çok eleştiri getirmenin yanında sûfilere karşı siyasî ve sosyal baskılar uygulamak suretiyle sûfilere baskı altına almışlardı. Hatta pek çok sûfi, ulemadan bir kısım insanların talebiyle siyasî ve sosyal baskı altına alınmış, süreç bir sûfi olan Hallac-ı Mansûr'un idamıyla yeni bir evreye girmişti. Nihayetinde tasavvufî düşüncenin geldiği nokta, tasavvufun tarihsel gelişimini de etkileyecek olan derin meşruiyet kriziydi. Çünkü sûfiler, tasavvufun paradigmasını kurarken, aynı zamanda dinî otoriteyi temsil eden ulemanın yöntemine yönelik yer yer sert olan eleştirel bir dil kullanmıştı. Şeriat-hakikat, zâhir-bâtın, ilim-ma'rifet, ibâre dili-işâret dili, ilme'l-yakîn-ayne'l-yakîn-hakke'l-yakîn, avâm-havâs, bâtın ehli-zâhir ehli gibi ayırımlar, esasında sûfilerle diğer ulemâ arasındaki bir ayırımı tazammun etmenin yanında aynı zamanda

<sup>1</sup> Sûfilerin bu söylemlerinin muhtevasını, günümüze ulaşmış olan Cüneyd'in eserlerinde tam olarak görmemiz mümkündür. Bkz. Cüneyd Bağdâdî, *Resâilü'l-Cüneyd*, (Cüneyd-i Bağdâdî ve Mektupları içinde), nşr. Süleyman Ateş, İstanbul 1970.

bir tür ulemâyı tahkir anlamına da gelmekteydi. Bu defa, sûfî söylemin ürettiği fenâ-bekâ, cem'-fark gibi kavramlar, yine Allah ile kul ayırımını ortadan kaldırdığı izlenimini veren şathiye türü sözler, tasavvuf içerisinde ortaya çıkan ibâhî akımlar, ulemanın şiddetli eleştirilerine konu olmuştu. Dahası, sûfîlerin müşâhede ve ma'rifet yöntemiyle bilgi ürettiklerini ve hatta bu yöntemle Kur'an'ı yorumladıklarını söylemesi yani tasavvufu sadece dinî derinlemesine yaşama yolu olarak değil aynı zamanda bir bilgi üretme yöntemi olarak görmesi, ulemanın en sert karşı çıktığı konuların başında gelmekteydi. Sonuç olarak sûfîler, tasavvufun dinî ilimler arasındaki yeri ile ilgili olarak derin bir meşruiyet krizi ile karşı karşıya kalmışlardı. sûfîler, ulemanın nezdinde meşruiyet sağlamak için bir dizi çalışma yapma ihtiyacı hissetmişlerdi. Gerçekten de Serrâc, Kelâbâzî, Kuşeyrî, Hucvirî gibi yazarlar, söz birliği etmişçesine ulemâ ile uzlaşmayı sağlamayı amaçlamışlardı.

Bu yazarlar, ulemanın eleştirilerini dikkate alarak tasavvufu yeniden tanımlama cihetine gitmişler ve tasavvufun fıkıh, hadis, kelim gibi dinî bir ilim olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken tasavvufun temel iddialarını içeren paradigmayı korumakla birlikte tasavvufu, kelamın otoritesi altına giren bir yapı olarak konumlandırmışlardır. Gerek bu yazarların kurgusu, gerekse Gazzâlî'nin tasavvuf ile dini ilimleri uzlaştırma çabası, sonuçta büyük ölçüde ulema nezdinde tasavvufun meşruiyetini sağlamıştır. Bu süreç sonunda tasavvuf, çerçevesi belirginleşerek hem iç yapısında, hem de dinî otoriteyi temsil eden ulema ile ilişkiler bağlamında büyük ölçüde stabil bir hale kavuşmuştur. Kuşkusuz sûfîlerin tercih etmiş olduğu bu yolun, tasavvufa ne tür kazanımlar sağladığı ve tasavvufun içeriğinde ne tür daralmalara neden olduğu, üzerinde derinlemesine durulması gereken bir husustur. Bunun yanında sûfîlerin bu yolu tercih etmelerine sevkeden tarihî ve sosyal şartların, ne derece belirleyici olduğu da önemli bir meseledir. Ancak kanaatimce

tarihî ve sosyal şartlar her ne olursa olsun, sûfilerin bu projesi, tasavvufun özünde bir gerilemeye neden olmuştur.

Oluşum ve uzlaşma olarak ifade edebileceğimiz bu iki sürecin nasıl bir farklılık arzettiğini, fenâ kavramı üzerinden anlatacak olursak iki sürecin yaklaşımını belirginleştirmiş oluruz. Fenânın tasavvufun taşıyıcı kavramı olmasını sağlayan kişiler, Bayezid ve Cüneyd'dir. Her iki sûfi de duruşları ve tasavvufî yaklaşımları belirli ölçüde farklı olsa da fenâyı tasavvufun gayesi olarak görmüşlerdir. Bu kurucu sûfiler fenâyı, ikiliğin kaynağı olan ve dolayısıyla tevhîde engel teşkil eden beşerî benliğin yok olması ve sonuçta birliğin tahakkuk etmesi olarak görmüşlerdi. Bu yönüyle fenâ, hem epistemolojik, hem de bir ölçüde ontolojik bir muhtevaya sahip bir kavram olarak tasvir edilmişti. Fakat zamanla ubudiyet ve rububiyet ayrımını ortadan kaldırmakla ulûhiyete hanel getirdiği gerekçesiyle fenâ kavramı, ulema tarafından tevhîde aykırı olarak eleştirilince tasavvufu sistemleştiren ve ulemanın kabul edebileceği bir zemine çekmeyi amaçlayan ikinci süreçteki sûfiler, fenâyı kuldaki olumsuz özelliklerin yok olması ve yerine olumlu özelliklerin geçmesi şeklinde tanımladılar.

Mesela Kuşeyrî, fenâ ve bekâyı "Sûfiler, fenâ ile kötü vasıfların yok olmasına; bekâ ile de övülen vasıfların yerine gelmesine işaret etmişlerdir" şeklinde tanımlamıştır<sup>2</sup>. Bu dönemin hemen bütün sûfileri benzeri tanımları yapmıştır. Bu tanımda esas olan fenâ ve bekânın tamamen ve sadece ahlakî bir muhtevaya sahip olduğudur. Gerçekten de Bayezid ve Cüneyd'in ifadeleriyle bu dönemin sûfilerinin tanımları arasında büyük bir fark görülmektedir. Bir tarafta ontolojik ve epistemolojik bir muhteva, diğer tarafta ise ahlakî bir çerçeve. İmdi tasavvufu sistemleştiren sûfilerin oldukça derinlikli bir yapıya sahip olan fenâ kavramını, paradigmayı korumakla birlikte tamamen daralttıklarını ve hatta içini boşalttıklarını söylememiz, tarihî bir

<sup>2</sup> Kuşeyrî, er-Risâletü'l-kuşeyrî, (Ma'ruf Züreyk-Ali Abdülhamîd Baltacı), s.67, Beyrut 1991).

gerçeğin ortaya konulmasından başka bir anlam ifade etmez. Kuşkusuz sûfileri bunu yapmaya iten tarihî zorunluluklar vardı ve bunların başında ulemanın katı eleştirileri gelmekteydi. Bir ilmin gelişiminde tarihî zorunlulukları görmek ve kabul etmek gerektiği gibi değişimlerin neler olduğunu belirtmek te önemli bir görevdir. Ez cümle tarihî şartların dayatmasıyla tasavvufu ulemanın kabul edebileceği bir zemine çekmekle sonuçlanan süreç, ilk sûfilerin kurduğu tasavvufun ana yapısını formel olarak korumakla birlikte içeriği daraltmak olarak açıklanabilir. Başka bir ifadeyle zahirî ilimlere, özde eleştiriler getirerek oluşturulan tasavvuf, sonuçta zahirî ilimlerin otoritesi ve kontrolü altına girerek meşru bir din ilmi haline gelmişti.

Bu değerlendirmeler, zaman, mekân ve şartlara rağmen bir yapı oluşturmaya çalışan tasavvufun bir süreç sonunda zaman, mekân ve şartların dayatmasına nasıl boyun eğdiğini göstermektedir. İşte tam da bu noktada İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf tarihindeki belirleyici yönünü görmekteyiz. O, fıkıh, hadis ve kelim gibi dinî ilimlerin otoritesi altında giren tasavvufun tekrar başkaldırısı ve direnişi olarak tanımlanmalıdır. Hatta İbnü'l-Arabî, Bayezid ve Cüneyd'in tasvir ettiği hakikat yolu olan tasavvufu daha üst bir ilim olarak sunmuştur. Tasavvuf, artık söz konusu dinî ilimlerden meşruiyet alan bir tasavvuf değil, bütün ilimlerin meşruiyet kaynağı olan bir metafizik ilimdir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin konumlandığı bu yeni dönem tasavvufunu, Konevî, ilm-i ilahî olarak tanımlamış ve bu ilmin konusunun da "Hakk'ın varlığı" olduğunu belirtmiştir<sup>3</sup>.

Böylece tasavvuf, sadece teklifin konusu olan insanı değişik yönleriyle ele alan bir ilim değil, bütün varlık ve Allah-âlem ilişkisi konusuna odaklanan bir ilim olmuştur. Gerçekte bu, dinî ilimler içerisinde küllî ilim olarak kelamın belirleyiciliğine karşı tasavvufun küllî ilim olduğunun ilanıydı. Kuşkusuz konusu "Hakk'ın varlığı" olan yeni dönem tasavvufunda keşf ve

<sup>3</sup> Bkz. Konevî, *Tasavvuf Metafiziği*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2002.

müşâhede, sadece Serrâc'ın ifade ettiği gibi fıkıh-ı bâtın alanındaki istinbatlardan ibaret değil, aynı zamanda varoluşu izah eden bir yöntemdi. Tasavvufun sorunları da haller ve makamlar değil, Allah-a'lem ilişkisiydi. Böylece İbnü'l-Arabî, alanı fıkıh-ı bâtın olan ve bu alanda bilgi üreten bir yapı olarak küllî ilim olan kelamın altında cüz'î bir ilim olarak çerçevesi belirlenen tasavvufu, konusu Hakk'ın varlığı olan metafizik ilmi haline getirmiştir. İbnü'l-Arabî, tasavvufu metafizik ilmi haline getirmekle ona dinî ilimler içerisinde üstün bir yer vermekle kalmamış aynı zamanda tasavvuf alanında iki büyük değişime de neden olmuştur; bunlardan birisi, kelamın otoritesi altına girerek bütün derinliği kaybolan tasavvufî kavramları, metafizik bir zeminde yeni bir paradigmada yeniden tanımlamıştır.

İkincisi ise bu paradigmada sayısız yeni kavram üretmiştir. Böylece tasavvufta yeni bir zemin, yeni bir söylem ve dahası düşünme biçiminin kurucusu olmuştur. Şüphesiz bu çerçeve, tasavvufun tarihi süreçlerindeki en üstün yerdir ve tasavvufa bunu kazandıran ve tasavvufu kelamın otoritesinden kurtaran kişi, İbnü'l-Arabî'dir. Öyleyse İbnü'l-Arabî, zaman, mekân ve şartların belirlediği bir kişi değil, tam tersine zaman, mekân ve şartlara hükmederek tasavvufu en üst noktaya taşıyan bir kişi olarak tasavvuf tarihinde eşsiz bir belirleyici olmuştur.

İkinci husus ise İbnü'l-Arabî'nin bütün düşüncesinin üzerine oturduğu ana zeminin ne olduğu meselesidir. Bir düşünürü araştırma ve onun düşüncesinin yapısını tahlil etme noktasında modern zamanların en önemli zorluğu, onun düşüncesinin nasıl değerlendirileceği, sisteminin ana ilkelerinin neler olduğu, düşüncesinin oturduğu zeminin ne olduğu ve hangi görüşlerinin ilkeler, hangisinin sonuçlar olduğu, görüşlerin sistem içerisinde hangi öneme göre sıralanacağı gibi konulardır. Çünkü bu gibi hususlar doğru tespit edilmediği takdirde düşünürün görüşlerinin doğru anlaşılamayacağı gerçeği bir yana

pek çok yanlış değerlendirmeler yaparak yanlış sonuçlar çıkması da kaçınılmaz hale gelmektedir ki, bu durum İbnü'l-Arabî için sıkça karşılaşılan bir durumdur.

Mesela bir kısım görüşlerinden hareketle İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden dinlerin aşkın birliği gibi bir sonuç çıkarılabilmektedir. Halbuki İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinden böyle bir sonucun çıkması mümkün değildir. Bu tarz bir sonucu çıkaranların esas hatası, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin ana yapısını ve sistemin üzerine oturduğu zemini doğru tespit edememiş olmalarıdır. Bu itibarla biz, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin temel ilkelerini, özellikle de bütün sistemin üzerine oturduğu ana zeminin ne olduğunu, başka bir ifadeyle onun düşüncesinin "olmazsa olmaz"ının ne olduğunu tespit etmek istiyoruz. Bu ilke, doğru belirlenmeden İbnü'l-Arabî'nin hiçbir düşüncesi doğru anlaşılamaz ve düşünce sistemi tamamen dağılarak anlamsız hale gelir.

İbnü'l-Arabî'nin bütün düşüncesinin üzerine oturduğu ve dolayısıyla ürettiği bilgilerin meşruiyet zemini, hiç tartışmasız nübüvvet konusudur. Nübüvvet ilkesini dikkate almadan İbnü'l-Arabî'nin hiçbir görüşü anlamlı olmayacağı gibi onun hakkında yapılacak her türlü değerlendirme de gerçeği yansıtmayacaktır. Nübüvvet neden gereklidir ve nübüvveti kabul etmek hangi sonuçları ilzam eder? İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti bir zorunluluk olarak görmesi, bizi, iki konuyu tahlil etmeye sevkeder.

Bunlardan birincisi, din ile felsefe ayırımının tahlil edilmesidir. İbnü'l-Arabî'ye nübüvvetin gerekliliğinin nedeni, hakikati bilme konusunda aklın yetersizliğidir. İbnü'l-Arabî, eserlerinde sürekli aklın Allah'ı bilme konusundaki yetersizliğine değinir ve aklın yetersizliği onun üzerinde durduğu ana ilkelerden birisidir. İbnü'l-Arabî'nin er-Râzî'ye yazmış olduğu mektuptaki bir pasaj, bu konuyu tahlil etmemizi mümkün kılan bütün unsurları barındırır. O der ki:

“Akıllar, Allah’ı ancak varolması ve selb yönünden bilebilir; O’nu ispât yönünden bilemez. Bu görüş, filozoflar ve Gazzâlî hariç kelamcılar topluluğunun hilafına bir görüştür. Gazzâlî, bu konuda bizim gibi düşünür. Allah, aklın, fikir ve nazar yönüyle bilmesinden uzaktır”<sup>4</sup>.

Bu kısa pasaj, birçok önemli hükmü barındırır. Bunlardan birincisi, aklın Allah’ı bilmesinin imkânı meselesidir. İbnü’l-Arabî düşüncesine göre akıl, Allah’ı tenzih ve ne olmadığı yönünden bilebilir, Allah’ın ne olduğu yönünden bilemez. İkincisi, onun, filozof ve kelamcıların, aklın Allah’ı ne olduğu yönünden de bilebileceği görüşünde oldukları tespittir. Üçüncüsü ise filozof ve kelamcılardan farklı olarak Gazzâlî’nin de İbnü’l-Arabî ile aynı fikirde yani aklın Allah’ı ispât yönünden bilemeyeceği görüşünde olduğudur. Bu üç husus gerçekten önemlidir. Zira aklın Allah’ı bilip bilememesi meselesi, bütünüyle nübüvvetle ilgili bir meseledir ve bu konuda verilecek olumlu veya olumsuz yanıt, nübüvvetin gerekliliği ile ilgili sonuçlara neden olacaktır. En azından İbnü’l-Arabî için durumun böyle olduğu söylenmelidir. Zira aklın, müstakil olarak Allah’ı bildiğini söylediğimizde nübüvvetin ispat edilmesinin söz konusu olmayaacağı, İbnü’l-Arabî’nin zihninde bir ilke olarak bulunmaktadır.

Nitekim Gazzâlî ile aynı düşüncede olduğunu vurgulaması, bu durumun bir tezahürüdür. Çünkü Gazzâlî’nin felsefe eleştirisi ve nübüvvet kandiline vurgu yapması, tamamen bu bağlamdadır. Gazzâlî’nin felsefe eleştirisini, nübüvvetin ipsatı bağlamında okumamak, onun esas hareket noktasını ıskalamak demektir. Gerçekten de İbnü’l-Arabî’nin bu hususta kendisini Gazzâlî ile aynı yerde konumlandırması, İslam düşüncesinde bu iki ismi ayırıcı kılan meselenin nübüvvetin ispatı olduğunu da gösterir. Nitekim İbnü’l-Arabî, bu ve başka pek çok yerde, akıl eleştirisi konusunda Gazzâlî ile paralel düşündüklerine

<sup>4</sup> İbnü’l-Arabî, *Risâletü’ş-şeyh ile’l-imâm er-Râzî* (Resâilu İbn Arabî içinde), Beyrut tarihsiz. s.2.

vurgu yapar. Kanaatimce İbnü'l-Arabî, nübüvvetin ispatı konusundaki en temel sorunun derinden farkındadır. Zira eğer biz, aklın tek başına Allah'ın ne olduğunu bilebileceğini kabul edersek, nübüvveti niçin ihtiyaç olduğunu temellendiremeyiz.

İbnü'l-Arabî'nin akıl eleştirisine gelecek olursak ona göre akıl, Allah'ı bütün yönleriyle bilemez ve bu yüzden Allah ve Allah-âlem ilişkisi konusundaki kesin bilgiyi akıl ile elde edemeyiz. Çünkü akıl, nesnelere belirli cins ve özelliklerine göre tasnif eder ve her birini temel özelliklerine göre tanımlar. Aklın bir şeyi tanımlaması, bir yandan o şeyin mâhiyetini esas alan ve ne olduğunu ifade eden olumlu bir bilgi vermesi, diğer yandan da o şeyi diğerlerinden ayırt eden selbî bir bilgi vermesidir. Bu nedenle akıl, eşyayı tanımlarken nesnelere benzerlik ve farklılıklarından hareket eder. Halbuki söz konusu olan Allah olduğunda Allah'ın cinsi, türü, faslı ve benzeri özellikleri olmadığı için aklın O'nun hakkında verebileceği yegane hüküm, selbî bir hüküm olabilir. Halbuki bir şey hakkındaki gerçek ve tam bilgi, ne olmadığını içeren selb ve ne olduğunu içeren ispattan oluşan bilgidir. Zira bir şeyin ne olmadığını söylemek onu tam olarak bilmek için yetmez, ne olduğunu da bilmek gerekir. Öyleyse "Allah, cisim değildir; araz değildir; cevher değildir; hâdis değildir" gibi hükümler bir bilgi ifade etse de O'nu tam olarak bilmemizi mümkün kılmaz. Bu durum, aklın Allah'ı tam olarak yani hem selb, hem de ispât yönlerinden bilemeyeceği anlamına gelmektedir.

Öyleyse akıl tek başına Allah'ı bilemeyeceğine göre ve insanın Allah'ı bilmesinin başka bir yolu da olmadığına göre biz Allah'ı ancak kendisinin bildirmesiyle yani vahiy ile bilebiliriz. Bunun anlamı, metafizik konusundaki kesin bilgiyi vahiyden başka bir şeyin vermeyeceğidir. İbnü'l-Arabî'nin belirttiği üzere

akıl, kadîm ve ezeli zâtın olduğunu bilebilir ama Allah'ı bilemez<sup>5</sup>. Dolayısıyla Allah, kendisini vahiy vasıtasıyla bize bildirmiştir. Şu halde insanın varlık hakkında gerçek bilgiye ulaşması için nübüvveti takip etmesi bir zorunluluktur. Zira varlık yani Allah hakkında tam ve gerçek bilgiyi yalnızca nübüvvet yoluyla vahiy vermiştir. Aklın bildiği Tanrı ve vahyin bildirdiği Tanrı. Vahiy bize Allah'ı, sadece selb yönüyle değil, aynı zamanda ispat yönüyle de bildirmiştir. Vahyin bildirdiği ilah, yalnızca tenzih edilen metafizik bir ilke değil, aynı zamanda bilen, rızık veren, hidayete erdiren dalâlete düşüren, mükâfat veren, cezalandıran, affeden, intikam alan bir ilâh olduğu gibi aklın asla kabul etmeyeceği nüzul eden, istivâ eden, kullarla beraber olan, tereddüt eden, alay eden vb. pek çok özelliğe sahip bir ilahdır.

İşte tam bu noktada İbnü'l-Arabî, vahyin verdiği bilgi ile aklın verdiği bilginin mukayesesini yapar. Vahiyden bağımsız akıl yani İbnü'l-Arabî'nin ifadesiyle "müstakil akıl"ın inşâ ettiği metafizik, hakikati "bulunduğu hâl üzere" ortaya koymaktan yoksundur; hakikati "bulunduğu hâl üzere" ancak vahye tabi olan akıl idrâk edebilir. İbnü'l-Arabî, Fütûhât'ta akli esas alan filozof ile nübüvvet tabî olan kişinin hakikat yolculuğundaki durumlarını ayrıntılı bir şekilde mukayese eder. Akılcı varlığın bir noktasının ötesine geçemezken nübüvvet yolunu takip eden kimse ise daha yüksek mertebelere çıkar. İbnü'l-Arabî'nin burada anlatmak istediği husus, tabinin bilgisinin filozofun bilgisinden üstünlüğüdür.<sup>6</sup> Vahiyden soyutlanmış olan bağımsız akıl, Allah hakkında tam ve gerçek bilgiyi veremediği için mutlak bilginin kaynağı olamaz. Öyleyse bu akli ile ne evrensel bir metafizik kurabiliriz, ne de evrensel bir yasa ve hukuk kurabiliriz. İbnü'l-Arabî, müstakil aklın inşâ ettiği bir metafiziğin yerine vahyin inşâ ettiği bir metafiziğin zorunlu olduğunu temellendirme amacını gütmüştür.

<sup>5</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûs*, s. 81.

<sup>6</sup> İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, (çev. Ekrem Demirli), İstanbul 2008, c.8, s.37-67.

İbnü'l-Arabî'nin nübüvveti bir zorunluluk olarak görmesinin ikinci veçhesi ise tasavvuf ile mistisizmin karşılaştırılması meselesidir. İbnü'l-Arabî'nin riyâzet ve mücâhede yöntemini benimsemiş olmasından hareketle onun evrensel mistisizmin bir parçası olduğu şeklinde algılar oluşmuştur. Halbuki İbnü'l-Arabî, her ne kadar riyâzet, mücâhede, keşf ve vecd gibi kavramlarla ifade edebileceğimiz yapısı bakımından mistik hareketlerle aynı yöntem içerisinde mütalaa edilebilse de genelde vahyin, özeldi ise Muhammedî şeriatın dışında hiçbir mistik hareketin hakikati "bulunduğu hal üzere" kavrayamayacağını temel ilke olarak kabul etmek suretiyle bütün mistik yapılardan ayrılır. Zira ona göre hakikat ya da Allah, kendini en mükemmel bir şekilde Muhammedî şeriatın formları içerisinde sunmuştur. Dolayısıyla riyâzet ve mücâhede yöntemini esas alsa da Muhammedî şeriatın formları dışında hiçbir yol hakikate ulaştıramaz. Şu halde hakikate ulaşmakta esas olan, riyâzet yolu değil, bizzat nübüvveti tâbî olmaktır. Bu husus, genellikle İbnü'l-Arabî araştırmalarında dikkatlerden kaçan bir husustur. Onun için hakikate götüren mutlak yol, riyâzet, keşf veya müşâhede diye ifade ettiğimiz yol değil, nübüvvetir. Söz konusu yol, nübüvveti bağlı olduğu müddetçe bir anlam ifade eder; yoksa nübüvveti tabi olmayan riyâzet ve müşâhede yolu, müstakil olarak hakikati kavrayamaz. Bu noktayı dikkate almayan yaklaşımlar, İbnü'l-Arabî'yi evrensel mistisizmin bir parçası olarak görmek suretiyle yanılığa düşmüştür.

Öyleyse İbnü'l-Arabî için nübüvveti tabi olmadan ne müstakil aklın, ne de mistisizmin hakikati "bulunduğu hal üzere" bilmesi mümkün değildir. Onun nübüvveti temel ilke olarak kabul etmesi, bir yönüyle onu felsefeden, bir yönüyle de mistisizmden ayırmıştır. Vahyi bir referans noktası ve bilgi kaynağı olarak görmesi, İslam düşüncesi içerisinde İbnü'l-Arabî'yi Gazzâlî'yle birlikte dinî düşüncenin esas temsilcisi ve savunucusu haline getirmiştir. Gerçi kelâmcılar neredeyse başından itibaren nübüvvetin ispâtını temel bir mesele olarak görmüşlerdi.

Ancak İbnü'l-Arabî'nin de belirttiği üzere aklın, Allah'ı tam olarak (ispât yönünden) bilmesinin imkânını kabul ettikten sonra kelimcilerin nübüvveti nasıl temellendirdikleri konusu İslam düşüncesinde tartışılması gereken bir meseledir. Bu bakımdan Gazzâlî, İbnü'l-Arabî ve diğer kelimcilerin nübüvvet konusunda ne düşündükleri ve nübüvveti nasıl temellendirdikleri, gerçek anlamda ortaya konulursa, İslam düşüncesinde kimlerin nerede buldukları ve dinî düşünceyi hangi ölçüde temsil ettikleri de belirlenmiş olur.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin ortaya koymuş olduğu bütün düşünceler ve kurduğu sistem, nübüvvet temeli üzerine inşâ edilmiştir. Dolayısıyla onun herhangi bir görüşünü bu temelden bağımsız olarak değerlendiren her türlü okuma, onun gerçekliğinden uzak bir okuma olacaktır. İbnü'l-Arabî açısından nübüvvet olmadığı müddetçe akıl ve müşâhede yolunun hiçbir değerinin olmadığını söyleyebiliriz.

### **Mehmet Necmettin BARDAKÇI\***

Sayın Doç. Dr. Ercan Alkan'ın hazırlamış olduğu “**Endülüs'te Tasavvuf: Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri**” başlıklı tebliğ, Endülüs'te tasavvufun ortaya çıkışından XII. asrın ortasına kadar olan süreci özetlemiş görünmektedir. Ercan beye zengin bir kaynakça ile hazırlamış olduğu bu çalışmasından ötürü teşekkür ederiz.

Tebliğde şu alt başlıklar bulunmaktadır:

1. Kapsam ve Kaynaklar
2. İbn Meserre ve Takipçileri
3. İbn Kasî ve Sevretü'l-Mürîdîn
4. Meriye Merkezli Sûfiler: İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân

---

\* Prof. Dr., S. Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (necmettinbardakci@sdu.edu.tr).

Bununla birlikte konunun daha anlaşılır olması açısından alt başlıklar tarihe iz bırakan Endülüslü bazı sûfleri de kapsayacak şekilde şöyle olabilir:

1. Kapsam ve Kaynaklar
2. İbn Meserre (ö.319/931) ve Takipçileri
3. İbnü'l-Arif (ö.536/1141) ve Meriye Sûfî Merkezi
4. İbn Berrecân (ö.536/1141) ve İşbiliyye'de Tasavvuf
5. Ebû Bekir el-Mayûrkî (ö.537/1142) ve Gırnata'da Tasavvuf
6. İbn Kasî (ö.546/1151) ve Sevretü'l-Mürîdîn
7. Ebû Medyen (ö.594/1198)

#### Sonuç

Tebliğin başında “Elinizdeki tebliğ metni, “İbn Arabî'nin *Hal'u'n-Na'leyn* Şerhi: Tahkik ve Değerlendirme” (MÜSBE, 2014) başlıklı doktora çalışmamızın I. bölümünden hareketle hazırlanmıştır. Ufak müdahaleler dışında metinde herhangi bir değişikliğe gidilmemiştir.” ifadeleri yer almaktadır. Burada hazır bulunan bilim insanları ilgili doktora tezindeki bilgilere muhtemelen ulaşmıştır. Bu yüzden: “**Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri**” şeklinde iddialı bir başlıkla yapılan bir ilmî toplantıda konu yeni bir bakış açısıyla ele alınabilirdi.

Tebliğde Murâbitların Gazzâlî'nin düşüncelerine muhalefeti genelleştirilmiş görünmektedir. Aslında Murâbitların hükümdarı Yusuf b. Taşfın (ö.500/1106) serbest fikirli fakihlerle birlikte diğer âlimlere ve sûflere değer veren bir hükümdardır. Yusuf'un kendisi büyük bir Gazzâlî hayranı iken, oğlu Ali b. Yusuf (ö.537/1143) Mâlikî fakihlerin etkisinde kaldığı için felsefe, kelim ve tasavvufa karşı bir siyaset izlemiştir. Ali b. Yusuf, Muvahhidler'le işbirliği içerisinde oldukları düşüncesiyle hem Gazzâlî'nin eserlerinin yakılmasını emretmiş, hem de onun düşüncelerini savunduklarını varsaydığı İbnü'l-Arif, İbn Berrecân

ve İbn Kasî ile Ebû Bekir Mayûrkî'nin tutuklanıp başkent Mera-keş'e getirilmelerini emretmiştir. Dolayısıyla baba ile oğulun tasavvufa bakış açılarında büyük fark vardır.

Burada şunu da ifade etmek gerekir. Makdisî'nin belirttiğine göre; İbn Meserre'nin yaşadığı X. yüzyılda Endülüs'te hâkim düşünce: “Biz Allah'ın kitabını ve Mâlik'in Muvatta'ını biliriz. Ondan başka bir şey bilmeyiz” sözüyle özetlenmektedir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Endülüslüler, Mâlikîliğin dışındaki diğer mezheplere hayat hakkı tanımamışlardır. XI ve XII. yüzyıllarda da bu anlayış büyük ölçüde toplumda hâkimdir. Dolayısıyla farklı düşüncelerin Endülüs'te gelişmesi sanıldığı kadar kolay olmamıştır.

Tebliğde Endülüs'te bazı dönemlerde, özellikle İbnü'l-Arabî öncesi dönemde sûfilere yapılan baskının siyasi ve sosyal bazı sebepleri üzerinde durulup bir çıkarımda bulunulabilirdi. Zira ülkede ekonomik ve askeri olarak güçlü bir yönetim olduğu dönemlerde dinî ve tasavvufî bütün gruplarla ilişkilerin iyi olduğu, zayıf olduğu dönemlerde ise yönetimden farklı düşünen kişi ve zümreler üzerinden itibarsızlaştırma faaliyetleri yürütülerek siyasî mesaj verildiği bilinen bir gerçektir. Bu suçlamalar ve itibarsızlaştırmalar Endülüs'te genellikle “zındık” ve “mülhid”, “Mu'tezile”, ve “Bâtınî” yaftaları ile yapılmıştır. Nitekim Yusuf b. Taşfîn'in vefatından sonra Murâbitlar güç kaybederek zayıflamıştır. Ayrıca ülkede ekonomik gelirler azalmış, salgın hastalıklar çoğalmıştır. Muvahhidler sürekli güçlenmiş ve bazı bölgelerde tasavvuf zümreleriyle işbirliği yapmıştır. Dolayısıyla bir otorite boşluğunun oluştuğunu fark eden Murâbitlar bir taraftan sûfilere, diğer taraftan halka mesaj vermek düşüncesiyle dönemin bazı meşhur sûfilerini tutuklatarak başkent Mera-keş'e getirtmişlerdir. Bu olaylarda toplumdaki güçlü kurumlarının tehlikede olduğunu hisseden mutaassıp Mâlikî kadıların da rolünün olduğu unutulmamalıdır.

<sup>7</sup> Makdisi, *Ahsenü't-Tekâsim*, editid: M. J. De Goeje, 2. Baskı Brill, Leyden 1906, s. 236.

İbn Berrecân tutuklanarak getirildiği Merakeş'te kurulan sorgu meclisinde Mâlikî fakihleri tarafından kendisine sorulan sorulara cevap vermesine rağmen bu cevaplar meclistikeleri tatmin etmemiştir. Bunda İbn Berrecân'ın kullandığı dilin fakihler tarafından anlaşılması, dolayısıyla verdiği cevapların kabul edilmemesi etkili olmuştur. İbn Berrecân'ın tefsirindeki ifadeler dikkate alındığında, onun sorgulama sırasında ulemanın sorularına cevap vermek yerine farklı bir söylemi benimsediği söylenebilir. Bu durum onun bidatçi olduğuna hükmedilmesini kolaylaştırmıştır.<sup>8</sup> Ayrıca onu idama götüren<sup>9</sup> sebeplerden birinin de ülkenin 130'dan fazla beldesinde onun adına hutbe okunması olduğu belirtilir.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mîzân*, hazırlayan: Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü Metbuati'l-İslamiyye, Beyrut 2002, c. V, s. 173-174. İbn Hacer onun hastalanarak 536 yılı Muharrem ayında vefat ettiğini kaydeder.

<sup>9</sup> İbn Berrecân'ın ölümünden sonra yaşanan şu olay onun toplum en azından dönemin sûfileri arasındaki itibarını gösterir. Sultanın, ölüsünün çöplüğe atılmasını ve hiç kimsenin onun cenaze namazını kılmasını kesin bir dille emretmesine rağmen, Merâkeş halkı Mağrib'in ünlü şeyhi Şeyh İbn Hırzihim'in bir müridi vasıtasıyla verdiği talimatıyla İbn Berrecân'ın cenaze törenine katılarak başta hükümdar Ali b. Yusuf b. Taşfın olmak üzere devlet yöneticilerine ve fakihlere adeta gözdağı vermiştir. İbn Tûmert ve yandaşlarının Mağrib'teki faaliyetleri ve bazı bölgelerde çıkan isyan ve karışıklıklarla başı deritte olan hükümdar, başkentte böyle bir protesto olayıyla karşılaşacağını herhalde hesaplayamamıştır. İbnü'z-Zeyyât, Ebû Yakub Yusuf b. Yahya et-Tâdelî, *et-Teşevvüf ila Ricâli't-Tasavvuf*, neşr: Ahmed et-Tevfîk, Camiatü Muhammed el-Hâmis Menşûratü Külliyyeti'l-Âdâb, Rabat 1984, s. 170.

<sup>10</sup> İmam Abdülvehhâb eş-Şa'rânî, *Tabakâtü'l-Kübrâ-Levâkihu'l-Envârî'l-Kudsiyye fî Menâkibi Ulemâi's-Sûfiyye*, tahkik: Ahmed Abdürrahîm es-Sâih-Tevfîk Ali Vehbe, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2005, c. I, s. 35.

İbnü'l-Arif ve İbn Berrecân başta olmak üzere tebliğde adı geçen sûfilerin eserlerinden hareketle tasavvufî düşüncelerine kısaca değinilmesi uygun olurdu. Özellikle İbnü'l-Arif'in *Mehâsinü'l-Mecâlis*'te tasavvuf kavramlarını üç boyutlu olarak ele alışından ve İbn Berrecân'ın *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ* ve *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arruf'u'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-Azîm* adlı tefsirindeki tasavvufî yorumlarından söz edilebilirdi. Zira İbn Berrecân, *Şerhu Esmâi'l-Hüsnâ*'da Kur'ân ve hadislerde geçen Allah'ın isim ve sıfatlarının 99 ile sınırlandırılmayacağını belirtir ve Allah'ın 130'dan fazla ismine yer verir.<sup>11</sup> Tefsirinde âyetleri Kur'ân ve hadisle açıklamaya çalışan İbn Berrecân, eserin mukaddimesinde ayetlere bakış açısıyla ilgili ipuçlarını verir ve insanın şahsiyetinin oluşmasında fıtratın ve cibilliyetin etkisine dikkat çeker.<sup>12</sup> Bazı âyetleri tasavvufî açıdan yorumlayan İbn Berrecân, özellikle harf ve sayı metafiziğini işler. Tıpkı selefi İbn Meserre ve halefi İbnü'l-Arabî gibi harflerin esrarı üzerinde durur.

Burada İbn Kasî'nin Mürîdûn hareketine de değinmek gerekir. Endülüs'te yaşanan bütün olumsuzluklara rağmen İbn Kasî'nin isyanını bir hak arayışı olarak görmek mümkün değildir. Hele Hristiyan İspanyollarla işbirliği içerisinde oluşu tam bir garabettir. Ancak bu tür faaliyetler on beş asırlık İslâm tarihinde ne ilk ne de sondur.

\* \* \*

<sup>11</sup> Ebû'l-Hakem Abdüsselâm İbn Berrecân, *Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2010.

<sup>12</sup> Ebû'l-Hakem İbn Berrecân, *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbüri'l-Kitâbi'l-Hakîm ve Ta'arruf'u'l-Âyâti ve'n-Nebei'l-Azîm*, tahkik: Ahmed Ferîd el-Mezîdî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2013, c. I, s. 54.

## Mehmet Necmettin BARDAKÇI\*

Sayın Prof. Dr. Ekrem Demirli tarafından hazırlanan “**Bir Düşünürü Şehrin Şahidi Olarak Okumak: İbnü’l-Arabî Nere- lidir ve “Endülüs” Neresidir?**” Başlıklı tebliğde İbnü’l-Arabî özelinde bir âlim ve ârifin yetişmesinde; hem doğduğu hem de daha sonra yaşadığı yerin rolü üzerinde durulmaktadır. Dolayısıyla Endülüs’te doğmuş olmanın İbnü’l-Arabî’yi Endülüs’lü saymak için yeterli olmadığı, Doğu İslâm dünyasında, özellikle Anadolu’da kazandığı tecrübe ve yetiştirdiği Sadreddîn Konevî dikkate alınarak bir değerlendirme yapmanın uygun olacağı ifade edilmektedir. Sayın Demirli’nin bu tespiti yerindedir.

Sayın Demirli’nin: “İbnü’l-Arabî’nin öncesindeki İbnü’l-Arif, İbn Messerre, İbn Berrecan, İbn Kasi gibi isimler İbnü’l-Arabî’nin çeşitli vesilelerle atfı yaptığı isimlerdir. Bununla birlikte söz konusu isimlerden herhangi birinin kapsamlı bir teorisi olmadığı gibi İbnü’l-Arabî’nin atıfları dışında mühim bir etkileri de yoktur. Bu itibarla söz konusu isimler büyük bir düşünür tarafından zikredildiklerinde ehemmiyet kazanabilmenin ötesine geçememişlerdir.” sözleri ise tashihe muhtaçtır. Bir bilgenin çocukluk ve gençlik dönemlerinde edindiği bilgi birikimi, zihniyet yapılanması açısından oldukça önemlidir. Bu yüzden İbnü’l-Arabî’nin Endülüs kültürel ortamından ve tasavvuf gele- neğinden kazandıklarını küçümsemek gerekir.

Diğer taraftan İbnü’l-Arabî’nin tabiri caizse kendisinin dışındaki herkese eleştiri yöneltmesi, onun eleştiri yaptığı her konuda haklılığını mı gösterir yoksa bir büyüklük psikozu olarak mı değerlendirilmelidir? Bu konu da izaha muhtaç görünmektedir.

**Sonuç olarak** Sayın Doç. Dr. Ercan Alkan’ı ve Sayın Prof. Dr. Ekrem Demirli’yi hazırladıkları bu tebliğlerden dolayı tebrik ediyor, çalışmalarında başarılar diliyorum. Saygılarımla

---

\* Prof. Dr., S. Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (necmettinbardakci@sdu.edu.tr).

### Muhammet Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU\*

Sözlerime başlamadan önce, Endülüs'te İslâm Düşüncesini konu edinen ilmî bir toplantıyı düzenleme zahmetinde bulunan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Mustafa Sinanoğlu, Rektör Yardımcısı Prof. Dr. İlyas Çelebi ve İslâmî İlimler Araştırma Vakfı Başkanı Prof. Dr. Salih Tuğ hocalarıma ve onların şahsında emeği geçen herkese çok teşekkür ediyorum. Toplantıya iştirak eden tüm hocalarımı saygı ve muhabbetle selamlıyor, Tasavvuf oturumuna tebliğleriyle değerli katkılar sunan Prof. Ekrem Demirli ve Doç. Dr. Ercan Alkan hocalarıma da ayrıca teşekkür ediyorum.

Tasavvuf oturumuna ilişkin müzakerede bulunurken sunulan iki tebliğden, mevcut çalışmalarım sebebiyle ağırlıklı olarak Ekrem Demirli hocamızın tebliğini değerlendirmeye çalışacağım. Buna geçmeden önce Ercan Alkan hocamızın Endülüs'te Tasavvufun teşekkül ve gelişim sürecini konu edinen tebliği hakkındaki kanaatlerimi de burada kısaca ifade etmek istiyorum.

Tebliğde Endülüs'te tasavvufun teşekkül ve gelişim süreci, İbn Meserre'den başlayarak İbnü'l-Arabî'ye kadar gelen tasavvufî hareketlilik, Meserre ve Meriye mektebi üzerinden kronoloji gözetilerek ele alınmıştır. Bu sebeple çalışma yaklaşık iki asırlık (hicrî dört ve altıncı asırlar) bir dönemle sınırlandırılmıştır. Bu yönüyle tebliğ, Endülüs'te tasavvufî düşüncenin sınırlı ancak önemli bir dönemini zengin bir şekilde tasvir etmektedir ve Endülüs Tasavvuf Tarihine genel bir giriş mahiyetindedir. Ancak bu, daha çok modern araştırmalar, özellikle de Asín Palacios'un çalışmaları merkeze alınarak ve onun çizdiği sınırdaki kalınarak yapılmıştır. Konuya ilişkin tarih ve tabakât kitaplarının yanı sıra İbnü'l-Arabî'nin, çeşitli vesilelerle Endülüs'te iken görüşmüş olduğu ve kendilerinden istifade ettiği şeyhlerden

---

\* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (mcakmaklioglu@hotmail.com).

bahsettiği Rûhu'l-Kuds ve ed-Dürretü'l-Fâhire isimli eserleri de hesaba katılarak bu çalışma daha da genişletilebilir.

Bu kısa girişten sonra Ekrem Demirli hocamızın “Bir Düşünürü Şehrin Şahidi Olarak Okumak: İbnü'l-Arabî Nerelidir ve “Endülüs” Neresidir?” başlıklı tebliğine dönecek olursak şunları söyleyebiliriz:

Tebliğ; “Zihin, Mekân, Zaman” başlıklı Giriş Bölümü ile “İbnü'l-Arabî ve Endülüs: Oralı (ve) Değil/O'dur-Değildir” ve “İbnü'l-Arabî'de Endülüs İzleri” başlıklı iki bölüm ve bir de Sonuçtan oluşmaktadır. Yoğun bir üslupla yazılmış olan tebliğ, bazı yerleşik kabulleri sorgulamaya imkân tanımakta ve konuya ilişkin farklı bakış açıları sunmaktadır. Konunun genel bir tasvirini sunmanın ötesinde özgün bir iddiası, bir tezi olduğu için de tebliğin müzakere edilmeye imkân tanıyan bir yapısı vardır.

Tebliğ, her şeyden önce temelde İbnü'l-Arabî özelinde genel olarak da düşünce tarihinde etkili olmuş şahsiyetlerin bir bölge, ülke ya da şehre nispet edilmelerinin ne anlama geleceğini sorgulamaktadır. Hiç şüphesiz tebliğde İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri bakımından Endülüs'e nispeti sorgulanmaktadır ancak tebliğ, aynı yaklaşımla düşünceleri ve etkileri bakımından tarihe mal olmuş her düşünürün doğduğu ya da yaşadığı zaman ve mekâna nispetini tekrar düşünmeye sevk etmektedir. Zaten bu noktada tebliğ, İslâm literatürü söz konusu olduğunda zihin-mekân ilişkisi sorununu ele alan kayda değer araştırmaların maalesef olmadığını, ancak olması gerekliliğini de dikkatlerimize sunmaktadır. Bu açıdan tebliğ, çağdaş yaklaşımlar doğrultusunda konuya ilişkin yapılması gerekenler noktasında bir ufuk sunması bakımından da önemlidir.

İbnü'l-Arabî'nin tabakât kitaplarında zikredildiği şekliyle “Endülüslü” oluşu tebliğde iki ihtimal üzerinden sorgulanmaktadır:

1. İhtimal: İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini anlamada izlememiz gereken bir çerçeveye-veya çerçevelerden birine-işaret etmesi.

2. İhtimal: İbnü'l-Arabî'nin nerede yaşadığını, memleketini gösteren basit bir nispeti ve coğrafi tasnifi bildirmesi.

Tebliğde her iki yaklaşım da zihinde tutularak İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'e nispeti sorgulanmaktadır.

Birinci İhtimalin Temellendirilmesi: Bu ihtimal, zihin ve düşüncenin belirli bir bölge ya da döneme mensubiyetinin tespiti anlamına geldiği için zordur. Tebliğde "bir okul veya zihin dünyası ölçeğinde "Endülüs" diye bir mekândan söz edebilmek hali hazırda mümkün görünmediği" düşüncesinden hareketle zihni şekillendiren bir tabir olarak "Endülüslü" nitelemesi kuşku ile karşılanmaktadır. Böyle olmakla beraber tebliğin devamında İbnü'l-Arabî ile Endülüs arasında bu anlamda zayıf da olsa bazı irtibat noktaları tespit edilir:

1. Öncelikle "bağımsız hareket etme arzusu" İbnü'l-Arabî'de Endülüs etkisini görebileceğimiz en uygun durumlardan birisi olarak ifade edilir.

2. İbnü'l-Arabî'nin Şia karşısındaki tutumu ve eleştirileri Endülüs'te yaygın olan Şia eleştirisinin izlerini taşımış olma ihtimali dile getirilir. Bu itibarla tebliğin bu bölümü, bizzat yazarın konuyu takdim ederken seçtiği kelimelerin de işaret ettiği üzere "kuşkulu", "zayıf" ve "ihtimalli" bir temellendirmeye takdim edilmektedir. Zira bu noktada şu iki husus sağlam bir kanıtlamaya ihtiyaç duyar:

1. "Bağımsız hareket etme arzusu" ve "Şia eleştirisi", tebliğde varlığı zaten kuşkuyla karşılanan "Endülüs Düşünce Ekolü"nü karakteristیک bir özelliği midir? Bu soruna ilişkin daha detaylı tanım ve kanıtlamalara gidilerek konunun biraz daha belirginleştirilmesi gereğini düşünüyorum. Bağımsız hareket etme arzusu noktasında kanıtlamaya yönelik olarak zikre-

dilen tek husus, “Endülüs’ün bağımsız bir felsefi çizgi oluşturma bilmek için Grek mirasını yeniden tercüme etme çabasına girmesi ve Doğu tecrübesiyle ilişkilerini tezyif etmesidir”. Tek başına bu durum, Endülüs zihin dünyası hakkında böyle bir kanaate varmaya kanaatimce yeterli değildir. En azından Kelam, Tasavvuf ve Fıkıh açısından da durumun nasıl olduğuna ilişkin genel bir malumat verilerek konu açıklığa kavuşturulabilir. Doğuda üretilen eserlere Endülüs siyasi ya da entelektüel elitinin ilgisi, doğuda şöhret bulup okutulan eserlerin Endülüs’te uyardığı ilgi-ki tasavvuf özelinde Gazzâlî’nin İhya’sı ile Kuşeyrî’nin Risale’sini zikredebiliriz-ya da Doğuda etkisini sürdüren Kelâmî, Fıkhî, Tasavvufî ve Felsefî ekol ya da mezheplerin Endülüs’teki etkinliğinin sorgulanması gibi hususlar bu çerçevede tekrar üzerinde düşünülmesi gereken durumlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yine Endülüs’te Şia eleştirisinin, Doğuda her hangi bir Sünnî muhitte doğal olarak ortaya çıkan Şia eleştirisine nispetle yaygınlığı hakkında da biraz daha detaylı bilgi vermeye ihtiyaç var.

2. Söz konusu bu iki özellik İbnü’l-Arabî düşüncesinin temel özelliklerinden midir ve o, bu özellikleri Endülüs zihin dünyasından mı almıştır? “Bağımsız hareket etme arzusu” ve “Şia eleştirisi”ni İbnü’l-Arabî düşüncesinin bir özelliği olarak ispat etmek birincisine nispeten daha kolaydır ve zaten tebliğde bu yönde sağlam kanıtlamalara da gidilmiştir.

İbnü’l-Arabî’nin nübüvvet haricinde-bazı iddiaların belirli veçhelerden doğruluklarını kabul etmekle beraber-eleştirmedeği disiplin, ekol, mezhep, sûfî ya da düşünürün neredeyse olmaması gerçeği, bunun açık kanıtı olarak tebliğde zikredilmektedir. Yine atıfta bulunduğu kişilerin düşüncelerini çok farklı noktalara taşıması da onun bağımsız hareket etme arzusunun bariz bir kanıtıdır. Zaten her hangi bir mezhep imamını taklit etmediğini bizzat İbnü’l-Arabî’nin kendisi açık bir şekilde

söyler. Ancak İbnü'l-Arabî'nin bu özellikleri Endülüs düşüncesinden tevarüs ettiğini de temellendirmek kanaatimce yine kolay değildir. Zira bu hususta onun, yaratılıştan getirdiği bitmek tükenmek bilmeyen merakının, hakikati bir birine zıt farklı veçhelerin bütünlüğünde görme eğiliminin ya da hayatı boyunca, Endülüs'te ya da Doğuda iken karşı karşıya kaldığı sıra dışı, sürekli yenilenen manevî tecrübelerin etkisini de hesaba katmamız gerekiyor.

Tebliğde Endülüs'teki tasavvufî düşünce ortamı ile İbnü'l-Arabî'nin ilişkisi hakkında bazı tespitlere dikkat çekilmektedir. Bu tespitler çerçevesinde İbnü'l-Arabî öncesinde Endülüs'teki İbn Arif, İbn Messerre, İbn Berrecan, İbn Kasî vb. gibi sûfiler, İbnü'l-Arabî'nin çeşitli vesilelerle atfı yaptığı, ancak kapsamlı bir teorileri bulunmayan, İbnü'l-Arabî'nin atıfları dışında mühim bir etkileri de olmayan şahsiyetler olarak zikredilmektedir. Bu itibarla söz konusu isimler, tebliğde ifade edildiği şekliyle büyük bir düşünür tarafından zikredildiklerinde ehemmiyet kazanabilmenin ötesine geçememişlerdir. Dahası İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf telakkisini etkileyebilecek olan kimselerin, Sünnî tasavvufun öncesinde yaşamış kurucu sûfiler olduğu iddia edilmektedir. Tebliğde ifade edildiği şekliyle, geride kırık ve dökük bir dil bırakarak tasavvufun kelamın ve fıkıhın etkisine girmesine yol açan söz konusu sûfilerden İbnü'l-Arabî en fazla "Ekber" diye nitelendirdiği Bayezid'den etkilenmiş olmalıdır. Dolayısıyla sadece yukarıda ismi zikredilen Endülüslü sûfilerin değil, kurucu nesilden pek azı hariç İbnü'l-Arabî üzerinde etkisinden bahsedebileceğimiz bir sufi kalmıyor.

Bu yaklaşım, İbnü'l-Arabî'nin bir düşünürü, bir düşünceyi, bir ekol ya da mezhebi sıkı sıkıya takip etmediği ve bu anlamda da bağımsız hareket ettiği, seleflerinden tevarüs ettiği bilgi birikimini kendi entelektüel ve manevi tecrübesiyle daha büyük bir sistem için çok ileri bir seviyeye taşıdığı anlamına doğrudur. Ancak buradan hareketle, İbnü'l-Arabî'nin tarihî ola-

rak görüştüğü ya da görüşmediği, kimi zaman eleştirse de övgüyle de bahsettiği, verdiği değeri göstermesi bakımından bazen eserlerini atfettiği, manevi mertebelerine işaret ettiği, görüşlerine ya da eserlerine pek çok atıfta bulunduğu Endülüslü ya da İslâm coğrafyasının farklı bölgelerinden çok sayıda sufi ya da düşünürün, onun bu noktaya ulaşmasında hiç etki etmediğini de söyleyemeyiz.

Bu noktada sözü çok uzatmadan şu örnekler verilebilir:

İbnü'l-Arabî, muhakkık sûfilerden olduğunu düşündüğü İbnü'l-Ârif'ten hep saygıyla bahseder ve Fütûhât'ın pek çok yerinde onun Mehasinü'l-Mecâlis isimli eserine atıfta bulunur ve onun bu eserine büyük değer atfeder.

İbn Berrecân'a da eserlerinde atıfta bulunan İbnü'l-Arabî, onun Kitabu'l-Hikme'sini Tunus'ta Abdülaziz el-Mehdevî'den okur. Kimi zaman eleştirse de onun feleklerin ilmine muttali olduğundan bahseder. Ayrıca onun el-hakku'l-mahlûk bihî (her şeyin kendisinden yaratıldığı ilâhî hakikat) üzerine öğrettiklerinin kıymetini teslim eder ve bu mefhum Ekberî irfânında önemli bir yer tutar.

İbn Meserre'den "ilim, hâl ve keşifte sûfilerin büyük üstatlarından" şeklinde övgüyle bahsetmektedir. Ayrıca harfler ilminin sırlarını da İbn Meserre tarzında ele aldığını bizzat kendisi söyler.

Hiç karşılaşmasa da eserlerinde sıkça zikrettiği Ebu Medyen'e çok önem atfeder, zîrâ, İbnü'l-Arabî'nin çok değer verdiği ve dersler okuduğu şeyhlerinin pek çoğu Ebu Medyen'in halifeleridir: Yusuf el-Kûmî, Abdülaziz el-Mehdevî, Abdullah el-Mevrûrî ... vs.

Bunlardan Fütûhâtü'l-Mekkiyye ve Rûhu'l-Kuds isimli eserlerini ithâf ettiği, "safıyyünâ, veliyyünâ" demek sûretiyle sürekli hayırla ve hürmetle yâd ettiği şeyhi Abdü'l-Aziz el-Mehdevî'yi ayrıca zikretmek gerek.

Hocaları ya da bir şekilde etkilendiği şahsiyetler hakkındaki bizzat İbnü'l-Arabî'nin ifade ettiği bu değer yargılarını ya da onların görüş ya da kavramlarına zengin bir şekilde atıfta bulunmasını, en azından zihnî tekâmülün bir diğer önemli vechesi olan zahirî eğitim ve tarihî süreklilik açısından hesaba katmalıyız. Bu noktada ayrıca, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî düşüncedeki yeri ve önemi ifade edilirken, kendisinden öncesini okunur kılmakla beraber, onların düşünce ve kavramlarını bozup tahrif ettiği, manipüle ettiği ya da araçsallaştırdığı şeklinde takdim edilmesi de yine tevarüs ettiği düşünceleri taşıdığı noktayı ifade etmesi bakımından değerlendirilmelidir.

İkinci İhtimalin Temellendirilmesi: Bu ihtimale göre “Endülüslü” tabiri, İbnü'l-Arabî'nin doğup büyüdüğü, ömrünün kayda değer bir bölümünü geçirdiği memleketine nispetini göstermesinin dışında başka bir anlam taşımaz. Bu sınırlı anlamıyla, başka her hangi bir değer atfetmeden İbnü'l-Arabî'ye Endülüslü demek daha kolaydır. Çünkü tebliğde de kaydedildiği üzere, İbnü'l-Arabî'nin ailesinin yerleştiği, doğup büyüdüğü, ömrünün önemli bir kısmını geçirdiği yer anlamına Endülüslü olmasında tereddüt yoktur.

Bütün bu görüşler doğrultusunda tebliğde İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'e nispeti paradoksal bir zeminde ele alınmaktadır. Zira tebliğin ilk bölümünün “İbnü'l-Arabî ve Endülüs: Oralı (ve) Değil/O'dur-Değildir” şeklindeki başlığı, İbnü'l-Arabî'nin, Allah-âlem ve insan münasebeti ya da Hakk'ı tanıma söz konusu olduğunda sıkça gündeme getirdiği “zıtların birleşimi: câmiu'l-ezdâd” fikrine atıfta bulunur mahiyette dizayn edilmiştir. Bu yönüyle de bu başlık, tebliğin bütününde ifade edilmeye çalışılan ve en nihayet Sonuç bölümünde de İbnü'l-Arabî'nin “el-Endülüsî-er-Rûmî” şeklinde nitelemenin daha doğru olduğunun ileri sürülmesiyle açıkça ifade edilen “İbnü'l-Arabî hem Endülüslüdür hem de değildir” düşüncesini para-

doksal bir şekilde yansıtmaktadır. O halde tebliğde takdim edildiği şekliyle İbnü'l-Arabî bir yönden Endülüslü bir yönden de değildir.

Ancak hemen şunu da ifade etmeliyiz ki; bu paradoksal düzlemde tebliğde İbnü'l-Arabî'nin hayatının önemli bir kısmını geçirdiği Endülüs veçhesi biraz belirsiz ve hatta biraz değersizleştirilerek takdim edilmektedir. Bu çerçevede İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'ten ayrılıp Doğuya yönelmesi, "İbnü'l-Arabî, zihnen olgunlaştığı bölgeyi değil, ona yetmeyen bir dünyayı terk etmesi" şeklinde yorumlanmaktadır. Bu düşünce ayrıca "Endülüslü olmak bir takım izlerini düşüncesinde görebilmenin ötesinde derin bir anlam taşımayan bir betimleme olarak kalmaktadır" sözüyle de ifade edilmektedir. Bu da Tedbirat ile Fütühat'taki üslup ve iddia farkı ile temellendirilmektedir.

Tebliğde de vurgulandığı üzere İbnü'l-Arabî düşüncesinin, hem insan hem de eser bazında en kâmil semereleri tereddütsüz Doğu'da olmuştur. Ancak bu kemalin, İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'teki ilk zihnî ve manevî eğitimindeki kökleri de hesaba katılmalıdır. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin bedenen, zihnen ve ruhen İslâm dünyasının Batı'sında ya da Doğu'sunda bulunmasının, bir zihnî ve manevî olgunluğa doğru giden seyrin farklı aşamaları olarak hak ettiği değere vurgu yapılarak bir bütünlük içinde ele alınması kanaatindeyim.

Bu çerçevede tebliği müzakere ederken öncelikle İbnü'l-Arabî için neden Endülüslüdür ya da değildir şeklindeki bir birine zıt kanaatlerin tarihi açıdan kanıtlarını biraz daha detaylandırmaya çalışacağım. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'teki entelektüel ve rûhânî formasyonu hakkındaki şu bilgiler kayda değerdir:

1165 yılında Mürsiye'de doğan İbnü'l-Arabî 1200 yılında bir daha dönmek üzere Endülüs'ü terk eder. 75 yıllık ömrünün ilk 35 yılını Endülüs'te geçirir.

1180 yılında Kurtuba'da İbn Rüşd ile görüşür. Bu diyalogda İbnü'l-Arabî, halvete girmiş, bazı ilahî keşf, füzûzât ve fütuhata nail olmuş bir genç olarak takdim edilir.

Geleneksel İslâmî ilimlere ilişkin ilk eğitimi doğal olarak Endülüs'te başlar. Hocalarının çoğu Muvahhidler devrinin en saygın âlimlerindendir ve bunlardan bazıları

Muvahhid iktidarı altında kadı ya da hatip olarak resmî görev îfâ etmiştir: 1182'de elLahmî'den ve Ebu Abdullah el-Hayyat'tan Kıraat ilimlerini, 1193'te muhaddis Abdullah el-Hacerî'den Hadis, 1196'da Ali b. Muhammed İbnü'l-Arabî'den hadis dinler. Şer'î ve lügavî ilimler tahsil eder.

1184'te Endülüs'te Uryebî'ye intisap ederek sülûka başlar. Ancak daha önce keşf ve fetihler elde etmiştir ve sadece bu sûfiyle değil pek çok şeyh ve sûfiyle görüşerek onlardan istifade eder.

Bir sûfi olarak ilk manevî tecrübeleri de Endülüs'te başlar. Eriştiği farklı manevi menzillerden bahsediyor. Fusûs'ta ifade ettiği üzere 1190'da vakasında bütün peygamberleri görür.

1190 Şeyh Ebu Yakup el-Kûmi'nin sohbetlerine devam. Yine bu yıllarda İbnü'l-Arabî'nin farklı manevi mertebelerini zikrederek vasıflandırdığı pek çok sûfi ile görüşme gerçekleşir.

1190 Kuşeyrî'nin başta Risâle'si olmak üzere eserlerini okur.

1194 Tunus (Kuzey Afrika seyahatleri sırasında) Abdula-ziz el-Mehdevî'nin sohbetlerine devam eder.

1194 İşbiliye'de Kitâbu'l-Meşâhidi'l-Kudsiyye'yi yazar.

1197 Fas'ta Kitabu'l-İsrâ'yı yazar.

1197 Muhammedî velayetin hâtemi olduğunu manevi olarak tecrübe eder.

1199 Mevâkiu'n-Nücûm adlı eserini kaleme alır.

1199 Endülüs'te Ankâu Muğrib'i yazar.

1199 Endülüs'te et-Tedbiratü'l-İlahiyye'yi yazar. Ayrıca bu eserinde İbnü'l-Arabî, başta İnşâü'd-Devâir ve'l-Cedâvil olmak üzere başka eserlerine de atıfta bulunduğu için Endülüs'te iken yazılmış ya da en azından yazılmaya başlanmış başka eserleri de burada sıralamak mümkündür.

Hiç şüphesiz bütün bunlardan hareketle İbnü'l-Arabî'nin entelektüel ve ruhanî tekâmülünün Endülüs'te iken tamamlandığını iddia etmiyorum. O, Endülüs'ten ayrıldıktan sonra da Doğuda da sürekli bir arayış içerisinde olacak, farklı şeyhlerle görüşecek yeni eserler yazacak, daha önce yazdığı ya da yazmaya başladığı eserleri tekrar gözden geçirerek tashih ve ikmal edecektir. Yine bu dönemde başyapıtları Fütûhât ve Füsûs'u kaleme alacak, hatta Fütuhât'ı gözden geçirerek tekrar yazacaktır. Ayrıca tüm bu eserlerine tevdi ettiği keşf ve fütuhatinin kaynağı olan manevî tecrübelerini de Doğuda iken yaşayacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin bitmek bilmeyen arayışı ve merakı sayesinde onun tekâmül süreci hayatının son dönemlerine kadar sürmüştür. Dolayısıyla onun Doğu'daki hayatı da entelektüel ve rûhânî mensubiyeti bakımından ayrıca kayda değerdir. Zaten tebliğin sonuç bölümünde onun hayatının bu döneminin önemine binaen, İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin kaynaklarını hesaba katınca onu İbnü'l-Arabî el-Endülüsi-er-Rûmî şeklinde nitelemenin en doğru yaklaşım olacağı kanaatine varılmıştır. Bu noktada bir bakış açısı sunması açısından tebliğde Mevlânâ'nın memleketi Belh'e nispetle değil de "Rûmî" şeklinde Anadolu'ya nispetle anılması hatırlatılıyor. Ancak Mevlanâ'nın doğum yeri Belh'ten, fikrî bir olgunluğa erişmek ya da eser kaleme almak şöyle dursun henüz ilk eğitimini tamamlamamış bir çocukken ayrıldığını hatırimızda tutmamız gerek.

Konuya böyle yaklaşıldığında belki buna bir de eş-Şamî nisbesinin eklenmesi gerekecektir. Zira İbnü'l-Arabî hayatının yaklaşık son yirmi yılını 1221 yılında yerleştiği Şam'da geçirmiştir. Burada gittikçe genişleyen tedris halkasında başta Fütûhât ve Fusûs olmak üzere pek çok eserini okutur. Burada

1229 yılında mânevî bir işâretle Fusûsü'l-Hikem'ini yazar. Mekke'de iken 1201 yılında telife başladığı hacimli eseri Fütûhât'ın ilk nüshasını Şam'da, 1231 yılında tamamlar. Üç yıl sonra 1234'te de bu eseri bütünüyle gözden geçirerek ikinci kez yazmaya başlamış ve 1238'de tamamlamıştır.

Kısaca, tebliğde dikkat çekildiği şekliyle İbnü'l-Arabî'nin entelektüel olarak nereye nispet edileceği sorunu ancak, onun Endülüs'te yazdığı eserleri ile Doğu'da yazdığı eserlerinin, özellikle Fütûhât ve Fusûs'unun üslup ve muhteva açısından esaslı bir mukayesesini gerektirir.

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'nin düşünce bakımından Endülüs'e ya da İslâm coğrafyasının doğusundaki herhangi bir merkeze nispeti söz konusu olduğunda, onun zihnî tekâmül sürecinin iki veçhesini ifade eden Endülüs ya da Doğu tecrübesinden biri diğeri hilafına mutlaklaştırılmamalı ya da tam tersine değersizleştirmemelidir. Bunları bir bütün içinde ele almanın daha doğru bir yaklaşım olacağı kanaatindeyim. Tebliğde İbnü'l-Arabî'nin düşünce tarihindeki yeri ve önemi, hakikatin bir veçhesi olarak düşüncenin tam bilemeyeceğimiz bir takım nedenlerle ortaya çıktığı sıra dışı bir 'an' ile açıklanır. Ancak bu yapılırken işin diğer veçhesini ifade eden, meseleleri tarihsel bir süreklilik içinde ele alma zorluğu ihmal ediliyor, hatta değersizleştiriliyor izlenimi verilmektedir.

Bu noktada tebliğin daha detaylı kanıtlamalarla zenginleştirilebilir bir mahiyete olduğunu ifade etmeliyim. Tebliğ, özelde İbnü'l-Arabî'nin, genelde ve dolaylı olarak da düşünce tarihinde etkili olmuş şahsiyetlerin entelektüel ve ruhani mensubiyetleri konusunu, farklı bakış açıları sunarak, yerleşik kabulleri tekrar gözden geçirmek suretiyle sorgulayarak gündeme getirme noktasında kayda değerdir. Ayrıca modern yaklaşımlar ışığında yeni araştırmalara sevk etme noktasında da ufuk açmaktadır.

## Orkhan MUSAKHANOV\*

Bismillahirrahmanirrahim

Endülüs merkezli bir ilmî toplantı düzenleyen 29 Mayıs Üniversitesi ile İSAV'a ve bu toplantıya katılarak bilgilerinden istifade ettiğim hocalarıma müteşekkirim. Hocalarımdan çok istifade ettiğimi söylemem lazım. Açıkçası huzurlarında sarf-ı kelam etmek zor olmakla birlikte değerlendirmelerimi yapacağım.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ve Sadreddin Konevî'ye (ö. 673/1274) öğrencilik yapan bir ismi/Afifüddin Tilimsânî'yi (ö. 690/1291) çalışmış olmam<sup>13</sup> hasebiyle Ekrem (Demirli) hocamın *Bir Düşünürü Şehrin Şahidi Olarak Okumak: İbnü'l-Arabî Nerelidir ve "Endülüs" Neresidir?* başlıklı sunumunu müzakere etmek istiyorum. Hocanın bu sunumu aslında İbnü'l-Arabî ve Konevî üzerine uzun yıllar içerisinde yaptığı yoğun çalışmalarından beslenmekte ve doğal olarak Endülüs bağlamında yeniden formüle edilmektedir. Müzakerede sunum metni yanında hocanın bu konuda yazdıklarını da elden geldiğince dikkate alarak değerlendirmelerde bulunacağımı belirteyim.

Hocanın yazılı tebliğinden bağımsız olmakla birlikte tebliğin iki önemli isminden biri olan Sadreddin Konevî'nin memleketi ile ilgili bir yanlışlığı tashih etmek istiyorum. Şöyle ki Sadreddin Konevî'nin babası "Mecdüddin İshak" (ö. 618/1221 [?]), İslâm Ansiklopedisinin Ekinde Endülüslü ve İbnü'l-Arabî'nin

---

\* Doç. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi, (omsakhanov@aku.edu.tr).

<sup>13</sup> Tilimsânî üzerine yaptığım telif-tahkik çalışmalarım şu şekildedir: Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlâhî İsimler Nazariyesi*, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018; Afifüddin Tilimsânî, *Meâni'l-esmâi'l-ilâhiyye*, thk. Orkhan Musakhanov, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018; Afifüddin Tilimsânî, *Şerhu'l-Fâtîha*, thk. Orkhan Musakhanov, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Bu tebliğin müzakeresinin kaynakları da büyük ölçüde Tilimsânî üzerine yaptığım bu üç çalışmadır.

çocukluk arkadaşı olarak tanıtılmıştır.<sup>14</sup> Bu iddiaya mesnet teşkil eden kaynağa müracaat ettiğimizde tam aksi bir şekilde İbnü'l-Arabî'nin bizzat kendisinin Mecdüddin İshak'tan "Anadolulu arkadaşım/sâhibun lî min bilâdi'r-Rûm"<sup>15</sup> şeklinde bahsettiğini bulduk. İbnü'l-Arabî burada *sâhibî* ifadesini değil de *sâhibün lî* ifadesini kullanması dikkat çekicidir. Burada *sâhibün lî* ifadesi *min bilâdi'r-rûm* ifadesine sıfat olarak kullanılmakta ve Mecdüddin İshak'ın açıkça Anadolu olduğu söylenmektedir. Dolayısıyla buradaki ifadeden hareketle Mecdüddin İshak'ın İbnü'l-Arabî'nin Endülüs'teki çocukluk arkadaşı olduğu bilgisini çıkarmak kesinlikle doğru değildir. Ekrem Demirli hoca "Sadreddin Konevî" maddesinde Konevî'nin babası Mecdüddin İshak'ın İbnü'l-Arabî'yle Mekke'de tanıştığından ve onu Konya'ya davet ettiğinden bahsetmektedir.<sup>16</sup> "Sadreddin Konevî" maddesi, "Mecdüddin İshak" maddesinin kaynaklarından olmasına rağmen Konevî maddesindeki İbnü'l-Arabî'nin Mecdüddin İshak'la Mekke'de tanışmış olması bilgisi<sup>17</sup> hiç dikkate alınmamıştır.

---

<sup>14</sup> Madde yazarı Mehmet Ali Hacıgökmen'in kendi ifadeleri şu şekildedir: "Sadreddin Konevî'nin babası olan Mecdüddin İshak Endülüs'ten Malatya'ya göç etmiş bir ailenin çocuğudur. İbnü'l-Arabî ondan "Çocukluk arkadaşım" diye bahsettiğine göre Endülüs'te doğmuş olmalıdır." Bkz. Mehmet Ali Hacıgökmen, "Mecdüddin İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, EK-2, Gözden Geçirilmiş 3 Basım, İstanbul: 2019, s. 210-211.

<sup>15</sup> Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Muhâderâtü'l-ebrar*, Konya Yusuf Ağa, nr. 546, vr, 145a-b.

<sup>16</sup> Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2008, XXXV/420.

<sup>17</sup> Ekrem Demirli hocanın bu konudaki ifadeleri şu şekildedir: "[Konevî'nin] babasının ona bıraktığı en önemli miras âlim ve mutasavvıflarla olan dostluğuydu. Bunların arasında başta gelen isim Muhyiddin İbnü'l-Arabî idi. İbnü'l-Arabî, Mekke'de tanıştığı Mecdüddin İshak'ın daveti üzerine Dımaşk, Urfa ve Diyarbakir yoluyla Malatya'ya gelmiş, bir süre onunla beraber kalmıştı. Bu dönemden itibaren İbnü'l-Arabî

Hocanın yazılı tebliğiyle ilgili değerlendirmeme gelince biri Endülüs diğeri Anadolu coğrafyasında yetişmiş bu iki sûfi düşünürün tasavvuf tarihindeki konumunu, yaptıklarını ve yaptılarında neyi amaçladıklarını anlamamızda bu sunum dâhil ortaya koyduğu akademik çalışmaların önemi hiç şüphesiz göz ardı edilemez. Bunlarla birlikte son dönemde Tilimsânî'ye dair yaptığımız çalışma,<sup>18</sup> bu iki sûfinin tasavvuf tarihindeki konumunu anlamakta yeni açılımlar sağlayacak türdendir. Zira Tilimsânî, Endülüs coğrafyasına komşu olan Tilimsânlı bir sûfidir ve iki kurucu sûfiye de Şam-Konya-Kahire üçlüsünde öğrencilik yapmış ve ilk şeyhi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem*'ini eleştirel bir gözle şerh etmiştir.

İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) aktardığına göre Tilimsânî, birinci şeyhi İbnü'l-Arabî'yi sûfi-filozof ve ikinci şeyhi Konevî'yi filozof-sûfi olarak tanımlamıştır. Tilimsânî'nin bu iki düşünürü bir şekilde filozof olarak nitelemesi, kanaatimizce onların düşüncelerinin merkezine a'yân-ı sâbite kavramını yerleştirmiş olmalarıyla alakalıdır. Tilimsânî *Fusûs* üzerine yazdığı şerhte İbnü'l-Arabî'nin yazdıklarını üç tavrı/*ilim*, *irfan* ve *tahkik* tavrılarına ayırımına göre değerlendirmiştir. Onun bu üçlü ayırımına göre *Fusûs*'ta dile getirilen düşüncelerin çoğu ilim tavrında, bir kısmı da irfan tavrındadır. Tilimsânî'nin böyle bir ayırma gitmedeki en temel neden, Tilimsânî'nin düşüncelerin merkezinde yer alan Nifferî (ö. 354/965'ten sonra) ve *Mevâkif* isimli eserindeki düşünceleridir. Tilimsânî'nin Nifferî'ye olan bağlılığı Ekberîliğe olan bağlılığından çok daha kuvvetlidir.

Tilimsânî, Nifferî ve erken dönem tasavvufuna ve mutasavvıflarına olan sıkı bağlılığından olsa gerek İbnü'l-Arabî'nin düşünceleri hakkında biraz daha rahat bir değerlendirme yapan

---

ile Mecdüddin arasındaki arkadaşlık güçlenmiş ve sağlam bir dostluğa dönüşmüştü." Ekrem Demirli, "Sadreddin Konevî", XXXV/420.

<sup>18</sup> Orkhan Musakhanov, *Tilimsânî İlahî İsimler Nazariyesi*, İstanbul: Littera Yayıncılık, 2018.

ve yer yer de İbnü'l-Arabî'nin söyledikleri hakkında niyet okuyan bir sûfidir. Bu nedenlerden dolayı, Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerine olan bağlılığı Konevî ve diğer İbnü'l-Arabî takipçileri gibi sıkı da değildir. Tabiri caizse İbnü'l-Arabî'ye bir 'evet' ve bir 'hayır' diyen sûfî var ise o da Tilimsânî'dir. Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî düşüncesine hayır dediği kısmın, a'yân-ı sâbite konusu olduğunu söyleyebilirim. Kevn-i cami/insan-ı kâmil, nur-ı Muhammedî, hâtemü'l-evliyâ ve benzeri kavramların temellerini iptidai şekilde de olsa Sehl Tüsterî (ö. 283/896), Hakîm Tirmizî (ö. 320/932), Hallâc-ı Mansur (ö. 309/922), İbn Berrecân (ö. 536/1142) gibi sûfilerde bulmakla beraber, a'yân-ı sâbite düşüncesine ilk sûfilerden temel teşkil edecek kökler bulmak zordur. Bu sebepten dolayı Tilimsânî, zikri geçen kavramlarla ilgili düşünceleri değil de a'yân-ı sâbite fikrini kabul etmemekte ve İbnü'l-Arabî'nin a'yân-ı sâbite düşüncesini kelamcı ve felsefecileri vahdet-i vücud düşüncesine çekmek için mekr olarak kurduğunu söylemektedir. Biraz da niyet okuması yapan Tilimsânî'ye göre İbnü'l-Arabî bunu yaparken -yani haricte varlık kokusu koklamayan var ve yok arasında sabit olan aynlar/a'yân-ı sâbite fikrini ortaya koyarken- çokluğu esas alan kelamcı ve felsefecilerin mertebesine diğer bir ifadeyle çokluk tavrı olan ilim tavrına inmiştir.

Tilimsânî, a'yân-ı sâbite düşüncesine temel teşkil edecek kökleri sıralarken şunları sayar; Meşşâî geleneğin *gayr-ı mec'ûl mahiyetler* kavramı, Mu'tezile'nin madumun şeyliği ve haller ... Tilimsânî'ye göre a'yân-ı sâbite'nin aynî/haricî değil de ilmî olması yani önce ilm-i ilâhîde birbirinden temeyyüz etmiş varlıklar şeklinde harici varlık kokusu koklamadan bulunması ve sonra bu ilmî ayrıma tabi olarak aynların harici varlıkta zuhur etmesi, Cenab-ı Hakk'ın bilmesi ve yaratmasını zaman altında düşünmek demektir ve bu da Hakk'ın ilmi ve yaratması için geçerli değildir. Kelamcı ve felsefeciler bu öncelik ve sonralığın diğer bir ifadeyle çokluk düşüncesinin/*ilim* tavrının tesirinden

kurtulup tahkik tavrına geçemedikleri ve bununla birlikte evrensel düşüncenin de mirasçıları oldukları dikkate alındığında, onlara hitap edebilecek bir düşüncenin tasavvuf düşüncesinin imkânlarıyla birlikte yeniden kurulması zorunluluk arz etmektedir. Bu zorunluluktan dolayı böyle bir düşünceyi ortaya koyan ve tasavvuf düşüncesini evrenselleştiren -kendi ifadesiyle hâtemü'l-evlîyâ- İbnü'l-Arabî mazurdur.

Aslında a'yân-ı sâbite kavramının mutlak varlık kavramı ile birlikte İbnü'l-Arabî düşüncesini erken dönem tasavvufundan ayıran ana kavram olduğunu Ekrem hocanın çalışmaları da ortaya koymaktadır. Bu çıkarımın Tilimsânî'nin kitaplarına başvurulmadan ortaya konduğunu söyleyebilirim. Çünkü ne doğuda ne de batıda Tilimsânî'nin düşüncesinin ne olduğuna dair çalışmalar çok yakın zamana kadar yoktu ve temel eserleri de yazma halinde idi.

Tilimsânî'nin ikinci şeyhi Konevî'nin Müeyyedüddin Cendî (ö. 691/1292 [?]), Saîdüddin Fergânî (ö. 699/1300) ve Abdürrezzak Kâşânî (ö. 736/1335) gibi öğrencilerinin yanı sıra felsefe ve kelâmdaki üstün meziyetleri ile bilinen Dâvud-ı Kayserî (ö. 751/1350), Molla Fenârî (ö. 834/1431), Molla Câmî (ö. 898/1492) vb. müelliflerin İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin eserlerine şerh yazması da Tilimsânî'nin bu görüşlerini doğrular niteliktedir. Böyle bir anlayışa sahip olmayan Tilimsânî birçok tasavvuf eserini şerh etmesine rağmen yukarıdaki isimler gibi nazari bir etki bırakamamıştır.

Bütün bunlarla birlikte Konevî'nin vasiyetnamesindeki *"felsefi (hikemî) kitaplarım satılsın ve bedeli (semen) tasadduk edilsin. Tıp, fıkah, tefsir, hadisle ilgili kitaplarım Dımaşk'a vakfedilsin. Kim bunları Dımaşk'a götürmek ve Afîfüddin Tilimsânî'ye ulaştırmakla Allah'a yaklaşır ise bu kimseye beş yüz dirhem vasiyet ettim. Telifatım/eserlerim Afîfüddin Tilimsânî'ye faydalanma kabiliyeti gördüğü kimseyi mahrum bırakmama şartı (vasiyet) ile benden hatıra olarak götürülsün"* şeklindeki ifadeleri Tilimsânî'nin Konevî nezdin-

deki ayrıcalıklı yerini de ortaya koymaktadır. Ayrıca Tilimsânî'nin Dimaşk'a yerleştikten sonra Konevî ile mektuplaşması da elimize ulaşmıştır. Bu sıkı irtibata rağmen Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî ve Konevî değerlendirmelerinin Konevî'de karşılık bulup bulmadığına dair maalesef bir bilgiye sahip değiliz.

Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî ve Konevî ile olan bu irtibatını dikkate aldığımızda bu iki düşünürün görüşleri hakkındaki fikirlerini niyet okumasının ötesinde bir değerlendirmeye tabi tutmamız ve göz ardı etmememiz gerektiğini acizane düşünmekte ve teklif etmekteyim. Bu teklif tabii ki Tilimsânî'nin İbnü'l-Arabî yorumunun mutlak manada kabul edilmesi anlamına da gelmemektedir.

Son olarak Tilimsânî'nin a'yân-ı sâbite eleştirilerinin eksik tarafını da bu bağlamda dile getirmek istiyorum. Şöyle ki a'yân-ı sâbitenin dini düşünceden tamamen bağımsız ve kelâmî/felsefi geleneklerde üretilmiş kavramlardan hareketle vahdet-i vücûd sisteminin merkezine yerleştirilen bir kavramlaştırma olmadığı da ortadır. Bunu ilâhî isimler-a'yân-ı sâbite arasındaki sıkı ilişki üzerinden kolaylıkla gözlemleyebilir. İlâhî isimlerin kaynağı Kur'ân-ı Kerim ve sünnet-i nebevîyye olduğunu dikkate aldığımızda a'yân-ı sâbitenin dini kaynaklarla irtibatı ortaya konmuş olur. Bu da hocanın bu tebliğde dile getirdiği *"İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde tartışmasız tek konu nübüvvet meselesidir. Nübüvvet onun düşüncesinin tamamen tartışmalara kapalı olan yegâne konusudur. Bunun dışında ise hemen bütün alanlarda tamamen bağımsız düşünebilen ender isimlerden birisidir"* cümlelerini doğrular niteliktedir. Burada nübüvvetle kastedilen sadece nübüvvetin kendisi değil nübüvvet sayesinde gelen bilginin de kastedildiğini varsaydığımızı belirtelim.

Böyle bir toplantıda kendilerinden/kitaplarından çokça istifade ettiğim Semih (Ceyhan), Ekrem (Demirli) ve Ercan (Alkan) hocamın önünde konuşmak zor gelse de *"el-emru fevka'l-edep/emre uymak edepten önce gelir"* düsturunca katkıda bulunmaya gayret ettim. Cümleye hürmetlerimi arz ederim.

**Mehmet YILDIZ\***

### **Endülüs Tasavvufu Üzerine Bir Değerlendirme**

Öncelikle böyle bir toplantıyı tertip ettikleri için İSAV'ın yetkililerine ve organizasyonda emeği geçenlere teşekkür ederim. Hocalarımızın sunumları son derece yetkin ve alana katkı sunar mahiyettedir. Yapılan sunumlarla alakalı birkaç husus üzerinde durmak istiyorum.

Endülüs tasavvufunda görülen temel sorunlardan biri yazılı birikimde var olan kopukluktur. Endülüs tasavvufunu incelediğimizde eseri günümüze kadar ulaşan ilk sûfî müellif İbn Meserre'dir (ö. 319/931). Bundan sonra neredeyse aradan iki asır gibi çok uzun bir süre geçmesine rağmen eser veren Endülüs merkezli herhangi bir sûfîden bahsedilmemektedir. Tabi bu durum tasavvufî şifâhî birikimin, sûfîlerin var olmadığı manasına gelmemektedir. Muhtemelen tasavvufî şifâhî birikim arada kopukluk olmadan devam etmiştir. Fakat asıl soru yazılı metinlerin neden bu kadar uzun bir süre var olmadığıdır. Doğu İslâm toplumunun tasavvufî birikiminde ise bu şekilde dönemsel kopukluklar söz konusu değildir. Birbirini takip eden bir silsile halinde her devir ve dönemde meşhur sûfîler olmuş ve bu sûfîler eserler meydana getirmişlerdir.

Doğu İslâm toplumunda her asırda onlarca meşhur sûfî ve eserlerine rastlamak, bu şekilde tasavvufî birikimin nasıl aktarıldığını takip etmek mümkündür. Yani Doğuda tasavvufî gelenek sıralı bir şekilde zamansal olarak boşluk meydana gelmeden yazılı ve şifâhî olarak bir sonraki nesle aktarılmıştır. Fakat Endülüs'te bu şekilde bir silsileyi görmek çok olası değildir. Endülüs'te tasavvufî metinler İbn Meserre ile husule gelmiş ve neredeyse aradan iki asır geçtikten sonra 5/12. asrın sonlarına

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, (yildizm@ankara.edu.tr).

doğru ortaya çıkan sûfilerle devam etmiştir. Bu sebeple Endülüs'teki tasavvufun her dönemini aydınlatacak sûfilerin eserleri elimizde mevcut değildir. Binaenaleyh temel problem Endülüs'te sûfilerin var olmaması değil eserleri günümüze ulaşan sûfilerin yokluğudur.

Endülüs tasavvufunda bu denli bir kopukluğun olmasının sebepleri olmalıdır. Bunların muhtemel en önemlileri ümerânın baskısı ve Malikî fukahânın sûfilere karşı olan olumsuz tavırlarıdır. Kaynaklarda geçen bilgileri dikkate aldığımızda bu tutumu tetikleyen sebeplerden biri özellikle İbn Berrecân, İbn Kasî gibi sûfilerin etrafında kalabalıkların toplanmasıdır. Zaten kaygan bir zeminde yönetimlerini devam ettiren ümerâ bu tür girişimler sonucunda sûfilerden iyice işkillenmişler ve onları tutuklamaya vardıracak bir takım tedbirleri alma yoluna gidebilmişlerdir.

Bir diğer husus ise fukahânın yöneticilerin nezdinde sûfilerin aleyhinde konuştukları, bu şekilde onlara baskı yaptıkları anlaşılmaktadır. Malikî fukahânın böyle bir yaklaşım göstermeleri hassas bir zeminde yöneticilik yapan idarecilerin sûfilere karşı tepkisel davranmalarına ve onları bir tehdit unsuru olarak görmelerine sebep olduğu anlaşılmaktadır. İbn Meserre'nin baskı altına alınması, Gazzâlî'nin eserlerinin yakılması, İbn Berrecân, İbnü'l-'Arîf vb. sûfilerin takibe maruz kalarak hapsedilmeleri, İbn Kasî'nin öldürülmesi bunu göstermektedir. Endülüs toprakları sürekli düşman tehdidi altında olduğu için yöneticiler kendi iktidarlarını etkileyebilecek her türlü oluşuma mesafeli durmuşlar ve bunları kontrol altına alıp baskılama yoluna gidebilmişlerdir. Malikî fukahâ ise kendi etki alanını genişletmek ve sultan üzerindeki kontrollerini artırmak için bir tür jurnal sayılabilecek faaliyetler içine girmişlerdir. Toplum üzerinde son derece etkili olan sûfiler de bu durumdan en çok etkilenen zümre olmuştur. Fakat bu sebepler yazılı birikimdeki kopukluğu tam olarak açıklamamaktadır. Bu kopukluğa dair daha detaylı araştırmalar yapılmalıdır.

Ercan Alkan hocamızın sunumunda üzerinde durmadığı fakat siyasî sonuçları olması hasebiyle önemli başka bir meseleye değinmek istiyorum. O da Endülüs'te kimin adına hutbe okutulduğu meselesidir. Bu konuda özellikle İbn Berrecân öne çıkarılmıştır. "130 beldede İbn Berrecân adına hutbe okunması!" bilgisi ilk olarak İmam Şa'rânî'nin (v. 973/1565) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* isimli kitabında geçmektedir.<sup>19</sup> Muhtemelen daha sonra gelen kaynaklar adı zikredilen kitaba atfen bu bilgileri vermişlerdir. Claude Addas, Şa'rânî'nin oldukça geç bir kaynak olduğunu, Denis Gril'in bir çalışmasına dayanarak bu hadisenin Şa'rânî'den önce yaşamış olan Abdulgaffar b. Nuh el-Kûsî (v. 708/1309) isimli bir müellifin eserinde geçtiğini<sup>20</sup> söylemektedir. Fakat bu tespit pek doğru görünmemektedir. Çünkü ilgili kaynakta İbn Berrecân ve İbn Kasî'nin (v. 546/1151) mehdilik iddiasında bulunan İbn Tümert (v. 524/1130) yüzünden haksız yere öldürüldükleri söylenmektedir. Ayrıca İbn Kasî'nin bazı dostlarına gönderdiği bir mektupta kendileri adına 107 veya 104 minberde hutbe okunduğunu söylediğini aktarmaktadır.<sup>21</sup>

Şa'rânî'den yaklaşık üç asır önce yaşamış olan Mısırlı müellif İbn Nûh'un verdiği bilgiler üzerinden gidecek olursak kendisi adına hutbe okunan sûfînin İbn Berrecân olmadığı ortaya çıkmaktadır. Bu bilgiyi bizim için daha değerli kılan husus İbn Nuh'un İbn Kasî'nin bahsi geçen mektubunu gördüğünü söylemesidir. Hatta İbn Nuh, bu mektubu İbn Kâsî'nin kendi el yazısıyla mı yazdığı yoksa yanındakilere mi yazdırdığının belli olmadığı şeklinde detaylı bilgiler vermektedir. Daha sonra o, İbn Kasî hakkında övücü ifadeler kullanarak onun *Halü'n-na'leyn*

<sup>19</sup> Ebu Abdirrahman Abdülvehhab b. Ahmed b. Ali el-Mısıri eş-Şa'rânî, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Abdurrahman Hasan Mahmud, Mektebetü'l-Âdab, Kâhire 1993, s. 64.

<sup>20</sup> Claude Addas, *Muhyiddin İbn Arabî Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, Sûfî Kitap, İst. 2010, s. 98, 76. dipnot.

<sup>21</sup> Abdulgaffar b. Nuh el-Kûsî, *el-Vahîd fî Sülûki Ehli't-Tevhîd*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, Demirbaş No: 001794, vr. 111, 115.

isminde bir eserinin olduğunu aktarmaktadır.<sup>22</sup> Dolayısıyla İbn Kasî'nin siyasî faaliyetleri, imamet-mehdilik iddiası, İbn Nuh'un bahsettiği mektup gibi hususlar göz önünde bulundurulacak olursa adına hutbe okunan sûfînin İbn Kasî olması daha makul görünmektedir.

Palacios'un Endülüs tasavvufu ve sûfîleri hakkında yaptığı kurgu üzerine birkaç hususa değinmek istiyorum. Onun Meserre-Meriye-Mürsiye şeklinde bir kurgu ile Endülüs tasavvufunda üç mektepten bahsetmesinin birtakım yanlış sonuçlarının olduğunu söyleyebiliriz. Palacios'u yanlış kurgulara sevk eden bazı sebepler olmalıdır. Bunlar; 1- Yeterli veriye sahip olmaması 2- Tabakat kitaplarında geçen yanlış bilgiler 3- Kafasında oluşturduğu kurguya uygun olacak şekilde elindeki verileri zorlama bir üslupla değerlendirmeye çalışması vb.

Bu yanlış sonuçlardan biri Palacios'un İbnü'l-'Arîf'i İbn Berrecân'ın önüne geçirmesidir. Onun İbnü'l-Arif'i öne çıkarması İbn Berrecân'ı gölgelemiş gibi görünse de son zamanlarda yapılan çalışmalar 450-550 h. yılları arasında Endülüs'te etkin olan, imam-önder olarak kabul edilen asıl sûfî -İbnü'l-'Arîf'in mektuplarından da anlaşılacağı üzere- İbn Berrecân'dır. Palacios'un bu yaklaşımı daha sonraki bazı akademik çalışmalarda aynı hataya düşülmesine sebep olmuştur. Onun böyle bir kurgu ile yola çıkmasının birtakım sebeplerinden bahsedilebilir. Muhtemelen böyle bir tavır sergilemesinin sebebi yeterince İbn Berrecân'ı araştırmamış olması ve İbnü'l-'Arîf'in İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde daha çok yer edinmesidir. Ayrıca Palacios'un, İbnü'l-'Arîf'i Meserre Mektebinin devam ettiricisi olarak görmesi, Meserre-Meriye-Mürsiye mektepleri kurgusuyla ele aldığı sûfîleri "heteredoks" ve "panteistik" olarak kabul etmesi onu bahsi geçen yanlış çıkarımlara sevk ettiği anlaşılmaktadır.

<sup>22</sup> Kûsî, *el-Vahîd fî Sülûki Ehli't-Tevhîd*, vr. 115.

İkinci sunumu yapan Ekrem Demirli Hocamızın İbnü'l-Arabî'nin kendinden önceki isimlere olan müspet-menfi katkıları ve onları manipüle ettiği şeklinde yaptığı tespitlere değinmek istiyorum. Öncelikle bu sûflerin İslâm dünyasında, tasavvufî çevrelerde özellikle Doğu İslâm dünyasında tanınmalarında İbnü'l-Arabî'nin onlardan bahsetmesinin katkısı olduğu muhakkaktır. Meseleyi biraz daha aydınlatmak üzere İbn Berracân'ı bu duruma örnek verebiliriz. Bir Osmanlı âlim, kadı ve sufîsi olan Mehmed Tâhir Lâlezârî<sup>23</sup> (ö.1204/1789) İbn Berracân'ın A'râf suresi 54. ayete yaptığı yorumları şerh etmek üzere "ed-Durretu'l-Beydâ" isimli bir risâle yazmıştır. Bu risâleyi bizim açımızdan önemli kılan husus tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Berracân'ın eserleri veya eserlerinin bir bölümü üzerine yapılmış yegâne şerh olmasıdır. Endülüs tasavvufunun önemli simalarından biri olan İbn Berracân'a Osmanlı'da Lâlezârî tarafından bir şerh yapılması dikkat çekici bir husustur.

Endülüs'te yetişmiş bir sûfinin eserlerinin Anadolu coğrafyasına ulaşmasında iki önemli sebebin etkili olduğunu söyleyebiliriz. Birincisi İbn Berracân'ın Kudüs'ün haçlılardan geri alınacağına dair altmış bir sene öncesinden tefsirinde kapalı ifadelerle bahsetmesidir. Tefsirinde bu şekilde yorumların yer alması ulemâ arasında şöhret bulmuş, tabakat ve tefsir kitapla-

---

<sup>23</sup> Bkz. İlyas Çelebi, "Lâlezârî", *DİA*, c.27, ss.89-90; Hakan Kutlu, "Muhammed Tahir b. Muhammed el-Lâlezârî'nin "el-Cevâhiru'l-Kalemiyye fî Testîri Esrârî'n-Nûniyye el-Kelâmiyye" Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili" (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018), 110 s.; Zehra Yıldırım, "Mehmed Tâhir Lâlezârî'nin "el-Mîzânü'l-Mukîm Fî Ma'rifeti'l-Kıstasi'l-Müstakîm" Adlı Kıstâsü'l-Müstakîm Şerhinin Tahkik ve Tahlili" (Yüksek Lisans, Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yalova, 2019), 140 s.; "18. Yüzyıl Osmanlısında Bir el-Ğazâlî Şârihi: Lâlezârî ve *Mîzanu'l-Mukîm* Adlı Eseri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 61:2 (2020), ss. 371-452.

rında bu durum İbn Berracân'ın bir kerameti olarak değerlendirilmiştir.<sup>24</sup> İkinci sebep ise İbnü'l-‘Arabî’dir. Zira Endülüs ve Kuzey Afrika’daki tasavvufi mirasın Anadolu topraklarına taşınmasında İbnü'l-‘Arabî’nin etkili olduğu görülmektedir.<sup>25</sup> İbn Berracân’a yapılmış yegâne şerh olan “ed-Durratu’l-Beydâ” isimli risâlenin yine İbnü'l-‘Arabî etkisiyle yazıldığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü risâlenin müellifi olan Lâlezârî bu risâleyi yazarken İbn Berracân’ın yorumlarıyla İbnü'l-‘Arabî’nin düşünceleri arasında paralellikler kurmaktadır. İbn Berrecân’ın eserlerinin esas alınarak yazılmış tek şerh olma özelliği taşıyan bu risâlenin özellikle İbnü'l-‘Arabî etkisiyle yazıldığı ortaya çıkmaktadır.<sup>26</sup>

Burada üzerinde durulması gereken hususlardan biri İbnü'l-‘Arabî’nin kendinden önceki müelliflere getirdiği yorumların onların anlaşılmasında ne derece doğru bir sonuç verdiği- dir. Çünkü Ekrem Demirli hocamıza göre, İbnü'l-‘Arabî kendinden önceki mirasın tanınmasına ve aktarılmasına vesile olduğu gibi aynı zamanda bozmak gibi bir ameliye de yapmıştır. Bu durumu Lâlezârî örneğinde de görmek mümkündür. Zira Lâlezârî İbn Berrecân’ı İbnü'l-‘Arabî üzerinden anlamaya çalışmaktadır. İbn Berrecân’dan yaptığı alıntı birkaç satırdan ibaret olup risâlenin ana mihverini İbnü'l-‘Arabî’nin düşünceleri oluşturmaktadır. Her ne kadar risalede İbn Berrecân’ın ruh hakkındaki bazı

<sup>24</sup> İbn Berrecân’ın ihbâr-ı gaybî olarak kabul edilen yorumlarının bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet Yıldız, *Kudüs’ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2019, s. 52 vd.

<sup>25</sup> Ömer Bozkurt, “Endülüs ve Kuzey Afrika’nın Anadolu Tasavvufundaki Yeri,” *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3:1 (2017), s. 62 vd.

<sup>26</sup> Detaylı bilgi bk. Mehmet Yıldız, “Endülüslü Sufî İbn Berracân’ın Osmanlı’da Bir Şârihi: Lâlezârî ve *ed-Durratu’l-Beydâ* İsimli Risâlesinin Tahkik ve Tercümesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 62:1 (2021), 91-133.

düşünceleri şerh ediliyor görünse de esasında İbnü'l-Arabî merkeze alarak risâle meydana getirilmiştir. Lâlezârî risâlesinde İbn Berrecân'ın alıntı yaptığı tefsirine ve diğer eserlerine neredeyse hiç atıfta bulunmaz. Yani şerh edilen sözler İbn Berrecân'a ait olmakla beraber düşünceler İbnü'l-Arabî etrafında şekillenmiştir.

İbn Berrecân'ın tanınmasında İbnü'l-Arabî'nin katkısının her zaman müspet yönde olduğunu ifade etmek pek olası değildir. Zira İbn Berrecân, sûfiler arasında İbnü'l-Arabî vesilesiyle müspet tanındığı gibi tasavvufa mesafeli kesimler arasında da menfi bir şekilde tanınmıştır. Sûfiler arasında belki tahkik ehli büyük bir sûfî olarak tanınırken İbn Haldun, İbn Teymiyye gibi müellifler nezdinde hulul-ittihad ehli, zındık olarak kabul edilmiştir. Bu şekilde bir muameleye maruz kalmasında İbnü'l-Arabî etkisi yadsınamaz. Hem hulul-ittihad ehli olarak kabul edilmiş hem de ilmü'l-huruf, ilmü'l-felek gibi konulara ilgi duyduğu şeklinde eleştirilere maruz kalmıştır. Bu tür eleştirilere muhatap olmasında İbn Berrecân'ın İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde yer almasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Son olarak üzerinde durmak istediğimiz hususlardan biri Endülüs'te Müslümanlar ile diğer din mensupları arasındaki etkileşimdir. Zira önceki sunumlarda ifade edildiği gibi Endülüs'te Endülüslülük ruhu hâkimdir. Bu sebeple Endülüs'te farklı din mensuplarının birbirleriyle etkileşim halinde olmaları normal bir durumdur. Fakat Müslümanlar Endülüs'te hâkim unsur olmaları hasebiyle etkileşimden önce Müslümanların Yahudi ve Hristiyanlar üzerindeki etkilerinden bahsetmemiz lazımdır. Burada örnek olarak tasavvufun Yahudi mistisizmi üzerindeki etkisine yer vermek istiyoruz.

Endülüs'te Yahudi Mistisizmi ve Tasavvuf arasındaki ilişkiyi en aşikâr görebileceğimiz âlimlerden biri Bahya İbn Pakuda'dır. Hayatı hakkında sınırlı bilgi sahibi olduğumuz İbn Pakuda'nın *el-Hidaye ilâ ferâizi'l-kulûb* isimli eseri, Yahudi litera-

türünde ilk defa bâtinî-etik meseleleri sistemli bir şekilde ele alması bakımından büyük öneme sahiptir. İbn Pakuda, mukadime kısmında zâhir-bâtin ayrımı yaparak eserine başlamıştır ki bu ayrım Tasavvufta ilk dönemden itibaren üzerinde durulan hususlardan birisidir.

Bu etkiyi işlediği konularda, verdiği örneklerde görmek mümkündür. Tevhid, i'tibâr, ibadet, tevekkül, ihlas, tevazu, tevbe, muhasebe, zühd, muhabbetullah başlıkları ile eserini kalem alan İbn Pakuda, bu başlıkları aşama aşama açıklamıştır ve her bir bâb diğerine zemin hazırlamaktadır. Kitabında takip ettiği sistem *El-Lümâ'* ile benzerlik göstermektedir. Ayrıca İbn Pakuda'nın *Kutu'l Kulub'* u okumuş olması ve "tevekkül-tevbe-zühd-muhabbet" kısımlarında etkilenmesi ihtimal dâhilindedir.

Bahya İbn Pakuda, tevhid bahsinde azizlerden biri ile kendisine soru sormak üzere gelen kişi arasında geçen bir diyalogdan bahseder ki bu, Sülemî'nin eseri *Tabakatü's-sûfiyye'* de Yahya b. Muaz'ın yaşadığı bir anı olarak benzer bir şekilde anlatılmıştır. İbn Pakuda *el-Lüma'* veya *el-Hilye'* yi okumuş, kendi düşünceleri ile paralellik arz eden bu kıssayı alıntılanmıştır demek mümkün gözükmektedir. Fakat İbn Pakuda, alıntı yaptığı bu tasavvufî kaynakları gizlemek istemiş ve kıssadan sonra görüşünü güçlendirmek ve kaynağının *Tanah* olduğunu göstermek amacıyla buradan cümleler zikretmiştir.

Endülüs'te Tasavvuf etkisi İbn Pakuda ile sınırlı kalmamıştır. Çağdaşı veya ondan kısa bir süre sonra yaşayan Yehuda Halevi'de de bu etki görülür. İlk dönem düşüncesinde İbn Sina ve Yeni Eflatunculuk etkisi görülse de daha sonra özellikle Gazzâlî'nin felsefi eleştirilerinden ve dini tecrübe yorumlarının

dan etkilenmiştir. *Sefer ha-Kuzarî*'de sezinlenen tasavvufi etkinin Gazzâlî kaynaklı olduğu modern çalışmalarda ortaya konulmuştur.<sup>27</sup>

Yaptıkları sunumlardan dolayı hocalarımıza teşekkür eder, hazirûna hürmetlerimi arz ederim.

---

<sup>27</sup> Detaylı bilgi için bk. Müberra Aygündüz, *Tasavvufun Yahudi Mistisizmine Etkisi: İbn Pakuda Örneği* (Ankara: Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2021).



## GENEL DEĞERLENDİRMELER

**Prof. Dr. Mahmut KAYA** (Oturum Başkanı)

Bismillahirrahmanirrahim,

Değerli arkadaşlar, iki gündür genç ilim adamlarının çeşitli konularda serdetmiş oldukları görüşlerini dinledik, müzakere ettik hepsinden Allah razı olsun. Bunlar son derece yapılması gerekli ilmî tartışmalardır. Bizim tarihimizde son otuz yılda bunları görebiliyoruz. Bundan önce bu tür tartışmalar pek yoktu. İslami İlimler Araştırma Vakfı da bunun için kurulmuştur. Bugüne kadar milli ve milletlerarası düzenlemiş olduğu ilmî toplantılarda bizim ilim ve kültür hayatımıza çok değerli eserler kazandırmıştır. Bu bakımdan İslâmî İlimler Vakfını kuran büyüklerimizden vefat edenlere Allah'dan rahmet eylesin. Kendisinden beklenmeyecek ölçüde yaptığı çok önemli çalışmalardır. Vakıf son derece mütevazı bir vakıftır, iddiasızdır. Bu çalışmalarını devam ettiriyorlar. Bu toplantılar İlyas Bey'in öncülüğünde devam ediyor.

Değerli arkadaşlar, biraz önce tasavvuf tartışmalarını, tebliğlerini, müzakerelerini dinledik. Hepsine teşekkür ederiz. Tasavvuf bizim kültürümüzün önemli bir unsuru. Canlı, heyecanlı, güncelliği olan bir alandır. Neden İbnü'l-Arabî önemlidir? Neden İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi ve o ekolün düşüncesi İslam Dünyasında kısa dönemde yaygınlık kazanmış, bugün hâlâ o düşünce etrafında İbnü'l-Arabî'ye karşı gerek tasavvuf çevrelerinde, gerek ülema arasında büyük bir sempati duyanlar var.

Ben bunu şöyle yorumluyorum: İslam'da Kur'an-ı Kerim'e ve Hadis-i şeriflere baktığımız zaman eğer bir "Bezm-i Elest" i çıkaracak olursak –ki o da çok vâzih değildir, Miraç hadisesini görmezlikten gelirse İslam'da metafiziğe açılan bir şey

yok. Kur'an ve Sünnet çerçevesinde Şeriat var, din var. Ama sanatkâr metafiziğe açılmak istiyor. İnsanın duygu dünyası çok geniştir. Yani sınırları zorluyor. Halk dediğimiz, avam dediğimiz insanların da düşünce dünyası genellikle mitolojiye yatkın. Hangi din olursa olsun tabir caiz ise avamın dini büyük ölçüde hurafedir veya hurafeden, mitolojiden, menkıbeden beslenir. Dinin emir ve prensipleri ona çok yavan gelir. O daha ziyade kendi hayal dünyasını, duygu dünyasını okşayacak âlemler arar, metafiziğe açılmak ister. İşte İbnü'l-Arabî de bunun için biçilmiş kaftan. Malzeme o kadar çok ki, o kadar çok ki, o merâtipler, o dereceler, sünnî tasavvuf erbabında bile İbnü'l-Arabî aleyhinde pek söz söylemezler. Niye? Hakikaten o metafiziğe açılmak için sanatkârın önünde, şairin önünde muazzam bir dünya var. Onun için ister divan şairi olsun, ister halk şairi olsun, ister tasavvuf şairi olsun doğrudan veya dolaylı bu malzemen istifade etmeyen çok azdır. Onun için avamın dini, daha doğrusu zekâsı büyük ölçüde buna yatkındır. Onun için bunu İbnü'l-Arabî de buluyor.

Tasavvuf büyük ölçüde eleştiri kabul etmiyor. Filanca hazretleri böyle demiş ise doğrudur diyor. Bir Allah'ın kulu çıkıp da İbnü'l-Arabî'ye: "Efendim rüyamda ben Hz. Peygamber'i gördüm, yanımda şunlar vardı çıkardı bana bir kitap uzattı" bu tamamen bir kurgudur. "Efendim Hususu'l-Hikem peygamber tarafından İbnü'l-Arabî'ye verilmiştir. Bu mutlak hakikattin ve dinin özü budur." Denilerek pazarlanıyor ve Şeyh-i Ekber oluyor. Bunlar yanlış şeylerdir. Elbette bunlar kültürümüzdür. Onu tekfir edenler de yanlış yapıyorlar. İbnü'l-Arabî elbette bu kültürün insanıdır, büyük bir şahsiyettir. Civa gibi bir kaba sığdıramazsınız, nereden tutsanız elinizden kayar gider. Metafiziğe hayran o yüzden Hurûfliğe hayran, nerde bir Hurufilik görse, nerde bir cifir görse onu açıklayacak, onda kendi zekâsını gösterecek yapıda bir insan. Zaten kendisi: "Herkes okuduğunu yazıyordu, düşündüğünü yazıyordu ben de hayal ettiğimi yazdım" diyordu.

Demek istediğim kelimacılar dinin muhafızıdır, savcısıdır, jandarmasıdır, polisidir her ne dersek. Halka mal olmuştur. Halka mal olanı kelimacının eleştirisiyle önleyemezsiniz. Bütün çapa tasavvufu İslamî çizgide tutabilmektir. İslam'ın getirdiği o genel prensipler dışına çıkmasını önlemek, tevhit akidesini korumaktır.

Endülüs sekiz yüz yıllık bir İslam ülkesi, orada oluşan kültür ve medeniyet bütün unsurlarıyla teşekkül etmiş. Biz burada sadece Endülüs tarihi, felsefe, kelam ve tasavvufu konuştuk ama orada önemli olan bugün pozitif ilimler diyebileceğimiz ilimler vardı. Avrupalı birçok ülkeden iki yüz sene oraya başta tıp, matematik, geometri gibi aklî ilimler olmak üzere okumak için öğrenciler geldi. Buradan öğrendiklerini memleketlerine götürdüler. Öyle ki bugün akademisyenlerin giymiş oldukları cübbe bile Endülüs'teki Müslüman ulemanın giydiği cübbedir. Orada görmüşler memleketlerine gidince onlarda merasimlerde o cübbeyi giymeye başlamışlardır. Oradan da bize gelmiştir.

Biz pozitif ilimler alanını gündeme alamadık zaten müsait değildi. Bir de Endülüs edebiyatı ve Endülüs'te gelişen bir Arapça üslup o fevkalade dikkat çekici bir üslup idi. Şark Arapçasından çok daha farklı, daha kıvrak, enteresan bir Arapça. Benim büyük oğlum ilkokula gittiği zamanlarda o zaman yavru-kurt defterleri vardı. Kapağın iç tarafında çeşitli dünya edebiyatından şiirler yazılırdı. Orada baktım İspanya Edebiyatından bir şiir var okudum. Kendi kendime düşündüm bu şiiri okuduğum, biliyorum dedim sonra İbn Abdürabbih'in El-İkdu'l-Ferîd isimli eseri aklıma geldi. Aradım ve o şiiri buldum. Aynen oradan almışlar. Bizimkilerde İspanyol şiiri diye tercüme etmişler oraya koymuşlar. Buradan şuraya gelmek istiyorum. Keşke bizim Arapçacılarımız genç kabiliyetleri buralara yönlendirseler ve mukayeseli bir çalışma çıksa inanıyorum ki çok önemli malzeme bulunur, çok güzel şeyler yakalarlar. Atomu parçalayan madam Filip'in kocasının bir ifadesi var Aykut Kazancıgil diyor

ki: Paris'te bu şahsın bir konferansını dinledim aynen şunu söyledi: "Endülüs Müslümanlarından bize otuz iki kitap kaldı. Bağnaz Hristiyanlar meydanlarda o canım kitaplardan tam seksen bin kitap yakılmıştır. Sadece otuz iki kitap kaldı. Biz bunlardan istifade ederek atomu parçaladık. Genç kabiliyetleri buralara yönlendirmek lazımdır diye düşünüyorum.

### **Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ**

Değerli katılımcılar!

Ben de iki gündür yoğun bir şekilde yürüttüğümüz çalışmalarından dolayı duyduğum memnuniyeti ifade ederek sözlüme başlamak ve kısa bir değerlendirme yapmak istiyorum. Biz bu projemizle İslam Tarihinin değişik coğrafyalara yayılmış bir serüveni olduğu gibi İslam düşüncesinin de belli merkezleri esas alan tarihini ortaya koyalım istedik. Böyle bir çalışma yapılması düşüncesine şahsen beni iten saik de şuydu: Fakülte-lerde akademisyen arkadaşlarımız öğrencilere tezler veriyorlar veya kendileri kitaplar yazıyorlar ancak bunlar belli bir ihtiyaç, belli bir projenin tesbit edilmiş ürünü değil, bir haritadaki boş kareleri tamamlama gibi bir amaç bulunuyor, büyük oranda tesadüfî yürüyor. Tasadüfî olduğu için de zaman zaman aynı konuda birkaç tane çalışma yapılıyor. Öte yandan hiç çalışılmayan konular, kara delikler bilinmezliklerini sürdürüyor.

Biz, ilim merkezlerinden hareketle bir çalışma yaparsak acaba çok muhtasar da olsa bir düşünce atlası oluşturabilir miyiz? Yani insanların önüne İslam Tarihinin bir düşünce atlasını koyabilir miyiz? Yapılan çalışmalarda bunun bir öncülüğü olur mu? diye düşündüm. En azından kendi hayatımda ben buna ihtiyaç duydum. Zannediyorum ki diğer arkadaşlarımız da ihtiyaç duymuştur. Buradan hareketle de Orta Asya'yı özellikle Mâveraünnehir merkezli olarak, Orta Doğu'yu Bağdat merkezli olarak, Kuzey Afrika'yı Mısır merkezli olarak, Avrupa'yı Endülüs merkezli olarak, sonuçta ise Anadolu ve Kafkasları da

İstanbul Merkezli olarak ele almayı düşündük. Bu arada Hint ve Haremeyn merkezlerini de unutmamak lazım.

Endülüs'e gelince, tabii bilimsel olarak hocalarımız bu merkezi farklı disiplinler açısından tartıştılar. Ben, Endülüs'ü baştan beri düşünürken şöyle bir şey aklıma gelir. Bugün Türkiye ve İslam dünyası olarak en çok tecrübe etme durumunda olduğumuz medeniyet ve insanlar Avrupa Topluluğu, Avrupa Birliğidir. Almanya'da, Fransa'da, İspanya'da, İngiltere'de şu kadar insanımız var ve onlarla eğitimimizden tutun, ekonomimize, askerî ve siyasî ittifaklarımıza dair birçok konuda bütünleşme gibi hedeflerimiz var.

Biz aslında tarihte batılılarla bir tecrübeyi yaşamışız. İyi bir okuma ile o tecrübenin bizim bugünkü ilişkilerimize kazandırabileceği çok önemli kazanımları olabilir. Yani bir Müslüman kültürü ve medeniyeti, Hıristiyan halkın bulunduğu bir coğrafyaya hâkim oluyor ve orada kendine ait orijinal bir medeniyet kuruyor. En basitinden Hıristiyanlarla ilişkiler, kilise ile ilişkiler ve o Hıristiyan kültürü ile ilişkiler daha fazla detaylandırılabilir. Bu bizim açımızdan tarihte yaşanmış önemli bir tecrübedir. Bu tecrübeyi günümüze ibret alınacak bir ders ve deneme olarak taşıyabiliriz. Dolayısıyla ben bunun tamamen tarihsel bir arkeoloji değil, güncel bir deneme olabileceği kanaatini taşıyorum.

Bu toplantılarda dile getirilen Murabıtlarla, Muvahitlerin kavgaları bir yönüyle insanın midesini bulandırıyor ama diğer bir yönüyle de ne kadar sığ düşündükleri ortaya çıkıyor. Yani bir tarafta İspanya'yı geri almak için bütün Avrupa'da haçlı orduları bir araya gelmiş, bir tarafta ise ben kendi adıma hutbe okutayım, senin adına hutbe okunsun gibi sığ düşünceler yatıyor. Biraz önce Ercan Hocanın söylediği gibi İbn Kâsî olayının temelinde aslında kendini mehdi olarak ilan edip kendine biat almaya kalkışması yatıyor. Zamanın meliki olan kimse bu tutumu engellemek için baskı yapınca da gidip İspanyollara sığınıyor ve onlardan destek istiyor. Günümüzde böyle davranan-

lar yok mu? Her gün televizyon izliyoruz adam basit bir menfaat için ülkesini satmaya kalkıyor. Yani tarih tekerrür ediyor. Bunu ifade etmek istedim.

Bir de şuna dikkat çekmek istiyorum: Aynı figürleri farklı şekillerde anlıyoruz. Mesela ben Yaşar Hocanın İbn Rüşt'ü ile Hüseyin Hocanın İbn Rüşt'ünün aynı kişi olmadığı kanaatine vardım. Yine aynı şekilde Ekrem Hocanın İbn Arabî'si ile Mahmut Kaya hocanın İbn Arabî'sinin aynı kişi olmadığını söyleyebilirim.

Son olarak şunu söylemek istiyorum: Kişileri tarihsel bağlamından koparmamak lazım. Bu durumda herkes olanı değil de olmasını istediği kişiyi inşa etmiş olur. İbn Arabî ile ilgili tebliğlerde buna benzer bir yaklaşım sezinledim.

Toplantımıza katılan bütün arkadaşlara, özellikle şehir dışından gelen tebliğci ve müzakereci hocalarımıza çok teşekkür ediyorum, sağlık ve selamete dönmenizi diliyorum.

**Doç. Dr. M. Taha BOYALIK**

**İbnü'l-Arabî Nerelidir ve "Endülüs" Neresidir?**

**Zihin, Mekân, Zaman**

Biyografi yazarları İbnü'l-Arabî'nin adını el-Endülüsü ekiyle anarak onu İslam dünyasının Batı'da ulaşabildiği en uç bölgeye nispet ederler. Böylece bir yandan doğduğu ve yaşadığı şehir hakkında bize bilgi vermek isterlerken aynı zamanda onu başka Arabî'lerden ayırmak isterler. Bir bölgeden olmak, hiç kuşkusuz, kişiyi sadece coğrafya ile ilişkilendirmek amacı taşımaz; zihin ve düşüncenin zaman ve mekânla ilişkisine dikkatimizi çekerek, zihni belirleyen harici şartları dikkate almamız amaçlanır. Çağdaş düşüncede muteber olan bu bakış açısı insan zihninin bir mekân ve zamanın koşulları dâhilinde şekillenebileceğini hesaba katarak zaman ve mekân üzerindeki araştırmaları zihni şekillendiren koşulları araştırmak anlamına geleceğini düşünür. Klasik tabakat yazarları böyle bir bilinçle mi hareket

ediyorlardı, yoksa basit bir coğrafi konumlandırma ihtiyacından mı hareket ediyorlardı, bunu ancak söz konusu eserlere dair yeni ve bilimsel araştırmalarla tespit etmek mümkündür. Fakat bir izlenim olmak üzere, klasik tabakat yazarlarının künyelerde mekânı isimlerini zikretmelerinin sıradan gerekçelerle yer verdiklerini söyleyebiliriz.

Bu açıdan yazının ana çerçevesinde dikkate almamız gereken bir soru vardır: İbnü'l-Arabî ismini ötekilerden ayırıştıran 'el-Endülüsî' onun düşüncelerini anlamada izlememiz gereken bir çerçeveyi mi -veya çerçevelerden birisini mi- gösterir, yoksa basit bir coğrafi tasnif midir söz konusu olan? Birinci şık geçerli ise, yani mensubiyet bize düşünürü anlamada hesaba katmak zorunda olduğumuz istikameti göstermişse, sormamız gereken yeni bir soru olacaktır. İçinde yetişen birçok bilim adamı, teolog veya tasavvuf erbabından sarf-ı nazar ederek, Endülüs diye hesaba katacağımız entelektüel bir zemin veya mekân var mıdır, yok mudur? Bu sorunun cevabı, hiç kuşkusuz, birçok disiplin üzerinde meşakkatli araştırmalar sonunda -kısmen- verilebilir. Günümüzde varsayımlara dayanan içeriksiz, bazen romantik iddiaları bir yana bırakarak, İslam literatürü dâhilinde zihin-mekân ilişkisi sorunsalı üzerindeki araştırmaların bilim adamlarını beklediğini söylemeliyiz. Bu sorun ekseninde şunu da söylemek gerekir: Çağdaş dünyada birçok düşünce ekolü içinde geliştiği şehir ile isimlendirilir, şehirler bazen düşüncenin önüne geçerek daha çok tanınırlar. Üstelik böyle ekoller içindeki düşünürlerin o şehirlerle herhangi bir ilişkisi de yoktur. Mesela Prag ekolü veya Frankfurt ekolü denilince, o şehirde yaşamış düşünürleri değil, o şehirde şekillenen bir yöntemi takip eden insanları akla getiririz. Halbuki bir okul veya zihin dünyası ölçeğinde "Endülüs" diye bir mekandan söz edebilmek hali hazırda mümkün görünmüyor. Bu bakımdan zihni şekillendiren bir tabir olarak "Endülüsî" nitelemesini kuşku ile karşılayarak ikinci soruya geçmemiz lazımdır.

İkinci ihtimal Endülüs'ü sadece bir mekân, bir düşünürün nerede yaşadığını gösteren bir bölgeye nispeti olmanın ötesinde anlam taşımasıdır. Başta tasavvuf olmak üzere, klasik dünyadaki bilim anlayışı mekân ve zaman ile aradaki nedensellik bağına itibara almaz. Onlar, zamanı ve mekânı aşarak nesnel şartlarda düşünce ürettiklerini kabul ederler. Bu durumda Endülüsi tabiri, tıpkı Bağdatlı veya Kahireli gibi, sadece mekâna gönderme yapan tabirin ötesinde anlam taşımaz.

Her iki yaklaşımı hatırdta tutarak, İbnü'l-Arabî ve Edülüs bahsine dönelim: Her şeyden önce İbnü'l-Arabî'nin ailesi, çocukları veya kabilesi Endülüslü idi, bunda tereddüt yoktur. 'Soylu' bir Arap kabilenin Endülüse yerleşen üyeleri olarak orada doğmuş, orada yaşamış, belki başka yerlere göçmüş olsalar bile Endülüs'ten başka bir yere nispet edilmemişlerdi. Bir insanın şehriyle ilişkisine herhangi bir değer yüklemeyen ele alacaksa, İbnü'l-Arabî de dâhil olmak üzere ailesi için Endülüslü diyebiliriz. Buna mukabil mesele zihnin ve düşüncenin mensubiyetini tespitle ilgili ise o zaman işimiz güçleşir. Bu kapsamda tabakat literatüründe yer alan "mevlid (doğum yeri)", "muhted (köken)" tabirlerine zihnen ve ruhen gibi yeni bir tabir ekleyerek düşünürü anlamada takip edeceğimiz istikameti tespit edebiliriz. Bunun için de İbnü'l-Arabî "zihnen" nerelidir sorusunu anlamlı kılmak üzere başka bir örnekten hareket etmek mümkündür: Mesela Mevlana Celaleddin Rumi, hatta Sadreddin Konevi nerelidir diye sorabiliriz. Mevlana yaklaşık olarak İbnü'l-Arabî gibi -fakat Doğu'dan Batı'ya doğru- bir güzergâh ile Anadolu'ya gelerek Konya'ya yerleşmiş, tasavvufi bir tabir ile "ikinci doğum"unun gerçekleştiği bölge onun bölgesi kabul edilerek "Rumi" diye isimlendirilmiştir. Konevi'de yaklaşık olarak aynı durumda kabul edilebilir, bu nedenle onun geçmişine dair atıf yok denecek kadar azdır. Bu bakış açısıyla İbnü'l-Arabî'yi ele almaya devam etmeliyiz:

## İbnü'l-Arabî ve Endülüs: Oralı (ve) Değil/O'dur-Değildir

İbnü'l-Arabî Endülüs'ten otuzlu yaşlarında ayrılmış, menkıbelere göre, şehrinde ayrılmasının nedenini anlamak üzere Allah'a iltica etmiş. 'Rabbim benim buradan ayrılmamın nedeni nedir?' diye sormuş, duasına karşılık da Konevi'yi yetiştirmek üzere yola çıkartıldığı kendisine söylenir. İbnü'l-Arabî'nin en önemli eseri hiç kuşkusuz Konevi'dir, bu bakımdan menkıbede söylenenler doğrulanmıştır denilebilir. Fakat menkıbe üzerinden başka bir yorum yapmak da mümkündür. Menkıbeye göre İbnü'l-Arabî Konevi'yi yetiştirmek üzere şehrinde ayrıldı. Lakin eserlerindeki tekâmüle baktığımızda, öncelikle yetişenin ve yeni bakış açılarıyla zihni şekillenen İbn Arabî'dir. O zaman şöyle dememiz mümkündür: İbnü'l-Arabî en nihayetinde güçlü bir okul kurmakla neticelenecek yolculuğa kendisine kâfi gelmeyen bir bölgeden ayrılmakla başlamış olmalıdır. Başka bir anlatımla İbnü'l-Arabî zihnen olgunlaştığı bölgeyi değil, ona yetmeyen bir dünyayı bırakarak bir yolculuğa çıkmış olmalıdır. Bu durum onun eserleri arasındaki basit karşılaştırma ile de fark edilebilir (Tedbirat ile Fütühat'taki üslup ve iddia farkı hemen göze çarpar).

Başka bir örnek sadedinde, İbn Arabî İbn Rüşî ile konuşmasında ona 'evet ve hayır' dediğini aktarır. Bunun ne anlama geldiğini bilmiyoruz, fakat kanaatime göre sözü söylerken İbn Arabî de tam olarak ne dediğini bilmiyordu. Fakat daha sonra aktardığı bu konuşmaya bütün sistemini yükleyerek başta durduğu yer ile nihayette vardığı yerin aynı olduğunu göstermek istemiştir. Hal böyle ise onun Endülüslülüğü üzerinde daha çok şey söylemek gerekir, fakat kanaatimce böyle değildir. İbn Arabî'nin yolculuğu evet ile hayır arasında aranan cevap ile ilgili olmalıydı. Bu yolculuk, neye evet ve neye hayır dediğini anlamasıyla neticelenecek büyük bir zihinsel gelişme üzerine kurulu idi. Bu amaçla İbnü'l-Arabî hemen her ekol ile ciddi bir he-

saplaşma yaşamış, neredeyse bütün ekollere evet-hayır üzerinden yaklaşarak önce olumlamış, sonra eksikliğini tespit ederek kendi düşüncesini tümel ve tam olan yegane fikir olarak ortaya koymak istemiştir. Onun evet-hayır dedikleri arasında herkes bulunur: Sofistler ile Eşariler, Mutezile ile Mecusiler, filozoflar ile zahir ehli veya bir başka gurup bir evet ve bir hayırdan nasibini alabilir. Bunun için Endülüs'ten çıkıp Şam'da neticelenen büyük yolculuk evet ve hayırın içini doldurmak üzere yapılan bir tekâmül yolculuğu idi.

### **İbnü'l-Arabî'de Endülüs İzleri:**

İbnü'l-Arabî'nin Endülüslü oluşu üzerinde bazı hususları tespit edebiliriz. Her şeyden önce Endülüs'ün ana akım çizgisindeki tereddütleri ve arayışları hatırlamak gerekir. Bu meydana İbn Bacce gibi filozoflarla süregelen ve zirvesine İbn Rüşd ile ulaşan felsefi gelenek Endülüs'ün en önemli düşünce ekolü idi. Endülüs bu süreçte bağımsız bir felsefi çizgi oluşturabilmek için Grek mirasını yeniden tercüme etme çabasına girmiş, Doğu tecrübesiyle ilişkilerini tezyif ederek, bağımsız bir yol izlemek istemiştir. Bunun nedenleri şimdilik bizi ilgilendirmiyor fakat bu süreçte Endülüs geleneğinde felsefenin ulaştığı nokta mühimdir: Endülüs felsefe ekolü en sonunda İbn Rüşd ile zirvesine ulaşmıştır. Bu kesindir. İbn Rüşd'ün Aristoteles telakkisi ise Endülüs düşüncesinin ana özelliği kadar açmazını da bize gösterir: Bütün bu özgün ve özgür yol sonunda felsefe İbn Rüşd ile birlikte katı bir şerhçiliğe, Aristoteles'te karar kılan tuhaf bir dogmatizme ulaşmıştır. Doğrusu felsefe tarihinde Aristoteles telakkisinde böyle bir dogmatizme varan başka bir isim var mıdır, bunu araştırmak gerekir.

İbn Rüşd ile birlikte biz felsefeyi bir filozofu eserlerinde anlamak, onun düşüncesinin sınırlarını varlığın sınırları olarak görmek, zihin ve dünya ilişkisini o filozofun zihni ile dünyanın mutabakatı şeklinde düşünmek, felsefeyi böyle okumak ile kar-

şlaşıyoruz. İbn Arabî'nin hayır dediği böyle bir telakki karşısında dinin durumu olmalıdır. Hiç kuşkusuz İbn Arabî bu hayırı nübüvvet için söylemişti, daha doğrusu nübüvvetin savunulması demektir. Hiç kuşkusuz İbn Rüş'ün beklediği şey tam bir uzlaşma olmalıydı, çünkü onun din felsefesinde böyle bir kapı aranmaktadır. Fakat İbnü'l-Arabî nübüvvet eksenli bir düşünür olarak böyle bir imkânı reddedince din ile felsefe arasındaki kesin çizgiyi görmüş olduk.

Öte yandan Endülüs'ün tasavvuf düşüncesi üzerinde de durmak gerekir, daha doğrusu bu düşünce ortamı ile İbn Arabî'nin ilişkisi hakkında bir takım hususları tespit edebiliriz:

İbnü'l-Arabî'nin öncesindeki İbn Arif, İbn Messerre, İbn Berrecan, İbn Kasi gibi isimler İbnü'l-Arabî'nin çeşitli vesilelerle atfı yaptığı isimlerdir. Bununla birlikte söz konusu isimlerden herhangi birinin kapsamlı bir teorisi olmadığı gibi İbnü'l-Arabî'nin atıfları dışında mühim bir etkileri de yoktur. Bu itibarla söz konusu isimler büyük bir düşünür tarafından zikredildiklerinde ehemmiyet kazanabilmenin ötesine geçememişlerdir. İbnü'l-Arabî felsefe tarihinde Aristoteles veya Müslüman feylesoflar arasında FArabî ve İbn Sina gibi kendisinden öncesini okunur hale getiren kurucu isimlerden birisi kabul edilebilir. Onların İbnü'l-Arabî'ye etkisi bir yana, İbnü'l-Arabî'nin onların kavramlarını büyük ölçüde bozarak daha büyük bir düşünce dâhilinde araç haline getirdiğini düşünebiliriz. Haddi zatında büyük bir düşünürün kendisinden öncesiyle ilişkisindeki müspet ve menfi katkı aynı anda gerçekleşir: Müspet katkı önceki düşünürlerin tanınmasına ve bilinmesine yol açmak iken menfi netice ise düşüncenin yeni bir zemine taşınmasıyla ortaya çıkan bozulmadır. Büyük bir düşünür önceki geleneği genellikle tahrif ederek ve kısmen yanlış anlayarak alımlar. Bu durumda düşünce tarihini tabii istikametinde değil, büyük düşünürün oluşturduğu sorunlar ekseninde okumak durumunda kalırız. Tasavvuf tarihinde böyle okumanın en iyi örneği İbnü'l-Arabî'dir.

Fütühat'a neredeyse zikretmediği isim kalmamışken düşünce-sini manüpele etmediği kimse de yoktur. Yunus'un 'yüz bini birdir dervişin' dediği durum tam olarak Fütühat'ta ortaya çıkar.

İbnü'l-Arabî'nin geleneği okumasındaki hoyratlık, doğru-luğa odaklanmaması, her şeyi aynı cihetten yorumlama ısrarı tasavvufu tekbiçim haline getirmek iradesinden doğmuş olma-lıdır. Bu noktada onun yaklaşımında gizli saik Gazali'nin me-tafizikçilere yönelik dile getirdiği tutarsızlık iddiasıdır. Gazali metafizikçileri tutarsız olmakla eleştirince çok iddialı bir söz söylemiş oldu. Çünkü metafizikçilerin sofistlere karşı dile geti-rebileceği en önemli iddia hakikatin kişiye göre zamana veya mekâna göre değil, nesnel gerçekliğe göre ortaya çıkabileceği idi. Gazali tutarsızlık eleştirisini yöneltince, bu iddiayı hedef almış oldu. Tasavvuf bu eleştiriyi tersinden kurarak sûfîlerin itti-fak edebilen yegâne cemaat olduklarını savundu. İbnü'l\_Arabî ve akabinde Konevi'nin yaptığı en büyük ve en tehlikeli iş buydu: büyüktü, çünkü bütün tasavvufu bir yöntem ekseninde aynı noktada toplamak istiyorlardı, tehlikeli idi, bütün farklılık-lar tahriflerle ortadan kaldırılabilirdi.

Onlar tasavvufu tek bir anafikir ekseninde veya en azın-dan o anafikre doğru emek harcayan bir cemaat haline getir-mekle tasavvufun tevhidini tesis etmiş oldular. Fakat burada birçok sorun tartışılmadan geride kaldı. İşte İbnü'l-Arabî'nin bütün kaynakları gibi Endülüslü kaynakları hakkındaki en ciddi sorun budur: İbnü'l\_Arabî'nin onları taşıdığı nokta doğru bir yer midir değil midir? Kanaatime göre bu kavramlar ancak büyük bir sistem içinde bize bilgi verebilecek şekilde yorumlan-mışlardır.

Bununla beraber İbnü'l-Arabî ile Endülüs arasında bazı zayıf da olsa irtibat noktaları tespit etmek mümkündür. Bu me-yanda İbn Arabî'de Endülüs etkisini görebileceğimiz en uygun durumlardan birisi bağımsız hareket etme arzusudur. Doğrusu

bu tavrın bütünüyle ana akım geleneklerin baskısından uzak bir bölgede yaşamakla ilgili olması gerekmez. İbn Teymiye gibi Doğulu isimlerde de benzer tutum görülebilir. Fakat yine de böyle bir irtibat kurmak peşinen reddedilmesi gereken bir yaklaşım olmamalıdır.

İbn Arabî'nin düşüncesinde tartışmasız tek konu nübüvvet meselesidir. Nübüvvet onun düşüncesinin tamamen tartışmalara kapalı olan yegâne konusudur. Bunun dışında ise hemen bütün alanlarda tamamen bağımsız düşünebilen ender isimlerden birisidir. Bu meyanda İbnü'l-Arabî'nin eserleri erken dönem tasavvufta görmediğimiz ölçüde kelimeler eleştirisi içerir, bu alanda hiçbir otoriteyi kabul etmez. İbnü'l-Arabî kelimeleri yetersiz sayan Gazali'den farklı bir tutum geliştirerek kelamı tutarsızlık ile eleştirmiştir. Bu eleştirinin bir bölümü ise fıkıh ile ilgilidir. Bir yerde fakihleri ümmetin firavunları diye tavsif eder. Onun fıkıh eleştirisi hadisin yerine içtihadın ve kıyasın konulması üzerine kurulu iken Endülüs'te aşına olduğumuz zahirilik ile de yakından ilgilidir. Haddi zatında İbnü'l-Arabî'nin metafiziği de dilin imkânlarının tüketilmesi üzerine kurulu zahiri bir yöntemle metinlerin okunmasını esas alır. Bu düşüncelerin şekillenmesinde Endülüs'teki hâkim geleneklerin doğrudan veya dolaylı etkileri olmalıdır. Bununla beraber İbn Arabî tabakat kitaplarından beri aşına olduğumuz kurucu imamlara hürmet fikrini sürdürür, bunu da belirtmek gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin fıkıh eleştirilerinde dikkat çeken önemli bir nokta siyaset ve ulema ilişkisine dönük eleştirileridir. Ona göre zalim hükümdarların meşruiyeti fakihlerin onlara verdiği destekten gelir. Burada İbnü'l-Arabî genellikle Afrika ve Endülüs'ten örnekler verir. Fakat burada İbnü'l-Arabî ciddi çelişkiye de düşer. İbnü'l-Arabî siyaset bahsinde Ehl-i sünnet'in bildiğimiz uzlaşmacı tutumunu esas alırken bunu daha ileri bir noktaya taşıyarak herhangi bir itiraza ve eleştiriye kapıları kapatır. Böyle iken fakihleri niçin eleştirdiğini anlamak zordur.

İbnü'l-Arabî'nin Endülüslü olabileceğini fark edeceğimiz hususlardan birisi Şia karsısındaki tutumudur. Tasavvufun Şia ile ilişkisi her zaman tartışılmış, tartışılmaya da devam edecektir. Bazı araştırmalar ise tasavvufun bir teşeyyü olduğunu düşünerek insan merkezci anlayış ile insan-ı kâmil anlayışı arasındaki irtibattan tasavvufu en azından Sünnilik içindeki teşeyyü olduğunu mütalaa etmişlerdir. Buna tarikatlarda abartılı hal kazanan Ehl-i beytçi tutum eklenince, kanaatler güçlenmiştir.

Ehl-i beyt'in dini ve siyasi alandaki kurucu rolünü esas alan Şiilik esas itibarıyla dil ve yöntem eksenli Sünni yorumculuğa mukabil karizmatik imam eksenli bir hakikat arayışıdır. Sünni düşüncenin hemen akabinde teşekkül etmeye başlayan Şii düşünce Sünniliğe göre daha felsefi ve karmaşık bir takım kavram ve düşüncelere dayanarak Müslüman toplumdaki en sistematik dini düşünce geleneği olmuştur. Zamanla bu düşüncenin velayet üzerinden tasavvufa sızmış olacağı kesin olsa bile, bunun sınırlarını tespit etmek güçtür. İbnü'l-Arabî'nin Şia telakkisine bu eksenle bakarsak, birkaç husus görebiliriz:

Birincisi Ehl-i beyt'in yüceltilmesinde İbnü'l-Arabî oldukça ileri fikirler söyler. Onun Ehl-i beyt sevgisi hakkında söyledikleri Ehl-i sünnet'in hilafet-imamet hakkındaki düşüncesinin ileri bir düzeyi sayılabilir veya en azından kendi siyaset teorisinin bir devamı kabul edilebilir. Bu bakımdan ona göre dünyevi iktidara tahammül ve ondan gelenleri kabullenmek ile Ehl-i beyt'ten gelebilecek sıkıntıları kabullenmek, kadere rızanın gereğidir. Buraya kadar İbnü'l-Arabî'nin söylediklerini genel tasavvufi söylem içinde bulabiliriz. Fakat esas dikkatimizi çeken İbnü'l-Arabî'nin bundan sonra söyledikleridir. Her şeyden önce onun Mehdi teorisinin Şia'yı tatmin etmeyeceğini, hatmü'l-velaye teorisinin ise Mehdi inancıyla uzlaşmadığını düşünmemiz gerekir. İbnü'l-Arabî meselenin başka bir yönüne dikkatimizi çekerek ciddi bir Şia eleştirisi yapar:

Ona göre Şia, özellikle İmamiyye -isna aşer- doğru başlayıp aşırı giderek hakikatten uzaklaşan şeytana benzemiştir. Ehl-i beyti sevmek yüksek bir erdem iken Ehl-i beyt sevgisinden sahabe nefreti üreterek dini hayatı nefret üzerine oturtmak yoldan çıkmak ve şeytanlaşmak demektir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi Endülüs'te yaygın olan Şia eleştirisinin izlerini taşımış olmalıdır. Başka bir örnekte ise İbnü'l-Arabî Şia eleştirisini ileri bir noktaya vardırır. Rical türlerinden söz ederken Diyarbakır'da tanıdığı bir raculün/kişinin kendisine gelen Şia mensubu kimseleri domuz suretinde gördüğünü belirtir. Bunu durumu izah ederken iki kişinin adamı denemek üzere şeklen mezhep değiştirdiğini fakat hakikatte değiştirmedikleri için yine domuz suretinde gördüklerinden söz eder. İbnü'l-Arabî'nin herhangi bir Müslüman mezhebe yönelik en ciddi eleştirisi budur, bunda Doğu'dan ziyade Endülüs etkisi bulmak mümkün olabilir.

İbnü'l-Arabî'nin Doğu'daki hâkim bilim ve düşünce geleneklerinin baskısı altında kalmadan serbest hareket ettiğini belirtmiştik. Fıkıh ve fıkıh mezhepleri konusundaki esnekliği ma-lumdur. Öte yandan onun bu alanlarda otorite kabul edebileceği herhangi birisi olmamış, İbn Hazm'a nispet edilmesini ise reddetmiştir. Bu durum ona birçok farklı düşünceyi ve ekolü aynı zeminde ele alabilme imkânı sunmaktadır. Burada şaşkıncı olan şey, aynı tavrın tasavvuf alanında da devam etmiş olmasıdır.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf telakkisini etkileyebilecek olan kimseler, Sünni tasavvufun öncesinde yaşamış kurucu sûfiler neslidir. Onlar coşkulu anlatımları kadar kerametlerle örülmüş biyografileri ve abartılı ve sistematik olmayan riyazet yöntemleri ile sürekli referans konusu haline gelmişlerdir. Söz konusu isimler geride kırık ve dökük bir dil bırakarak tasavvufun kelâmın ve fıkıhın etkisine girmesine yol açmışlardır. İbnü'l-Arabî

söz konusu isimler arasında en fazla 'ekber' diye betimlediği Bayezid'den etkilenmiş olmalıdır. Kişisel kanaatime göre Fütühat'ın derinindeki isim Bayezid'dir. Fakat İbnü'l-Arabî'nin o isimlere yönelik ciddi eleştirilerde bulunduğunu görmekteyiz. Bunun temel nedeni İbnü'l-Arabî'nin kendi dönemini marifet dönemi kabul ederek zirveyi temsil ettiğini düşünmüş olmasıdır.

Bu meyanda kısmen Mutezile'de görebileceğimiz bir yaklaşım ile ilk neslin mutlak üstünlüğünü de aşarak marifet dönemini bütün dönemlerin zirvesi haline getirmiştir. Ona göre birinci nesil yani sahabe ile kendi evresi arasında iman bakımından üstünlük birinci neslin lehine olsa bile, marifet bakımından üstünlük kendi evresine aittir. İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımı Sünni geleneği oldukça zorlayabilecek, onun sınırları dışına çıkabilecek bir yaklaşımdır. İbnü'l-Arabî bu yaklaşımını nübüvvet bahsine de taşıyarak birçok düşünce ortaya çıkarır. Onun düşüncesi önceki bütün nebilerin ve davetin yerelliği, zaman ve mekân şartları sebebiyle tikelliği üzerine kuruludur. Bu meyanda İbrahim Peygamber'in rüyasını yanlış yorumlaması kadar, Harun'un Hz. Musa'nın buzağıyı yakmadaki tutumunu yanlış olması veya Hz. Nuh'un davetindeki eksiklik gibi birçok konu onun eserlerinde işlenir. Bu nebiler ancak Hz. Peygamber'e doğru akan bir zaman içinde kemale eren silsilenin tikel örnekleri iken onların kitapları da yereldir.

İbnü'l-Arabî'de Hz. Peygamber ile ilgili görüşlerin bir bölümü -özellikle üstünlük meselesi- Kuseyrî gibi sûfilerde de bulunabilir. Bununla birlikte söz konusu düşüncelerin nasıl bir varlık telakkisine dayandığı meselesini Kuseyrî'nin bilmesi söz konusu değildi. İbnü'l-Arabî'nin bu düşüncüyü Endülüs'ten getirdiğini de düşünemeyiz çünkü benzer düşüncenin bir sahibi orada yoktur. Fakat Endülüs'ün izlerini taşıyan bağımsız üslubu böyle düşüncelere rahat anlatmasına katkı sağlamış olmalıdır.

Sonuç olarak İbnü'l-Arabî'nin zaman ve mekân ile ilişkisi kadar kendisinden sonraki düşünürlerle ilişkisinde dikkate almamız gereken bir yaklaşım şu olabilir: Alain Badiou'nun Fransız düşüncesinin yaratıcı evresi üzerinde düşünürken dile getirdiği bir 'an' kavramı vardır. Bu kavram haddi zatında tarihî bir süreklilik içinde meseleleri ele almanın zorluğunu kabul ederek bir tür sıradışılıkla hadiseleri açıklamak amacı taşır. O an içinde düşünce tam bilemeyeceğimiz bir takım nedenlerle ortaya çıkmış sonra da etkinliğini yitirmiştir. Şahsî kanaatim İbnü'l-Arabî ile Konevi'nin düşünce tarihindeki yerini böyle bir sıradışı 'an' ile açıklamaktan başka çare yoktur. O zaman Endülüslü olmak bir takım izlerini düşüncesinde görebilmenin ötesinde derin bir anlam taşımayan bir betimleme olarak kalmaktadır. Üstelik İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinin kaynaklarını hesaba katınca onu İbnü'l-Arabî el-Endülüsi-er-Rumi şeklinde nitelemek en doğru yaklaşım olacaktır.



## ÖZET

### ENDÜLÜS İLİM HAVZASINDA İSLÂM DÜŞÜNCESİNİN ÖNCÜ ŞAHSİYETLERİ

İslâm Düşüncesi, İslâm Medeniyetinin gelişmesi ve genişlemesine paralel olarak muhtelif merkezlerde yoğunlaşmıştır. Günümüzden geriye baktığımızda bu merkezleri Mâveraünnehir, Bağdat, Endülüs, Kahire ve İstanbul şeklinde ifade edebiliriz. Söz konusu bölgelerde ortaya konulan birikimi bir arada düşünmek, mümkünse bir pota içinde eritmek günümüz açısından önem arz etmektedir. Bu düşünceden hareketle 2018 yılında “Mâveraünnehir İlim Havzası”, 2019 yılında “Bağdat İlim Havzası” toplantıları düzenlenmiştir.

Bu toplantılar serisinden olarak Vakfımız, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile müştereken Prof. Dr. İlyas Çelebi'nin yöneticiliğinde 11-12 Aralık 2021 tarihlerinde İstanbul'da “*Endülüs İlim Havzasında İslâm Düşüncesinin Öncü Şahsiyetleri*” konulu ilmî ihtisas toplantısını gerçekleştirmiş, dört oturum halinde yapılan bu toplantıda 7 tebliğ sunulmuş ve müzakere edilmiştir.

İlk gün sabah, Endülüs Tarihi: “*Endülüs'ün İlmî Tarihine Bir Bakış*” konulu bir tebliğ sunulup tartışılmış, öğleden sonra Endülüs'te Felsefe: “*Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri*” ve “*Endülüs'te Öncü Bir Filozof Olarak İbn Rüşd*” konulu tebliğler sunulup tartışılmıştır.

İkinci gün sabah Endülüs'te Kelam: “*Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri*” ve “*Endülüs'te Öncü Bir Kelamcı Olarak İbn Hazm*” konulu tebliğler sunulup tartışılmış, öğleden sonra Endülüs'te Tasavvuf: “*Teşekkülü, Gelişimi ve Temsilcileri*” ve “*Endülüs'te Öncü Bir Süfi Olarak İbnü'l Arabî*” konulu tebliğler sunulup otuzaltı akademisyen tarafından tartışılmış ve toplantı metinleri bir araya getirilerek bu eserde neşredilmiştir.

## SUMMARY

### **PIONEERING SCHOLARS OF ISLAMIC THOUGHT IN AL-ANDALUS**

Islamic thought has concentrated in various centers in parallel with the development and spread of Islamic Civilization. Looking back from today, we can express these centers as Transoxiana, Baghdad, al-Andalus, Cairo and Istanbul. It is important today to consider the knowledge in these regions together and, if possible, melt it in a pot. Based on this idea, “Islamic Thought in Transoxiana” and “Islamic Thought in Baghdad” meetings were held in 2018 and 2019 respectively.

As part of this series of meetings, our Foundation, in cooperation with the Faculty of Theology at Istanbul 29 Mayıs University, held a scientific meeting on “Pioneering Scholars of Islamic Thought in al-Andalus” on 11-12 December 2021 in Istanbul. In this meeting, which was moderated by Prof. İlyas ÇELEBİ, seven papers were presented and discussed in four sessions.

In the morning of the first day of meeting, a paper on the “History of al-Andalus: A View on the Scientific History of al-Andalus”, and in the afternoon, papers on “Philosophy in al-Andalus: Establishment, Development and Representatives” and “Ibn Sina as a Pioneering Philosopher in al-Andalus” were presented and discussed.

In the morning of the second day, papers on “Kalam in al-Andalus: The Formation, Development and Representatives”, “Ibn Hazm as a Pioneer Theologian in al-Andalus” and “Ibn Arabi as a Pioneering Sufi in al-Andalus” were presented and discussed. These papers, which discussed by thirty-six academics, are gathering together in this book.

## خلاصة

### الرؤاد الأوائل للفكر الإسلامي في البيئة العلمية في بلاد الأندلس

تركز الفكر الإسلامي في مراكز مختلفة بالتوازي مع تطور الحضارة الإسلامية وتوسعها. عندما ننظر إلى الوراء من اليوم، يمكننا التعبير عن هذه المراكز مثل ما وراء النهر وبغداد والأندلس والقاهرة وإسطنبول. من المهم اليوم أن نفكر معاً في التراكم المعرفي الذي نشأ في هذه المناطق، وأن نتناولها في وعاء واحد إذا أمكن. بناءً على هذا المقترح، عُقدت مؤتمرات تحت عنوان "البيئة العلمية في ما وراء النهر" في عام 2018، وعُقد مؤتمر تحت عنوان "البيئة العلمية في بغداد" في عام 2019.

كجزء من هذه المؤتمرات المسلسلة، عقدت وفقنا بالاتفاق مع كلية الإلهيات بجامعة إسطنبول 29 مايو تحت إشراف الأستاذ الدكتور إلياس جلبي مؤتمراً تخصصياً علمياً تحت عنوان "الشخصيات القيادية في الفكر الإسلامي في البيئة العلمية في الأندلس" في الفترة من 11 إلى 12 ديسمبر 2021 في إسطنبول، وتم تقديم ومناقشة 7 أوراق بحثية في هذا الاجتماع الذي عُقد في أربع جلسات.

صباح اليوم الأول، تم تقديم ومناقشة ورقة حول تاريخ الأندلس: "نظرة إلى التاريخ العلمي للأندلس"، وبعد الظهر، تم تقديم عدة أوراق حول الفلسفة في الأندلس: "النشأة والتطور والرواد" و"ابن رشد كفسلسوف رائد في الأندلس" صباح اليوم الثاني، تم تقديم ومناقشة أوراق عن علم الكلام في الأندلس: "النشأة والتطور والرواد" و"ابن حزم كمتكلم رائد في الأندلس"، وبعد الظهر تم تقديم ومناقشة ورقة حول التصوف في الأندلس: "النشأة والتطور والرواد" والأوراق التي تحت عنوان "ابن عربي كمتصوف رائد" من قبل ستة وثلاثين أستاذاً متخصصاً، وأخيراً جُمعت تلك الأوراق العلمية ونشرت في هذا الكتاب.



## KARMA DİZİN

### A

Abbasîler, 72, 221  
Abdulhak İbn Seb, 117, 119  
Abdurrahman b. Muâviye, 28, 72  
Abdurrahman en-Nâsır, 36, 37, 39, 40, 41, 59  
Abdülmü'min, 112  
Akâid, 4, 9, 10  
akıl-vahiy, 100, 162, 182  
Allah-âlem ilişkisi, 135, 146, 405, 409  
altın çağ, 42  
Anadolu, 13, 17, 30, 57, 224, 389, 417, 427, 431, 439, 440, 448, 452  
Arap havzası, 13  
Aristo, 111, 112  
Avrupa, 16, 17, 25, 51, 60, 76, 85, 88, 114, 123, 202, 207, 448, 449  
ayrılıkçı hareketler, 37

### B

Bağdat, 10, 11, 13, 18, 19, 35, 36, 40, 87, 88, 89, 186, 216, 217, 219, 225, 279, 281, 295, 298, 307, 320, 448, 463, 465  
**Batınîlik**, 208, 276, 323, 339  
Belâtüşşühedâ, 27, 64  
Berberiler, 16, 76, 78  
Bilgi Teorisi, 278  
Bizans İmparatorluğu, 26, 36

### C

Cezayir, 71, 77, 227  
commentator, 111

### D

Dımaşk, 28, 211, 235, 245, 267, 268, 297, 301, 430, 433  
Doğu Roma, 72

### E

Ehl-i beyt, 288, 395, 458  
Ehl-i Hadîs, 210, 211, 213, 218, 283  
ehl-i rey, 47, 49, 312, 337  
el-Hamrâ Sarayı, 209  
Elîsâne, 112  
el-Külliyyât, 46, 63  
Endülüs, 2, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 13, 14, 15, 16, 18, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 107, 108, 109, 110, 111, 114, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 178, 185, 186, 187, 189, 198, 204, 207, 208, 209, 211, 213, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 230, 231, 232, 233, 234, 236, 239, 240, 269, 271, 272, 273, 274, 276, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 315, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 327, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 338, 339,

340, 343, 344, 345, 347, 349,  
352, 353, 355, 357, 359, 360,  
363, 370, 372, 374, 375, 376,  
377, 380, 383, 384, 385, 386,  
387, 388, 389, 391, 392, 393,  
394, 395, 397, 399, 400, 412,  
413, 414, 416, 417, 418, 419,  
420, 421, 422, 424, 425, 426,  
427, 428, 429, 430, 431, 435,  
436, 437, 438, 439, 440, 441,  
442, 447, 448, 449, 450, 451,  
452, 454, 455, 456, 457, 459,  
460, 463, 465

Endülüs Emevî Devleti, 27, 28,  
37, 42, 49, 53, 59, 93, 234, 309,  
310

Eş'arî, 211, 214, 221, 222, 224,  
226, 229, 230, 232, 251, 282,  
283, 291, 303

Eş'arilik, 221, 225, 226, 232,  
282, 291

Eyyübîler, 55, 57

## F

Fa'âl Akıl, 153, 154

Fâil, Fiil ve İrâde, 144

Fas, 71, 208, 284, 296, 364, 426

felsefe, 112

felsefî, 112

fitne hareketi, 92

Frank toprakları, 26

Fransa, 17, 60, 78, 449

Fütühat, 390, 392, 396, 425,

453, 455, 459

## G

Gazzâlî, 52, 101, 109, 112, 125,  
130, 131, 136, 148, 167, 172,  
183, 201, 203, 210, 230, 240,

241, 246, 247, 295, 296, 297,  
298, 301, 336, 343, 344, 346,  
349, 403, 408, 411, 413, 421,  
436, 442

Gırnata, 25, 43, 54, 55, 57, 58,  
110, 119, 298, 309, 341, 413

Güney Afrika, 13, 14

## H

Hadîs, 213, 242, 373

Hakem el-Müstansır, 36, 40,  
41, 59

Hanefî, 56, 207, 215, 216, 219,  
265

Haricîlik, 208

Hicaz, 28, 31, 215

Hız. Peygamber, 174, 211, 212,  
221, 225, 229, 243, 244, 249,  
281, 303, 353, 397, 446, 460

## I

I. Abdurrahman, 28, 29, 72

II. Abdurrahman, 35, 36

II. Hakem, 37, 65, 88, 90, 311

III. Abdurrahman, 37, 79, 88,  
92, 339

Irak, 31, 211, 213, 216, 217, 223,  
225, 281, 373

## İ

İber Yarımadası, 25, 26, 54

İbn Arabî, 105, 115, 333

İbn Bacce, 96, 102, 103, 104,  
105, 110, 111, 120, 123, 186,  
187, 391, 454

İbn Berracan, 105

İbn Hazm, 6, 11, 27, 48, 63, 87,  
100, 101, 120, 124, 190, 211,  
214, 217, 218, 221, 224, 225,

- 231, 233, 234, 235, 236, 237,  
 238, 239, 240, 241, 242, 243,  
 244, 245, 246, 247, 248, 249,  
 250, 251, 252, 253, 254, 255,  
 256, 257, 258, 259, 260, 261,  
 262, 263, 264, 265, 266, 267,  
 268, 269, 270, 271, 272, 273,  
 274, 275, 276, 278, 279, 281,  
 284, 285, 287, 288, 289, 290,  
 291, 292, 293, 294, 302, 303,  
 304, 305, 306, 307, 308, 311,  
 312, 313, 322, 324, 328, 329,  
 339, 340, 383, 385, 396, 459,  
 463, 465  
 İbn Kasî, 52, 107, 108, 109, 110,  
 120, 122, 276, 317, 323, 341,  
 343, 346, 347, 348, 349, 350,  
 351, 352, 353, 354, 355, 356,  
 357, 358, 359, 360, 361, 362,  
 363, 365, 366, 367, 368, 370,  
 375, 376, 377, 381, 383, 392,  
 400, 412, 413, 414, 416, 417,  
 422, 436, 437, 455  
 İbn Meserre, 34, 91, 99, 100,  
 105, 106, 107, 108, 119, 121,  
 276, 311, 313, 317, 319, 320,  
 321, 323, 324, 325, 326, 327,  
 328, 329, 330, 332, 333, 334,  
 335, 336, 337, 339, 340, 342,  
 343, 344, 364, 369, 370, 373,  
 375, 376, 377, 378, 379, 382,  
 383, 384, 400, 412, 413, 414,  
 416, 418, 423, 435, 436  
 İbn Rüşd, 6, 11, 46, 50, 51, 52,  
 53, 56, 60, 64, 65, 81, 87, 88, 89,  
 98, 100, 102, 103, 110, 111, 112,  
 113, 114, 120, 122, 124, 125,  
 126, 127, 128, 129, 130, 131,  
 132, 133, 134, 135, 136, 137,  
 138, 139, 140, 141, 142, 143,  
 144, 145, 146, 147, 148, 149,  
 150, 151, 152, 153, 154, 155,  
 156, 157, 158, 159, 160, 161,  
 162, 163, 164, 165, 166, 167,  
 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174,  
 175, 176, 177, 178, 179, 180,  
 181, 182, 183, 185, 186, 187,  
 190, 192, 193, 194, 195, 196,  
 197, 198, 199, 200, 201, 202,  
 203, 204, 208, 218, 225, 240,  
 241, 266, 271, 272, 319, 379,  
 383, 426, 463, 465  
 İbn Sîd Batalyevsi, 102  
 İbn Tufeyl, 44, 50, 60, 63, 64,  
 86, 103, 104, 105, 110, 111, 112,  
 120, 123, 186, 195, 203, 208, 379  
 İbnü'l-Arif, 52, 106, 108, 109,  
 323, 336, 341, 342, 343, 344,  
 346, 347, 348, 349, 356, 361,  
 362, 363, 364, 365, 366, 367,  
 368, 370, 371, 372, 373, 374,  
 375, 376, 377, 382, 383, 385,  
 412, 413, 416  
 ilk mutasavvıflar, 91  
 ilmî çalışmalar, 42  
 İnsan İradesi-Kader İlişkisi,  
 174  
 İsbat-ı Vacib, 88  
 iskân, 27, 30, 74  
 İsmâîlîler, 327  
 İspanya, 16, 17, 21, 71, 73, 74,  
 75, 77, 78, 84, 85, 88, 123, 284,  
 309, 318, 447, 449  
 İstanbul, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10,  
 11, 13, 15, 16, 17, 18, 20, 23, 25,  
 33, 36, 42, 44, 48, 50, 51, 52, 53,

61, 63, 64, 65, 68, 76, 81, 85, 86,  
87, 88, 89, 93, 97, 103, 105, 110,  
112, 115, 116, 121, 122, 123,  
124, 126, 130, 155, 182, 183,  
188, 198, 207, 210, 213, 214,  
220, 228, 229, 230, 231, 234,  
236, 237, 239, 240, 244, 246,  
252, 256, 267, 268, 269, 270,  
277, 279, 288, 301, 302, 310,  
311, 313, 315, 318, 320, 325,  
333, 341, 382, 383, 384, 385,  
386, 387, 402, 405, 410, 418,  
429, 430, 431, 439, 440, 448,  
463, 465

isyanlar, 37, 109, 355

İşbiliye, 28, 38, 42, 43, 45, 51,

54, 112, 341, 358, 359, 375

## K

Kafkasya, 13, 30

karışıklıklar, 83, 85, 93

Kastilya Krallığı, 54, 59

Kayrevan, 32, 47, 219, 220, 221,  
223, 310

Kur'an, 96, 98, 115, 139, 195,

201, 203, 210, 211, 213, 215,

220, 225, 229, 251, 272, 281,

286, 287, 289, 298, 299, 304,

311, 403, 445

Kurtuba, 14, 28, 29, 30, 33, 36,

37, 38, 39, 40, 43, 46, 47, 51, 53,

54, 62, 72, 93, 96, 99, 100, 107,

110, 111, 112, 186, 209, 210,

218, 222, 234, 267, 297, 311,

321, 328, 338, 339, 359, 373, 426

Kuzey Afrika, 16, 17, 26, 27,

30, 37, 50, 54, 57, 58, 59, 71, 77,

84, 92, 96, 97, 106, 189, 207,

208, 211, 213, 214, 215, 216,

218, 219, 220, 226, 227, 228,

229, 230, 231, 279, 280, 282,

283, 295, 298, 308, 309, 310,

355, 426, 440, 448

## L

Lucena, 112

## M

Ma'dûmun Şey'iyyeti, 273

Mağrib, 50, 51, 53, 55, 59, 61,

72, 83, 94, 96, 97, 98, 117, 122,

123, 191, 211, 229, 239, 272,

296, 354, 355, 357, 358, 359,

364, 382, 385, 415

Mâlikî, 111

Mâlikîlik, 32, 38, 89, 90, 98,

215, 226, 232, 236, 282, 286,

291, 292, 339

Mansûr, 112

Maveraünnehir, 10, 13, 307

Me'mun, 98

Medine, 32, 33, 72, 212, 213,

216, 221

Medînetüzzehrâ, 37, 41

Merâkeş, 112

Meriye Mektebi, 319, 340, 343,

371, 372, 375, 376, 377

Mısır, 13, 26, 32, 33, 47, 55, 57,

88, 117, 208, 212, 213, 214, 217,

218, 227, 239, 270, 283, 284,

307, 312, 313, 385, 448

Mu'tezile, 89, 92, 97, 219, 230,

272, 273, 274, 305, 311, 313

Muhyiddin İbn Arabî, 114,

117, 119, 209, 212, 239, 343,

376, 377, 437

Murâbitlar, 45, 54, 95, 97, 109,  
111, 112, 293, 346, 347, 352,  
354, 355, 357, 374, 414  
Murâbitlar Devleti, 45  
Musa b. Nusayr, 26, 84, 91  
Mutezilîlik, 323

Muvahhidler, 54, 86, 95, 97,  
111, 112, 210, 229, 239, 309,  
353, 354, 358, 413, 414, 426  
Mülûku't-tavâif, 42, 43, 45, 53,  
59, 93, 94  
müsta'rib, 29

Müvelled, 29, 78

## N

Nasrîler, 54, 55, 91, 98  
Nübüvvet, 394, 407, 434, 457

## O

Orta Doğu, 17, 448  
Ortadünya, 72, 73  
Osmanlı, 17, 76, 77, 78, 79, 439,  
440  
Osmanlı Devleti, 17  
otorite, 111

## P

Portekiz, 77, 85, 108, 360

## R

reddiyeler, 99, 100, 335  
rihle, 31, 47  
Rönesans, 125  
Rü'yetullah, 259, 274

## S

Said el-Endelüsî, 85, 93, 124  
Semerkant, 11, 13, 463  
siyaset, 111

## Ş

Şam bölgesi, 27  
Şam Emevîye Camii, 28  
Şia, 109, 229, 283, 394, 395, 420,  
421, 457, 458

## T

Tarık b. Ziyâd, 26  
tebeü't-tabîin, 213  
Tuleytula, 38, 43, 45, 54, 59  
Tunus, 44, 49, 55, 57, 59, 63, 77,  
228, 284, 375, 423, 426  
Türkiye, 15, 17, 18, 27, 64, 67,  
68, 84, 85, 87, 121, 123, 124,  
200, 236, 240, 267, 384, 386,  
430, 449

## Ü

Ümerâ, 73

## V

vahdet-i vücûd, 53, 151, 202,  
273, 276, 434  
Vizigotlar, 207

## Y

Ya'kûb b. Yûsuf, 112

## Z

Zahirilik, 89, 218, 285, 290  
Zat-sıfat, 274

