

tü'l-Hamziyye'de bulunmaktadır [Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâlî, II, 134]); *İzâletü'l-hâcib 'an furû'i İbnî'l-Hâcib* (İbnü'l-Hâcib'in *el-Muhtaşar fi'l-furû'* [Câmi'u'l-ümmehât] adlı eserinin şerhidir); *Şerhu'l-aḥkâmî's-suğrâ* (Abdülhak el-İşbîlî'nin eserinin şerhidir); *Tuḥfetü't-tuḥraf ile'l-Meliki'l-Eşref*; *el-Erba'üne'l-müsne'de fi'l-hilâfeti ve'l-hulefâ*; *Kitâbü'l-İmâme*; *Dîvânü ḥuṭab ve ḡaṣâ'id*; *İzâhu'l-merâşid fî mâ teştemilü 'aleyhi'l-hilâfeti mine'l-ḥukmi ve'l-fevâ'id*; *Şerhu Şahihi'l-Buḥârî*.

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Ferhûn, *ed-Dibâcû'l-mûzheb*, II, 290-296; İbn Haldûn, *ed-Ta'rif bi'bn Haldûn* (nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî), Kahire 1951, s. 49-55; a.mlf., *el-İber*, VII, 312-314; İbn Kunfûz, *el-Vefeyât* (nşr. Âdil Nüveyhiz), Beyrut 1971, s. 373-374; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-kâmine*, III, 360-362; Sehâvî, *ed-Ḍav'ü'l-lâmî*, VII, 51; Süyûtî, *Buḡyetü'l-uvâ't*, I, 46-47; İbnü'l-Kâdî, *Cezve-tü'l-iktibâs*, Rabat 1973, s. 225-227; a.mlf., *Dürretü'l-ḥicâl*, II, 275-276; Ahmed Bâbâ et-Tinbüktî, *Neylû'l-ibtihâc*, Trablus 1408/1989, s. 450-455; Makkarî, *Nefḥu't-tîb*, V, 390-396, 412-418, 429, 430; VI, 419-427; ayrıca bk. tür.yer.; Brockelmann, *GAL*, I, 309, 345, 438; *Suppl.*, II, 335-336; İbn Süde, *Delilü mü'rrihi'l-Mağribi'l-aḡṣâ*, Dârülbeyzâ 1960, II, 305; Abbas b. İbrâhîm, *el-İlâm*, V, 11-21; Abdurrahman b. Muhammed el-Cilâlî, *Târîhu'l-Cezâ'iri'l-âm*, Beyrut 1400/1980, II, 131-134; Hifnâvî, *Ta'rifü'l-halef bi-ricâlî's-selef*, Beyrut 1402/1982, I, 141-148; Abdülhay el-Kettânî, *Fihristü'l-fehâris*, I, 521-523; Sâlihîyye, *el-Mu'cemû's-şâmil*, s. 74-75; Maya Shatzmiller, "Les circonsstances de la composition du Musnad d'Ibn Marzûq", *Arabica*, XXII/3, Leiden 1975, s. 292-299; M. J. Viguera, "Au sujet du Musnad d'Ibn Marzûq", a.e., XXIII (1976), s. 266-274; "Müsne'dü İbn Merzûk", *Evrâk*, I, Madrid 1978, s. 105-106; Mahmûd Bû İyâd, "el-Müsne'dü's-şahihi'l-ḡasen fî me'âşiri ve meḡasini mevlânâ Ebi'l-ḡasen li'bn Merzûk et-İllisânî", *Âlemü'l-kütüb*, III/2, Riyad 1982, s. 211-215; Abdülhâdî et-Tâzî, "el-Müsne'dü's-şahihi'l-ḡasen", *el-Baḡṣû'l-ilmî*, sy. 33, Rabat 1982, s. 253-261; M. Hadj-Sadok, "İbn Marzûk", *El<sup>2</sup>* (Ing.), III, 866-868; Ferâmürz Hâc Minûçîhrî, "İbn Merzûk", *DMBİ*, IV, 605-606.



SAFFET KÖSE

#### İBN MESERRE

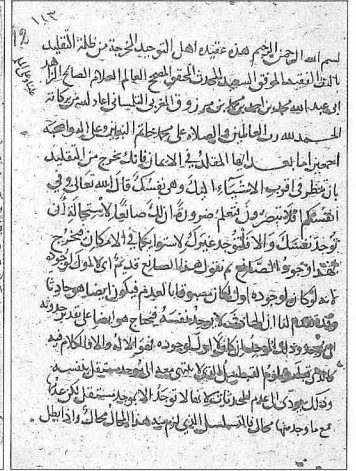
(ابن مسرة)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Meserre b. Nüceyh el-Cebelî (ö. 319/931)

**Tasavvufî eğilimleri ve Mu'tezilî görüşleriyle tanınan filozof.**

7 Şevval 269'da (19 Nisan 883) Kurtuba'da (Cordoba) doğdu. Endülüs ilim ve fikir tarihi hakkındaki klasik kaynaklar ve modern araştırmalar, İbn Meserre'nin önem-

İbn Merzûk  
el-Hatîb'in  
'Akidetü  
ehli't-  
tevhîd adlı  
eserinin  
ilk iki sayfası  
(Köprülü Ktp.,  
Fâzıl Ahmed Paşa,  
nr. 1601)



li bir şahsiyet olduğunu ve fikirlerinin Endülüs düşüncesinde kalıcı izler bıraktığını, hatta bir Meserrecilik (Meserriyye) hareketinin doğduğunu bildirmekle beraber hayatı hakkında ayrıntılı bilgi vermez. Faslı Berberî bir ailenin veya Benî Hâşim yahut Benî Ümeyye'den birinin âzatlısı olan babası Abdullah Kurtubalı olup İbn Meserre'nin asıl adına nisbetle Ebû Muhammed diye anılmaktaydı. Özellikle İbnü'l-Faradî'nin verdiği bilgilerden İbn Meserre'nin Arap ve Berberî asıllı olmadığı açıkça görülüyorsa da milliyetini tam olarak tayin etmek mümkün değildir. Batılı müellifler babasının kırmızı tenli olduğuna, Basra'da bulunduğu sırada sıcaktan yüzünün soyulduğuna dair bilgileri (*Târîhu 'ulemâ'l-Endelüs*, I, 217) dikkate alarak onun Ârî ırktan gelmiş olabileceğini belirtmektedirler. Asin Palacios, aynı gerekçeye dayanarak İbn Meserre'nin İspanyol asıllı olması ihtimali üzerinde durursa da köleliğin yaygın olduğu ve pazarlarda çeşitli milletlerden kölelerin satıldığı bir dönemde Meserre ailesinin başka bir ülkeye ve millete mensup olması muhtemeldir. Tam künyesine bakılarak İbn Meserre'nin, Arap veya Berberî asıllı olmasa bile uzun zaman müslüman çevrede yaşamış bir aileye mensup olduğu söylenebilir. Ticaretle meşgul olan amcası İbrâhîm b. Meserre, Doğu İslâm dünyasına yaptığı bir ticarî seyahatte yanına kendisinden küçük kardeşi Abdullah'ı da almıştı. Daha sonra kendisi de hem ticarete hem ilme yönelen Abdullah, Endülüs'te ve Doğu'da öğrenim gördüğü gibi hocalık da yapmış, hatta muhtemelen bu yüzden işlerini ihmal ederek malî sıkıntıya düştüğü için ülkeyi terkedip Mekke'ye gitmek zorunda kalmış, bu şehirde saygın bir kişi olarak tanınmış ve 286 (899) yılında orada vefat etmiştir.

İlk öğrenimini babasından gören İbn Meserre'nin diğer hocaları arasında Muhammed b. Vaddâh ve Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin isimleri zikredilmekte olup ikisi de Endülüs'te hadis konusunda temayüz etmişlerdi. Bunlardan Huşenî uzun yıllar Doğu İslâm dünyasında kalmış, özellikle Ahmed b. Hanbel ile ilişki kurmuştu. Diğer hocası Muhammed b. Vaddâh hadis tenkitçiliğindeki dirayeti yanında tasavvufî hayata da ilgi duymuş, Zünnûn el-Mısrî'nin şöhretinin yaygın olduğu Mısır'a giderek tasavvuf kültürünü geliştirmiş, bu konuda *el-Übbâd ve'l-âvâbid* ve *Kitâbü'n-Nazar ilallâh* adlı iki de eser yazmıştır. Buna göre İbn Meserre'nin tasavvufî düşünce ve yaşayışa ilgi duymasında bu hocası etkili olmuştur. İbn Meserre'nin babası Abdullah ise küçük yaşta Basra'da bulunduğu dönemde hadis öğrenmeye başlamıştı. Ancak Basra kelâm ilmi bakımından da önemli olup özellikle Mu'tezile'nin başlıca merkezlerinden biriydi. Nitekim kaynaklar, Abdullah'ın daha sonra Endülüs'te Haflî el-Gafle adlı Mu'tezilî bir kişiyle dostluk kurduğunu göstermekte, bu suretle oğlu İbn Meserre'nin de ilk Mu'tezilî fikirleri babasından aldığı anlaşılmaktadır. İbn Meserre'nin bu üç hocasının felsefeyle doğrudan ilgisine dair bir bilgi bulunmadığı gibi bunların dışında bir hocasından da söz edilmemekte, dolayısıyla felsefî formasyonunu kimlere borçlu olduğu, bilhassa sözde Empedokles felsefesini nasıl tanıdığı tam olarak bilinmemektedir (Brockelmann, I, 178). Her ne kadar Tj. de Boer, İbn Meserre'nin tabiat felsefesini III. Abdurrahman döneminde (912-961) Endülüs'e taşıdığını kaydediyorsa da (*İslâm'da Felsefe Tarihi*, s. 124), bunu teyit eden bir kanıt bulunmamaktadır. Ancak babası Abdullah Doğu'ya son gidişinde

kitaplarını oğluna bırakmıştı. Onun daha önce Doğu'dan bazı felsefî eserler getirdiği ve bunların kütüphanesinde bulunduğu düşünülebilir. Esasen İbn Meserre'nin yetişme döneminde Endülüs'te henüz bir felsefe hareketi görülmemekle birlikte felsefî kitapların bulunabildiği, kitap yakma olaylarının yaşandığı bilinmektedir. Muhtemelen bu kitaplar Doğu'dan getiriliyordu. O sırada Doğu'daki çok zengin felsefî literatür arasında Empedokles'e isnat edilen bir kitap *el-Cevâhirü'l-hamse* adıyla Arapça'ya çevrilmişti. Georges Vajda'ya göre İbn Meserre'nin felsefesinin temel kaynağı bu kitaptır (*Introduction à la pensée juive du moyen âge*, s. 104).

İbn Meserre'nin, babasının vefat ettiği 286 (899) yılı ile hacca gitme bahanesiyle ülkesinden ayrıldığı 300 (913) yılı arasındaki hayatı hakkında bilgi yoktur. Muhtemelen babasının vefatından bir süre sonra öğretim faaliyetlerine başlamış, öğrencileri ve sempatanlarıyla birlikte gizli bir cemaat kurarak fukahenin baskısı yüzünden açığa vurulamayan bazı konularda ilmî müzakereler düzenlemiş, bu suretle görüşlerini dar bir çevreye yaymaya başlamıştır. Bu küçük topluluk, Kurtuba civarındaki Sierra tepesinde İbn Meserre'ye ait bir alanda bulunan zâviyede faaliyetlerini gizli olarak sürdürüyordu. Kaynaklar, topluluğun üyelerinden üçünün ismini İbn Saydel diye de bilinen Muhammed b. Vehb el-Kurtubî, Muhammed b. Hazm b. Bekir et-Tenûhî ve Ahmed b. Gânim el-Kurtubî olarak kaydeder. Endülüs'te mehdîlik iddiasında bulunan Emevî hânedanı mensubu İbnü'l-Kırt da (ö. 288/901) İbn Meserre'nin tesiri altında kalmıştır. Elûzâd Muhammed, İbn Meserre'nin faaliyetlerini gizli olarak ve münzevi bir şekilde yürütmesinde, ortamın felsefî fikirleri açıklamaya elverişli olmaması yanında kendisinin sözde Empedokles felsefesini geliştirirken Hermesçi bir karaktere sokulmuş olan bu filozofun talebelerine uyguladığını düşündüğü eğitimi yönetimi tercih etmesinin de etkisi olabileceğini ileri sürer (*Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. 6 [Dârülbeyzâ 1982-83], s. 39-40). Öyle anlaşıyor ki İbn Meserre, burada gnostik bir yaklaşımla öğrencilerine hakikatin bilgisini daha ziyade sembolik bir dille anlatmaya çalışmaktaydı. İbnü'l-Faradî onun üstün bir konuşma yeteneği bulunduğunu, remizli ifadelerle anlamları saklayabildiğini belirtirken muhtemelen buna işaret ediyordu. Aynı tarihçi, İbn Meserre'nin, Zünnûn el-İhmîmî (el-Misrî) ve Ebû Ya'kûb en-Nehre-

cûrî'ninkine benzer bir yöntemle çevresindekileri davranışlarını düzeltmeye, doğruluk ve dürüstlük konusunda kendilerini sorgulamaya teşvik ettiğini kaydeder (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, II, 39-40). İbn Hayyân da onun konuşmasının tatlılığı, ince mânalara dalması ve değişik bilgi alanlarında söz sahibi olması sayesinde muhataplarını derinden etkilediğini, "akılları çelip gönülleri avladığını" ifade eder (*el-Muktebes*, V, 20-21). İbn Hazm ise *Fazlü'l-Endelüs* başlıklı risâlesinde İbn Meserre'yi belâgatın ustaları arasında göstermiştir (Makkarî, III, 178).

Bununla birlikte İbn Meserre'nin, eğitim ve öğretim faaliyetlerine başladığı dönemden itibaren özellikle fukahenin tenkit ve tepkilerine mâruz kaldığı görülmektedir. İbnü'l-Faradî halkın İbn Meserre hakkında farklı düşündüğünü, bir kısmı onu ilimde ve zühde imam derecesinde görürken bir kısmının da bilhassa vaad ve vâid gibi kelâmî konularda Endülüs'teki "taklit ve teslim mezhebi" çerçevesinde teşekkül etmiş olan görüşlerden sapması yüzünden bid'atçılıkla suçladığını ifade eder (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, II, 40). Şüphesiz bu tenkitler, o dönemde büyük bir etkinliği bulunan ve koyu muhafazakârlığı ile bilinen Mâlikî fukahasından geliyordu. Nitekim dönemin tanınmış fakihlerinden olup Habbâb diye anılan Ahmed b. Hâlid, İbn Meserre'yi tenkit eden bir "sahife" yazmıştır.

Her ne kadar kendisi hac niyetiyle seyahate çıktığını açıklamışsa da kaynaklar, İbn Meserre'nin fiilî tecavüz derecesine ulaşmasa bile ciddi baskılara mâruz kaldığını, zındıklıkla suçlandığını ve bu yüzden ülkeden kaçtığını bildirirler. Asin Palacios onun bu kararı vermesinde, fukahenin birtakım siyasî iddialar ileri sürerek yönetimi kendisi aleyhinde kışkırtabileceğinden kaygı duymasının etkili olduğunu düşünmektedir. Bununla birlikte fikrî bakımdan huzursuz edilmesinin yanında hacca gitme niyetinin ve geleneğe uyarak Doğu İslâm dünyasını dolaşp ilmî ve fikrî birikimini arttırma arzusunun da bu yolculuğa çıkmasında rolü olmalıdır. Nitekim ülkesine döndüğünde bilgi ve düşüncesinin zenginleştiği ve bu sayede cemaatini daha çok etkileyip bağlarını güçlendirdiği anlaşılmaktadır. İbnü'l-Faradî, İbn Meserre'nin bu yolculuğa Emîr Abdullah'ın vefat ettiği 300 (912-13) yılında, İbnü'l-Ebbâr ise (*et-Tekmil*e, I, 13) 311'de (923) çıktığını kaydeder; ancak bu son tesbitin yanlış olduğu açıktır. Yolculuk sırasında

kendisine cemaatinden Muhammed b. Hazm et-Tenûhî, Ahmed b. Gânim el-Medenî, Eyyûb b. Feth ve Muhammed b. Vehb gibi kişiler refakat etmiştir. Kaynaklarda bu seyahat hakkında fazla bilgi verilmemekte, sadece iki olaydan söz edilmektedir. Bunlardan birine göre (Muhammed b. Hâris el-Huşenî, s. 159-160) İbn Meserre, yolculuğu sırasında bulunduğu Kayrevan'ın âlimlerinden Ebû Ca'fer Ahmed b. Nasr'ın ders meclisine katılmış, ders bitip de herkes meclisten ayrılınca Ebû Ca'fer İbn Meserre'ye ziyaret sebebini sormuş, o da, "Işığınla aydınlanmak, bilginden istifade etmek için burada bulunuyorum" demiş, Ebû Ca'fer de kendisinin böyle bir iltifata lâyık olmadığını söylemiştir. Bu bilgiler, genç İbn Meserre'nin edebî bir üslûba sahip olduğunu göstermesi bakımından ilgi çekicidir. Sathî fikhî tartışmaların yaşandığı bu dönemde Kayrevan'ın durumu gerek ilmî gerekse siyasî bakımdan pek parlak olmadığı için İbn Meserre burada fazla kalmakta yarar görmemiştir.

Hicaz'a ulaşan İbn Meserre, Mekke'de Cüneyd-i Bağdâdî'nin öğrencilerinden Şeyh Ebû Saîd İbnü'l-A'râbî ile görüştü. Ancak bu mutasavvıfın, fikirlerini öğrendikten sonra İbn Meserre'den hoşlanmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim çok geçmeden görüşlerini eleştiren bir kitap yazmıştır. Asin Palacios ve Arnaldez gibi Batılı yazarlar, İbn Meserre'nin tanınmış sûfîlerden Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî ile de burada tanışmış olabileceğini belirtirler. Makkarî'nin kaydettiğine göre (Elûzâd Muhammed, sy. 6 [Dârülbeyzâ 1982-83], s. 44) İbn Meserre, Medine'de bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in eşi Mâriye'ye ait evi ziyaret ederek çeşitli bölümlerinde namaz kıldıktan sonra binanın ölçülerini alıp ayrılmıştır. Arkadaşlarından birinin anlatığına göre Kurtuba'ya döndükten sonra cemaatiyle birlikte yaşadığı Sierra tepesinde aynı ölçüleri kullanarak benzer bir bina inşa etmiştir.

İbn Meserre'nin bu seyahati sırasında ayrıca bir süre Doğu'yu dolaşp cedel ehli, kelâmcılar ve Mu'tezile ulemâsı ile görüşmeler yaptığı belirtilmektedir (İbnü'l-Faradî, II, 39). Bu bilgi, onun Irak'a gittiğini ve özellikle Mu'tezile âlimlerinin yaşadığı merkezlerde bulunduğunu göstermektedir. Hatta İbn Hayyân onun, kendi fikrî ve felsefî görüşleri doğrultusunda ders veren biriyle tanıştığını ve ondan faydalandığını ifade etmekte olup (*el-Muktebes*, V, 20) bu da İbn Meserre'nin Irak'a gittiğinin başka bir delilidir.

İbn Meserre'nin Kurtuba'ya ne zaman döndüğü hususunda bilgi yoktur. Asin Palacios bu dönüşü, III. Abdurrahman'ın tahta çıkmasından sonra ülkede karışıklığın ortadan kalktığı, huzur ortamının avdet ettiği haberine bağlar; Arnaldez de benzer görüşler ileri sürer. Buna göre İbn Meserre'nin seyahati çok uzun sürmemiştir. İbnü'l-Faradî ve İbn Hayyân'ın verdiği bilgilere bakılırsa İbn Meserre daha önce olduğu gibi döndükten sonra da faaliyetlerini gizli yürütmeye, çok güvendiği küçük bir grup dışında hiç kimseye görüşlerini açıklamamaya ve sembolik bir dil kullanmaya devam etmiştir. İbn Meserre'nin hayatı hakkında kaynaklar çok kırsal bilgiler ihtiva etmekle birlikte onun doğum tarihi gibi ölüm tarihini de günü ve saatine bildirmişlerdir. Buna göre İbn Meserre 5 Şevval 319 (21 Ekim 931) tarihinde Sierra tepesindeki zâviyesinde vefat etmiştir.

Genellikle Endülüs'te felsefi düşüncenin öncüsü kabul edilmekle birlikte bütün kaynaklarda zikredilen *Kitâbü't-Tebşıra* (el-İ'tibâr) ve *Kitâbü'l-Hurûf* başlıklı eserleri günümüze ulaşmadığı için İbn Meserre'nin öğretisini derli toplu vermek mümkün değildir. Ancak dağınık bilgiler bir araya getirilerek ve bazı İslâm müelliflerince ermiş bir şahsiyete büründürülmüş Empedokles'e nisbet edilen görüşlere bakılarak aynı zamanda Empedoklesçi olduğu kabul edilen İbn Meserre'nin kendi sistemi ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu dağınık malzemenin edinilen kanaate göre İbn Meserre kelimenin tam anlamıyla bir filozof olmaktan çok felsefe, kelâm ve tasavvufu birleştirme çabasında bir düşünür olarak görülmektedir. Hakkındaki en eski ve güvenilir kaynaklardan olan İbnü'l-Faradî'nin *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*'ünde verilen bilgilerde onun hem düşünce hem ifade hem de yaşayış tarzı olarak tasavvufi anlayıştan yararlandığını, bu konularda Zünnûn el-Mısıri ile Ebû Ya'kûb en-Nehrecûrî'nin görüşlerinden etkilendiğini göstermektedir. Dabbî de İbn Meserre'nin zühd ve ibadeti esas alan bir yol takip ettiğini, süfiyenin rumuzlu ifade tarzını iyi bildiğini, gizli mânaları içeren telifleri bulunduğunu tenkitçi bir üslûpla ifade eder (*Buğyetü'l-mültemis*, s. 88). Ancak her iki müellif de onun tasavvufi üslûbu kullanarak çok tehlikeli görüşler ortaya atıp cemaatini saptırdığını söylerken İbn Meserre'nin görüşlerini takdir edenler de olmuştur. Meselâ Muhyiddin İbnü'l-Arabî onu ilim, hal ve keşif bakımından ehl-i tarîkın en büyük-

lerinden saymış (*el-Fütûhât*, I, 148) ve İbn Meserre okulunun ortaya attığı fikirleri kabul etmişti (Brockelmann, I, 200). İbnü'l-Arabî'ye nisbet edilen Ekberîye adlı tasavvufi hareketi İbn Meserre'nin takipçisi olarak görenler de vardır (*Dîa*, X, 545). Yahudi filozofu İbn Cebiol'un de İbn Meserre felsefesinden yararlandığı kabul edilir (Brockelmann, I, 188; Corbin, I, 310).

Bütün kaynaklar, İbn Meserre'nin kelâm konularında Mu'tezilî fikirlere sahip olduğunu göstermektedir. İbnü'l-Faradî onun Doğu'ya yaptığı seyahat sırasında bazı kelâmcılarla görüştüğünü, zeki ve bilgili olduğunu, fakat zühd ve vera' sahibi bir süfi görüntüsü sergileyerek insanların itikadını bozduğunu ifade ettikten sonra "istitâat" ve "vaîd" konularında Mu'tezile mezhebini benimsemiş olduğunu, Kur'an-ı Kerim'in birçok âyetini yersiz ve gereksiz te'villerle tahrir ettiğini söyler. Aynı müellif, vaad ve vaîd konusundaki görüşünü örnek vererek onun Endülüs topraklarında kabul gören bilgilerden saptığını ileri sürer (*Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, II, 39-40). İbn Hazm da *el-Faşl*'ın Mu'tezile mezhebine ayırdığı bölümünde İbn Meserre'nin görüşleriyle öğrencileri tarafından geliştirilen ve bu sebeple Meserriyye diye tanınan düşünce akımını inceleyip eleştirmiştir. İbn Hazm, İbn Meserre'nin kader konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını belirtir. Nitekim Allah'ın ilim ve kudret sıfatının hâdis ve yaratılmış sıfatlar olduğunu, biri küllîlerin, diğeri cüz'îlerin bilgisi olmak üzere Allah'ın iki farklı ilim sıfatı bulunduğunu ileri sürmüştür. Buna göre Allah küllî ilmiyle gayb âlemini, cüz'î ilmiyle de şehâdet âlemini, yani bu dünyadaki tek tek varlıkları bilir. Meselâ Allah'ın ileride bazı insanların mümin, bazılarının da kâfir olacağını yahut kıyamet ve yargılama gününün vuku bulacağını bilmesi küllî ilmi; Ahmed'in mümin, Mehmed'in kâfir olduğunu bilmesi cüz'î ilmiyle gerçekleşir. İbn Hazm'a göre İbn Meserre'nin, Allah'ın tikel olayları ancak vuku bulduktan sonra bildiğini iddia etmesi Mu'tezile'nin kader anlayışına tamamen uygun düşmektedir. Aksi halde bir yandan Allah'ın bir kimsenin ne yapacağını önceden bildiğini ileri sürüp öte yandan insanın dilediğini seçip yapma özgürlüğünün bulunduğunu düşünmek bir çelişki olurdu. Bundan dolayı İbn Hazm, İbn Meserre'nin izleyicilerinden bazılarının, "Allah ileride olacak her şeyi önceden bilir" demeyi küfür saydıklarını belirtir (*el-Faşl*, V, 65).

İbn Hazm, Meriye (Almeria) şehrinde teşekkül etmiş İbn Meserre okulunun önde

gelen isimlerinden olup kendi döneminde hayatta bulunduğunu söylediği İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî'nin torunundan aldığı bilgilere dayanarak onun görüşleri hakkında önemli açıklamalar yapmaktadır. Buna göre Ruaynî âhiret hayatının ruhanî ve âlemin ezeli olduğunu, Allah'ın âleme doğrudan müdahale etmesinin onun şanına yakışmayacağını, bu sebeple âlemin arş tarafından yönetildiğini iddia etmiştir. Ruaynî'nin, peygamberliğini hiç kimseye Allah'ın özel bir lutfu olmadığını, teorik olarak her insanın kendi çabasıyla peygamber olabileceğini, bütün servetlere haram karıştığı için artık müslümanın geçimini dilediği yoldan sağlamanın helâl olduğunu ifade etmek suretiyle bir tür İbâhiliği benimsediği, ülkesini dâr-i küfür sayarak kendisine bağlı olanlar dışında herkesin kanının ve malının helâl olduğunu savunduğu ve nihayet müt'a nikâhını meşrû saydığı bildirilir (*a.g.e.*, V, 66-67). İbn Hazm'ın, yer yer bu iddialardan bazılarının İbn Meserre'ye isnat edilmeye kalkışıldığını belirttiğinden sonra onun böylesine aşırı görüşlerden uzak olduğunu söylemesi ilgi çekicidir. Meselâ âlemin arş tarafından yönetildiği iddiasının İbn Meserre'nin kitaplarına dayandırıldığı ileri sürülmekle birlikte kendisinin bu kitaplarda böyle bir şeye rastlamadığını ifade eder. Yine İbn Hazm, Ruaynî'nin diğer Meserreciler'i, üstadın görüşlerini anlamamakla itham ettiğini bildirdikten sonra, "Meserreciler böyle bir ithamdan uzaktır" der (*a.g.e.*, V, 66).

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin, Allah'ın zâtiyla ilgili olarak İbn Meserre'ye atfettiği bir görüş de önemli tartışmalara yol açmıştır. Buna göre İbn Meserre, melekler tarafından taşındığı belirtilen arş ile mülkü (âlem) kastetmiş olup bunun cisim, ruh, besin (rızkılar) ve mertebe ile (iyi ve kötü âkıbet) kuşatıldığını ileri sürmüştür. İbnü'l-Arabî, arşı taşıdığı bildirilenlerle (hameletü'l-arş) mülkü yönetenlerin kastedildiğini söyler. Buna göre cisimleri veya sûretleri İsrâfîl ve Âdem, ruhları Cebrâil ve Muhammed, rızıkları Mikâil ve İbrâhim, iyi ve kötü âkıbetleri de Mâlik ve Ridvân yönetmektedir (*el-Fütûhât*, I, 147-148). İbnü'l-Arabî'nin arşı "mülk" diye te'vil etmesi Mu'tezile'nin metoduna uyumla birlikte mülkü taşıyanlarla ilgili olarak ortaya koyduğu görüşler İbn Meserre'den ziyade kendi kozmolojisine uygun düşmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin tasavvufi tevhid konusunu işlerken "görünüşlerle ilgili sûrî keşif" dediği bir makamdan söz ederek

sembolik bir dille bunun eksik bir keşif olduğunu, fakat yine de ilâhî hakikate bir tercüman gibi kabul edilmesi gerektiğini belirttiikten sonra, "*Kitâbü'l-Ḥurûf*'ta İbn Meserre el-Cebelî de buna işaret etmiştir" der (a.g.e., II, 581). Bu açıklama İbn Meserre'nin tasavvufî bilgiye değer verdiğini göstermekte, ayrıca bu dünyada tam keşiften ziyade eksik bir keşif ve tecellinin mümkün olduğunu, tam keşif ve tecellinin ise ancak âhirette gerçekleşeceğini kabul eden dönemin tasavvuf anlayışına da uymaktadır. İbnü'l-Arabî burada hakikatler dünyasını insanın keşfine kapalı bir binaya benzeterek bu binanın dört duvarı, bir tavanı ve beş direği bulunduğunu, dışa tamamen kapalı olduğu için mahiyetinin bilinmediğini, ancak dışarıda duvarların birine bitişik vaziyette bir direğin daha bulunduğunu, sadece bu direği inceleyerek içerisi hakkında çok eksik bir kanaat edinmenin mümkün olduğunu ifade etmektedir. Asin Palacios, İbnü'l-Arabî'nin sahte Empedoklesçi İbn Meserre'den yararlandığını göstermek üzere, onun hakikat binası olarak düşündüğü bu yapıdaki beş direğin Empedokles felsefesinde âlemi oluşturan beş aslı cevhere, tavanın bir olan Allah'a, dış duvarların maddî varlıklara, dışarıdan duvara bitişik direğin ise peygambere veya imama işaret ettiğini düşünür. Ancak Arnaldez'in de ifade ettiği gibi (*E<sup>2</sup>* [Fr.], III, 895) bu sembolü İbn Meserre'ye nisbet etmek uygun değildir; çünkü bu görüş, sudûrcu sözde Empedokles felsefesinden çok İbnü'l-Arabî'nin kendi bilgi felsefesiyle uyumaktadır.

İlk defa Kâdî Sâid el-Endelüsî (*Ṭabaḳātü'l-Ümem*, s. 73), daha sonra İbnü'l-Kıftî (*İḥbârü'l-Ülemâ*, s. 15-16), İbn Ebû Usaybia (*ʿUyûnü'l-enbâ*, s. 61) ve Şehrezûrî (*Nüzhetü'l-ervâh*, s. 83-87) gibi felsefe tarihçileri, İbn Meserre'nin presokratik filozoflardan Empedokles'in felsefesini inceleyerek benimsediğini bildirmişler ve bu yüzden başta Asin Palacios olmak üzere İbn Meserre araştırmacıları, onun felsefesini İslâmî literatürde Empedokles'e nisbet edilen, fakat gerçek Empedoklesçi ve Yeni-Eflâtuncu bilinen nazariyelerin bir karışımı olan sahte Empedoklesçi öğretiler (Mâcid Fahrî, s. 264) vasıtasıyla tanımaya çalışmışlardır. Kâdî Sâid, kısaca İslâm dışı kültürlerde oluşmuş bir efsanevi Empedokles portresi çizdikten sonra, "Bâtıniyye'den bir taife onun felsefesine dayanır; Empedokles'in çok az kimsenin anlayabileceği rumuzlu bir dil kullandığını kabul ederler. Kurtubalı bâ-

tinî Muhammed b. Abdullah b. Meserre el-Cebelî de onun felsefesini benimsemiştir" der.

Kâdî Sâid'in verdiği bilgiler, gerçek Empedokles'i değil efsanevi veya sahte Empedokles'i tanıtan eski kültürlerden gelmektedir. Başta Asin Palacios olmak üzere İbn Meserre araştırmacıları bu fikirleri, eserleri kaybolmuş bulunan İbn Meserre'nin felsefesini belirlemede önemli bulmuş ve bu açıdan incelemeye çalışmışlardır. Ancak bu kaynaklardaki bilgilerin İbn Meserre tarafından bütünüyle benimsendiğini düşünmek aşırı bir iddia olur. Meselâ Asin Palacios, Şehrezûrî'nin Empedokles'i tanıtan tasavvufî ifadelerinin aynı zamanda İbn Meserre'yi tanıtmış olabileceğini ileri sürerse de İbn Meserre'nin döneminde ileri derecede felsefeleşmiş bir tasavvufun varlığını düşünmek pek mümkün değildir. Fakat sözde Empedokles'e isnat edilen görüşler içinde bir müslüman düşünür olarak İbn Meserre'nin de kabul edebileceği görüşlerin bulunduğu muhakkaktır.

Muhtemelen ilk defa Ebû'l-Hasan el-Âmirî olmak üzere (*el-Emed'ale'l-ebed*, s. 78-79) müslüman müelliflerin tanıttığı Empedoklesçi felsefede Allah (el-bârî) salt ilim, irade, cömertlik, izzet ve kudret, adalet, iyilik ve gerçekliktir. Ancak bu nitelikler, bağımsız birer realite değil tek gerçek varlık olan Tanrı'nın değişik bakımlardan anlatımlarıdır. Böylece Allah'ın bütün sıfatları bir tek anlama irca edilerek O'nun her yönden bir olduğu ifade edilmek istenmiştir. Kâdî Sâid, İbn Meserre gibi Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın da sıfatlar konusunda bu görüşü kabul ettiğini ileri sürer.

Şehristânî'nin Empedokles'e nisbet ettiği yaratma konusundaki görüşlerin İbn Meserre'nin görüşlerine de ışık tuttuğu kabul edilmektedir. Buna göre Tanrı'nın yarattığı ilk şey, bütün düşünülür basit varlıklar kategorisinin ilki olan unsurdur; böylece o ilk sebepli (ma'lûl) varlıktır. İkinci sebepli varlık unsurun aracılığıyla ortaya çıkan akıl, üçüncüsü de aklın aracılığıyla meydana gelen nefistir. Bunlar basitler veya basitleştirilmişler diye tanıtılır (*el-Milel*, II, 68-69). Şehrezûrî, Şehristânî'nin verdiği bu bilgiyi iktibas ederken ayrıca bir de Şîa çevresinde benimsenen beş cevher (ilk madde, akıl, nefis, tabiat, ikinci madde) anlayışına uygun başka bir varlık mertebesi zikretmekteyse de (*Nüzhetü'l-ervâh*, s. 85-87) yukarıdaki ilk unsur buradaki ilk madde ile aynı sayan Asin

Palacios'a göre bu iki tasnif arasında bir uyumsuzluk yoktur. Şehristânî'nin verdiği bilgilerden, efsanevi Empedokles'in ve ondan yararlandığı söylenen İbn Meserre'nin bu ilk unsuru da her bakımdan basit saymadıkları anlaşılmaktadır. Buna göre ilk unsur "muhabbet ve galebe"den, diğer bütün basit ruhanî cevherlerle birleşik cismanî cevherler de yine bu iki ilke-den yaratılmıştır. Bu sebeple bütün ruhanîler sırf sevgi tabiatını kazanırken cismanîler galebeye uygun bir tabiat almışlardır. Birleşik varlıklardaki ruhanîlik veya cismanîlik ögesinin ağırlığına göre sevgi ve galebe özellikleri de birbirine ters orantılı olarak artar veya eksilir (*el-Milel*, II, 69; Ebû'l-Hasan Âmirî, s. 79). Ancak bu varlık anlayışını, yine Empedokles'e nisbet edilen (Şehristânî, II, 71-72; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 44) ve onun gerçek görüşleri olan dört unsur anlayışı ile uzlaştırmak güçleşmektedir.

Empedokles'e isnat edilip İbn Meserre'nin de paylaşması mümkün olan bilgiler peygamberlik görüşünün kabulüne imkân vermektedir. Buna göre küllî nefsin özelliği sevgidir. Çünkü o, akıl ve onun güzelliğini gördüğünde onu aşk derecesinde sever ve onunla birleşmek isteyip bu yönde hareket eder. Küllî tabiatın özelliği ise galebe olduğu için tek başına kalınca nefsi ve aklı görüp yahut kavrayıp ona sevgi duyması imkânsızdır. Küllî nefis küllî tabiatın bu halini görünce ona acır ve kendisinden bir parça, bir güç gönderir; bu çok temiz, çok latif ve çok şerefli güç, daha önce küllî tabiatın sahip olduğu (ondaki kötülüklerin ilkesi olan ve dolayısıyla sevgiyi engelleyen) nebâtî ve hayvânî nefsi yenerek cüz'î nefislere (tek tek insanlara) asıl âlemlerini sevdirebilir, unuttukları hakikatleri hatırlatır, bilmediklerini öğretir, günah kirlerini temizler. İşte küllî nefsin bir parçası olarak küllî tabiat gönderilen bu şerefli cüz peygamberdir. Peygamber, akıl ile ilk unsurun muhabbet ve galebe yasalarını yürütür; böylece bir yandan bazı nefislerle uyuşup kaynaşırken bazılarına karşı da kahr ve galebe ile hükmeder, kimilerini yumuşaklıkla, kimilerini de kılıçla davet eder (Şehristânî, II, 71).

Sözde Empedokles'e ait bu fikirlerin Şîbâtânî özellikler taşıdığı görülmektedir. İbn Meserre'nin Şîa'ya ilgi duyduğuna dair hiçbir bilgi bulunmamakla beraber Kâdî Sâid'in bu felsefeyi Bâtıniyye ile ilişkilendirdiği ve İbn Meserre'nin de bir bâtinî olarak bu felsefeyi benimsediğini ifade ettiği hatırlanıp, ayrıca onun tasavvufi te-

mayülleri de dikkate alınır sa sözde Empedoklesçi bu tür bir nübüvvet izahını benimsemiş kabul edilebilir. Ancak buradaki bâtinîlik kelimesinin, Doğu'da daha çok Şîî akımlar ve özellikle İsmâîlîlik hakkında kullanılan Bâtinîlik'le aynı anlamı ifade etmediği kabul edilmelidir (Urvoy, L/2 [1984], s. 711-712). Dolayısıyla Henri Corbin'in Meserreciliği, İslâm dünyasının batı ucunda doğuda tanınmış bâtinî İslâm'ı temsil eden bir hareket saymasını (*Histoire de la philosophie islamique*, I, 305) ihtiyatla karşılamak gerekir.

Sözde Empedokles felsefesini anlatan metinlerde âhiretin sadece ruhanî bir tasviri de bulunmaktadır. Buna göre dünyanın son bulmasıyla birlikte nefisler (tek tek insan ruhları) küllî nefse sığınır; bu nefis akla, akıl da Allah'a yakarıştı bulunur; nihayet Allah nurunu akla, akıl nefse, nefis de âleme yayar. Böylece bütün cüz'î ruhlar aydınlanınca ve yine Allah'ın nuruyla arz da ışıyınca cüz'î nefisler küllî nefisleri tanıyıp onlara kavuşurlar (Şehristânî, II, 73; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, s. 85). Burada tamamen ruhanî bir meâd tasviri yapılmakla birlikte Şehristânî'nin eserinde (*el-Milel*, II, 71) bu tasvirden önceki bir pasajda ruh-beden ilişkisine dair bazı sembolik ifadelerden sonra, "Bu âlemde olduğu gibi o âlemde de bu ikisi onun cesedini alırlar" denilmektedir. Bu ifadelerden sözde Empedokles felsefesinde bir tür cismanî haşre de yer verildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Meserre'nin vaad ve vâidle ilgili görüşleri de onun cismanî haşri kabul ettiğini göstermektedir.

Şehrezûrî, söz konusu felsefenin ahlâk boyutuna ışık tutan bilgiler de vermektedir. Buna göre nefsin kurtuluşu beden üzerinde tam hâkimiyet kurmasına bağlıdır. Bütün eski felsefelerdeki "kendini bilme", sadece arınmış bir nefse sahip olmak ve bedensel istekleri dizginlemekle mümkün olur; nefis kendi gerçek ve ebedî varlığını ancak böyle bir ahlâkî arınma ile kavrar. Ne var ki insanların çoğunun nefisleri kusurludur, bu nefisler organları kesilmiş gibidir; bu yüzden kendilerine şeref, güzellik ve ölümsüzlük kazandıracak şeyleri sezemazler (*Nüzhetü'l-ervâh*, s. 86). İbn Meserre'nin tasavvufu ilgisi dikkate alındığında bu ahlâk anlayışının onun tarafından da kolaylıkla benimsendiği düşünülebilir.

İbn Meserre, Empedoklesçi bir düşünür olarak gösterilmekle birlikte Samuel Miklos Stern, konuyla ilgili bir yazısında (bk. *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e*

*Islâmicos*, s. 325-337) Asin Palacios'un yanlış çıkarımlarına dayandığı iddiasıyla bu görüşü reddetmiştir. Stern'e göre Kâdî Sâid'in Empedokles'ten bahsederken müslüman Bâtinîler'in ona dayandıklarını, İbn Meserre'nin de bunlardan biri olduğunu ileri sürmesi böyle bir yanlışlığa yol açmıştır. Kâdî Sâid, bu konuyla ilgili mâlumatı Ebû'l-Hasan el-Âmirî'nin *el-Emed 'ale'l-ebed* adlı eserinden (s. 70) iktibas etmiştir. Âmirî burada müslüman Bâtinîler'den bir taifenin Empedokles'ten istifade ettiğini söylerse de Stern haklı olarak burada muhtemelen İsmâîlîler'in kastedildiğini, halbuki İbn Meserre'nin bu anlamda bâtinî olmadığını ifade etmekte, onun bir sûfî olduğuna dair bilgileri hatırlatmaktadır. Sonuç olarak da kendisinin bu konuda yaptığı -kısa bir süre sonra ölümü sebebiyle yayımlayamadığı- uzun araştırmalarında, İbn Meserre'den nakledilen görüşlerle sahte Empedoklesçi fikirler arasında ileri sürüldüğü şekilde bir ilişki bulunduğunu destekleyen veriler elde edemediğini belirtmekte, bu durum karşısında İbn Meserre ve takipçilerini sahte Empedoklesçi göstermenin yanlış olacağını ifade etmektedir. İbn Meserre'nin eserleri kaybolduğu için ondan ne ölçüde faydalandığını tam olarak tesbit etmek mümkün değildir. Ancak öteki kaynaklardan edinilen bilgilerle karşılaştırıldığında bu felsefeyi bütünüyle benimsemiş olduğunu düşünmenin aşırı bir iddia olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna karşılık İbn Meserre'nin "taklit ve teslim mezhebi"nin yani Mâlikîliğin hâkim olduğu Endülüs'te tasavvuf ve Mu'tezile görüşleriyle karışık felsefî fikirlerin temsilcisi sayıldığı, aynı dönemde Doğu İslâm dünyasındaki muhteşem gelişmeyle mukayese edilemeyece de Endülüs düşüncesinin doğuşuna öncülük ettiği kesindir.

Kaynaklar, İbn Meserre'nin bazı öğrencileriyle fikirlerinden yararlanmış olan başka kişiler hakkında bilgi vermekte ve bir Meserrecilik hareketinden söz etmektedir. Öğrencilerinden zühd ve takvâ sahibi bir kişi olan Halîl b. Abdülmelik el-Kurtubî hocasının eserlerini çok iyi incelemiş ve hazmetmişti (İbnü'l-Ebbâr, I, 13). İbnü'l-İmâm diye tanınan Muhammed b. Ahmed b. Hamdûn el-Havlânî gibi İbnü'l-Müferric el-Meâfirî de İbn Meserre'nin görüşlerine inanır ve onları yaymaya çalışırdı (İbnü'l-Faradî, II, 82, 93). Abdülazîz b. Hâkân da onun görüşlerini benimseyenlerdendi (a.g.e., I, 279).

Öte yandan İbn Meserre'nin görüşleri kendi döneminden sonra da tepki görme-

ye devam etmekle birlikte 340 (951-52) yılına kadar siyasî bir baskıdan söz edilemez. Fakat bu tarihte Halife III. Abdurrahman bir fermandan bu hareketi yasaklamıştır (İbn Hayyân, V, 26-28). Fermanda söz konusu felsefenin sünneti değiştirmeye kalktığı, Kur'an'a ve hadislerle düşmanlık temayülleri doğurduğu, Kur'an'ın yaratılmışlığını savunduğu, Allah'ın âyetlerini tartışmaya açtığı, tövbe ve şefaati reddettiği, müteşâbih âyetleri te'vile tâbi tuttuğu, müslümanlara selâm vermediği ve farklı inançta olanları tekfir ettiği bildirilmektedir. Bu ithamların bir kısmı soyut suçlamalar, çoğu da Mu'tezilî görüşler olup bu belge Meserriyye'nin kelâmı bakımından İbn Meserre'nin görüşünü yansıttığını göstermektedir. Hüseyin Münis'e göre aslında III. Abdurrahman'ın hoşgörülü bir devlet adamı olmasına rağmen ülkesinde bir fikir ve inanç hareketine karşı böyle bir siyasî ve resmî tavır başlatmasının sebebi, bazı kimselerin İbn Meserre'yi Şîa'daki anlamıyla bir imam derecesinde görmeye başlamalarıydı (*Şu-yûhu'l-'aşr fi'l-Endelüs*, s. 63). Ancak fermanın muhtevasında böyle bir itham bulunmadığı gibi ölmüş bir kişinin imam olarak görülmesinin siyasî bir sakıncası da olmamalıdır. Muhammed Abdullah İnân ise bu fermanın dinî bakımdan muhalif sayılan kimselere gözdağı verme ve böylece fukahayı memnun etme eylemi olarak değerlendirir (*Terâcimü'l-İslâmiyye*, s. 184-185). Bu fermanın Meserreciler'in bir takibata uğrayıp uğramadıkları bilinmemektedir. Ancak fukahanın düşmanlığı sürmüş olmalıdır. Nitekim Mâlikî fakihî Kurtuba kâdılcamâası İbn Zerb, İbn Meserreciler'in takip edilerek iç yüzlerinin açığa çıkarılması, bu akıma inananların tövbeye davet edilmesi için çaba harcamış, ayrıca İbn Meserre'ye karşı bir reddiye yazdığı gibi 350 (961) yılında, aralarında Meserreciler'in de bulunduğu bir topluluk huzurunda İbn Meserre'nin kitaplarını yakıttırması (Kâdî İyâz, II, 631; Nübâhî, s. 104). İbn Ebû Zeyd de *er-Red 'alâ İbn Meserre el-Mârik* adında bir reddiye yazmıştır. Ancak fukahanın bu tür gayretlerine rağmen Meserrecilik gelişmesini sürdürmüştür. Bir asır sonra İbn Hazm'ın verdiği bilgiler, özellikle İsmâîl b. Abdullah er-Ruaynî'nin görüşleri hakkındaki açıklamaları da bunu göstermektedir.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Tabakâtü 'ulemâ'i İfrîkiyye*, Beyrut, ts. (Dârü'l-kitâbi'l-Lübânî), s. 159-160; Ebû'l-Hasan el-Âmirî, *el-*

*Emed 'ale'l-ebed* (nşr. E. K. Rowson), Beyrut 1979, s. 70, 78-79; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâ'i'l-Endelüs*, Kahire 1966, I, 217-218, 279; II, 39-40, 82, 93; İbn Hazm, *el-Fasl* (Umeyre), II, 293; IV, 138; V, 65-67; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Beyrut 1985, s. 72-73; İbn Hayyân, *el-Muktebes* (nşr. P. Chalmeta v.dğr.), Madrid 1979, V, 20-36; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis* (nşr. Muhammed Tâvîl et-Tancı), Kahire 1953, I, 59; Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, Beyrut, ts. (Dâru mektebeti'l-hayât), II, 631; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), II, 68-73; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, Kahire 1967, s. 88; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ'* (Lippert), s. 15-16; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, I, 147-148; II, 581; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmil*, Cezâyir 1337/1919, I, 13, 16, 239, 251; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ'*, s. 61; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve rauzatü'l-efrâh*, Trablus 1988, s. 44, 83-87; Nübâhî, *Târîhu kuğâtü'l-Endelüs* (nşr. Meryem Kâsim Tavîl), Beyrut 1415/1995, s. 104, 243; Makkarî, *Nefhu'l-tîb*, II, 178; III, 178; VI, 309; G. Vajda, *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris 1947, s. 104; E. Lévi-Provençal, "A propos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue", *Orientalia suecana*, Uppsala 1954, III, 75-83; A. G. Palencia, *Târîhu'l-fikrî'l-Endelüsî* (trc. Hüseyin Münis), Kahire 1955, s. 326-332; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 124; C. Brockelmann, *İslâm Milletleri ve Devletleri Tarihi* (trc. Neşet Çağatay), Ankara 1964, I, 178-179, 188, 200; H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, Paris 1964, I, 305-311; Hüseyin Münis, *Şüyühü'l-âşır fi'l-Endelüs*, Kahire 1965, s. 63; Muhammed Abdullah İnân, *Terâcimü İslâmiyye*, Kahire 1390/1970, s. 183-185; a.mlf., *Develütü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1408/1988, II, 430-434; S. M. Stern, "İbn Masarra, Follower of Pseudo-Empedocles - an Illusion", *Actas IV Congresso de Estudos Arabes e Islâmicos*, Leiden 1971, s. 325-337; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikrî'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 86, 142-155; M. Asin Palacios, *The Mystical Philosophy of Ibn Masarra and His Followers* (trc. E. H. Douglas - H. W. Yoden), Leiden 1978; a.mlf., "İbn Meserre", *İA*, V/2, s. 769-771; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, "İbn Meserre", *Mu'cemü'l-âlemi'l-fikrî'l-insânî*, Kahire 1984, I, 269-272; M. İbrâhim el-Feyyûmî, *Târîhu'l-felsefi'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib*, Kahire 1992, s. 303-322; A. Abdül-ganî Abdülmaksûd, *et-Tevfik beyne'd-dîn ve'l-felsefe*, Kahire 1993, s. 11-20; Mâcit Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1998, s. 264; Muhammed Kemâl İbrâhim Ca'fer, "Min mü'ellefâtı İbn Meserre el-mefkûde", *Mecelletü Külliyyeti't-terbiyye*, III, Trablus 1972, s. 27-64; Elüzdâ Muhammed, "el-Melâmihu'l-âmmi li-şahşîyyeti İbn Meserre ve ârâih", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb ve'l-ülûmü'l-insâniyye bi-Fâs*, sy. 6, Dârülbeyzâ 1982-83, s. 33-64; a.mlf., "Huđûru mezhebi İbn Meserre fi'l-Endelüs hilâli'l-karnî'r-râbi'i'l-hicrî", a.e., sy. 7 (1983-84), s. 115-126; Dominique Urvo, "Sur les débuts de la pensée speculative en Andalus", *MUSJ*, L/2 (1984), s. 705-717; R. Arnaldez, "İbn Masarra", *EP* (Fr.), III, 892-896; Şerefeddin Horasânî, "İbn Meserre", *DMBİ*, IV, 611-613; M. Naci Bolay, "Beş Külli", *DİA*, V, 545.



MUSTAFA ÇAĞRICI

## İBN MESRÛK

(bk. AHMED b. MUHAMMED  
b. MESRÛK).

## İBN MES'ÛD

(bk. ABDULLAH b. MES'ÛD).

## İBN METTEVEYH

(ابن متويه)

Ebû Muhammed el-Hasen b. Ahmed  
b. Metteveyh el-Bahrânî  
(ö. V. [XI.] yüzyılın ortaları)

Mu'tezile kelâmcısı.

380 (990) veya 385 (995) yılında Necran'da doğdu. Mu'tezile âlimi Kâdî Abdülcebbâr'ın talebesi olması, onun görüşlerini benimseyip eserlerini toplaması dışında hayatı hakkında bilgi yoktur. Talebeliği sırasında çevresinde bulunan diğer Mu'tezile âlimlerinden faydalandıktan başka mezhebin elde mevcut kitaplarını da inceledi. Eserlerinden anlaşıldığına göre İbn Metteveyh, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın *el-Huḫbetü'l-felekiyye*, Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ın *el-İstidlâl bi's-şâhid 'ale'l-ğâ'ib*, Nakzû'l-bedel ve'l-'askeriyyât, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin *el-Câmi'u's-şâğirî* ile Kâdî Abdülcebbâr'ın bütün kitaplarını okudu (Saîd Murâd, s. 33). İbnü'l-Murtazâ'nın Mu'tezile'nin on ikinci tabakasına mensup âlimleri arasında gösterdiği müellif (*Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 119) Ebû Reşid en-Nisâbü'rî, Ebû Muhammed Abdullah b. Saîd el-Lebbâd, Şerîf el-Murtazâ, Ebû'l-Feth el-İsfahânî ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî gibi âlimlerle birlikte yetişti ve onlarla zaman zaman tartışmalarda bulundu. Siyasî çalkantıların ve mezhep çekişmelerinin yer yer ileri safhalara varmasına rağmen ilmî ve fikrî hayatın verimli ve seviyeli olduğu bir dönemde yaşayan İbn Metteveyh, ömrünün geçirdiği Yemen ve Rey bölgelerinde çeşitli ilmî faaliyetler gerçekleştirdi. Her ne kadar Abdülkerim Osman (*Kâdî'l-kuğât 'Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî*, s. 51) ve Abdurrahman Bedevî (*Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, I, 394) gibi araştırmacılar, herhangi bir kaynağa dayanmadan İbn Metteveyh'in vefat tarihini 468 (1075) olarak gösteriyorlarsa da hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın 415 (1025) yılında vefat ettiğini dikkate alarak müellifin daha erken bir tarihte, yaklaşık V. (XI.) yüzyılın ortalarında vefat ettiğini söylemek daha isabetli görünmektedir.

İlmî şahsiyeti bakımından büyük ölçüde hocası Kâdî Abdülcebbâr'ın yolunu takip eden İbn Metteveyh, Bağdat Mu'tezilesi'nin mutedil metodunu Basra ekolünün katı yaklaşımına tercih etmiştir. Onun kendinden önceki Mu'tezile âlimlerinden farklı olarak ileri sürdüğü fikirler mezhebin değişimine işaret etmesi bakımından önemli sayılmıştır. Mu'tezile'nin beş temel esasını tevhid ve adalet olmak üzere ikiye indiren İbn Metteveyh diğer üç esası adalet prensibi içinde ele almıştır. Bilgi edinme yollarını ise beş duyu, akıl ve haber-i sâdıkın yanına ilhamı da ilâve ederek dört grupta incelemiş, bunlardan bilhassa duyuların yanıltıcılığına dikkat çekmiştir. Dolayısıyla onun bilginin konularını maddî âlem ve gaybî âlemle ilgili olmak üzere ikiye ayırdığı görülmektedir (*el-Kelâm fi'l-hayât*, vr. 135<sup>b</sup>).

Eserlerinde varlık anlayışını ilâhî kudreti ispatlama gayretiyle ele alan İbn Metteveyh hareket ve kütle kanunlarından söz etmiş, hız ile zaman ve mesafe arasındaki ilişkilere değinmiş, özgül ağırlık, suyun kaldırma gücü, yer çekimi ve merkezkaç kuvveti gibi hususlar üzerinde durmuş, devrine göre önemli sayılabilecek yaklaşımlar sergilemiştir. Müellif âlemin hudûsunu, biri cisimleri spekülâtif olarak cevher ve araz kısımlarına ayırmak, diğeri hayatın doğrudan Allah tarafından başlatılıp yaratıldığından hareket etmek suretiyle iki şekilde ispatlamıştır. Diğer taraftan cevher ve arazların zatları ile kaim varlıklar olduğunu ileri süren Grek filozoflarından ayrılarak cevherlerin arazsız olamayacağını belirten İslâm filozoflarının görüşlerini benimsemiş, ayrıca yer kaplamanın cevherin temel niteliği olduğunu belirtmiştir (*et-Tezkire*, s. 74). Yokluk konusunu mutlak yokluk (adem-i mahz) ve varlığın bulunmayışı (gıyâb-ı vücûd) şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. Eserlerinden tecrübî ilimlere özel bir ilgi duyduğu anlaşılan İbn Metteveyh, mevcut bilgilerin yanı sıra bizzat gözlem ve basit deneyler yaparak varlıkların özelliklerine dair çeşitli bilgiler aktarmıştır.

İbn Metteveyh, başta Allah'ın sıfatları olmak üzere kelâmın temel konularında Mu'tezilî geleneğe uymuştur. Meselâ rû-yetullahı inkâr etmiş, Allah'ın kelâm sıfatının hâdis olduğunu ileri sürmüştü, kulun bütün fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul etmiştir. İnsan hürriyetine sık sık vurgu yapan müellif, kulun her çeşit davranışını kendi hürriyeti içinde gerçekleştirdiğini ve hiçbir zorlamanın söz konusu ol-