

213; Buhârî, "Edeb", 97; Müslim, "Fiten", 85-88). Buna dair rivayetlerin birinde Hz. Ömer'in, Resûl-i Ekrem'in huzurunda İbn Sayyâd'ın deccâl olduğu hususunda yemin ettiği halde Peygamber'in bu iddia karşısında ses çıkarmadığı (Buhârî, "İ'tișâm", 23; Müslim, "Fiten", 94), bunun da iddianın doğruluğunu kanıtladığı ileri sürülmüştür. Hatta onun, âhir zamanda zuhur edeceği bildirilen "mesih deccâl" olduğu yolunda Abdullah b. Ömer'e isnad edilen bir rivayet bulunmasına rağmen (Ebû Dâvûd, "Melâhim", 16) genellikle âlimler mesih deccâl olduğu hususunda Hz. Peygamber'e bir vahiy gelmediğini, Resûl-i Ekrem'in Hz. Ömer tarafından ileri sürüldüğü söylenen deccâl iddiası karşısında sükût etmesinin ise onu onaylama anlamı taşımadığını kabul etmişlerdir (Nevevî, XVIII, 46). Esasen Ebû Saîd el-Hudrî'nin naklettiği bir rivayette, bizzat İbn Sayyâd'ın da kendisine bu şekilde bir isnadda bulunulmasından üzüntü duyduğu ifade edilmiştir. Ebû Saîd'in anlattığına göre bir hac veya umre yolculuğu sırasında gruptan ayrılarak onunla tesadüfen baş başa kaldıklarında Ebû Saîd, İbn Sayyâd hakkında anlatılanlardan dolayı kendisiyle yalnız kalmaktan ürküntü duymuş, İbn Sayyâd ise Ebû Saîd'e deccâl olduğu yolundaki söylentileri hatırlatarak deccâlin nitelikleri hakkında Peygamber'in verdiği bilgilerin müslümanlarca bilindiğini, buna göre deccâlin Mekke ve Medine'ye giremeyeceğini, çocuğunun olmaya çağını, halbuki kendisinin Medineli olup şu anda da Mekke'ye gitmekte olduğunu, Medine'de bir oğlunun bulunduğunu, bu durumda anlatılanların asılsız olduğunu söylemiştir (Müslim, "Fiten", 90-91; Tirmizî, "Fiten", 63). İbnü'l-Esir, bu rivayeti ve İbn Sayyâd'ın Medine'de öldüğüne dair bilgiyi, Temîm ed-Dârî hadisiyle (Müslim, "Fiten", 119-121; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 15) kıyamet âlâmetlerine dair bilgileri gerekçe göstererek İbn Sayyâd'ın bilinen anlamda deccâl olmadığını belirttikten sonra onun büyük bir ihtimalle Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlığı kabul ettiğini, bu sebeple sahâbî sayılması gerektiğini ifade eder (*Üsdü'l-gâbe*, III, 282-283). İbn Hacer'in, İbn Sayyâd'ın deccâl ile ilgisine ve deccâle dair bazı rivayetlere temas ettikten sonra bu rivayetlerin Ehl-i kitap kaynaklarından alınmış olabileceğini söylemesi (*Fethu'l-bârî*, XXVIII, 97) ilgi çekicidir.

Deccâlin varlığı ve bu hususla ilgili rivayetlerin kaynağı, sıhhati, nasıl yorumlanması gerektiği gibi konulardaki tartışma-

lar bir yana (geniş bilgi için bk. *DİA*, IX, 69-72), deccâl kelimesini belli bir kişinin veya varlığın ismi olarak değil insanların kafasını karıştırarak tereddüt uyandırmayı, onları doğru yoldan saptırmayı amaçlayan, böylece inkârcılık ve kötülüklerin yaygınlaşmasına hizmet eden her türlü sapık zihniyeti veya bu zihniyetin temsilcilerini ifade eden bir kavram olarak anlayan görüşleri dikkate alıp İbn Sayyâd'ın da en azından hayatının ilk dönemlerinde bu anlamda deccâl karakterli bir kişilik ortaya koyduğu kabul edilebilir. Esasen onun deccâllerden bir deccâl olduğunu söyleyenlerin de (İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, XXVIII, 95; Ali el-Kârî, V, 219) bu anlamı kastettikleri açıktır. Daha çocuk yaşta iken bir yandan akranlarıyla oyun oynayıp öte yandan kehanetler ileri sürmesi, peygamberlik iddiasında bulunması, deccâlî ve ailesini tanıdığını, kaldığı yeri bildiğini, arşı su üzerinde gördüğünü, iki cini bulunduğunu ve bunlardan birinin kendisini tasdik ettiğini, diğerinin yalanladığını söylemesi gibi garip sözlerine ve davranışlarına bakarak onun akıl hastası veya meczup bir kimse olduğunu düşünmek de mümkündür. Nitekim Resûl-i Ekrem'in onun için "zihin düzeni bozulmuş, kafası karışmış" anlamına gelen ifadeler kullanması da bu ihtimali desteklemektedir (Buhârî, "Edeb", 97; Müslim, "Fiten", 87; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 16; İbn Şebbe, II, 406).

İbn Sayyâd hakkındaki rivayetler, daha çok onun çocukluk ve gençlik yıllarıyla ilgili olup ileri yaşlarında neler yaptığı bilinmemektedir. Yaygın görüşe göre önceki hallerinden sıyrılarak tövbe etmiş, hacca gitmiş, cihada katılmıştır (İbn Sa'd, s. 304; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 419). Buna rağmen baştan beri müslümanların İbn Sayyâd'ın dinî ve fikrî durumu hakkındaki kanaatlerinin oldukça bulanık olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Hattâbî, Selef âlimlerinin onun son durumuyla ilgili farklı görüşler taşıdığını, tövbe edip samimi bir müslüman olduğunu kabul edenler yanında Câbir b. Abdullah gibi deccâl olarak öldüğünde ısrar edenlerin de bulunduğunu kaydeder (*Me'âlimü's-Sünen*, IV, 504). Nevevî'nin belirttiği gibi (*Şaḥîḥu Müslim bi-Şerḥi'n-Nevevî*, XVIII, 46) bu bulanıklık ve karışıklık İbn Sayyâd hakkındaki rivayetlerde de görülmektedir.

İbn Sayyâd'ın oğlu Umâre, hadis literatüründe önemli bir isim olarak yer almış olup Saîd b. Müseyyeb'in yakın dostlarından biri konumunda gösterilmekte ve

hadiste sika kabul edilmektedir. Babası aleyhindeki rivayetlerin başlıca kaynaklarından biri olan Câbir b. Abdullah ile Saîd b. Müseyyeb ve Atâ b. Yesâr'dan hadis rivayet etmiş; kendisinden Dahhâk, Mâlik b. Enes, Muhammed b. Ma'n, Velîd b. Kesîr el-Medenî rivayette bulunmuştur. Mâlik b. Enes'in onu herkesten üstün tuttuğu ifade edilir. Umâre, II. Mervân b. Muhammed'in hilâfeti döneminde (744-750) vefat etmiştir (İbn Sa'd, s. 302-304; İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 419).

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, I, 380, 457; II, 148-149; III, 4, 25, 26, 43, 66, 79, 82, 368, 388; V, 40, 49-50, 148, 213; VI, 283-284; Buhârî, "Cenâ'iz", 80, "Şehâdât", 3, "Cihâd", 160, 178, "Edeb", 97, "Kader", 14, "İ'tișâm", 23; Müslim, "Fiten", 84-95, 119-121, 124; Ebû Dâvûd, "Melâhim", 15, 16; Tirmizî, "Fiten", 63; İbn Sa'd, *et-Tabakât: el-mütemmim*, s. 302-304; İbn Şebbe, *Târîḥu'l-Medineti'l-münevvere*, II, 401-406; Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Ebû Dâvûd, *es-Sünen* içinde), İstanbul 1413/1992, IV, 503-507; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, III, 282-283; Nevevî, *Şaḥîḥu Müslim bi-Şerḥi'n-Nevevî*, Kahire 1349, XVIII, 46-57; İbn Hacer, *el-İșâbe*, III, 133-135; a.mlf., *Fethu'l-bârî* (Sa'd), XXVIII, 93-98; a.mlf., *Tehzibü't-Tehzib*, VII, 418-420; Aynî, *Ümdetü'l-kârî*, İstanbul 1308/1890, IV, 188-191; Ali el-Kârî, *Mir-kâtü'l-mefâtiḥ*, Kahire, ts., V, 219; David J. Halperin, "The Ibn Sayyâd Traditions and the Legend of al-Dajjâl", *JAOS*, XCVI/2 (1976), s. 213-225; Zeki Sarıtoprak, "Deccâl", *DİA*, IX, 69-72.



MUSTAFA ÇAĞRICI

İBN SEBE

(bk. ABDULLAH b. SEBE).

İBN SEB'ÂN

(ابن سبعين)

Ebû Muhammed Kutbüddîn Abdülhak b. İbrâhîm b. Muhammed
b. Nasr b. Muhammed el-Akkî el-Gâfiki
el-Mürsî er-Rakutî
(ö. 669/1270)

Sûfî filozof.

614 (1217) yılında Mürsiye (Murcia) yakınlarındaki Rakûta'da (Ricote vadisi) soy-lu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik yılları Endülüs'te geçti. Bu dönemde dil ve edebiyat, Eş'arî kelâmı, Mâlikî fıkhi, mantık ve felsefe okudu. Tıp ve gizli ilimlerle (simya, esmâ ve hurûf ilmi) meşgul oldu. İbnü'l-Mer'e olarak da anılan Ebû İshak b. Dahhâk (ö. 611/1214-15) adlı tasavvufî ilgileri canlı bir din âliminin eserlerinden etkilendi. Endülüs'te şöhrete ulaştıktan sonra 640'

ta (1242) bir grup öğrencisiyle birlikte Mağrib'e gitti ve Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Felsefi-tasavvufî fikirlerini yaymaya başladı ve eserlerinin çoğunu burada kaleme aldı. Sebte'de kendisine hayran olan soylu ve zengin bir kadınla evlendi. Eşi evinin yanında İbn Seb'in için bir zâviye inşa ettirdi. Bu kadından Muhammed adlı bir oğlu oldu. İbn Seb'in, 666'da (1267-68) Mağrib'de ölen bu oğluna *er-Risâletü'n-naşîha* adlı eserini ithaf etmiştir. Felsefî görüşleri ve zâhidâne hayatı halkın dikkatini çekerek kısa zamanda şöhreti yayıldı. Nitekim Sicilya Kralı II. Frederick von Hohenstaufen'in, elçisi aracılığıyla Muhahhidî Sultanı Abdülvâhid er-Reşîd'e gönderdiği felsefî soruları cevaplandırma görevi kendisine tevdi edilmiş ve İbn Seb'in *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i ş-Şıkkılliye* adlı eserini bu vesileyle kaleme almıştır. Ancak onun sorulara verdiği cevaplar Mağrib fukahasının tekfire kadar varan tepkilerine yol açtı. Başından beri kendisini himaye eden, fakat siyasî otoritesi nisbeten zayıflamış olan Sebte Valisi İbn Halâs, bu tepkilerin doğurabileceği sıkıntılardan çekinerek İbn Seb'in'i şehirden uzaklaştırmak zorunda kaldı. Doğuya yönelen filozof önce Bâdis'e, ardından Bicâye'ye (Bougie) gitti. Ünlü öğrencisi Ebû'l-Hasan eş-Şüsterî ile burada tanıştı (646/1248 dolayları). Fikrî faaliyetleri Bicâye'de de tartışmalara yol açtı, bir yandan takipçileri artarken öte yandan muarızları çoğalıyordu. Tunus'a giden filozof Sünnî geleneğin hâkim olduğu bu çevrede de barınamadı. Özellikle İşbiliye (Sevilla) kökenli olup Tunus'a yerleşen fakih Ebû Bekir b. Halîl es-Sekûnî'nin kendisini zındıklıkla itham etmesi onun burayı terketmesine sebep olmuştur. 648 (1250) yılı dolaylarında Mısır'a (Kahire) gittiğinde mülhid ve zındık olduğu haberi kendisinden önce oraya ulaşmıştı. Çünkü Kuzey Afrika fakihleri, onun yaratan ve yaratılanı aynı gören inanca sahip olduğu konusunda Mısır ulemâsını uyarmıştı. Burada da fazla kalamayacağını anlayan İbn Seb'in, artık iltica edecek uygun yerin Mekke olduğuna kanaat getirerek oraya gitti. 652'den (1254) beri Mekke şerifi olan Ebû Nümey Muhammed b. Ebû Sa'd'dan iyi muamele gördü. Onun bir hastalığını tedavi etti. Mekke'de sakin bir hayat sürmeye başlayan İbn Seb'in halkın saygısını kazandı. Özellikle Şerif Ebû Nümey'in İbn Seb'in'in öğrencisi olması filozofun halk nezdindeki itibarını arttırdı. Kısa risâlelerinin bir kısmını burada yazdı. Bu arada Mekkeliler'in Tunus (İfrîkiye) Sultanı Müstan-

sır-Billâh'a ve Mekke şerifi Ebû Nümey'e biatını bildiren risâleyi kaleme aldı. Hacca gelen Şeyh Safiyyüddin el-Hindî gibi bazı âlimlerle felsefe hakkında tartışmalara girişti. Hira mağarasında inzivaya çekildi. Fakat Mekke'deki hayatının son iki yılını da fakihlerin ithamlarına mâruz kaldı. Bir ara bu saldırılardan bunalarak Hindistan'a gitmeyi düşündüyse de 669'da (1270) Mekke'de vefat etti. İbn Seb'in'in ölüm şekli hakkında farklı rivayetler vardır. Bazı kaynaklar vefatında bir fevkalâdelik görmezken (İbn Kesir, XIII, 261; İbnü'l-Hatîb, IV, 38) bazıları intihar ederek öldüğünü ileri sürmektedir (Kütübî, II, 254). Diğer bir rivayet de onun zehirlenerek öldürüldüğü şeklindedir (Fâsî, V, 334). Bu konuda ayrıntı veren Bâdisî (ö. 722/1322), İbn Seb'in'in Mekke Şerifi Ebû Nümey'in Yemen ordusuna karşı savaşırken kafasından aldığı bir yarayı tedavi ettiğini, bunu haber alan Yemen Sultanı el-Melikü'l-Muzaffer'in filozofu zehirlettiğini kaydetmektedir (*el-Makşadü's-şerif*, s. 34-35). Bu ihtimal doğru ise suikastın düzenlenmesinde İbn Seb'in'den hiç hoşlanmadığı belirtilen Haşvî Yemen vezirinin de (Kütübî, II, 254) rol almış olması mümkündür.

Fikrî Şahsiyeti. İbn Seb'in'in fikrî şahsiyeti, hakkında bilgi veren klasik kaynaklarda farklı biçimlerde ortaya konmuştur. İbnü'l-Hatîb, Gubrî'nin *'Unvânü'd-dirâye'*sinden naklen İbn Seb'in'in aklî ve naklî ilimleri kendinde birleştiren tanınmış bir üstat olduğunu vurgulamış, onun fesahat ve belâğatının yüksekliğine ve eserlerine hâkim olan Hurûfliğe dayalı sembolik anlatıma dikkat çekmiştir. Filozof hakkında yapılan değerlendirmelerin itidalden uzak olduğunu söyleyen İbnü'l-Hatîb'e göre bazıları onu yüceltirken bazıları da tekfir edecek kadar ileri gitmiştir. İbn Seb'in'in Şûziyye tarikatına intisap ettiğini iddia eden İbnü'l-Hatîb, bir sûfî olarak tanındığı halde fakihlerin onun hakkındaki ithamları yüzünden ortaya çok farklı yorumlar çıktığını, birçok kimse- nin kendisini yanlış anladığını belirtmektedir (*el-İhâta*, IV, 32-34). Makkarî, İbn Seb'in'in Yahyâ b. Ahmed b. Süleyman adlı bir öğrencisinin hocasını savunmak üzere kaleme aldığı *el-Vârişetü'l-Muhammediyye ve'l-fuşûlû'z-zâtiyye* adlı eserden uzun bir iktibasta bulunmaktadır. Filozofun öğrencileri üzerindeki etkisini değerlendirme imkânı veren bu bilgilere göre İbn Seb'in, "Muhammedî miras"ı şahsında hakkıyla temsil eden büyük bir şahsiyettir. Kendisini takip edenlere nasihat etmiş, düşmanlarına karşı

sevgi beslemiştir. Onun ahlâkî şahsiyeti pek çok özelliği bakımından Muhammedî karakterdedir. Ayrıca kendisi Hâşimî bir sülâle olan Seb'in oğullarındandır (Benî Seb'in). Hz. Peygamber'in Mağrib ehli hakkındaki övgülerini şahsında gerçekleştirmiştir. Gençliğinden itibaren kaleme aldığı eserler, *Büddü'l-ârif* başta olmak üzere kapsam ve özgünlük açısından olağan üstü nitelikler taşımaktadır. Bu onun ilâhî ilhama mazhar olduğunu gösterir. Ayrıca Mağrib fukahasının eleştiri ve ithamlarına verdiği susturucu cevapların onu nasıl muzaffer kıldığı ortadadır; bilgisi, zekâsı ve cesaretiyle olağan üstü bir insan olduğu açıktır (*Nefhu't-tib*, II, 198-200). Bu takdîrîkâr ifadelerle mukabil Kütübî, çok yerde Şemseddin ez-Zehabî'ye dayanarak bambaşka bir İbn Seb'in portresi çizmektedir. Ona göre İbn Seb'in filozofların yöntemine dayalı bir sûfidir; felsefî tasavvuf (irfan) hakkındaki fikirleri, Seb'niyye olarak anılan bir müridler topluluğunun oluşmasına yol açmıştır. Zehabî, İbn Seb'in'in, "İbn Âmine (Hz. Muhammed) benden sonra nebî gelmeyecektir diyerek geniş olanı daralttı" dediği rivayetine dikkat çekmiş, eğer böyle bir söz söylemişse İslâm'dan çıkmış sayılacağını, hatta onun, "Allah mevcûdatın hakikatidir" sözü yanında bu sözün çok hafif kaldığını belirtmiştir. Nitekim Kütübî, İbn Seb'in'in kötü şöhretinin daha filozof otuz yaşlarında iken yayıldığını kaydetmektedir. Buna göre filozof, bir grup müridiyle birlikte Endülüs'ü terkettikten on gün sonra bir hamama gitmiş, görevli, gelenlerin Mürsiyeli olduğunu öğrenince, "Şu zındık İbn Seb'in'in çıktığı yerden mi?" demiştir (*Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 253-255). Bazıları da onu, Cüveynî ve Gazzâlî'nin mânevî şahsiyetine hakaret ettiği gerekçesiyle şeriat düşmanı ilân etmiştir (İbnü'l-İmâd, V, 330). Buna karşılık Bâdisî, İbn Seb'in'in Gazzâlî'yi eleştirdiği halde onun bazı görüşlerini kendine mal ettiğini ileri sürmüştür (*el-Makşadü's-şerif*, s. 32). İbn Kesir'e göre İbn Seb'in, nübüvvetin müstesna olduğuna inanıp onun arınmış aklı etkileyen bir feyezandan ibaret bulunduğunu, ayrıca Kâbe'yi tavaf edenlere bakıp "dolap beygiri" dediğini aktarmaktadır (*el-Bidâye*, XIII, 261). Zehabî'nin İbn Seb'in hakkındaki "vahdet-i vücûdu savunan zâhid filozoflara mensup" tanımlamasına (*el-İber*, III, 320) paralel olarak onun İbnü'l-Fârız ve İbnü'l-Arabî gibi ittihâd (pan-teizm) ve zındıklık yolunda olduğu, Allah'ın yaratıklara hulûl ettiği şeklindeki görüşlerinin âlemin ezeliliğini savunanların za-

rarlı fikirlerinden ibaret bulunduğu belirtilmiştir (İbn Tağrıberdî, VII, 232).

İbn Seb'in'in intisap ettiği Şûziyye tarikatının onun fikrî şahsiyetinin şekillenmesinde rolü olmuştur. Ebû Abdullah eş-Şûzî adlı işbilyeli bir sûfinin adına nisbet edilen bu tarikatın öğretisi, Ebû Abdullah'ın öğrencisi olan İbnül-Mer'e'nin eserleri aracılığıyla İbn Seb'in'i etkilemiştir. Bu tarikatın İbn Seb'in'in düşüncesinin gelişimi bakımından en belirleyici özelliği, felsefe ile tasavvufu mezcederek felsefî bir tasavvuf vücuda getirmiş olmasıdır (Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 71-72).

Filozofun etkileyici şahsiyeti ve aşırı fikirleri ismi etrafında bir tarikatın oluşmasına yol açmıştır. Seb'niyye olarak anılan bu tarikatın mensupları, İbn Seb'in'in görüşlerini İslâm dünyasının her tarafına yaymıştır. Adının bu kadar yankı ve tepki doğurmasında, çok sayıda mensubu bulunan söz konusu tarikatın örgütlenme tarzının rolü olmuştur. Ancak bunun geleneksel tarikatlardan nisbeten farklı olduğu görülmektedir. Meselâ silsile sistemi dinî / felsefî kimliğe riayet etmeksizin düzenlenmiştir. Nitekim İbn Seb'in'in öğrencisi Şüsterî'nin yazdığı uzun bir kaside tarikatın silsilesi Hz. Peygamber'e değil Hermes'e dayanmaktadır. Sokrat, Eflâtun, Aristo ve Zülkarneyn adlarıyla devam eden silsile, İslâm tasavvuf ve felsefe geleneğinin Hallâc-ı Mansûr, Ebû Bekir eş-Şibî, Nifferî, Şehâbedin es-Sühreverdî el-Maktûl, İbnü'l-Fâriz, İbn Meserre, İbn Sînâ, Nasîrüddîn-i Tûsî, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve İbnü'l-Arabî gibi ünlü isimleriyle devam etmektedir.

İbn Seb'in'in çok sayıda müridinden birkaçının adı bilinmektedir. Bunların en ünlüsü, Louis Massignon'un Fransız şairi Verlaine ile mukayese ettiği (Corbin, s. 264) ve yaşça üstadından daha büyük olan Şüsterî'dir (ö. 668/1269). İbn Seb'in ile 646 (1248) yılı dolaylarında Bicâye şehrinde tanışan Şüsterî daha önce Ebû Medyen et-Tilimsânî'ye bağlıydı. Üstadının menkıbelerini anlatan risâlesiyle tanınan Yahyâ b. Ahmed b. Süleyman el-Belensî ile İbn Kasî'nin *Halâ'ü'n-na'leyn* adlı eserine şerh yazdığı bilinen İbn Ebû Vâtîl de onun öğrencileri arasında anılmaktadır (Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 166-173).

Felsefesi. İbn Seb'in'in felsefesi, varlığın mutlak birliği fikrini esas alan bir ontoloji ile bu birliğin derin iç tecrübeyle kavranmasını (tahkik) öngören bir psikoloji ve epistemoloji üzerinde temellenmiştir.

tir. Onu kendinden önceki İslâm felsefe geleneğinden ayıran önemli husus varlık felsefesi hakkındaki bu katı ve aykırı tavrıdır. Bu ontolojinin ana fikri, gerçek varlıkla vehmî-hayalî varlık ayırımına giderek somut varlıkların ferdî gerçekliğini inkâr etmektir. Tek tek varlıkların gerçek varlığa sahip olmadığı, aslında vehim gücünün insanı böyle bir saniya götürdüğü fikri, tam anlamıyla bir yanılsamadan ibaret olan çokluk dünyasının aşıp mutlak birliğe ulaşmanın yöntemini veren tahkikle tamamlanmıştır. İbn Seb'in, yaşadığı dönemde etkin şekilde varlığını sürdüren ilim (fıkıh-kelâm), felsefe ve tasavvuf geleneklerini yahut bu geleneklerin mümtaz temsilcilerini şiddetle eleştirirken kendi ontolojik ve epistemolojik ölçütlerini esas almıştır.

Gerek *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şiklîyye* gerekse *Büddü'l-ârif* adlı eserlerinde ortaya koyduğu birikimden onun ciddi bir felsefî formasyona sahip olduğu anlaşılmaktadır. Her ne kadar filozofları fikir ve yöntem açısından eleştirse de kendi düşüncelerini temellendirirken felsefî birikim ve terminolojiden yararlanmayı bilmiştir (*el-Büddü'l-ârif*, s. 96). Ancak bu durum, onun kendisini tipik bir "felâsife" mensubu olarak tanımlamadığı yahut böyle tanınmak istemediği gerçeğini ortadan kaldırmaz. İbn Seb'in, kendi öğretisini geliştirme yolunda çekinmeden felsefî birikime başvurmuş, ancak felsefenin sınırlarını aşmanın gerekliliğine de daima dikkat çekmiştir. Bunun yanı sıra bilgi edinmenin başlangıç sürecini tanımlamış, bilgi yoluna girmenin ve yolda olmanın gerekliliğini her fırsatta vurgulamıştır. Buna ilâve olarak mistik fikirlerin sisteminin merkezî temalarını oluşturma, sûfîleri eleştirmekten ziyade övmesi ve kısa risâlelerinde mistik bir söylemi benimsemesi göz önünde bulundurulduğunda onun tasavvuf geleneğine daha yakın olduğu söylenebilir (*a.g.e.*, s. 123-124). Dolayısıyla İbn Seb'in'in felsefeyle mistisizmin bir sentezini oluşturma girişiminde her iki unsurun eşit ağırlıkta olmadığı, mistik yaklaşımın daima ön plana çıktığı görülmektedir. Ancak filozofun rasyonal mistisizminde ideal bilge tipi geleneksel sûfî olarak değil "muhakkık-mukarreb" olarak adlandırılır. Bu adlandırmanın, onun "ilmü't-tahkik" dediği (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 13) rasyonal mistik bilgi edinme ve gerçeğe erme yöntemiyle ilgisi vardır. Ayrıca "tahkik" onun felsefesinde, varlığın mutlak birliğine ilişkin bilginin bilen özünde "bi-

len-bilinen-bilginin birliği" şeklinde gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir.

İbn Seb'in'in, daha önce İbn Sînâ ve İbn Tufeyl'in eserlerinde atıfta bulundukları "el-hikmetü'l-Meşrikiyye" tasavvurunu söz konusu varlık-bilgi özdeşleşmesine indirgeyişi, onun felsefe anlayışını yansıtmak bakımından önem taşımaktadır. İbn Seb'in'in tanımladığı Meşriki hikmet, mantıkî tanım ve çıkarımdan önce yahut bilginin kavramsal formlarının ötesinde bilgi-bilen-bilinenin bir olduğu seviyeye ulaşanların gerçek birlik fikrine dayalı hikmet geleneğidir. Öyle anlaşıyor ki İbn Seb'in, bu hikmet geleneğini eski çağların Hermesçiliğine kadar geri götürmektedir (*Büddü'l-ârif*, s. 29, 37-38).

Filozofun Meşşâî geleneği tasvir ve tenkide yönelik tesbitleri çok defa kendi metafiziğini yansıtmaz, ancak bu tesbitleri arasında da savunduğu mutlak birlik öğretisine ve tahkik yöntemine zaman zaman atıflarda bulunmaktadır. Böyle durumlarda İbn Seb'in'in yaklaşım biçimi ve terminolojisini hedef kitlesine göre ayarlama gayreti dikkat çekicidir. Meselâ *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şiklîyye*'de Sicilya kralının bağlı bulunduğu Grek felsefe geleneğini daima göz önünde bulundurduğu, kralın sorularını belirleyen bu geleneğin kendi cevaplarını da belirleyeceğine vurgulamaktadır. Çünkü Sicilya kralı sorularını "muhakkık" olarak sormaktadır ve dolayısıyla ona verilecek cevaplar da Aristoculuğa dayalı açıklamalar şeklinde olacaktır. Ancak filozofun kendi özgün fikirleri bu cevaplardan bağımsız ve Aristocu sistemden tamamen farklıdır (*el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şiklîyye*, s. 27, 71). İbn Seb'in, Aristo'nun burhana dayalı fikirlerini hatalı bulmamakla birlikte bütün söylediklerinin isabetli olmadığını belirtir. Nitekim âlemin kıldemi fikrine dair kanıtları temelsizdir. Filozof Aristo'ya pekâlâ karşı çıkılabileceğini, esasen felsefede kaosun, onun yanlış fikirlere sahip olabileceğini kabul etmeyip olmayacak yorumlara yönelenlerden kaynaklandığını ileri sürmektedir. Esas olan, herkesin herhangi bir felsefî otoriteyi mutlaklaştırmadan gerçeği bizzat araştırmasıdır. Bu bağlamda körü körüne takliden reddi, onun tahkike yaptığı vurgunun bir yansıması şeklinde kendini göstermektedir (*a.g.e.*, s. 11). Sicilya kralına Aristoculuğu iyi kavrama ve hatta aşma yolundaki telkinleri kendi özgün fikirlerine ait çarpıcı imalarla tamamlanmaktadır. Meselâ gerçek metafiziğin "mutlak varlıkla bir olmak" (ittihâd) şeklinde bir gayesi olduğu,

zaman ve mekân kategorileri aşıldığında Tanrı-âlem münasebetiyle ilgili felsefi problemlerin de problem olmaktan çıkacağı, mutlak varlığın bilinmesiyle O'ndan başka varlıkların yok olduğunun da bilineceği, muhakkıklara mahsus bu bilginin tasavvufi sülûkle elde edileceği gibi Aristocu gelenekten kopuk fikirlerini Sicilya kralına tam bir özgüven duygusu içinde tanıtmaktadır (a.g.e., s. 24, 26-27, 42-43).

İbn Seb'in'in *Büddü'l-ârif* adlı eseri de Meşşâiliği hareket noktası sayan bir yaklaşımla yazılmıştır; ancak varmak istediği sonuçlar bakımından bu felsefe köklü eleştirileri hak etmektedir. Kendi eserine verdiği ismin de çağrıştırdığı üzere "ârifler için kılavuz" olarak değerlendirdiği, tahkike dayalı yöntem, Aristocu mantığını bilmenin ve Aristocu felsefeyi eleştirmenin ötesinde onu aşmak ve köklerini kadîm Hermesçiliğe dayandırdığı "Meşriki hikmet" seviyesine ulaşmaktır (*Büddü'l-ârif*, s. 29, 38). Onun felsefesinin Hermesçi niteliği, entelektüel ve mistik tavrı kendinde birleştirmesinde görülmektedir. İbn Seb'in, kendisini felsefe ve geleneksel tasavvuftan biriyle özdeşleştirmeden bu ikisini Hermesçi bir perspektifte uzlaştırmıştır. Bu felsefenin hedefi, maddî dünyadan soyutlanma ve Hermesçiler'in "kelime" yahut "hikmet" dediği "logos" ile birleşmedir (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 6, 13; krş. *Büddü'l-ârif*, s. 190). İbn Seb'in, sâlikin iyi bir mantık eğitimi görmesi gerektiğini ileri sürecek kadar rasyonel tavrı önemsemiştir (a.g.e., s. 54-55). Ancak mistik tecrübenin mantık kategorilerini aşmayı zorunlu kıldığı fikri de filozofun ana fikirlerinden birini oluşturmaktadır. Zira ârifin çokluktan birliğe doğru olan yolculuğunda mantık hem gerekli olan hem de aşılması gereken bir araçtır. Ayrıca hurûf ve simya ilmi gibi gizli ilimlere verdiği önem Hermesçi tavrının başka bir göstergesi olarak değerlendirilebilir (İbn Seb'in'in Hermesçiliği hakkında bk. Cornell, sy. 22 [1997], s. 56-78).

Onun tahkik yöntemine yaptığı vurgu, esasen gıyabî üstadı İbn Dahhâk'in "tahkiku't-tevhid" (birliğin gerçekleşmesi) öğretisine dayanmaktadır. Bu öğreti, "ilâhî isimleri Hak ismine indirgeyerek zihni müşahedeleri aşmak suretiyle tevhidi gerçekleştirmek" anlamına gelmektedir. Tevhidin, Hak dışındaki ilâhî isimlerin ve sonuç olarak ilimlerin aşılarak ârifin kendi iç dünyasında gerçekleştirilmesi İbn Seb'in'de de merkezî bir mesele olarak ele alınmıştır (Massignon, II, s. 316-317).

İbn Seb'in'in kendisinden önceki filozof ve düşünürlere yönelttiği eleştiriler onun felsefi - mistik tavrı hakkında fikir verecek niteliktedir. Buna göre İbn Bâcce, Aristocu bir yaklaşımla kaleme aldığı *Risâletü'l-ittisâl* adlı eserinde insan aklının faal akıl-la birleşmesi meselesini çözdüğünü hak-sız yere ileri sürmüş ve gerçekte düalizmi aşmamış bir filozoftur. Fikirlerinin çoğu safsatadan ibarettir ve buna rağmen kendini beğenmiş bir tavra sahiptir. Endülüslü felsefe geleneğinden İbn Tufeyl'in ise insanın maddî âlemden tecerrüd edip hikmetle (kelime) ittisâl etmesi meselelerinde kafası hayli karışık olup kendisi hezeyanlara dalmış bir kimsedir. Eleştirilerini İbn Rüşd'e de yönelten İbn Seb'in bu filozofu Aristocu düşkünü, onun otoritesini yücelten, onu körü körüne taklit eden biri olmakla itham eder. Filozofa göre İbn Rüşd'ün Aristocu taklitçiliği saçma fikirlerinde onu izlemeye varacak kadar derindir. Bu yüzden kendisi özgün eserler ortaya koyamamıştır. Doğru İslâmî'nin iki büyük filozofu Fârâbî ile İbn Sînâ da onun eleştiri oklarından kurtulamamıştır. Bunlardan ilki, özellikle akıl konusunda tereddüt ve çelişkiler içinde olan kafası karışık bir filozoftur. Genellikle mantık üzerine yazmış ve metafiziğe yeterince önem vermemiştir. Buna rağmen İslâm filozoflarının içinde en anlayışlısı, antik ilimleri en iyi kavramış olanı odur. Aslında içlerinde yalnızca Fârâbî gerçek anlamda filozoftur. Hayatının son dönemlerinde gerçeği kavramış, ona uygun yaşamış ve muhakkık olarak vefat etmiştir. İbn Sînâ ise safsatacıdır. Eserlerinde tantana çok, fayda ise pek azdır. Meşriki felsefeyi kavradığını ileri sürmüşse de onun kokusu bile eserlerine sinmemiştir. Eflâtun'dan çokça etkilenmiştir; fakat kendine ait fikirlerde doğruya rastlamak mümkün değildir. En kaliteli eseri *eş-Şifâ*'dır; ancak bu eser de karmakarışıktır. Her ne kadar kendisine çok şey borçlu olduğu konular vârit olmuşsa da bu eserinde Aristocu muhalefet etmiştir. Metafiziği en güzel şekilde *el-İşârât* ile *Hay b. Yakzân* adlı sembolik eserinde ortaya koymuştur. Bu eserlerindeki fikirlerinin çoğu Eflâtun'un *Kanunlar (en-Nevâmîs)* adlı eserinden ve sûfî sözlerinden mülhemdir. Gazzâlî'ye gelince o "beyansız lisan, kelâmsız ses"tir. Birbirine zıt akımları terkip edip uzlaştırmıştır. İçinde bulunduğu şaşkınlık üzüntü verici cinstendir. Bazan sûfî, bazan filozof, bazı kere Eş'arî, fakih veya dilediği başka biri gibi düşünür. Antik ilimler hakkındaki formasyonu

örümceğin ağından daha zayıftır. Tasavvuf girişi de anlayışsızlığın dayattığı bir zorunlulukla olmuştur. Çeşitli yanlışların sonucu olarak ulaştığı soyut kavramların gerçeği yansıttığını ve böylece hakikate ulaştığını sanmıştır. Fikirlerinin çoğu *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nden alınmadır. Nitekim akıl konusunda Pisagorcular gibi düşünmektedir. Aslında felsefede kendi ilmî kariyerinde olduğu gibi zayıftır. Dolayısıyla onun meşhur İslâm âlimlerinden ve büyük sûfilerden sayılmasından dolayı özür dilemesi gerektirdi (*Büddü'l-ârif*, s. 143-145; Fârâbî ile ilgili değerlendirmeye için krş. *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ilî's-Şıkkiliye*, s. 74; İbn Tufeyl için bk. *Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 13).

Bu değerlendirmelerinden hareketle İbn Seb'in'in güçlü bir felsefe formasyonuna sahip olmayı önemsemediği, ancak felsefi araştırmayı bir otoriteye körü körüne bağlanmak değil özgünlük peşinde bir etkinlik olarak gördüğü, safsatadan arınmış, gösterişten uzak felsefi çabanın, sonunda insanı çelişki ve tereddütten kurtarıp gerçek metafiziğe, yani "Meşriki hikmet"e ulaştıracağına inandığı söylenebilir. Ancak İbn Seb'in, kendinden önceki İslâm filozoflarını pek de haklı olmayan gerekçelerle eleştirirken İslâm'a aykırı olduğu kadar ilmin ve düşüncenin önünü tıkayan pantaizmi idealize etmesi bir saplantı olarak değerlendirilebilir.

İbn Seb'in'in ontolojisi varlığın mutlak birliğini (el-vahdetü'l-mutlaka) esas alır (a.g.e., s. 149). Bu öğretiyi öteki vahdet anlayışlarından ayıran husus, mevcûdat denilen Allah'tan başka nesnelerin ontolojik gerçekliğini mutlak biçimde reddetmesidir. İbn Seb'in'in sisteminde âlemdaki varlık mertebeleri sadece kavramsal (itibarî) gerçekliğe sahip sayılmış, dolayısıyla bir felsefi sistemde ele alınması gereken kozmolojik, psikolojik ve epistemolojik meseleler mutlak birlik fikrine dayalı ontolojinin egemenliğine kırılmıştır (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26). Bu ontolojide mutlak anlamda var ve bir olan Allah'tır. "Sadece varlık vardır"; "Sadece O'nun mahiyeti vardır" ve "O'ndan başka hiçbir şey yoktur" (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 10-11). Mutlak bir olarak Tanrı İbn Seb'in'in ontolojisinde "Allah, Hak, kül, hüve hüve, el-mensûb ileyh, câmi', eys, el-esah, asl, vâhid" gibi isimlerle anılır (a.g.e., s. 12). Böylece O'nun emsalsizliği, varlığın ilkesi olarak her şeyi kuşattığı, hakiki varlık olduğu, her şeyin kendisine döneceği aslın ve tümel gerçekliğin O olduğu, O'ndan başka ontolojik gerçekliğin bulunmadığı

belirtilir. Bütün bu tavsifler, İbn Seb'in'in birçok risâlesinde tekrarladığı "yalnızca Allah" ifadesinde özetlenmiştir (a.g.e., s. 32-34). O'ndan başka bir varlık (eys) ontolojik gerçeklik olarak kabul edilmeyince Allah ile âlem arasında tam bir ontolojik sürekliliğin kabul edilmesi tabiidir. Ancak bu, âlemin Tanrı olduğu yahut Tanrı'nın kozmik varlıktan ibaret bulunduğu anlamına gelmez. Filozofun, sonu materyalizme varacak bir panteizmi Sokrat ile birlikte reddettiği görülmektedir (*el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkılliye*, s. 38). İbn Seb'in'in öğretisi, kozmik varlığın yahut bu varlığa ait hiyerarşinin bağımsız bir ontolojik gerçekliğe sahip olmadığı, tek tek varlıkların gerçek anlamda var olmamalarından ötürü bağımsız bir çokluk âlemi oluşturamayacağı esasına dayanır (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 110-111). Açıkçası kozmik düzeyde kendi zâtıyla kâim cevherlerin sayısal bir çokluk oluşturduğu inkâr edilmeli, fertlere ait cevherlerin varlıkları mutlak varlık karşısında mukayyet varlık sayılmalıdır (a.g.e., s. 10). Mukayyet olan, yani kendi zâtı olmayıp mutlak zâtın varlığına bağımlı olan varlıkların bağımsız zât olduklarını farzetmek, onlara çokluk nisbet etmek, yahut haklarında mantık kategorileri uyarınca hükümler vermek tamamen vehme dayalı kavramlaştırmalardır. Kozmik varlıkta ne varsa hepsi mutlak zâta aittir. Tanrı, ilk sebep olarak bütün eşyada aynı durumda mevcuttur (*Büddü'l-ârif*, s. 148). Esasen mutlak varlık mevcûdatın sûreti yani onu o kılan ontolojik gerçekliğidir (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 134-135). Kozmik varlık ve oluşlar bu küllî sûretin biçimlendirici emir ve fiilinden ibarettir. Allah'ın var oluşun fiilî ilkesi olarak sûret, O'ndan başka her şeyin var olabilme imkânı olarak madde tarzında tavsif edilmesi İbn Seb'in'in ontolojisini mistik bir Hilomorfizm'e dönüştürmüştür (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26). Bu yüzden mutlak varlık kendini andığında emir ve mülkü olan her şeyi anmış olur; ancak mukayyet varlık kendini andığında hiçbir şeyi anmamış olur (M. Yâsir Şeref, s. 115-116).

Bu ontolojide mutlak, "varlık dairesi" kavramıyla da temellendirilmektedir. Bu daire bütün yaratıkları kuşatmaktadır. Mukayyet varlık denilen yaratıkların (mevcûdat) mutlaka nisbeti, O'na her açıdan eşit mesafede olan merkez noktasının kuşatıcı daireye nisbeti gibidir. Bu açıklama biçiminde daire kavramıyla ilâhî isimlerden olan "el-muhît" (her şeyi kuşatan) arasında paralellik kurulmaktadır. Ancak

bu benzetme aynı zamanda "tahkik" denilen epistemolojiyi de açıklamakta ve bu açıklama bir tür fenomenoloji biçiminde ortaya çıkmaktadır. Gerçeğin bilgisi peşindeki ârif, esasen vehmî bir daireden ibaret olan dış dünyayı zihninde buna tekabül eden dairenin merkezinde toplar. Böylece dış dünyanın vehme dayalı varlığı zihninde bir noktaya indirgenmiş ve geride mutlak ve mucerret daire kalmış olur. Bu daire mutlak varlığın ihata-sıdır ve artık mukayyet varlıklar şuurla "el-muhît"e eşit mesafedeki Ökldiyen bir noktadan ibaret kalmıştır. Şuur planında gerçekleşen bu idrak makrokozmetik plandaki hakikatin aynıdır (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 11).

Açıkçası fenomenler âlemi denilen ve ontolojik gerçekliğe nisbetle bir vehimden ibaret olan mukayyet varlıklar alanı şuurla mutlak varlığa irca edilmektedir. Allah'ın fiil ve eserleri sıfatlarına, sıfatları da mutlak zâta indirgenmekte ve geriye "yalnızca Allah" kalmaktadır. Mutlak varlık ve birlik bir defa idrak edildiğinde (vecd) O'ndan başka mukayyet varlıklar şuurla mahvolmakta, O'ndan başka mâ-lumlar fenâ bulup hiçliğe düşmekte, geride mâlum, âlim ve ilmin birliği kalmaktadır. Bu seviyede bilgiyle varlık özdeşleşmiş, gerçek metafizik bilgi artık benliği yok olmuş bir şuur katmanında varlık kazanmıştır.

İbn Seb'in, sâlikin mutlak birliğe ulaşacağı aşamaları, geometri terimlerinin yanı sıra mantık terimleriyle de açıklamıştır. Birinci aşamada sâlik maddeden bağımsız zâtı teemmül ederek ilk soyutlama işlemine yönelir. Varlığın sürekli akıp duran tek biçimli bütünlüğünü bu aşamada farkedir. İkinci aşamada sâlik vehim gücünü yoğunlaştırarak soyut gerçeklikle birleştiğini düşünür. Böylece nefsin dış dünyanın gerçekliğini vehmedici eğilimi kontrol altına alınmış olur. Bu eğilimin azalması birliğin kavranması ihtimalini arttırır. Üçüncü merhalede ise Aristo mantığının formları göz ardı edilip aşılır. Artık bu formların ötesinde yepyeni bir kıyas türü oluşmuştur. Bu kıyasın orta terimi hayır (hayrül-umûr), küçük terimi vekar, büyük terimi birleme (tefrîd), neticesi ruhanî saadettir. Bu kıyasta burhanın şartı Allah'tan gelen fetih yani mânevî açılımdır.

Mutlak varlığı kavrama süreci "ben" in kozmosu aşama aşama "el-muhît"e irca etme sürecidir. Kozmik varlığı kendi nefsinde latif biçimde ve onun bir örneği olarak yeniden kavrayan sâlik, hem kozmik

varlığı kuşatmış hem de onun tarafından kuşatılmıştır. Şuurun derinliklerindeki bu mânevî tecrübe "el-muhît" in ihatasıyla paralel düşmekle sonuçlanır. Bu tecrübenin yaşanmasında çift tekle karışır, gül kokusu en kötü kokuyla aynı olur, cumartesi günü pazara (ahad) katışır, nihayet muvahhid, ahadın "ayn" ı olur (a.g.e., s. 131-133). Bütün zıtlıkların ortadan kalktığı ve mutlak birliğin idraki içinde eridiği bu mânevî tecrübe Aristo mantığının bütün kategorilerini de anlamsız hale getirecektir.

İbn Seb'in Aristo mantığının eleştirisini bu yüzden yapmıştır. Öncelikle filozofların tanım (had) teorisine yönelen düşünür, cüzi nesnelerin tanımının sabit olduğu var sayımını reddeder. Çünkü duyulur cüzi nesneler değişkendir ve sabit tanım var sayımı onların tabiatına aykırıdır. Esasen tanımın varlık, onun sıfatı ve ibare unsurlarından oluştuğunu söyleyen İbn Seb'in, son iki unsuru varlığa indirgeyerek tanımın varlıktan ibaret olduğunu öne sürmektedir (*Büddü'l-ârif*, s. 35-37). Dolayısıyla tanım İbn Seb'in için bir tür adlandırmadan (nominalizm) ibarettir ve gerçeğin yerine geçemez. Zira varlığı kavramanın yolu onun mutlak varlık açısından birlenmesidir. Tanımın kurucu kavramları olan küllîler ise varlıkta çokluk olduğu vehmini telkin etmektedir. İbn Seb'in, monist yaklaşımıyla kategorileri de cüretli bir tahlile tâbi tutar ve onları mutlak varlık fikri açısından çözümler. Her şeyden önce mutlak cevherden başka cevher yoktur. O birdir, değişmez, kendi başına kâimdir. Bu durum, mukayyet varlıklar planında cevher-araz ayırımının saçma olduğunu gösterir. Çünkü mutlak varlıktan başka kendi zâtıyla kâim varlık yoktur (a.g.e., s. 65, 69; krş. *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ili's-Şıkkılliye*, s. 55). Dolayısıyla kategoriler teorisi tahkik yöntemiyle uzlaşmaz. Onlar mutlak varlık ve birliğin bilinmesi için başvurulmaya elverişli değildir. Ancak duyularımıza hitap eden, hakkında fikir yürütülebilen, vehim gücüyle cüzi mânalarına ulaştığımız bir âlem varsa bu âlem on kategoriyle işaret edilen âlemdir (Muhammed Yâsir Şeref, s. 161). Şu halde kategoriler, duyu ve vehim gücüne dayalı olarak başvurduğumuz şuur kalıplarıdır; onların işaret ettiği nice-kler, nisbet ve izâfetler aşılmadıkça ortak duyum yahut vehmin ötesindeki gerçeğe ulaşamaz.

Filozofun varlık görüşü, Tanrı-âlem arasında tam bir ontolojik süreklilik kabul ettiği için onun henüz hayatta iken bas-

kılara mâruz kalmasına ve daha sonraki bir kısım tabakat kitaplarında kötü bir şöhretle anılmasına yol açmıştır. Onun mutlak birlik anlayışına en etkili ve sistematik eleştiri Takıyyüddin İbn Teymiyye'den gelmiştir. İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisine şiddetli hücumlar yönelttiği bilinen düşünür, eleştiri oklarını İbn Seb'in'in görüşlerine yönelttiğinde bu görüşler Mısır'da hâlâ etkili bir akım (Seb'îniyye) olarak varlığını sürdürmekteydi. İbn Teymiyye, onun Tanrı'yı yaratılmış varlıkların bir cüzü gibi tavsif etmeye çalıştığı düşüncesindedir. Tanrı, "her mevcuttaki vücûd" yahut "bütün vücut" kabul edilince bu, Allah'ın mevcut kıldığı varlıkların Hakk'ın ilmi dolayısıyla kendisiyle aynı olduğu anlamına gelir. Bu ise Tanrı ile âlem arasındaki mutlak ayrımı ortadan kaldırmak demektir. Bunlar İbnü'l-Arabî'nin öğretilerine paralel fikirlerdir ve zaten ondan alınmıştır. Ancak İbnü'l-Arabî, düşüncelerinin dinî kaynaklara dayandırmaya çalışırken İbn Seb'in felsefî söylemi seçmiştir. İbn Teymiyye'ye göre İbn Seb'in, İbnü'l-Arabî'den daha iyi felsefe bilmekteydi. Müellif bu iki düşünürün Cüveynî, Fahreddin er-Râzî gibi bilginlerden yararlandığını belirttiikten sonra onların Gazzâlî'nin de girdiği felsefî tasavvuf yolunu sürdürdüğünü ileri sürmüştür (*Buğyetü'l-mürtâd*, s. 431-432, 437, 442, 445; krş. *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 91-99, 185; krş. *Mecmû'atü' fetâvâ*, II, 306, 472). İbn Haldûn ise İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd öğretisiyle İbn Seb'in'in vahdet-i mutlaka öğretisini birbirinden ayırmıştır. Buna göre ilkinin, "tecellî" kavramına dayalı olarak varlık mertebelerinin her birini hakikat sayan ontolojisine karşılık ikincisi tam anlamıyla bir panteizmdir. Çünkü bu öğretilerde Tanrı görünen ve görünmeyen şeylerin toplamıdır. Bu mutlak varlık taaddüt etmez; farklı benlikler, çokluk arzeden nesneler vehmin hükümlerinden ibarettir. Vehimler aşıldığında âlem ve içindekiler "bir"den ibaret olduğu anlaşılır. Bu fırka yöntemlerine "tahkik ilmi" adını vermiştir. İbn Seb'in, bu görüşün hiçbir asırda işitilmediğini belirterek mutlak bir özgünlük iddiasında bulunmuştur (*Şifâ'ü's-sâ'il*, s. 58-63; krş. *Resâ'ilü İbn Seb'in*, s. 13). Vahdet fikrinin bu iki ekolü arasındaki farklar oldukça açıktır. "Sadece varlık var" önermesi, İbnü'l-Arabî ekolü için sadece var olanların henüz varlık kokusu almamış olması anlamında doğrudur. Ayrıca İbnü'l-Arabî'ye göre zât bilinemez; sûfî müşahade-sinin nesnesi ilâhî isimlerin tecellisidir ve bu tecellînin eseri olarak âlemin ontolo-

jik gerçekliği vardır. İbn Seb'in'de ise zât mistik birleşmeyle bilinir. İlâhî isimler aşılıarak "yalnızca Allah" görülür. Birlikçokluk tezaadı ise çokluk olmadığı için yoktur (Johnson, sy. 25 [1995], s. 26-27).

İbn Seb'in bazı Batılı filozoflarla karşılaştırılmıştır. Abdurrahman Bedevî, filozofun zıtların birliği görüşüyle Hegel diyalektikini müjdelediği iddiasında bulunurken (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, neşreden giriş, s. 10) Muhammed Yâsir Şeref de onu Hegel'in yanı sıra Giordano Bruno, Spinoza, Fichte, Schelling, Schopenhauer gibi filozoflarla mukayese etmiştir (*el-Vahdetü'l-mutlaka*, s. 207-214).

Eserleri. 1. Büddü'l-ârif*. Düşünürün mantık ve tabiat felsefesine dair temel yaklaşımını ortaya koyan ünlü eseridir. Bu çerçevede psikoloji ve epistemoloji meseleleri de ele alınmıştır. İbn Seb'in'in çağındaki kelâm ve felsefe akımlarına karşı olan eleştirel tavrı eserin belirgin bir özelliğini oluşturmaktadır (nşr. Corc Kettûre, Beyrut 1978). **2. el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i's-Şaklliye** (*el-Ecvibetü's-Şaklliye*). Batı'da İslâm felsefesine düşkünlüğünden dolayı "vaftiz edilmiş sultan" olarak da anılan (Watt, s. 5) Sicilya Kralı I. Frederick von Hohenstaufen'in felsefî sorularına cevap olarak yazılmıştır. Bu sorular, Aristonun âlemin ezeliği hakkındaki görüşlerinin delili; metafizik disiplinin gayesi ve -eğer varsa- zorunlu önermeleri; kategoriler, ilimlerdeki uygulaması ve sayıları; nefsin ölümsüzlüğünün delili ve bu konuda Aristo ile İskender Afrodîsi arasındaki fikrî ayrılık konularında olmak üzere dört tanedir. Kralın Mısır, Şam, Irak, Anadolu (Derûb) ve Yemen yörelerine de gönderdiği bu sorulara müslümanlarca verilen cevaplar onu tatmin etmemiş, kendisine Endülüslü İbn Seb'in'den söz edilmesi üzerine Muvahhidî Sultanı Abdülvâhid er-Reşîd'e başvurmuştur. Durum Sebte valisine iletilmiş, Vali İbn Hâlâs sultanın emrini İbn Seb'in'e bildirerek Sicilya kralının yolladığı hediyeleri filozofa vermiştir. Hediyeleri kabul etmeyen İbn Seb'in, eseri Allah rızası ve İslâm dininin galibiyeti için kaleme alacağını belirtmiştir. Cevaplar kralı çok memnun etmiş ve filozofa yeniden kıymetli hediyeler göndermiştir. Ancak İbn Seb'in bunları da geri çevirmiştir (*el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i's-Şaklliye*, s. 5). Filozofun cevapları, onun Yunan felsefesiyle (özellikle Aristoculuk) İslâm felsefe geleneğine dair birikimi hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir. Eserin yegâne yazma nüshası Oxford'tadır (Bodleian Library, nr. 456/1). M. Şerefettin Yaltkaya eseri önce *Sicilya Ce-*

vapları adıyla Türkçe'ye tercüme etmiş (İstanbul 1934), daha sonra *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'il-i's-Şaklliye* adıyla Arapça'sını neşretmiştir (Beyrut 1941). Henry Corbin bu neşre on dokuz sayfalık Fransızca bir önsöz yazmıştır. **3. Resâ'il.** İbn Seb'in'in felsefî-tasavvufî görüşlerini içeren yirmi kısa risâleden ibaret olup Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'deki bir mecmuada (Teymûriyye, Tasavvuf, nr. 149) bulunmaktadır. Bazılarına isim verilmemiş olan bu risâleler mecmuadaki sıraya göre şunlardır: *Kitâbü'l-'Ahd* (meçhul bir müellifin şerhiyle), *Kitâbü'n-Naşiha* (*er-Risâletü'n-Nûriyye*), *Kelâm li'bn Seb'in*, *Kitâbü'l-Kavsiyye*, *Risâle*, *Hiţbullâh bilisâni nûrih*, *Kelâm li'bn Seb'in*, *Kitâbü'l-Elvâh*, *Kelâm li'bn Seb'in*, *Kelâmühû fi vaşiyye*, *Risâle*, *Kelâmühû fi veşâyâ li-aşhâbih*, *Risâletü't-teveccüh*, *Risâle* (*el-Fethu'l-müşterek*), *Kelâmühû müştemil 'alâ envârih*, *er-Risâletü'l-fakiriyye*, *er-Risâletü'r-rıvâniyye*, *Kitâb fihî hikem ve mevâ'iz*, *Kelâmühû fi 'arefe*, *Kitâbü'l-İhâta*. Bu risâleler *Resâ'ilü İbn Seb'in* adıyla Abdurrahman Bedevî tarafından neşredilmiştir (Kahire 1956). Ancak bu neşirde yazma nüshada *Risâletü't-teveccüh* olarak geçen risâle sadece *Risâle* başlığıyla, Teftâzânî'nin *el-Fethu'l-müşterek* olduğunu ileri sürdüğü risâle ise (*İbn Seb'in ve felsefetühû's-şufiyye*, s. 105-106) *Mülâhazât 'alâ Büddü'l-ârif* adıyla yayımlanmıştır. Bu metin, Bursa İl Halk Kütüphanesi'ndeki bir mecmuada (nr. 1498) bazı nüsha farklarıyla ve *Miftâhu Büddü'l-ârif* ismiyle yer almaktadır. Anılan nüsha Bekir Karlığa tarafından tanıtılmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.).

İbn Seb'in'in kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır: *Risâle fi esrârü'l-kevâkib ve'd-derc ve'l-burûc ve'ha-vâşşuhâ*, *Kitâbü'l-Beht*, *er-Risâletü'l-hikemiyye*, *Şerhu Kitâbi İdrîs*, *Lemhatü'l-hurûf*, *Hiţbü'l-feth* ve'n-nûr, *Hiţbü'l-ferec ve'l-istihlâs*, *Hiţbü'l-hıfz ve's-şavt*, *el-Bahş fi's-şe'ni'l-'aziz*, *Kitâbü'l-Lehv*, *Kenzü'l-muğrimîn fi'l-hurûf ve'l-efvâk*, *Neticetü'l-hikem*, *er-Risâletü'l-Asba'iyye*, *Kitâbü's-Sefer* (*Resâ'ilü İbn Seb'in*, neşreden giriş, s. 17-23; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 98-144; Muhammed Yâsir Şeref, s. 33-42; *DMBİ*, III, 661-664). İbn Tufeyl'in *Hay b. Yakzân*'ından ibaret olan *Esrârü'l-Hikmeti'l-meşrikiyye* adlı eseriyle Safiyyüddin el-Urmevi'ye ait *Kitâbü'l-Edvâr* yanlışlıkla İbn Seb'in'e nisbet edilmiştir (Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, s. 144-145).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Seb'in, *el-Kelâm 'ale'l-mesâ'ilî's-Şıkkilî-*
ye (nşr. M. Şerefeddin Yaltıkaya), Beyrut 1941, s. 5, 11, 24, 26-27, 38, 55, 71, 77; a.mlf., *Resâ'ilü İbn Seb'in* (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1956, s. 6, 10-13, 32-34, 110-111, 131-135, 149; ayrıca bk. neşredenin girişi, s. 1-23; a.mlf., *Büddü'l-Ârif* (nşr. C. Kettûre), Beyrut 1978, s. 29, 35-38, 54-55, 65, 69, 96, 123-124, 143-145, 148, 190; Bâdisi, *el-Makşadü's-şerif ve menze'i'l-la'tif fi't-ta'rif bi-şulehâ'i'r-Rif* (nşr. Saïd Ahmed A'râb), Rabat 1402/1982, s. 32-35, 69; İbn Teymiyye, *Buğyetü'l-mürtâd* (nşr. Mûsâ b. Süleyman ed-Düveys), [baskı yeri yok] 1408/1988 (Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem), s. 431-448; a.mlf., *Mecmû'atü'r-resâ'il*, I, 91-93, 185; a.mlf., *Mecmû'u fetâvâ*, II, 306, 472; Zehebî, *el-İber*, III, 320; a.mlf., *Düvelü'l-İslâm*, Beyrut 1405/1985, s. 371; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, II, 253-255; Safedî, *el-Vâfi*, XVIII, 60-65; Yâfî, *Mir'âtü'l-cenân*, IV, 171; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, XIII, 261; İbnü'l-Hatîb, *el-İhâta*, IV, 31-38; İbn Haldûn, *Şifâ'u's-sâ'il*, s. 58-63; Fâsî, *el-İkdû's-şemîn*, V, 326-335; İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmû'z-zâhire*, VII, 323; Makkarî, *Nefhu't-tib*, II, 196-207; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 329-330; Montgomery Watt, *The Influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, s. 5; Ebû'l-Vefâ et-Teftâzânî, *İbn Seb'in ve felsefetühü's-şufiyye*, Beyrut 1973, s. 71-72, 98-145, 166-173; a.mlf. - O. Leaman, "İbn Sab'in", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr - O. Leaman), London 1996, I, 346-349; Muhammed Yâsir Şeref, *el-Vahdetü'l-mu'tlaka 'inde İbn Seb'in*, Bağdad 1981, s. 115-116, 161, 207-214; L. Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam* (trc. H. Mason), Princeton 1982, II, 316-317; H. Corbin, *History of Islamic Philosophy* (trc. L. Sherrard), London-New York 1993, s. 263-265; Bekir Karlığa, "Miftâhü Büddü'l-Ârif", *İTED*, IX (1995), s. 303-343; N. Scott Johnson, "Ocean and Pearls: Ibn Sab'in, Shushtari and the Doctrine of Absolute Unity", *Sufi: a Journal of Sufism*, sy. 25, London 1995, s. 24-31; Vincent J. Cornell, "The Way of the Axial Intellect: The Islamic Hermeticism of Ibn Sab'in", *Journal of the Muhyiddin Ibn Arabi Society*, sy. 22, Oxford 1997, s. 41-79; Adolophe Faure, "İbn Sab'in", *El²* (İng.), III, 921-922; Fethullah Müctebâî, "İbn Seb'in", *DMBİ*, III, 661-664.



İLHAN KUTLUER

İBN SEHL

(ابن سهل)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Sehl
el-İsrâîlî el-İşbîlî
(ö. 649/1251 [?])

Endülüslü şair.

607 (1210) veya 609'da (1212) İşbîliye'de (Sevilla) doğdu. Yahudi asıllı olması sebebiyle önceleri Yahûdî ve İsrâîlî, İslâmîyet'i kabul ettikten sonra İşbîlî ve İslâmî nisbeleriyle tanındı. Müslümanlarla sıkı bir ilişki içinde olan Endülüslü yahudileri Arap dili ve edebiyatıyla yakından ilgilendiriyorlardı. İbn Sehl de Ebû Ali eş-Şevbîn

ve Ebû'l-Hasan ed-Debbâc'dan Arap dili ve edebiyatına dair dersler aldı ve dinî ilimleri tahsil etti. Genç yaşta müslüman olan şair Hz. Peygamber hakkında bir be-diyye nazmetti.

Kurtuba (Cordoba), Mürsiye (Murcia) ve İşbîliye saraylarında yaşayan ve yöneticilerle ileri gelen devlet adamları için kasideler yazan İbn Sehl, özellikle İşbîliye'de vaktinin çoğunu içki ve eğlence meclislerinde irticâlen şiir okuyarak geçirdi. Muvaahhidî hânedanı arasında çıkan iktidar kavgası esnasında sıkıntıya düşen İşbîliye'den ayrılıp (641/1243) Şerîş'e (Jerez de la Frontera) gitti. Vali Ebû Amr b. Hâlid ve daha sonra geçtiği Minorka adasında Vali Ebû Osman Saïd b. Hakem için kasideler yazdı. 646'da (1248) İspanyollar'ın İşbîliye'yi işgal etmeleri üzerine Mağrib'e giderek Sebte'ye (Ceuta) yerleşti. Burada Vali Ebû Ali Hasan b. Halâs'ın kâtibi oldu. Vali tarafından Hafsî Hükümdarı I. Ebû Abdullah el-Müstansır-Billâh'a hediye ve mektup götürmek üzere Tunus'a gönderildi. Valinin oğluyla birlikte Sebte'den ayrılan İbn Sehl bindiği gemi fırtınaya yakalanıp batınca hayatını kaybetti. Bu olayın 649 (1251) veya 658 (1260) yılında meydana geldiği tahmin edilmektedir.

Mûsâ adında bir yahudi genç için yazdığı çok sayıda gazelden örnekler verilerek Müslümanlığı ciddi mânada tartışma konusu yapılan İbn Sehl bu şiirlerinde önce Mûsâ, daha sonra Muhammed adlı bir genci konu edindiğini, Hz. Muhammed'in gelmesiyle Mûsâ'nın dininin yürürlükten kalkması sebebiyle böyle yaptığını, dolayısıyla bu isimlerin Yahudilik ve İslâm için birer sembol olduğunu ifade etmiştir.

Endülü'sün önemli şairlerinden olan İbn Sehl'in özellikle gazel tarzında başarılı olduğu kabul edilmektedir. Şiirlerinin çoğu kaybolmuştur. Çeşitli kaynaklardan derlenerek meydana getirilen divanındaki şiirlerin yarıdan fazlası gazel tarzındadır. Bunların büyük bir kısmı Mûsâ ile Muhammed adlı gençler için yazılmıştır. Divanda Hz. Peygamber ve Şerîş Valisi Ebû Amr b. Hâlid'i övdüğü iki kasideyle kumandan ve vezir Ebû Bekir b. Gâlib için nazmettiği mersiye de yer almaktadır. İbn Sehl'in şiirlerinin önemli bir kısmını da müveşşahlar oluşturur. Tabiat ve şarap tasvirleriyle dostluk konularını işlediği bazı kıtaları da bulunmaktadır. İlk defa Hasan el-Attâr tarafından derlenip neşredilen divanı (Kahire 1279, 1302) Ahmed Hüseyin el-Karnî yeniden düzenleyip yayımlamıştır (Kahire 1344/1926). Eser, Attâr'ın derlemesine dayanılarak Osman

Halîl (Kahire 1928), İhsan Abbas (Beyrut 1967) ve Yûsûf Abdülganî (Beyrut 1408/1988) tarafından da neşredilmiştir. Ahmed Heykel, Escorial Library'deki nüshayı (nr. 379) esas alarak divanı neşre hazırlayıp şerhettiğini, ayrıca şair hakkında İspanyolca bir çalışma yaptığını belirtir (Mahrûs Minşâvî el-Câlî, s. 43). İbn Sehl'in, *ed-De-rârî's-seb'* (Beyrut 1864) adlı eserin içinde yayımlanan uzunca bir müveşşahı Muhammed el-İfrânî el-Mağribî tarafından *el-Meslekü's-sehl fi şerhi tevşîhi İbn Sehl* adıyla şerhedilmiştir (Fas 1324/1906).

BİBLİYOGRAFYA :

İbn Sehl, *Divân* (nşr. Yûsûf Abdülganî Abdul-lah), Beyrut 1408/1988, neşredenin girişi, s. 5-11; Safedî, *el-Vâfi*, VI, 5-11; Kütübî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, I, 20-30; İbnü'l-İmâd, *Şezerât*, V, 244; Makkarî, *Nefhu't-tib*, III, 523-526; Serkis, *Mu'cem*, I, 123; Ziriklî, *el-A'lâm*, I, 42-43; Ömer Feruh, *Târîhu'l-edeb*, VI, 174-182; Mahrûs Minşâvî el-Câlî, *Ebû Nûvâsî'l-Endelûs İbn Sehl el-İsrâîlî*, Kahire 1406/1986; Fevzi Sa'd İsâ, *eş-Şirû'l-Endelûsî*, İskenderiye 1991, s. 264-280; H. Monés, "İbn Sahl", *El²* (İng.), III, 925.



İBRAHİM SARMIŞ

İBN SELÂME

(bk. HİBETULLAH b. SELÂME).

İBN SELEME

(bk. AHMED b. SELEME).

İBN SELLÂM el-CUMAHÎ

(ابن سلام الجمحي)

Ebû Abdillâh Muhammed
b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim
el-Cumahî el-Basrî
(ö. 231/846 [?])

Tabakâtü fuḥūlî's-şu'arâ'
adlı eseriyle tanınan edip, râvî,
Arap dili ve edebiyatı âlimi.

139 (756) veya 140 (757) yılında Basra'da doğdu. Kültürlü bir aileye mensuptur. Babası edip ve râvî idi. Büyük dedesi Sâlim, Kureyş kabilesinin Benî Cumah kolundan Kudâme b. Maz'ûn'un âzâtlısı olduğu için Cumahî nisbesini alan İbn Sellâm'ın hayatının büyük bir kısmı Bağdat'ta geçti. Başta babası olmak üzere Ham-mâd b. Seleme, Ebân b. Osman el-Becelî, Asmaî, Halef el-Ahmer, Ebû Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ, Mufaddal ed-Dab-bî, Beşşâr b. Bürd ve Yûnus b. Habîb gibi âlimlerden ders alarak yetişti. Öğrencileri ve kendisinden rivayette bulunanlar