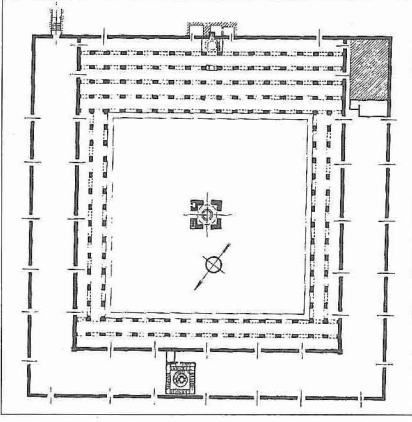




İbn Tolun Camii'nin planı

diğer mihrap ise iyi korunmamış olmakla beraber Sultan Lâçin'den söz eden kitâbesiyle 1296'da ele alındığı anlaşılmaktadır.

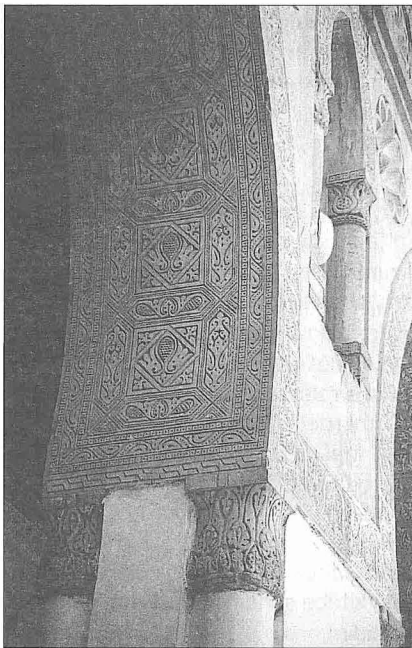
Camide yer alan ahşap minber Sultan Lâçin zamanında yenilenmiş olup devrinin en güzel örneklerinden biridir. Geometrik ajurlu korkuluk kısmı üstte bir, altta iki sıra bitkisel süslemeli bordürle sınırlanmıştır. Minberin yan aynaları tamamen kapalı olup sekiz kollu yıldızlardan gelişen geometrik kompozisyona sahiptir. Yüzeyde oluşan her bir geometrik şekil girift bitkisel, özellikle de rûmîli ve palmetli desenlerle dolgulanmıştır. Sivri kemerli kapı açıklığı üzerinde bitkisel dolgulu bir süsleme vardır. İki satırlık bir kitâbe üzerinde uçları palmet şeklinde sonuçlanan mukarnaslı bir tepelik yer almaktadır. Dört ahşap direğe oturan köşk kısmı, kapı üzerindeki gibi uçları palmet şeklinde sonuçlanan mukarnaslı bir tepeliğe sahip olup üstte ince uzun kasnaklı, armudî şekilli bir kubbecikle son bulmaktadır. Mihrap ekseninde mihraba paralel ikinci sıra pâyelerin arasında geç dönemde ilâve edilmiş, dört mermer sütun üzerine oturtulan ahşap bir müezzin mahfili görülmektedir. Camide bulunan orijinal kapı kanatlarında Sâmerrâ üslubunda eğri kesim tekniğiyle yapılmış süslemeler vardır.

İbn Tolun Camii'nin minaresi, dış avlunun kuzeyinde mihrap ekseninden hafifçe sola kaymış olarak yer alır. Taşla inşa edilmiş olan minare bu malzemesiyle tuğla yapıdan farklıdır. Geniş kare kaide üzerinde yükselen minarenin merdivenleri dıştan dolanmaktadır. Memlûk dönemi-

ne ait üst kısmı ise "mebhare" (buhurdan) denilen türde silindirik gövdeli ve dilimli kubbecikle örtülüdür. Sâmerrâ'daki dıştan merdivenli minarelere benzeyen ve bu haliyle orijinal olan minare bir köprü ile camiye bağlanmaktadır. Bu köprü ve minare cephelerindeki kemerler Endülüslü tarzındadır. Bunlar muhtemelen Sultan Lâçin tarafından yaptırılan tamir sırasında ele alınmıştır. Sultan Lâçin İslâm fıkıhındaki dört mezhebin eğitimini, hatta tıp eğitimini de camiye sokmuştu. Ayrıca bir sıbyan mektebiyle bir sebîl yaptırmışsa da bunlar günümüze ulaşmamıştır.

İbn Tolun Camii'nin tezyinatı, Bizans hâkimiyetinden kalan tesirlerin yanı sıra Sâmerrâ üslûbunun etkilerini de kuvvetli bir şekilde gösterir. Orijinal olarak teşhis edilen pencere şebekeleri Şam'da Emevîyye Camii'ndeki şebekelere benzemektedir. Bunlarda görülen daire esaslı geometrik şemalar geç klasik Bizans geleneğinin tipik şemalarıdır. Avlu etrafındaki kemerlerde yer alan çok çeşitli tasarımlar, Sâmerrâ üslûbunda bitkisel dolgulara sahip olmalarına rağmen Bizans geleneğine de bağlanır. Kemerleri çevreleyen alçı şeritlerin de ahşap kapılarda görülen ve Sâmerrâ üslûbu olarak bilinen eğri kesim tekniğinde süslemeleri vardır.

İbn Tolun Camii'nin avlu revaklarına ait bir kemerdeki taş süslemeler



## BİBLİYOGRAFYA :

Makrizî, *el-Hıta*, II, 265; Ahmed Yûsuf, *Câmi'u İbn Tûlûn*, Kahire 1917; Hasan Abdülvehhâb, *Târîhu'l-mesâcidil'eşeriyye*, Kahire 1946, s. 32 vd.; K. A. C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, Baltimore 1958, s. 302-316; a.m.f., "Some Newly Discovered Tulunide Ornament", *Burlington Magazine*, XXXV (1919), s. 180-188; A. Fattal, *Ibn Tulun's Mosque in Cairo*, Beyrut 1960; Max-Pol Fouchet, *L'art de Byzance et de l'Islam*, Bruxelles 1979, s. 303-306, 327-328, 398; Süad Mâhir Muhammed, *Mesâcidü Mısır ve evliyâ'üha's-şâlihîn*, Kahire 1981, I, 135-151; Kâmil İsmâil, *Dirâsât eşeriyye: Mescidü Ahmed b. Tûlûn*, Kahire, ts. (Mektebetü'l-Ence-lî'l-Misriyye); Oktay Aslanapa, *Türk Sanatı*, İstanbul 1984, s. 94-95; *Architecture of the Islamic World* (ed. George Michell), London 1984, s. 223; Suut Kemal Yetkin, *İslâm Ülkelerinde Sanat*, İstanbul 1984, s. 31-32; D. Behrens-Abouseif, *The Minarets of Cairo*, Kahire 1987, s. 50-54; a.m.f., *Islamic Architecture in Cairo an Introduction*, Leiden 1989, s. 51-57; Nûşin Duht Nefîsî, "İbn Tûlûn", *DMBİ*, IV, 152-158.



DORIS BEHRENS-ABOUSEIF

İBN TUFEYL  
(ابن طفيل)

Ebû Bekr Muhammed b. Abdilmelik  
b. Muhammed b. Muhammed  
b. Tufeyl el-Kaysî  
(ö. 581/1185)

Endülüslü filozof ve hekim.

Gırnata'nın (Granada) yaklaşık 50 km. kuzeydoğusundaki Vâdîâş (Guadix) kasabasında dünyaya geldi. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte VI. (XII.) yüzyılın ilk on yılı içinde doğduğu söylenebilir. Léon Gauthier, 499 (1105) dolaylarında dünyaya gelmiş olabileceğini ileri sürmektedir (*Ibn Thofail*, s. 17). Araplar'ın Kays kabilesine mensup olduğu için Kay-sî nisbesiyle anıldı. Latin dünyasında Ebû Bekir künyesinden dolayı Albubacer şeklinde tanınır. Gençlik ve tahsil dönemiyle ilgili olarak kaynaklarda bilgi yoktur. O devir Endülüslü'nün iki önemli ilim merkezi olan İşbîliye (Sevilla) ve Kurtuba (Cordoba) şehirlerinden birinde veya her ikisinde öğrenim görmüş olabilir. Talebesi Bitrûcî'nin hocasını kadı olarak anmasından (Bedevî, s. 212) ve Lisânüddin İbnü'l-Hatîb'in onu filozof ve tabip olmanın yanı sıra fakih diye tavsif etmesinden (*el-lhâta*, II, 479) anlaşıldığına göre başta fıkıh olmak üzere din ilimlerini öğrenmiş, ayrıca tıp ve felsefe okumuştur. Felsefe alanında okuduğu eserler arasında İbn Bâcce'ye ait olanların önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır. İbn Tufeyl'in biyografisi hakkında en geniş bilgiyi aktaran Abdülvâhid el-Merrâkûşî, her ne kadar onun İbn Bâcce'



den ve daha başka felsefecilerden ders aldığını ifade ederse de (*el-Mu'cib*, III, 311) kendisi bu filozofla hiç karşılaşmadığını bildirmiştir (*Hay b. Yakzân*, s. 21).

İyi bir tabip ve cerrah olarak yetişen İbn Tufeyl (İbn Ebû Zer', s. 207) mesleğini Gırnata'da icra etmeye başladı. Bu alandaki şöhreti sayesinde Gırnata valisinin, daha sonra da ilk Muvahhidî halifesi Abdülmü'min el-Kummî'nin oğlu Septe (Ceuta) ve Tanca (Tangier) Valisi Ebû Saïd'in ilgisine mazhar oldu ve onların sır kâtipliğine getirildi. Muvahhidî Halifesi Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Abdülmü'min'in sarayında başhekim olarak görevlendirilmesi İbn Tufeyl'in hayatında bir dönüm noktası teşkil eder. Felsefeye büyük ilgi duyan halife İbn Tufeyl'i himayesine alarak ona huzurlu bir çalışma ortamı sağladı. Bu özel ilginin oluşmasında Ebû Ya'kûb'un filozofla aynı kabileye mensubiyeti de rol oynamış olabilir. İbn Ebû Zer' ve Ahmed b. Muhammed el-Makkarî, İbn Tufeyl'in vezir olduğunu da kaydetmektedirler. Ancak Bitrûcî'nin böyle bir bilgi aktarmadığı ve Ebû Ya'kûb'un bilinen vezirleri arasında İbn Tufeyl'in adının geçmediği dikkate alınarak bu rivayetler kuşkuyla karşılanmıştır (Bedevî, I, 212). Merrâkûşî de onu Ebû Ya'kûb'un vezirleri arasında saymadığı gibi herhangi bir şekilde vezirliğinden de bahsetmemiştir. Bu durumda İbn Tufeyl'in vezirliğini, Muvahhidî sosyal düzeni içinde çok itibarlı sayılan "talebe" (araştırmacı âlimler) sınıfına yönelik hizmetlerle ilgili bir tür kültür danışmanlığı şeklinde anlamak gerekir (Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 4). Halife Ebû Ya'kûb'un felsefî meselelere olan nüfuzu ile İbn Tufeyl'in Arap asıllı okumuşların oluşturduğu "talebetü'l-hadar" arasındaki öncü konumunu belirten bir rivayeti, İbn Rüşd'un ağzından onun öğrencisi Ebû Bekir Bûndûd b. Yahyâ el-Kurtubî aktarmıştır. Buna göre saraya çağrılan İbn Rüşd halifenin yanında yalnızca İbn Tufeyl'in bulunduğunu görür. İbn Tufeyl, İbn Rüşd'ü halifeye tanıtır. Ardından halife İbn Tufeyl ile derin bir felsefî tartışmaya girer. Bir ara İbn Rüşd de tartışmaya katılıp bilgisini ispatlama imkânı bulur. Yine İbn Rüşd'ün öğrencisinin aktardığına göre, halifenin İbn Tufeyl'e Aristo külliyyatına açıklamalar yazılmasından söz etmesi üzerine kendisinin böyle bir iş için fazla yaşlı olduğunu söyleyen İbn Tufeyl bu görevin İbn Rüşd'e verilmesini sağlamıştır (Abdülvâhid el-Merrâkûşî, III, 314-315).

İbn Tufeyl'in şiir sanatındaki kabiliyeti de onun tabiplik ve vezirlik konumuyla za-

man zaman irtibatlı olmuştur. Ebû Ya'kûb, otoritesini kabule yanaşmayan Kafsa şehrini fethettiği sırada (576/1180) mayetinde İbn Tufeyl de vardı. Zaferden sonra ülkenin her yanına gönderilen fetihnâmeye İbn Tufeyl'in yazdığı bir kaside de eklenmişti (İbnü'l-Hatîb, II, 479-480). Bu kasidenin yazılışından on yıl önce de Ebû Ya'kûb, hristiyanlara karşı topyekûn cihad çağrısında bulunurken çoğunluğu Kays kabilesine mensup Araplar'ın orduya katılmasını temin etmek üzere İbn Tufeyl'den bir kaside yazmasını istemiş, filozof da bu isteği yerine getirmişti (İbn Sâhibüssalât, s. 323-328; İbn İzârî, s. 63, 114-115). İbn Tufeyl, İslâm tıp literatüründe kendi türünün en uzun manzum eserini (urcûze) kaleme almıştır (aş. bk.).

Onun, ilmî şahsiyetinin önemli bir unsurunu oluşturan tıp alanında saray baştabibi olarak ortaya koyduğu başarının yanı sıra tıbbın teorik meseleleriyle ilgili incelemelerini de aralıksız sürdürdüğü anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Rüşd ile filozofun *el-Külliyyât fi't-tıb* adlı eseri etrafında müzakerelerde bulunduğu kaydedilmektedir (İbn Ebû Usaybia, s. 533). Öte yandan ilim tarihçileri, İbn Tufeyl'in astronomideki yetişmişliğinin tıptan daha ileride olduğu kanaatinde. Bunun sebebi, Batlamyus astronomi teorisine yöneltilen eleştirilerin Endülüs'teki öncülerinden biri olmasıdır. İbn Bâcce ile başlatılan ve İbn Tufeyl tarafından formüle edilmeye çalışılan bu yeni "fizikî astronomi" yaklaşımı, Batlamyus'un "matematik astronomi" modelinde Aristo fiziğine uymayan unsurlar olduğunu ileri sürmekteydi. Buna göre Batlamyus'un, âlemin merkezini asıl referans noktası almayan, gezegenlerin hareketinin dayandırıldığı eksantrik yörüngeler ve onlara bağlı episiklüsler teorisi Aristo fiziğine aykırıydı. Bundan dolayı astronomi teorisi Aristo fiziğine uygun şekilde ve eş merkezli (homocentric) tarzda yeniden inşa edilmeliydi. İbn Tufeyl'in bu yöndeki fikirleri öğrencisi Bitrûcî tarafından geliştirilmiş, İbn Rüşd ise Aristo'nun *Metafizika*'sına yazdığı *Telhiş*'te Batlamyus teorisini benimserken bundan yaklaşık on yıl sonra aynı eser için kaleme aldığı *Tefsîru Mâ ba'de't-tâbi'a*'da bu teoriyi reddetmiş ve Aristocu astronomi reformunun çoğu Bitrûcî tarafından da kabul edilen ilkelelerini ortaya koymuştur (Vernet-Samsó, I, 226-227). İbn Rüşd'e göre İbn Tufeyl, Batlamyus modeline karşı yeni bir sistem geliştirmiş, Bitrûcî de astronomi üzerine olan eserinin (*Kitâbü'l-Heye*) mukaddi-

mesinde İbn Tufeyl'in kendisine bu yeni sistemden söz ettiğini, gök cisimlerinin hareketlerini merkez dışı yörüngeler ve episiklüs modeline ihtiyaç duymadan açıkladığını belirtmiştir (Bedevî, I, 214).

İbn Tufeyl'in ilgi alanının genişliğine bir başka örnek de Hz. Osman mushafının Kurtuba'ya intikalinin hikâyesini secili bir üslûpla kaleme almış olmasıdır. Makkarî, İbn Tufeyl'in torununun oğlu olan Vezir Ebû Zekeriyâ Yahyâ'nın elindeki bir metinden bu mushafın Emevî geleneğindeki hikâyesini aktarmıştır (*Nefhu't-tib*, I, 607-615). Ancak İbn Tufeyl'in ilmî şahsiyetinin en önemli unsurunu filozofluğu oluşturur. Nitekim Merrâkûşî de her şeyden önce onun bir müslüman filozof oluşuna, felsefî çalışmalarının yöneldiği alan ve fikirlere temas etmektedir (*el-Mu'cib*, III, 311-312). İbn Tufeyl, Ebû Ya'kûb Yûsuf'un 580 (1184) yılındaki ölümü üzerine yerine geçen oğlu Ebû Yûsuf el-Mansûr tarafından da himaye edildi ve Ebû Ya'kûb'un ölümünden bir yıl sonra Mera-keş'te vefat etti.

**Felsefe Anlayışı.** İbn Tufeyl'in kendisinden önceki İslâm felsefesi geleneği hakkındaki değerlendirmeleri, onun bu gelenekteki konumunu ve dolayısıyla felsefe anlayışını ortaya koymaktadır. "Meşriki hikmet" in sırlarını açıklamak üzere kaleme aldığı eser, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin yazdıklarını karşılaştırmak ve bunlara İbn Bâcce'den eklemeler yapmak suretiyle ortaya çıkmıştır. Eldeki yegâne felsefî eseri olan *Hay b. Yakzân*'dan anlaşıldığı kadarıyla İbn Tufeyl'in felsefe tasavvuru meşriki hikmet kavramı etrafında şekillenmiştir. İlk önce İbn Sînâ tarafından kullanılan bu tabir filozofun fikrî serüveninin bir aşamasında kendi felsefesine, dolayısıyla bağlı bulunduğu felsefe geleneğine verdiği isimden ibarettir. Kendisi de *Hay b. Yakzân* adlı eserindeki asıl hedefinin İbn Sînâ'nın sözünü ettiği meşriki hikmetin sırlarını açıklamak olduğunu ifade eder. İbn Tufeyl'in meşriki hikmet tabirinden İbn Sînâ'nın kastettiğinden farklı bir felsefe anlayışı çıkardığı göz önüne alınır (aş. bk.) bu konuda onu İbn Sînâ'nın basit bir takipçisi olarak değerlendirmek gerekir.

İbn Tufeyl, kendi tasavvurundaki meşriki hikmet ideali açısından Aristo ve Fârâbî'nin eserlerini ve İbn Sînâ'nın *Kitâbü's-Sifâ*' adlı kitabını yetersiz bulmaktadır (*Hay b. Yakzân*, s. 20). Öyle anlaşıyor ki filozof, bu literatürü tek tip bir Aristoculuk geleneğinin tezahürü olarak değerlendirmekte, halbuki Meşşâî fel-



sefe anlayışı ile meşriki hikmetin farklı amaçlar taşıdığına işaret etmektedir. İbn Tufeyl'e göre Fârâbî'nin Endülüs'e ulaşan eserlerinin çoğu mantık konusundadır; felsefeye dair olanları da şüphelerle doludur. Meselâ Fârâbî, ruhun ölümsüzlüğü meselesiyle ilgili olarak *Kitâbü'l-Mille* adlı eserinde câhil ruhların ölümden sonra varlığını ebediyen sürdüreceğini ileri sürerken *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de yalnızca yetkin ve erdemli ruhların bâki kalacağını, diğerlerinin yok olup gideceğini iddia etmiştir. Yine Fârâbî, Aristo'nun *Kitâbü'l-Ahlâk*'ına yazdığı şerhte beşerî saadetin yalnızca bu dünyada söz konusu olduğunu ileri sürmüş, bunun dışındaki görüşleri hezeyandan ibaret saymıştır. Ancak İbn Tufeyl'in bu tesbit ve tenkitlerinde bazı hatalar bulunduğu görülmektedir. Nitekim söz konusu problem, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Mille*'sinde değil *Ârâ'ü ehli'l-medineti'l-fâzıla*'sında ele alınmaktadır; *es-Siyâsetü'l-medeniyye*'de ise bununla çelişen hiçbir bölüm yoktur. Fârâbî'nin günümüze ulaşmayan *Kitâbü'l-Ahlâk* şerhinde yer aldığı ileri sürülen cümlelerin ise dünya ve âhiret saadeti konusundaki fikirleri bilinen bu filozofa nisbeti mümkün görünmemektedir. İbn Tufeyl'in Fârâbî'ye yönelttiği bir başka eleştiri de nübüvvet hakkındadır. Filozof burada Fârâbî'nin nübüvveti hayal gücüne indirgediğini, dolayısıyla hayalin bir fonksiyonundan ibaret saydığını ileri sürmekle birlikte bu eleştiriyi de isabetli görmek mümkün değildir. Buna karşılık İbn Tufeyl, yetkinleşmemiş ruhların meâdî ile ilgili meselede Fârâbî ile hemen hemen aynı görüşleri paylaşmaktadır (a.g.e., s. 68).

Filozofun İbn Sînâ'yı değerlendirmesine gelince ona göre İbn Sînâ iki farklı felsefî çizgi takip etmiştir. Birinci çizgide İbn Sînâ Aristo'yu yorumlamış, temel konularda onunla uzlaşmış ve bu tavrını *Kitâbü's-Şifâ*'da ortaya koymuştur. İkinci çizgide ise İbn Sînâ'nın özgün felsefî tavrını yansıtan "el-felsefetü'l-meşrikiyye" hakkındaki eserinde belirginleşmiştir. İbn Tufeyl'in iddiasına göre bizzat İbn Sînâ, *Kitâbü's-Şifâ*'ın girişinde felsefî gerçeğin Meşşâî tarzda yazılmış eserindekinden farklı olduğunu, bu gerçeği meşriki felsefeye dair olan eserinde ortaya koyduğunu söylemiş, *Kitâbü's-Şifâ*'ın bir zâhiri, bir de bâtını bulunduğu, zâhirde takılıp kalanların yetkinliğe ulaşamayacağını ima etmiştir (a.g.e., s. 22). Ancak İbn Tufeyl'in iddiasının aksine *es-Şifâ*'ın girişindeki ifadede (s. 10), Meşşâîlik'ten farklı bir meşriki felsefenin bulunduğu ileri sürül-

mediği gibi eserin zâhir ve bâtınının olduğundan da söz edilmemiştir. Buna rağmen anılan pasajdan tam tersi bir anlam çıkaran İbn Tufeyl, bu tavrıyla herhalde kendi anlayışını İbn Sînâ'nın *el-İşârât ve't-tenbîhât* ve *Hay b. Yakzân* adlı eserlerinden çıkardığı yeni anlamlarla pekiştirmek istemiştir. Nitekim onun *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan alıntı yapmış olması (*Hay b. Yakzân*, s. 17-18; krş. Fârâbî, *el-İşârât*, III-IV, 828-830, 833-835) ve eserindeki kahramanların isimlerini *el-İşârât ve't-tenbîhât* (*Selâmân ü ebsâl* hikâyesi için krş. *el-İşârât*, III-IV, 791-792) ve *Hay b. Yakzân*'dan alması (krş. *Hay b. Yakzân*, s. 22) bu eserleri incelediğini göstermektedir (Gutas, XXXIV [1994], s. 222-241). İbn Tufeyl'in *el-İşârât ve't-tenbîhât*'tan yaptığı alıntı ârifin arınma yoluyla aydınlanışını, Hakk'a giderek yaklaşmasını, sonuçta Hakk'a tutulmuş bir ayna haline gelişini, Hakk'ı görmekten ve kendi "ben"inden geçmekten doğan derin hazları tadışını ve vüsûlün gerçekleşmesini anlatmaktadır. Dolayısıyla İbn Tufeyl'in meşriki felsefeden anladığı şey, nazarî düşüncenin ötesinde mânevî tecrübeyle ilgili olup nazar ehlinin teorik felsefesine karşılık müşahede, zevk ve huzur ahabının bütün boyutlarıyla ifade edilmesi imkânsız olan ruhî tecrübelerin bütünüdür (*Hay b. Yakzân*, s. 19-20).

İbn Tufeyl, ilk büyük Endülüslü filozof İbn Bâcce'yi ve bu coğrafyada yaygın bir etkiye sahip olan Gazzâlî'yi de bu görüş açısından değerlendirmektedir. Filozofa göre İbn Bâcce'nin ittisâlden söz eden eserinde (*İttisâlü'l-âkl bi'l-insân*) belirtilen metafizik bilgi seviyesi tamamen nazarî çabayla ulaşılan bir seviyedir. Hiç şüphesiz kendisi bu seviyeye ulaşmıştır; ancak meşriki hikmet bağlamında sözü edilen durum bu seviyenin çok üzerindedir (*Hay b. Yakzân*, s. 17). İbn Bâcce'nin bu risâlesi dışında başta *Kitâbü'n-Nefs* ve *Tedbirü'l-mütevahhid* olmak üzere mantık ve metafiziğe dair öteki eserlerini de incelediğini belirten filozof, selefini Endülüs düşünce geleneğinin ilk gerçek filozofu olarak anmakta, bu büyük filozofun sistemini tamamlamaya fırsat bulamamasından üzüntü duymaktadır (a.g.e., s. 21). İbn Bâcce gibi teorik bilgi seviyesinde kalan filozofların aksine bazı sûfiler (meselâ Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc-ı Mansûr) söz konusu mânevî mertebeye ulaşmış o hali yaşamışlar, fakat onlar da bu tecrübelerini ilmî uzmanlıkla dengeleyemedikleri için, "Kendimi tenzih ederim, şanıma yücedir"; "Ben Hakkım"; "Cübbemin altındaki Allah'tan başkası değildir" şek-

linde ifadeler kullanmışlardır. Sadece Gazzâlî, bu hale vâsıl olduğunda ilimlerdeki uzmanlığı ve mârifetin kendisine verdiği terbiye sayesinde böyle sözler sarfetmekten kurtulmuş, fakat anlatamayacağı haller yaşadığını da belirtmiştir (a.g.e., s. 16). Gazzâlî'nin en yüce mutluluğa erdiği, o soylu ve kutsî mertebelere ulaştığı konusunda İbn Tufeyl'in en küçük bir şüphesi yoktur. Bu sebeple onun Endülüs'e ulaşan *el-Makşadü'l-esnâ*, *Cevâhirü'l-Kur'an*, *Mışkâtü'l-envâr*, *el-Münkız mine'd-dalâl*, *Mizânü'l-amel* ve *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserleri İbn Tufeyl için tam bir ilgi odağı olmuştur. Ancak İbn Tufeyl, Gazzâlî'nin eserlerine yönelik değerlendirmelerinde eleştiriyi de elden bırakmamıştır. Ona göre Gazzâlî, eserlerini farklı okuyucu kesimlerine göre yazmış olduğundan bunlar arasında yer yer çelişkiler bulunmaktadır (a.g.e., s. 22-24; bu iddiaların eleştirisi için bk. Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 62-63).

İbn Tufeyl felsefî gerçeği önce teorik araştırma yöntemiyle kavramış, daha sonra müşahede yoluyla belli bir mânevî tecrübeye ulaşmıştır. Onun *Hay b. Yakzân*'da yapmak istediği şey, bu sırların peşine düşen okuyucusuna birtakım nazarî bilgiler verip bunlara taklitçi bir tarzda inanmasını istemek değildir. Filozof, okuyucusunu kendi yaşadığı tecrübeler alanına çekmek ve böylece taklitten tahkike ulaştırmak istemektedir. İbn Sînâ'nın *Hay b. Yakzân* ve *Selâmân ü Ebsâl* adlı kussalarının, amacına en uygun ifade tarzına sahip olduğu inancıyla kendi eserini onlara dayandırmak istemiştir (*Hay b. Yakzân*, s. 24-25). Böylece onun eserinin, İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ında geçen Selâmân ve Ebsâl kussasındaki sembolizmin çözümüne hasredildiği düşünülebilir. İbn Tufeyl, İbn Sînâ ve Gazzâlî'nin eserlerinden hareket ederek bahis ve nazar yöntemiyle zevk ve müşahede tecrübesinin bir sentezine ulaşmayı amaçlamıştır. Bu yaklaşım, daha sonra Şehâbeddîn es-Sühreverdî'nin (Maktûl) *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde sistemleştirilecektir.

**Bilgi Teorisi.** İbn Tufeyl'in epistemolojisinde bilginin imkânı insan ve tabiat ilişkisinden hareketle temellendirilmiştir. *Hay b. Yakzân*'daki Hay tipi, esasen fizikî varlığıyla tabiatın bir parçası olmakla birlikte algılama ve bilme imkânlarıyla tabiatı müşahade eden, tabii varlık alanındaki temel düzen ve işleyiş hakkında düşünen, akıllı bir canlı olarak yeryüzündeki mevcudiyetini anlamlandıran, gözlem alanı ötesindeki metafizik varlık fik-



rine varan ve nihayet mânevî tecrübeler sayesinde birtakım metafizik bilgilere ulaşan ideal özneyi temsil eder. Tabii varlık alanı ise kendisine şuurlu bir bilme etkinliğiyle yönelebilen bu özneye, dayandığı düzen ve sürdürdüğü işleyişin fizik ve metafizik yasaları hakkında bilgi sağlayan ontolojik imkândır. İnsanın bilgi imkânı ve yeteneklerine gelince ondaki idrakin ilkesi nefistir. İbn Tufeyl'in nefis ve onun bilgi yeteneklerine dair fikirleri İbn Sînâ'nın görüşleriyle büyük bir benzerlik taşımaktadır. Filozofun eserindeki kahraman da ima kendi varlığı ile tabii çevresi hakkında sorular soran, araştırmacı ruha sahip bir tiptir. Hay, tabiatla münasebetinden dolayı ortaya çıkan teorik ve pratik her problemi tamamen şuurlu bir etkinlikle çözmeye çalışırken gelişme psikolojisi çerçevesinde açıklanabilecek aşamalar kaydeder. Duyular, gözlem ve deneyle akıl, Hayy'ın teorik gelişiminde vazgeçilmez rolleri olan bilgi vasıtalarıdır. Duyularla algılanan varlık ve olguların süreklilik arzeden özellikleri gözlem ve deney yoluyla adım adım keşfedilir. Bu arada pratik aklın icapları olan teknik bilgiye ve hatta -Hay'de utanma duygusunun gelişmesi olgusunda olduğu gibi- ahlâkî bilince ulaşılır. Tabiatın bağrında hayatını devam ettirebilmek için çeşitli aletler yapma çabasının yanında varlığı anlamlandırma gayreti içine giren Hay mantıkî çıkarım yoluyla tabiattaki işleyiş, bütünlük, düzen ve gayenin akledilir ve soyut gerçekliğine, bütün bu kozmolojik delillerle de yaratıcı Tanrı fikrine ulaşacaktır.

İbn Tufeyl, sosyokültürel yönden herhangi bir şartlandırmaya mâruz kalmadan tamamıyla el değmemiş tabii çevrede her şeyi kendi kendine öğrenen bir kahramanı kurgulamak suretiyle düşünce sistemini fitrat kavramına dayandırmak istemiştir. Ancak İbn Tufeyl, insanın bu ortam ve şartlardaki entelektüel gelişimini ele alırken kaçınılmaz olarak insanlığın katettiği antropolojik gelişim evrelerini de atıfta bulunmaktadır. Nitekim İslâm kültüründe zaman zaman derece, aşama ve katmanları ifade etmek üzere kullanılan yedi rakamının sembolizmi İbn Tufeyl tarafından Hayy'ın gelişim aşamalarını belirtmek için de kullanılmış, her aşamanın yedi ve katlarıyla ifade edilen yaşlarda kaydedildiği bir gelişim anlayışı ortaya konmuştur. Yedi yaşına kadar süren ilk aşama bedensel ve psikolojik gelişimin başlangıç safhasıdır. Yedi-yirmi bir yaş arası, pratik ihtiyaçların karşılanması için amelî aklın sayesinde araçların imal edildiği çağdır. Merak döneminin başladığı

yirmi bir yaşla birlikte insan ruhu varlık ve oluşun sırlarını keşfe yönelir. Fizikten metafiziğe geçiş bu aşamanın belirgin özelliğidir. Daha sonraki safhalarda tam bir aydınlanma ile bilgeliği yakalayabilen insan, en sonunda gerçek mutluluğun hakikatine ereceği mânevî tecrübelerle ulaşır (Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, s. 8-12). İnsanın tabii çevresiyle girdiği etkileşim, fitratındaki bilme ve yapma kapasitelerini aşama aşama geliştirir. Bu epistemolojide gözlem ve deney, fitratla var olan akıl yürütme kapasitesini harekete geçirmekte, dolayısıyla bilginin oluşumu için akıl da devreye sokulmaktadır. Çünkü gözlem ve deney verilerini karşılaştırma ve böylece henüz gözlenmeyen hakkında bir teorik sonuca ulaşma, her şeyden önce tümevarım denilen akıl yürütme biçimine ihtiyaç hissettirecektir. Tüme varmak için sonsuz ölçüde deney ve gözlem yapılamayacağına göre olması gereken zihni sıçramada sezgi de kaçınılmaz olarak rol oynayacaktır. Nihayet bir defa tümel kavrama ulaşıldığında bu teorik bilginin tek tek olgulara uygulanması da tümdengelim yöntemini gerektirecektir (Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 157-171).

Bilginin değeri problemini İbn Tufeyl basit olarak felsefî ve tasavvufî bilgi arasındaki kesinlik farkına dayandırır. Buna göre mânevî müşahedeye yahut tadararak ve yaşanarak elde edilen bilgi gözlem, deney ve akıl çıkarımla kazanılan nazarî bilgiden kesinlik derecesi bakımından daha üstündür. Fakat bu aynı konudaki nazarî bilginin yanlış olduğu anlamına gelmez. Teorik yöntemle elde edilen fizik ve metafiziğe dair bilgiyle tasavvufî müşahade yoluyla ulaşılan bilgi birbiriyle çelişmez, ancak aralarında apaçıklık ve mânevî haz farkı mevcuttur (*Hay b. Yaqzân*, s. 18-19). Bu ayırım, geleneksel İslâm düşüncesindeki teorik kesinlikle (ilme'l-yakîn) görerek ulaşılan kesinlik (ayne'l-yakîn) arasındaki derece farkını hatırlatmaktadır. Bu suretle İbn Tufeyl, teorik ve mistik bilgiyi epistemolojisinin kurucu öğeleri olarak bütünleştirmiş olmaktadır. Zira deney ve akıl, fizik âlemden metafiziğe teorik geçişler yaparak konusunu kavrarken tasavvufî tecrübeye de imkân hazırlar. Şu halde araştırmacıya meşriki hikmetin epistemolojik amacına götüren yolu deney ve akıl aralamaktadır. Bu epistemolojide felsefî yöntemle tasavvufî yöntemin bir çatışması değil birlikteliği söz konusudur. Fakat yine de teorik bilgiden velâyet mertebesine ulaşanlar bunu Allah'ın kendilerine bahsettiği bir güçle başarabilirler

(a.g.e., s. 19). Böylece İbn Tufeyl tasavvufîdeki hâkim kaderci anlayışı da paylaşmış bulunmaktadır.

**Tabiat Felsefesi.** İbn Tufeyl'in tabiat felsefesi organizmacı bir evren görüşüne dayandırılmıştır. Evreni oluşturan canlı ve cansız varlık mertebeleri, belli bir organik birlik ve bütünlük içinde evren denilen organizmayı oluşturur. Mertebeler cansız varlıklardan canlı organizmalara doğru yükseldikçe Aristo fiziğindeki sûret kavramını canlılık ilkesi olan nefis karşılar (a.g.e., s. 51-52). Bitkiler için "nebâtî nefis", hayvanlar için "hayvânî nefis" denilen bu sûretler, düşünme ve bilmenin ilkesi sayılan zat (insânî nefis, akıl) olarak insanı diğer canlılardan ayırır (a.g.e., s. 66, 72).

İbn Tufeyl, geleneksel anlayışa uyarak insan bedeninde olduğu gibi âlemden de görünüştaki çokluğun ötesinde bir birlik bulunduğunu düşünür. Farklılıklar göz önüne alındığında bütün tabii varlık alanının şuursuz bir çokluk, ortak nitelikler ön plana çıkarıldığında ise tabiatın tam bir birlik sergilediği anlaşılabilir (a.g.e., s. 45-46). Tabiattaki cansız nesneler, bitkiler ve hayvanlara ait ortak niteliklerin ilkesi olan sûretler aynı zamanda onların türleridir. Bir türe mensup olmak bakımından bu türe ait bütün fertler ortak fiil ve niteliklere iştirak eder ve bu anlamda birdir.

Oluş ve bozuluşa mâruz kalmamakla birlikte gök cisimleri de gözlenebilen yönleriyle cismanî nitelikler arzeder. Ancak onların hareketi oluş ve bozuluş âlemindeki varlıkların doğrusal hareketinden farklı ve mükemmel olarak dairevidir; onların unsur yapısı dünyadakilere göre daha parlak, şeffaf, buzulmaz ve saftır. İbn Tufeyl, gök cisimlerinin Tanrı'ya bilen gayri cismanî zatlarla yani akıllara sahip varlıklar olduğu konusunda da geleneksel anlayışı sürdürür (a.g.e., s. 70-77).

Nebâtî, hayvânî ve insânî seviyede canlılığın ilkesi olan nefis, aynı zamanda canlılar âleminin organik birliğini de sağlayan ilkedir. İnorganik varlıkların ortak cismanî niteliklere sahip olmak sebebiyle arzettiği birliğe karşılık organik gelişme seviyeleri ne göre tabii ve hayatî fonksiyonları farklılaşıp mükemmelleşen canlı organizmalar tabiattaki birliğe nefis ilkesi sayesinde iştirak ederler. Söz konusu organik gelişme seviyelerindeki farklılıklar İbn Tufeyl'in de benimsediği Aristocu hilomorfist teoriyle ilgilidir. Buna göre dört unsur seviyesinde madde tek bir sûretle birleştiği için unsurlar en basit cisimleri oluşturan



rur. Maddenin birleştiği sûretler arttıkça tabii varlık mertebelerindeki organik karmaşıklık seviyesi de artar. Bu da tabii fonksiyonların farklılaşması ve mükemmelleşmesi sonucunu doğurur (a.g.e., s. 52, 70-71). Hayatiyetin oluşması ise organik cismin belli bir denge ve itidale ulaşmasıyla mümkün olabilir. İbn Tufeyl'in, canlılığın ilkesi olarak aynı anlamda kullandığı nefis yahut ruhanî sûret Tanrı'dan gelmekte olup güneş ışınlarının yayılması gibi ilâhî varlık mertebesinde sürekli olarak feyezân etmektedir. Buna karşılık tabii varlık alanındaki imkân ve istidatlar farklı olduğu için bunlardan kimi nefsi kabul eder, kimi de edemez. Nefis en yüksek seviyede kabul eden organik cisim insana ait olanıdır (a.g.e., s. 30).

İbn Tufeyl'in tabiat felsefesinde insanın oluşumu problemi önemli bir yer tutmaktadır. Hay b. Yakzân'ın adadaki mevcudiyetini açıklamak üzere ortaya atılan ilk teori, biyoloji tarihindeki "kendiliğinden oluşum" (generatio spontanea) teorisini hatırlatmaktadır. Hayy'ın tamamen mutedil coğrafi şartlarda mayalanmış çamurdan oluşumu, bir taraftan Hz. Âdem'in topraktan yaratılışı gibi dinî bir açıklamayı telmih ederken diğer taraftan arzda hayatın nasıl başladığıyla ilgili olarak öne sürülen bilimsel teorilerle bir ölçüde karşılaştırılabilir unsurlar taşımaktadır.

**Metafizik.** Hay örneğinde olduğu gibi tabiatın empirik ve teorik yöntemle incelenmesi, insan aklını tabiatın ötesi hakkında düşünmeye ve bilgi edinmeye sevkettiği için İbn Tufeyl'in felsefesinde canlı bir organizmaya benzetilen kozmos, basit unsurlardan en dış feleğe kadar kendi varlık sebebine işaret eden verilerle dolu kabul edilmiştir. Kendi kendine öğrenen bir filozof (philosophus autodidactus) şeklinde kurgulanmış olan Hayy'ın tabiat bilgisinden Tanrı fikrine ulaşmış olması, İbn Tufeyl'in sağlıklı işleyen insan aklı için metafizik bilgiyi bizâtihi tabiatın var oluş şekli sayesinde mümkün gördüğünü ortaya koymaktadır. Böylece Câhiz'e nisbet edilen *ed-Delâ'il ve'l-i'tibâr 'ale'l-halk ve't-tedbîr*, yahut ondan istifadeyle yazılmış olan ve Gazzâlî'ye nisbet edilen *el-İhikme li-mahlûkâtillâh* adlı eserlerde kozmostaki düzen ve gâyyetin hakîm ve rahîm olan bir Tanrı'ya delil teşkil ettiği şeklindeki klasik İslâmî düşüncesinin İbn Tufeyl'de de devam ettiği görülmektedir (filozofun teleolojik düşüncelerini stoacı "pronoia" [inâyet] kavramıyla irtibatlandıran bir yaklaşım için bk. Gutas, XXXIV [1994], s. 235).

Hay, evreni "bir tek şahıs gibi" tam bir organik bütünlük olarak kavradığında onun hür bir yapıp yaratana muhtaç olduğunun da farkına varmıştır (Hay b. Yakzân, s. 60). Kendisi için bundan sonraki mesele, cismanî sonluluğunu Öklidyen bir yaklaşımla ispatladığı evrenin (a.g.e., s. 57-58; krş. Kindî, s. 201-203) kadîm mi yoksa hâdis mi olduğunu tesbit etmektir. Kozmik var oluşunun bir başlangıca sahip olup olmadığı probleminin İbn Tufeyl'i bir hayli meşgul ettiği anlaşılmaktadır. Filozof, âlemin kadîm yahut hâdis olduğu kabullerinden her ikisinin de felsefî güçlükler içerdiğini Kant'ın antinomilerini hatırlatır tarzda (Bahtiyar Hüseyin Sıddîkî, II, 153-154) ortaya koyduktan sonra geleneksel felsefî anlayışa uyarak âlemin zaman bakımından değil zat bakımından Allah'tan sonra olduğunu ifade etmektedir (Hay b. Yakzân, s. 60-63). Çünkü zaman âlemin ontolojik gerçekliğine bağımlı olarak tasavvur ediliyorsa âlemin zaman içinde bir başlangıcının olduğu ileri sürülemez. Kıdem esasen ontolojik bir kavramdır ve ancak zat bakımından düşünülebilir. Bu anlamda Allah bütün âleme tekaddüm ettiği için gerçek anlamda sadece Allah kadîmdir. Fârâbî – İbn Sînâ geleceğine ait bu fikrin İbn Tufeyl tarafından da tercih edildiği ve dolayısıyla filozofun bu problemle ilgili olarak içine düştüğü tereddütleri aştığı anlaşılmaktadır (Sami S. Hawî, *Islamic Naturalism and Mysticism*, s. 227-230).

İbn Tufeyl'e göre âlemin ister hâdis isterse kadîm olduğu kabul edilsin her iki durum da zorunlu olarak Tanrı'nın varlığı fikrine götürmektedir. Zira cismanî âlemin hudûsü için kendisi cisim olmayan bir fâilin kabulü zorunludur (Hay b. Yakzân, s. 61); âlemin kadîm olduğu kabul edildiğinde ise bundan âlemdeki hareketin de kadîm olduğu sonucu çıkacaktır. Kendisini hareketsizliğin öncelediği ve başlangıcı bulunmayan ezeli bir hareket olgusu, mecburen cismanî olmayan bir hareket ettiricinin kabulünü gerektirir. Sonuç olarak bütün varlıklar Tanrı'nın varlığına muhtaç olup Tanrı onların illettir. Halbuki Tanrı öteki varlıklara muhtaç olmadığı gibi varlığının bir sebebi de yoktur. O zorunlu varlıktır. İbn Tufeyl'e göre en küçüğünden en büyüğüne kadar bütün mevcûdat kemalin zirvesinde bulunan hür bir yaratıcının eseridir ve her biri O'nun sanatının olağan üstülüğünü, hikmetinin nüfuzunu ve ilminin inceliğini göstermektedir (a.g.e., s. 62-63, 65-66). Dolayısıyla İbn Tufeyl'in Tanrı'yı cisim ol-

maktan yahut cismanî niteliklere sahip bulunmaktan münezzehe görmesi, onun Tanrı'nın varlığını ispata yönelik delillerinin esasını oluşturmaktadır. Tanrı'nın, varlığını cismanîlikten yahut noksanlıktan tenzih anlamına gelen selbî sıfatlarının yanı sıra ilim, kudret ve hikmet gibi sübûtî sıfatları da vardır. Ancak O'nun sübûtî sıfatları konusunda da tenzihçi bir yaklaşıma sahip olmak, bu sıfatları cismanî niteliklere benzetmemek gerekmektedir (a.g.e., s. 79-80).

Âlemin varlığa gelişini, İbn Tufeyl Fârâbî'nin ortaya attığı feyiz yahut sudûr teorisinin terimleriyle açıklama eğilimindedir. Meselâ Allah'ın "emr"inden olan ruh, tıpkı güneş ışığının evren üzerinde sürekli ışınması gibi bütün varlıklar üzerine sürekli olarak feyezân eden bir cevherdir. Aynı şekilde cismin var olabilmesi için maddenin muhtaç olduğu sûretler de ancak Tanrı'nın fiiliyle ortaya çıkabilir. Kısaca topyekûn âlem, Tanrı'nın zaman dışı varlık verme fiiliyle mevcudiyet kazanmış, başka bir deyişle bir fâil-i muhtârden sâdır olmuştur. İbn Tufeyl'in feyiz teorisi, filozofun felek akılları bahsini bir "aynalar sistemi" benzetmesiyle ele alırken daha da belirginleşmektedir. Ay feleğinin altında oluş ve bozuluş âlemi yer aldığı için son kozmik akıl bazı özelliklere sahiptir. "Bu zatın yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin ağız ve her ağızında yetmiş bin dili vardır. Bütün bu dilleriyle gerçek birin zâtını tesbih ve takdis etmek ve sürekli olarak O'nu ululamaktadır" (a.g.e., s. 85; aynı ifade için krş. Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 10). Bütün gök akılları kendi ilkesinden yansıyan sûreti kendisinden aşağıdakine yansıtmakta ve bu yansıyış ay feleğinin aklında son bulmaktadır. Ancak ay feleğinden dünyaya gelen yansıma çalkantılı bir sudaki yansıma gibi olup bu haliyle sûretlerde bir çokluk olduğu izlenimini vermektedir, gerçekte ise böyle bir çokluk söz konusu değildir (Hay b. Yakzân, s. 83-85). Herhalde İbn Tufeyl, Fârâbî'nin sistemindeki ay feleğinin aklı olan faal aklın oluş ve bozuluş âlemine yönelik sûretler verme fonksiyonunu ima etmekte, fakat sûretlerin hem kaynağı hem de gerçekliği bakımından bir olduğu fikrini telkin etmektedir. Gazzâlî'nin *Mişkâtü'l-envâr*'ından da yararlandığı anlaşılan İbn Tufeyl, feyiz teorisiyle gerçek varlığın Tanrı olduğunu ve kozmik var oluşun O'nun zâtının tecellilerinden ibaret bulunduğunu ileri sürmektedir (a.g.e., s. 81).

İbn Tufeyl'e göre cismanî olmayan cevherleri kavrayabildiğine göre insandaki



nâtık nefsin de mânevî bir cevher olması gerekir. Metafizik bir cevher olarak insan nefsinin aslı faal akıldır. Nefsin meâdı ise bir yönüyle ölümsüzlük, diğer yönüyle mutluluk problemiyle ilgilidir. Gayri cismanî bir cevher oluşu sebebiyle insan nefsi bozuluşa uğramaz, beden ise ölümle birlikte dağılıp çözülecektir. İnsan nefsinde bilkuve mevcut bulunan idrak güçleri bilgilendiği oranda nesnesine iştîyak duyar; Tanrı'nın varlığını idrak ile yetkin hale gelip mânevî bir cevher olarak ontolojik realitesini kazanınca ölümsüzlüğü hakeder. Tanrı'yı ve metafizik gerçekliği tanımamak yüzünden mânevî cevherliliğini kazanamamış olan nefisler ise ölüm olayının ardından herhangi bir şevk yahut elem duyamayacaktır. Şu halde onların başına gelecek olan âkıbet hayvanların başına gelenle aynıdır. Tabii olarak Tanrı'yı tanımayan ve O'na iştîyak duymayan hayvanların âkıbeti ise tamamen yok olmak yahut yokluk benzeri bir duruma düşmektir. Tanrı'yı tanıdığı halde O'ndan yüz çevirip tutkularının esiri olan nefisler Tanrı'yı müşahededen mahrum kalacak ve dünyada iken Tanrı bilgisinden uzaklığı nisbetinde uzun sürecek elemelere dūçar olacaklardır. Tanrı'yı tanıyıp O'ndan yüz çevirmeyen nefislerin meâdı ise O'nu müşahade etmekten doğan sonsuz haz ve sevinçlerin idraki şeklinde olacaktır (a.g.e., s. 66-69).

**Din Felsefesi.** *Hay b. Yakzân*'ın son bölümünde gerçek anlamda bir din felsefesi tahlili yer almaktadır. Bu tahlilde temel felsefî hakikatlerle sahih bir dinin yaygın kabul görmüş hakikatleri arasında bir mukayeseye gidilmekte ve bu hakikatlerin rasyonel, mistik ve sosyal kavranış biçimleri değerlendirilmektedir. Hikâyede Hay, kendi kendine öğrenen bir filozof ve mânevî aydınlanmaya ermiş bir sûfî olarak adaya sonradan gelen Ebsâl vasıtasıyla, vahye dayalı bir dinin toplumsal varlık alanında kurumlaşması olgusuyla tanışacaktır. Ebsâl de geldiği adadaki din geleceğinin bâtinî yönünü, mânevî anlamlarını araştırma ve yorumlama eğiliminde olan bir kişidir. Aynı adadan arkadaş ve dindaşı olan Selâmân ise bağlı bulunduğu dinin zâhirî yönünü anlamlı bulan, dinî hükümlerin mânevî anlamlar açısından te'viline uzak duran dindar tipini temsil eder. Dinin zâhirine bağlı geniş kitle de Selâmân'ın temsil ettiği din anlayışının toplumsal görünümünü ifade etmektedir. Söz konusu tipler arasında hikâ-

yenin son bölümü boyunca gerçekleşen diyaloglar, dinin farklı kavranışları arasındaki uzlaşma ve çatışma noktalarını gösterirken İbn Tufeyl'in din felsefesini ortaya koymaktadır.

Vahye dayalı sahih din bir yönüyle bireysel aydınlanmaya, diğer yönüyle toplumsal kurtuluşa imkân veren nebevî bir öğretiler. Bu sebeple dinin sahih metnlerinde hem kurtuluşun yalnızlıkta, toplumun genel gidişinden uzaklaşmakta olduğunu telkin eden, hem de insanlarla bir arada bulunma ve toplumsallığın zorunlu olduğunu vurgulayan değer ölçüleri yer alır. Hikâyede Ebsâl birinci ölçüyü, Selâmân da ikinci ölçüyü temsil eder. Fakat her ikisi de dinine son derece bağlı, birbirlerine saygılı ve arkadaşlırlar.

İbn Tufeyl'in dinî metinlerin dili hakkındaki görüşüyle dinin zâhirî / bâtinî boyutları hakkındaki görüşü birbirini tamamlamaktadır. Filozofa göre din, bütün bir ontolojik hakikati hayal gücünün kavrayabileceği somut benzetmeler halinde ifade eden bir dil kullanmakta ve böylece geniş kitlelere hitap etmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu sembolik anlatımlar, temel metafizik gerçekleri mistik vizyon (müşahede) yoluyla kavrayan bilgeler için birer benzetmeden ibarettir. Mânevî aydınlanma benzeyenle benzetilen arasındaki ayırımı ortaya çıkarırken bu ikisi arasındaki ilişkiyi de belirlemekte ve böylece dinî ifadelerin neye delâlet ettiği anlaşılmış olmaktadır. Nitekim hikâyede Ebsâl, Hayy'in anlattıklarının dindeki benzetmelere dayalı ifadelerin hakiki delâletini ortaya koyduğunu belli bir te'vil mantığıyla anlamış, Hay da Ebsâl'in dinî öğreti hakkında anlattıklarını onaylamıştır. Ebsâl, Hayy'in Allah'ın velîlerinden olduğuna kanaat getirirken Hay da dinî öğretilerde kendisinin ulaştığı makamda iken müşahade ettiği gerçeklere aykırı hiçbir şey bulunmadığını anlamıştır (a.g.e., s. 92-93).

Filozofun sisteminde, nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında bir çelişki olmadığı gibi nazarî ve mistik yolla ulaşılan metafizik gerçeklerle dinî öğreti arasında da bir çelişki yoktur. Ancak nazarî bilgiyle mistik bilgi arasında olduğu gibi meşriki felsefe ile sahih din arasında da söylem farkı vardır. İbn Tufeyl, toplumsal var oluş biçiminin dinin söylem ve sınırlarını belirlediği inancındadır. Her ne kadar Hay, Ebsâl'in aktardığı dinî öğretilerdeki benzetmeye dayalı söylemi ve oldukça dünyevî görünen kuralların mevcudiyetini yadır-

garnışa da onu böyle düşünmeye iten sebep, bütün insanların kendisi gibi üstün fıtrat sahibi olduğunu sanmasıdır (a.g.e., s. 94). Bununla İbn Tufeyl'in din felsefesi açısından vurgulamak istediği ana fikir herkesin yüksek yaratılışa, derin sezgi kapasitesine ve araştırmacı ruha sahip olmadığı bir toplumda dinî hitabın bilinen üslûp ve muhtevanın hikmete uygun olduğudur. Bundan dolayı filozof, meşriki felsefenin sırlarından belli bir dine bağlı kitleyi haberdar etmenin boşuna bir çaba olduğu düşüncesindedir. Çünkü kitle, çoğunluk itibarıyla noksan fıtratlı ve dünyevî alâkaları yoğun insanlardan oluşur. Bu sebeple İbn Tufeyl, kitle için iyi olanın dinin zâhirî kurallarına riayet edip bid'atlardan yüz çevirmek, ilk nesillerin yolunu takip etmek, hakikatini anlayamadığı müteşâbih âyetlere öylece iman edip bunlar üzerinde spekülasyona gitmemek olduğu düşüncesindedir. Yetkin yaratılışlı insanların kaderi ise gerçek bir metafiziği tecrübe etmek için toplumsallıktan uzaklaşmaktır. Nitekim Hay ve Ebsâl, kendi serüvenlerini yaşamak için Selâmân ve arkadaşlarına veda edip kendi adalarına döneceklerdir. Sonuç olarak filozofa göre felsefî, tasavvufî ve kitlesel idrak düzeyleri farklılık arz etmekle birlikte esas itibarıyla din bütün bu seviyeler için anlamlı olan nebevî bir öğretiler. Hayy'in nazarî ve tasavvufî bilgiyi kendinde birleştirmesi, meşriki anlamda metafizikle dinî öğreti arasında tam bir uzlaşma olduğu sonucuna varması, kitlenin din anlayışını hikmete aykırı bulmaması İbn Tufeyl'in bütünleyici perspektifinin bir sonucudur.

**Eserleri.** 1. *Hay b. Yakzân*\*. İbn Tufeyl'in sistemini oluşturan ana fikirlerin yer aldığı en önemli eseridir. Birçok Doğu ve Batı diline çevrilmiş olup Leon Gauthier (Cezayir 1900), Cemil Salîbâ – Kâmil Ayâd (Dimaşk 1935), Ahmed Emîn (Kahire 1952) ve Albert Nasrî Nâdir (Beyrut 1986) tarafından neşredilmiştir. 2. *Urcûze fi't-tıbb*. Arap şiirindeki recez vezniyle yazılmış bir tıp kitabıdır. Bilinen tek nüshası Fas'ta Kariyyîn Üniversitesi Kütüphanesi'ndedir (nr. 2158). 7700 beyitten oluşan eser hastalıklar, sebepleri ve tedavi yollarından bahseden yedi bölüme ayrılmıştır. Eserin yazma nüshası ilim âleminde Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed tarafından tanıtılmıştır (bk. bibl.). 3. *Kaşîde*. Muvahhidî Sultanı Ebû Ya'kûb Yûsuf'un Araplar'ı cihada teşvik etmek amacıyla filozoftan yazmasını istediği manzumedir. Kırk dört



beyitten oluşan eser, İbn Sâhibüssalât'ın *el-Men bi'l-imâme* adlı kitabında yer almakta olup (s. 325-328) Emilio García Gómez tarafından İspanyolca'ya tercüme edilmiştir ("Una qasida inédita de Ibn Tufayl", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos*, Madrid 1953, I, 21-28).

İbn Rüşd, Aristo'nun *Meteorologica* adlı eserine yazdığı telhiste İbn Tufeyl'in astronomiye dair bir makale telif ettiğini aktarmıştır (Gauthier, s. 26). Ayrıca İbn Ebû Usaybia, İbn Rüşd'ün eserleri arasında *Mürâcâ'ât ve mebâhiş beyne Ebî Bekir İbn Tufeyl ve beyne İbn Rüşd fi resmihî li'd-devâ' fi kitâbihi'l-mevsûm bi'l-Külliyât* adlı bir eseri zikretmekte olup ('*Üyûnû'l-enbâ*', s. 533) bu durum, İbn Rüşd'ün *el-Külliyât fi't-tıbb*'i etrafında İbn Tufeyl ile yazıştığını düşündürmektedir (Gauthier, s. 25). Merrâküşî de İbn Tufeyl'in *Risâle fi'n-nefs* adlı bir eserinin müellif hattı nüshasını gördüğünü zikretmektedir (*el-Mu'cib*, III, 312; bk. Conrad, XVI/1 [1995], s. 4-5, dipnot 6).

**Etkileri.** Merrâküşî'nin belirttiği gibi (*el-Mu'cib*, III, 312) felsefî tavrını hikmetle dini uzlaştırma şeklinde belirlemiş olan İbn Tufeyl'in, aynı ana fikre dayalı olarak *Faşlü'l-makâl fîmâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* adlı bir eser yazmış olan İbn Rüşd'ü belli ölçüde etkilediği düşünülebilir. Meselâ te'vili gereken müteşâbih âyetleri yorumlama yetkisinin entelektüel zümrenin elinde olması gerektiği, sıradan dindar için en iyi seçeneğin Selef'in yolunu takip etmek olduğu gibi fikirlerde her iki filozof birleşmiştir. Ancak İbn Tufeyl'in tasavvufî tecrübeyle zirveye ulaşan İbn Sînâcî – Gazzâlîci bir epistemoloji ve feyiz nazariyesine dayalı bir kozmoloji ile meşriki hikmetin sırları hakkındaki açıklamalarının Aristoculuğu ihya etmeyi kendine görev bilen İbn Rüşd tarafından kabul edilmesi mümkün değildir.

İbn Tufeyl'in İslâm Ortaçağı'ndaki doğrudan etkisi İbnü'n-Nefs'in *er-Risâletü'l-kâmilîyye fi's-sîreti'n-nebeviyye* adlı eserinde görülmektedir. Bu eserin temel kurgusu *Hay b. Yakzân*'dan alınmadır; ancak hikâyenin kahramanı olan Kâmil, adadaki kendi kendine öğrenme sürecinde yalnızca bir filozof olmakla kalmaz, bir din âlimi de olur. İbnü'n-Nefs'in bu eserde vurgulamak istediği fikir, İslâm dini-ne ait ilkelerin saf akılla öngörülebilecek kadar akla ve hikmete uygun olduğu ve İslâm tarihinin akılla öngörülebilir belli

tarihi yasalara uygun olarak gerçekleşmiştir. Böylece *Hay b. Yakzân*'daki hikmet-din uzlaşması fikrine doğru İbnü'n-Nefs'in eserinde daha ileri bir adım atılmış olmaktadır.

İbn Rüşd gibi İbn Tufeyl'in de asıl önemli etkisi Batı düşüncesine olmuştur. Bu etki, *Hay b. Yakzân*'ın Moise de Narbonne tarafından 1349 yılında İbrânîce'ye tercüme ve şerh edilmesiyle başlar (Hayoun, LVIII [1988], s. 25-98). Eserin XV. yüzyılda Pico Della Mirandola tarafından İbrânîce tercümeyle dayanarak Latince tercümesi de yapılmış, bunu Pococke'un 1671'de *Philosophus Autodidactus* adıyla Arapça aslından yaptığı Latince çeviri takip etmiştir. Eserin çeşitli Batı dillerine çevrilmesiyle de *Hay b. Yakzân* Batı felsefe dünyasında yaygın bir şöhrete sahip olmuştur. Meselâ Pococke'un Latince tercümesinden *Het Leeven van-Hai Ebn Yokdhan* (Amsterdam 1672) adıyla Hollanda diline yapılan tercümenin ilk baskısında mütercim adı zikredilmezken ikinci baskısında (Rotterdam 1701) mütercim adı olarak S. D. B. harfleri konmuştu. Daha sonra W. Meijer adlı Hollandalı bir araştırmacı, bu harflerin filozof Benedict de Spinoza'nın adındaki baş harflerin tersten okunuşu olduğunu ileri sürmüştür. W. Meijer'in hareket noktası, Spinoza'nın kendi felsefesini kurarken İslâm felsefesinden de yararlanmış olması idi (Keklik, s. 141-142). Leibnitz de Pococke'un anılan tercümesinden etkilenecek İbn Tufeyl'in teolojik fikirlerinin üstün bir seviyeye sahip olduğunu söylemiştir (*İA*, V/2, s. 831). Eserin, Kuakerler olarak tanınan ve Tanrı'nın kilise kurumuna ihtiyaç olmaksızın doğrudan mânevî tecrübeyle kavranabileceğini öne süren hristiyan dinî cemaatini de etkilediği anlaşılmaktadır. Nitekim bu cemaatten George Kieth 1674'te eseri İngilizce'ye çevirmiştir. *Hay b. Yakzân*'daki fitrî aklın mutlak hakikate ulaşabileceği şeklindeki ana fikir Batı'da öylesine etkili olmuştur ki Simon Ockley, *The Improvement of Human Reason* (London 1708) adıyla yayımladığı *Hay b. Yakzân*'ın İngilizce tercümesi için yazdığı girişte böyle bir fikrin yaygınlaşmasından duyduğu tedirginliği dile getirmiştir. *Hay b. Yakzân*'ın İspanyol yazarı Gracian Baltasar'ın *el-Criticon* adlı eserine etkisi de Batı ilim dünyasında tartışılmış, ayrıca Daniel de Foe'ya *Robinson Crusoe* adlı romanında ilham kaynağı olduğu ortaya konmuştur (Bahtiyâr Hüseyin Siddîki, II, 158-160). Eserin bu romana etkisi, Hasan

Mahmûd Abbas'ın *Hay b. Yakzân ve Rûbinsûn Krûzû* adlı eserinde (Beyrut 1983) etraflı biçimde incelenmiştir. Bunların yanı sıra İbn Tufeyl'in John Locke, David Hume, Voltaire ve Jean Jacques Rousseau gibi Aydınlanma çağı filozoflarını da etkilemiş olabileceği ileri sürülmüştür (Bayrakdar, s. 295-296).

#### BİBLİYOGRAFYA :

İbn Tufeyl, *Hay b. Yakzân* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1993, tür.yer.; Kindî, *Resâ'il*, s. 201-203; Fârâbî, *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1991, s. 141-143; İbn Sînâ, *eş-Şifâ' el-Mantık (I): el-Medhal*, s. 10; a.mlf., *el-İşârât*, III-IV, 791-792, 828-830, 833-835; Gazzâlî, *Mışkâtü'l-envâr (Mecmû'atü'r-resâ'ilü'l-İlmâm el-Gazzâlî içinde)*, Beyrut 1414/1994, s. 10; a.mlf., *Tehâfütü'l-felâsife* (nşr. Mâcid Fahrî), Beyrut 1990, s. 254; a.mlf., *Mizânü'l-'amel* (nşr. Süleyman Dünyâ), Kahire 1964, s. 184-185; İbn Rüşd, *Tefsîru Mâ Ba'de't'tabî'a*, III, 1161-1163; İbn Sâhibüssalât, *el-Men bi'l-imâme* (nşr. Abdülhâdî et-Tâzî), Beyrut 1987, s. 323-328; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîşi aḥbârî'l-Magrib* (nşr. Muhammed Saîd el-Uryân), Kahire 1383/1963, III, 311-315; İbnü'l-Ebbâr, *el-Mukteḍab min Kitâbi Tuḥfeti'l-kâdim* (nşr. İbrâhîm el-Ebyârî), Kahire 1957, s. 72-73; İbn Hallikân, *Vefeyât*, VII, 134-135; İbn Ebû Usaybia, '*Üyûnû'l-enbâ*', s. 533; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, II, 85-86; İbn İzârî, *el-Beyânü'l-muğrib (Ket-tânî)*, s. 63, 114-115, 142; İbn Ebû Zer', *el-Enîsü'l-muḥrib*, Rabat 1972, s. 207; Safedî, *el-Vâfi* (nşr. S. Dederling), Wiesbaden 1974, IV, 37; İbnü'l-Hatîb, *el-İḥâta*, II, 478-482; Makkarî, *Nefḥu't-tib*, I, 607-615; Léon Gauthier, *Ibn Thofail sa vie, ses oeuvres*, Paris 1909, s. 17, 25-26; Sami S. Hawi, *Islamic Naturalism and Mysticism*, Leiden 1974, s. 62-63, 157-171, 227-230; a.mlf., "Aspects of Al-Farabi's Thought in the Light of Ibn Tufayl's Criticism", *IS*, XXXIV/3 (1995), s. 297-303; George F. Hourani, *Averroes: On the Harmony of Religion and Philosophy*, London 1976, Önsöz, s. 10-11; Abdülhalîm Mahmûd, *Felsefetü İbn Tufeyl*, Beyrut 1402/1982, s. 11; Nihat Keklik, *Felsefenin İlkeleri*, İstanbul 1982, s. 141-142; Hasan Mahmûd Abbas, *Hay b. Yakzân ve Rûbinsûn Krûzû*, Beyrut 1983, s. 21; Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 295-296; Bahtiyâr Hüseyin Siddîki, "İbn Tufeyl" (trc. İlhan Kutluer), *İslâm Düşüncesi Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 147-161; Lenn Evan Goodman, *Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân*, Los Angeles 1991, s. 3-51; a.mlf., "İbn Tufayl", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr—Oliver Leaman), London 1996, I, 313-329; J. C. Bürgel, "İbn Tufayl and His Hayy Ibn Yaqzan: A Turning Point in Arabic Philosophical Writing", *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi), Leiden 1992, s. 830-848; İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 1996, s. 85-92, 109-146, 150-151; Mahmûd el-Hâc Kâsım Muhammed, "Kı-râ'e fi 'urûzeti İbn Tufeyl fi't-tâb", *MMMA* (Küveyt), XXX/1 (1986), s. 47-55; Maurice Hayoun, "Le commentaire de Moïse De Narbonne (1300-1362) sur le Hayy Ibn Yaqzân d'Ibn Tufayl (mort en 1185)", *Archives d'histoire doctrinale et lit-*



*téaire du moyen âge*, LXIII, Paris 1988, s. 23-99; Dimitri Gutas, "İbn Tufayl on Ibn Sina's Eastern Philosophy", *Oriens*, XXXIV (1994), s. 222-241; Lawrence L. Conrad, "An Andalusian Physician at the Court of the Muwahhids: Some Notes on the Public Career of Ibn Tufayl", *Al-Qantara*, XVI/1, Madrid 1995, s. 3-13; A. Adnan Adıvar, "İbn Tufeyl", *İA*, V/2, s. 829-831; B. Carra de Vaux, "İbn Tufayl", *El<sup>2</sup>* (İng.), III, 957; Abdurrahman Bedevî, "Hay b. Yakẓân li'bn Tufeyl", *Tİ*, I, 211-222; Juan Vernet – Julio Samsó, "The Development of Arabic Science in Andalusia", *Encyclopedia of the History of Arabic Science* (nşr. Roshdi Rashed), London 1996, I, 266-267.



İLHAN KUTLUER

## İBN TÛMERT

(ابن تومرت)

Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh  
b. Tûmert el-Berberî es-Sûsî  
(ö. 524/1130)

Muvahhidler Devleti'nin kurucusu,  
dini ve siyasî lider.

471 (1078) veya 474 (1081) yılında Fas'ın Anti Atlas dağlarındaki Sûs'ta doğdu. Hem anne hem baba tarafından Masmûde Berberîleri'ne mensuptur. Buna rağmen sonraları onu halkın gözünde yüceltmek ve devlet kurma çabalarını desteklemek amacıyla öğrencileri tarafından nesebinin Hz. Peygamber'e ulaştığı iddia edildiye de ortaya kesin kanıtlar konulmamıştır (Abdülmeccid en-Neccâr, s. 24-30). Hayatının yaklaşık ilk otuz yılı hakkında bilgi bulunmamaktadır. İbn Haldûn'a göre öğrenme konusunda son derece hırslı idi; devam ettiği camilerde çok miktarda mum yakıp okuduğu için Berberîce "Esâfû" (ışık) lakabıyla anılmış ve emsali arasında temayüz etmiştir (*el-İber*, VI, 465). Mağrib'de Murâbitlar Devleti döneminde kötüye giden durum, ahlakî ve içtimaî çöküş, Kur'an ve hadisten uzaklaşma, Allah'ı insan şeklinde tasavvur eden Mücessime akidesinin hâkimiyeti İbn Tûmert'in ilk gençlik yıllarında dikkatini çekmiş ve toplumun mutlaka ıslah edilmesi gerektiği hususunda kesin bir karara varmasına yol açmıştı. Düşüncelerini gerçekleştirmek için bilgisini geliştirmek ve İslâm dünyasının durumunu yakından görmek amacıyla 499 (1106) yılında Kurtuba'ya (Cordoba) gitti. Burada kaldığı bir yıl içinde Kurtuba Kadısı Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hamdîn'in derslerine devam etti. Daha sonra Doğu İslâm dünyasına gitmek için Tunus'un Mehdiye şehrine ulaştı ve bir süre Ebû Abdullah el-Mâzerî'nin ilim meclislerine

devam etti. Mehdiye'den İskenderiye'ye geçen İbn Tûmert, İbn Ebû Rendeka et-Turtûşî ile buluştu ve ondan bilhassa Mâlikî fıkına dair bilgiler aldı. Ardından Bağdat'a gitti; Kiyâ el-Herrâsî'den usul, hadis, fıkıh, kelâm ve hilâf ilmi. Şâfiî âlimi Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed eş-Şâşî'den fıkıh ve fıkıh usulü, Mübârek b. Abdülcebbâr'dan hadis tahsil etti; Ebû Abdullah Muhammed b. Mansûr el-Hadramî'den İmam Mâlik'in *el-Muvaṭṭa'* adlı eserini okudu. Onun Bağdat'ta Gazzâlî ile buluşup öğrencisi olduğu, Kurtuba Kadısı İbn Hamdîn'in tahrikiyle *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*'in Murâbitlar'ın hâkim olduğu beldelerde resmen yakıldığını kendisine haber verdiği ve Murâbitlar'ı ortadan kaldırmak için ondan mânevî destek istediği hemen hemen bütün kaynaklarda zikredilmekteyse de bu rivayetler güvenilir görülmemektedir. Zira Gazzâlî'nin 499 (1105-1106) yılında Nişâbur Nizâmiye Medresesi'ndeki derslerine başladığı ve bir daha Bağdat'a dönmediği belirtilmektedir (Abdülmeccid en-Neccâr, s. 73-83). Nitekim İbnü'l-Esir ile İbn Haldûn da söz konusu görüşmenin gerçekleşmediğini kaydetmektedir (*el-Kâmil*, X, 569; *el-İber*, VI, 226).

Emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker konusunu üzerinde ısrarla duran ve karşılaştığı kişilerle bu hususu tartışan İbn Tûmert, hac görevini de ifa ettiği on yıllık bir seyahatten sonra 510 (1116) veya 511 yılında İskenderiye'den Mağrib'e döndü. Yolculuk esnasında çevresindeki insanların dinî emir ve yasaklara uymasını sağlamak amacıyla gösterdiği çabalar zaman zaman huzursuzluğa sebep olmuşsa da ilim ve takvâsi birçok kimse üzerinde müsbet tesirler meydana getirmiştir. Ancak Trablusgarp'ta Mağrib fukahasını eleştirmesi, ayrıca düşüncelerini yaymaya çalışması onun sürgün edilmesine yol açtı. Bu arada bazı kimselerin İbn Tûmert'i benimsedikleri ve onun davasına katıldıkları da görülmektedir. Muhtemelen Tunus yolculuğu esnasında kendisiyle tanışıp ona bağlanan, Beyzak lakabıyla anılan Ebû Bekir b. Ali es-Sanhâcî bunlardan biridir. Aziz b. Mansûr zamanında Bicâye'ye (Bougie) giden İbn Tûmert, burada görülen bazı âdetlerin İslâm'a uymadığını ve değiştirilmesi gerektiğini ısrarla savundu. Bir komplo ile kendisinin öldürülmek istendiğini öğrenince Bicâye'den ayrılarak Mellâle'ye gitti. Bu şehirde ilk öğrencisi ve daha sonra halefi durumuna gelecek olan Abdülmü'min el-Kûmî ile tanıştı. İbn

Tûmert'in saygın kişiliğiyle Abdülmü'min'in idarî ve askerî zekâsının birleşmesi Muvahhidin hareketine temel teşkil etmiştir.

İbn Tûmert'in mücadeleleri devamlı sürgünle neticeleniyordu. Öğrencileri ve mensupları ile birlikte Mağrib'e doğru yola çıkınca Venşeris'te kendilerine Beşir lakabıyla anılan Abdullah b. Muhsin el-Venşerîsi katıldı; Tilimsân ve Emîlîl'den sonra Fas'a ulaştılar. İbn Tûmert, Fas şehrinde usûlû'd-dîn üzerine Eş'arî mezhebine göre ders vermeye başladı. Burada öğrencileri kendisine "Sûs fakihî" lakabını verdiler. Fakat aynı günlerde fakihlerle münazarada bulunan İbn Tûmert akli ilimler alanında onlara üstünlük sağlayınca fakihler valiye başvurdular ve kendisini şehirden uzaklaştırdılar. İbn Tûmert, Murâbitlar'ın merkezi Merakeş'e gitti; burada da Eş'arî düşüncesini yaymaya ve kötüyü gördüğü hususlarla mücadele etmeye başladı. Ancak sert hareketleri Emîr Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn ile arasının açılmasına sebep oldu ve Ağmat'a sürüldü. Ağmat'tan kendi kabilesinin yaşadığı bölgeye ulaşip bir süre kaldıktan sonra Tinnmellel şehrine gitti. O zamana kadar bir lider yahut siyasî otoriteye karşı bir isyancı gibi görülmeyip sadece dinî görevlerini yerine getiren bir insan olarak kabul edilen İbn Tûmert'in hayatında yeni bir devre başlamış oldu. Tinnmellel'de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetlerine devam etti; Ali b. Yûsuf b. Tâşfîn'in Merakeş'e dönme davetini reddederek Murâbitlar'a karşı açık bir isyan hareketi başlattı. Burada fikirlerini benimseyen Hezerce kabilesinin reisi İsmâil İlcî'in şahsında kuvvetli bir destek buldu. Giderek düşünceleri benimsendi ve civardaki kabilelerin Murâbitlar'a karşı duyduğu hoşnutsuzluk onun çok sayıda gücün lideri olmasını sağladı. Bu sırada kendini mehdî ilân etmeyi planlayan İbn Tûmert, 515'te (1121) İcilliz'deki Gârûlmukaddes adlı bir mağaraya çekildi ve Mağrib'de mehdînin ortaya çıkmasının çok yakın olduğunu yaymaya başladı. Aynı yıl mehdîliğini ilân etti; öğrencisi Abdülmü'min ve yanındaki dokuz kişi onun mehdî olduğunu, hayatları boyunca kendisine sadık kalacaklarını bildirdi. "el-Mehdiyyü'l-ma'lûm, el-imâmü'l-ma'sûm, kâimü'z-zamân, el-kâim bi'l-hak, el-kâim biemrillâh, ed-dâî ilâ sebîlil-hak" gibi unvanlarla anılmaya başlayan İbn Tûmert mensuplarından bir ağacın altında biat aldı. Allah'ı cisim olarak kabul edip yaratılmışlara benzettikleri,