

bî'a 'inde İbn Rüşd', a.e., s. 209-240; Nebî eş-Şihâbî, "en-Nizâmü'l-felekiyyü'r-Rüşdî ve'l-bîetü'l-fikriyye fi devleti'l-Muvahhidin", a.e., s. 287-313; Muhammed Züneybir, "İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyye fi itârihime't-târihi", a.e., s. 7-61; Abdülmecid es-Sagîr, "el-Menhecû'r-Rüşdî ve eşerühü fi'l-hüküm 'alâ İbn Rüşd 'inde Meğaribeti'l-karneyni's-sâdis ve's-sâlişe 'aşer li'l-hicre", a.e., s. 336; Zeyneb Mahmûd el-Hudari, *Eşeru İbn Rüşd fi felsefeti'l-uşûri'l-vüşâtâ*, Kahire 1983; Muhammed Amâre, *el-Mâddiyye ve'l-mişâliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1983; Abdülkerim Halife, "Edebü İbn Rüşd", *Mû'temeru İbn Rüşd, zikra'l-mi'eviyeye's-sâmine li-vefâtihi*, Cezayir 1983, I, 121-164; Zekî Necib Mahmûd, "İbn Rüşd fi teyyârî'l-fikrî'l-'Arabî", a.e., I, 177-197; Ammâr et-Tâlibî, "en-Nazarîyyetü's-siyâsiyye 'inde İbn Rüşd", a.e., I, 215-250; Louis Gardet, "L'originalité d'Ibn Rushd", a.e., I, 361-370; Albert Nasrî Nâdir, "Mezhebü'l-hâkikateyn 'inde İbn Rüşd ve'r-Rüşdiyyetü'l-Lâtiniyye", a.e., II, 1-9; Muhammed Emân el-Câmî, "el-'Akl ve'n-naql 'inde İbn Rüşd", a.e., II, 139-180; Abdülhamîd Sabra, "İbn Rüşd ve mevkîfûh min feleki Baţlamyûs", a.e., I, 327-340; a.mlf., "The Andalusian Revolt Against Ptolemaic Astronomy Averroes and al-Bitrûjî", *Transformation and Tradition in the Sciences. Essays in Honour of I. Bernard Cohen*, Cambridge 1984, s. 133-153; Âtîf el-İrâkî, *en-Nez'atü'l-'akliyye fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1984; a.mlf., *el-Menhecû'n-naqdî fi felsefeti İbn Rüşd*, Kahire 1984; N. Mohammed Ovey, *Averroes' Doctrine of Immortality*, London 1984; B. Sherman Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, New York 1985; Juan Vernet, *Ce que la culture doit aux arabes d'Espagne* (trc. Gabriel Martinez Gros), Paris 1985, s. 199, 200, 239, 266-267; Cîrâr Cihâmî, *Mefhûmü's-sebebiyye beyne'l-mütekellimîn ve'l-felâsife beyne'l-Gazzâlî ve İbn Rüşd*, Beyrut 1985; Cemâleddin el-Alevî, *el-Metnû'r-Rüşdî*, Mağrib 1986, tür.yer.; D. Urvoy, *Ibn Rushd*, Paris 1986; a.mlf., "Ibn Rushd", *History of Islamic Philosophy* (ed. Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman), London 1996, I/1, s. 330-345; a.mlf., *Averroës, les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris 1998; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Naḥnû ve't-türâş*, Mağrib 1986, s. 211-260; Muhammed el-Misbâhî, *İş-kâliyyetü'l-'akl 'inde İbn Rüşd*, Beyrut 1988; Muhammed Arabî el-Hattâbî, *et-Ṭib ve'l-etub-bâ' fi'l-Endelûsi'l-İslâmiyye*, Beyrut 1988, s. 346; Oliver Leaman, *Averroes and his Philosophy*, Oxford 1988; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, "İbn Rüşd" (trc. İlhan Kutluer), *İslâm Düşünce-si Tarihi* (ed. M. M. Şerif), İstanbul 1990, II, 163-186; Maurice Ruben Hayoun – Alain de Libera, *Averroës et Averroïsme*, Paris 1991, s. 110-112; Hüseyin Sarioğlu, *İbn Rüşd ve Felsefesi* (doktora tezi, 1993), İÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü; Paul Kurtz, "Intellectual Freedom, Rationality and Enlightenment the Contributions of Averroës", *Averroës and Enlightenment*, New York 1996, s. 29, 31; Catherine Wilson, "Modern Western Philosophy", *History of Islamic Philosophy* (nşr. Seyyed Hossein Nasr – Oliver Leaman), London 1996, I/2, s. 1013-1029; Hans Daiber, "Political Philosophy", a.e., II, 857-858; R. Arnaldez, *Ibn Rushd*, Paris 1998; a.mlf., "La pensée religieuse d'Averroës", *St.I*, VII (1957), s. 99-114; VIII (1957), s. 15-28; a.mlf., "Ibn Rushd", *El²* (İng.), III, 909-920; P. Don-

coeur, "Notes sur les averroïstes latins: Boèce le Dace", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, IV, Paris 1910, s. 500-511; a.mlf., "La religion et les maîtres de l'Averroïsme", a.e., V (1911), s. 267-299, 486-506; Franz Rosenthal, "Averroës paraphrase on Plato's Politeia", *JRAS* (1934), s. 736-744; a.mlf., "Spinoza et la pensée arabe", *Revue de synthèse*, sy. 89-91, Paris 1978, s. 151-174; David C. Lindberg, "Did Averroës Discover Retinal Sensitivity?", *Bulletin of the History of Medicine*, XLIX, Baltimore 1975, s. 273-278; Corc Zeynâti, "İbn Rüşd beyne'l-'Arab ve'l-'Garb", *el-Bâhiş*, I, Paris 1978, s. 37-54; a.mlf., "er-Rüşdiyyetü'l-Lâtiniyye", *el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1988, II/1, s. 618; Muhammed Kâmil Ayâd, "Te'şîru İbn Rüşd 'alâ merri'l-'uşûr", *MMLA*, LIV (1979), s. 24-44; Daniel J. Lasker, "Averroistic Trends in Jewish-Christian Polemics in the Late Middle Ages", *Speculum*, LV/2, Cambridge 1980, s. 294-304; İbrahim Madkour, "Les oeuvres d'Averroës et la comission arabe du Caire", *MIDEO*, XVI (1983), s. 237-246; Camilo Alvarez De Morales, "El Kitab al-Kullîyyât de Ibn Ruşd problemática de su edicion", *Quaderni di Studi Arabi*, sy. 5-6, Venezia 1987-88, s. 11-19; Philipp W. Rosemann, "Averroës: A Catalogue of editions and scholarly writings from 1821 onwards", *Bulletin de philosophie médiévale*, XXX, Louvain-la-Neuve 1988, s. 153-221; Charles E. Butterworth, "The Political Teaching of Averroës", *Arabic Sciences and Philosophy*, II/2, Cambridge 1992, s. 187-202; Josep Puig Montada, "Ibn Rushd Versus al-Ghazâlî, Reconsideration of a Polemic", *MW*, LXXXII/1-2 (1992), s. 113-131; a.mlf., "Les stades de la philosophie naturelle d'Averroës", *Arabic Sciences and Philosophy*, VII/1, Cambridge 1997, s. 115-137; Mustafa Çağrı, "İbn Teymiyye'nin Bakışıyla Gazzâlî-İbn Rüşd Tartışması", *İTED*, IX (1995), s. 77-126; Steel Carlos – Guy Guldentops, "An Unknown Treatise of Averroës Against the Avicennians on the First Cause, Edition and Translations", *Recherches de théologie et philosophie médiévales* (1997), s. 86-135; Jacob Leib Teicher, "Averroës", *Encyclopedia filosofica*, Florence 1967, I, 646-660; Hilmi Ziya Ülken, "İbn Rüşd", *İA*, V/2, s. 781-798; Refik el-Acem, "er-Rüşdiyye", *el-Mevsû'atü'l-felsefiyyetü'l-'Arabîyye*, Beyrut 1988, II/1, s. 594-613; Şerefeddin Horâsânî, "İbn Rüşd", *DMBİ*, III, 556-583.



H. BEKİR KARLIÇA

Fikihî Görüşleri. İbn Rüşd fıkıhla da ilgilenmiş, İşbiliye ve Kurtuba gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerinde kadılık yapmış, fıkıh alanında oldukça seviyeli iki eseri günümüze ulaşmıştır. Ancak çağdaşları ve sonrakilere tarafından bir fakih olarak hak ettiği ilgiyi görememiştir. Bu durum onun felsefeci kimliğinin fıkıhçı yönünü gölgelediği, felsefeyle içli dışlı olmasının ve fikihî konuları da felsefenin kazandırdığı bir rahatlıkla ele almasının, görüş ve fetvalarına güven konusunda açıkça telaffuz edilmeyen bir tereddüde yol açtığı şeklinde açıklanabilir. Nübâhî-

nin, bilgilerinin çoğunun eski ilimlere dayandığı yönünde bir şâyia çıkıncaya kadar İbn Rüşd'ün güvenilir ve bilgisine başvurulur bir kişi olduğunu nakletmesi (*Târîhu kuḍâtî'l-Endelûs*, s. 144) bu kanaati teyit eder mahiyettedir.

İbn Rüşd'ün fıkıh alanındaki en meşhur eseri, üzerinde yirmi yılı aşkın bir süre çalıştığını belirttiği, tamamlanması ölümünden yaklaşık on yıl önceye (584/1188) tesadüf eden *Bidâyetü'l-müctehid*'dir. Bu kitapta *el-Kelâmü'l-fıkhi* diye nitelendiği (I, 56, 80) fıkıh usulü alanındaki eseri ise Gazzâlî'nin *el-Mustaşfâ'sına* yazdığı bir özettir. 552 (1157) yılında kaleme alınan bu özet *eż-Zârûrî fi uşûli'l-fıkḥ* adıyla yayımlanmıştır (nşr. Cemâleddin el-Alevî, Beyrut 1994). *Bidâyetü'l-müctehid*'de isim vermeksizin atıfta bulunduğu eser de (I, 80) muhtemelen bu kitaptır. İbn Rüşd, bu iki eserin girişinde gayet mütevazî bir üslûp kullanarak bunları kendisi için bir hatırlatma olması kabildinden yazdığını ifade eder. Her ne kadar kendi şahsî görüşlerini içerse de başka bir eserin özeti olan, genç sayılabilecek bir yaşta yazdığı *eż-Zârûrî*'deki fikirlerinde bazı değişimler gözlenmektedir. Bu eserler dışında İbn Rüşd, özellikle Mâlikî fikhına dair ve okuyucuyu bu mezhep hususunda müctehid mertebesine yükseltecek nitelikte birkaç eser daha yazmayı düşündüğünü haber vermekteyse de (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 324, 370) bunları yazıp yazmadığı kesin olarak bilinmemektedir.

Mezheplerin fıkıh mantığı ve tekniklerini ana hatlarıyla ortaya koyması bakımından dikkati çeken *Bidâyetü'l-müctehid*, fıkıh sistematigine göre yazılmış olmakla birlikte İbn Rüşd bunun bir fûrû kitabı değil usul kitabı olduğunu, fıkıhın ayrıntılarını değil fûrûun usulle ilişkisini ve fikihî ihtilâfların usulî temellerini göstermeyi amaçladığını vurgular (*a.g.e.*, I, 147; II, 117, 162, 168, 323, 370). Ayrıca eserinde, fakihin zihninde fûrû ile usulü irtibatlandırabilmesi için öncelikle hükümü doğrudan bildirilmiş konulara ve bunlara ilişkin görüşlere, ardından böyle olmadığı halde hakkında yaygın tartışma bulunan meselelere yer vermeye özen gösterdiğini hatırlatır (*a.g.e.*, I, 69, 94, 114; II, 123, 129, 145). Hatta eserinin başında kısa da olsa temel usul kurallarını, tanım ve ayırımlarını vermesi (*a.g.e.*, I, 2-5), bir bakıma eserin geri kalan kısmının bu usulün açılımı ve örneklendirmesi amacıyla kaleme alındığı izlenimini vermektedir. Bundan dolayı eserin, fakihle-

rin görüş ayrılığını konu edinen hilâfiyat literatürünün sıradan bir örneği olarak tanıtılması doğru değildir.

İbn Rüşd bu kitabın daha önceden nahiv, lugat ve fıkıh usulü gibi bilgileri edinmiş kimseleri ictihad mertebesine yükseltme potansiyeline sahip olduğunu ve esasen onu bu maksatla yazdığını belirtir (a.g.e., II, 162-163, 324-325). *Bidâyetü'l-müctehid*'in dikkatle incelenmesi de müellifin bu sözünde bir abartma bulunmadığını gösterir. İnsanların ittibâ ve taklide yatknlıklarının bilincinde olan İbn Rüşd'ün kendi zamanındaki bir grup fakihin sadece mesele ezberlemekle meşgul olup bunu fakihlik sanmalarından yakınması, *Bidâyetü'l-müctehid*'i bu anlayışa bir cevap olması amacıyla yazdığını teyit etmektedir.

Konu başlıkları ve bunların tertibi bakımından geleneksel fıkıh yazım tarzına bağlı kalan İbn Rüşd, Irak ekolünde sıkça görüldüğü üzere farazî fikhî meseleleri tartışmak yerine sosyal gerçekliği bulunan meseleleri ele aldığı bu eserinde (a.g.e., II, 33, 304) ağırlıklı olarak fakihler arasındaki görüş ayrılıklarının sebepleri üzerinde durmaktadır. Fakihlerin hareket noktalarını ve görüşlerini takdim ederken olabildiğince objektif bir tavır sergilemiş, Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen bu mezhebin görüşlerini aktarırken kendini dışarıda tutarak "Mâlikîler'e göre" ifadesini kullanmıştır. Bu arada görüş ayrılıklarını verirken dört Sünnî mezheple sınırlı kalmamış, Süfyân es-Sevrî, Evzâî ve Ebû Sevr gibi bağımsız müctehidler ve özellikle Zâhirî mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhirî ile onun takipçisi İbn Hazm'ın kanaatlerine de yer vermiştir. İbn Rüşd'ün Zâhirî mezhebinin görüşlerine yer vermesi, Endülüs'te İbn Hazm'ın öncülüğünü yaptığı İbn Zâhirî fıkıh geleneğinin bulunmasıyla açıklanabileceği gibi müellifin bu mezhebe sıcak baktığı ve değer verdiği şeklinde de yorumlanabilir (Apaydın, s. 150). Görüşleri ve gerekçeleri aktardıktan sonra çok defa bunlar arasında tercih yapmakta, bazı yerlerde İmam Mâlik'in görüşlerini zayıf, diğer mezhep imamlarınınkini isabetli bulduğunu açıkça belirtmekte (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 68, 76-77, 100, 128-129) ve yer yer kendisi de farklı görüşler ileri sürmektedir (a.g.e., I, 63, 87, 131; II, 141, 369).

İbn Rüşd'ün eseri için seçtiği isimden hareketle kitabın muhtevasına ve yazarın düşüncesine ilişkin değerlendirmeye yapan bazı Batılı araştırmacılar (Brunschvig,

I, 41; Langhade – Mallet, sy. 40 [1985], s. 113), matbu nüshanın üzerindeki *Bidâyetü'l-müctehid* ve *nihâyetü'l-mukteşid* adını dikkate alarak bu ifadeyi, şahsî bir hükme ulaşmaya çabalayan için başlangıç noktası ve kabul edilmiş bilgiyle yetinen için bitiş noktası şeklinde anlama eğilimindedir. Ancak İbn Rüşd'ün kendi adlandırması olan *Bidâyetü'l-müctehid* ve *kifâyetü'l-mukteşid* isminin (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 325) kitabın muhtevasını daha iyi yansıttığı söylenebilir. Burada kullanılan "muktesid" kelimesiyle kastedilen şeyin Brunschvig'in de dikkat çektiği gibi "müctehid" in karşıtı olmadığı açıktır. Müctehidin karşıtının usul terminolojisinde "mukallid" olduğu göz önünde tutulursa İbn Rüşd'ün bu adlandırmayı yaparken müctehid tabiriyle mutlak ictihadda bulunacak kimseyi, muktesid tabiriyle de süregelen mezheplerden birinin sistematiği içinde kalarak ictihad etmeyi tercih eden kişiyi kastettiği anlaşılmaktadır.

Müellifin ilişki içinde bulunduğu Muvaahhidler iktidarı, Selef akidesini yerleştirmeye çalışan Murâbitlar'dan farklı olarak Eş'arî inanç doktrinini ön plana çıkarmış, genel tutumları itibarıyla akfî ilimlerle ve mantığa önem vermiş, bu tutumun bir devamı olarak fıkıh alanında taklide karşı çıkıp ictihad çabasını desteklemişti. Hatta taklid karşıtlığı onları Endülüs'te yerleşik mezhep olan Mâlikî mezhebinin fakihlerini eleştirmeye ve kitaplarını yakmaya kadar da götürmüştü. Bu tutumun onlarda Zâhirci bir eğilimin mevcudiyetini gösterdiği söylenebilir. İbn Hazm'ın düşüncelerinin de etkisiyle Emîr Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Mansûr'un ihtilâfları gereksiz bularak mezheplere karşı bir tutum takındığı hatırlanacak olursa mevcut mezheplerin görüşlerinin dayandığı ilke ve kuralların ve objektif bir yaklaşımla ele alınmasının aralarındaki ihtilâfın büyük ölçüde haklı gerekçelere dayandığını ve görüş ayrılığının pek de kötü bir durum olmadığını gösterme, böylece büyük halk kitlelerinin uyacağı mezheplere yeniden saygınlık kazandırma yönünden ne kadar faydalı olduğu anlaşılır.

İbn Rüşd, yazdığı fıkıh kitaplarında niçin Mâlikî mezhebinin esas aldığını açıklarken birçok mezhep müntesibinin yaptığı gibi kendi mezhebinin diğerlerinden üstünlüğünden bahsetmek yerine Endülüs'te Mâlikî mezhebine göre amel edilmekte olduğunu söylemesi (a.g.e., II, 370), şeriatın zâhirî olarak gördüğü bu tür pratik düzenlemelerin onun düşün-

cesinde ikinci derecede bir yer işgal ettiğini ve bunda halkın tasvip ve tercihlerine itibar edilmesinde bir sakınca görmediğini ima etmektedir. Buna göre şeriatın zâhirî hükümlerine ilişkin olarak şu veya bu mezhebe göre davranmak pek de önemli değildir. Öte yandan İbn Rüşd, fıkıh ve fıkıh usulünün uzunca bir süreç içerisinde belli bir düzeye geldiğini, dolayısıyla hiç kimsenin geçmiş birikimden faydalanmaksızın kendiliğinden bir fıkıh ve fıkıh usulü ortaya koyamayacağını belirtir (*Faşlû'l-makâl*, s. 22-30). Endülüs'te Mâlikî mezhebine taassup derecesinde bağlılık bulunması ve aykırı fetva verenlerin sıkıntılara mâruz kalması da onun bu tercihinde rol oynamış olabilir. Fıkıhla ilgili görüşlerinden dolayı İbn Rüşd'ün gerek sağlığında gerekse ölümünden sonra herhangi bir tenkit veya ithama maruz kalmaması gerekçesi ne olursa olsun onun fıkıhta geleneksel çizgiye büyük ölçüde bağlı kalması ile açıklanabilir. Kendi mezhep mensupları da dahil olmak üzere sonraki fakihler tarafından fikhî ve usulî görüşlerine atfı yapılmaması ise önemsizliğine değil belki felsefe ile fazlaca meşgul olmasına, Gaz-zâlî'yi ve onun şahsında Eş'arî kelâmını eleştirmesine bağlanabilir.

İbn Hazm'ın daha önce yaptığı gibi felsefe ile şeriatı uzlaştırmaya, bu ikisi arasında bir çatışma ve aykırılık bulunmadığını göstermeye özel bir çaba sarfeden İbn Rüşd, şeriatın amacının gerçek bilgiyi ve gerçek ameli öğretmek olduğunu belirtir. İbn Rüşd'e göre gerçek bilgi Allah'ı, mevcûdatı ve onların âhiret ahvâlini bilmek olup buna ulaşmak için felsefe ve mantıkla uğraşmak şer'an vâciptir (Şâtıbnî'nin bu kanaati tenkid için bk. *el-Muvâfakât*, III, 376). Gerçek amel ise âhiret mutluluğuna vesile olan davranışta bulunmak, aksi davranışlardan kaçınmaktır. Bu türden fiillere ilişkin bilgi "amelî bilgi" olarak adlandırılır. Amelî bilginin zâhir bedenî fiillere dair kısmına fıkıh; şükür, sabır gibi huylar cinsinden nefsanî fiillere dair kısmına ise zühd ve "ulûmü'l-âhire" denilir (*Faşlû'l-makâl*, s. 54-55). Amelî bilgi kapsamında değerlendirilen fıkıh, İbn Rüşd'ün şeriatın bir zâhiri ve bir de bâtını bulunduğu şeklindeki bölümlenmesinde (a.g.e., s. 33-46) muhtemelen şeriatın zâhir kısmında yer alır.

İbn Rüşd, fıkıhı sadece maddî yaptırım olan formel hukuk kuralları olarak görmediği için sık sık insaf ve adalet kavramlarına, şâriin amaçlarına atıfta bulunur, *Bi-*

dâyetu'l-müctehid'i, fıkıhın ahlâkla ve insanlığın ortak tecrübesiyle yakın bağına dikkat çekip onun bu tecrübe birikiminin ürünü temel insanî değer ve hedeflerle olan uyumundan söz ederek tamamlar. Brunschvig, antik Yunan filozoflarının siyaset ahlâkı konusundaki görüşlerini yakından bilen İbn Rüşd'ün, *Bidâyetü'l-müctehid*'in sonunda uygulama alanına sokmak amacıyla şeriat kurallarının bir etiğe bağlamaya çalıştığını belirtir ve onun mezheplerin şer'î tavsiyelerine ilişkin olarak kullandığı kavramların ahlâkî, ferdî veya fertler arası terimlerle tahlil edilmesi mümkün olmakla birlikte yine de kolektif bir muhteva ile ele alındığını öne sürer (*Etudes d'orientalisme*, I, 65).

Usul Görüşleri. Delil anlayışı bakımından İbn Rüşd'ün geleneksel çizgiyi devam ettirdiği söylenebilir. Müctehid imamların ortaya koyduğu bazı delil ve yöntemler, konuya bir mezhep zâviyesinden bakmanın bir gereği olarak usul kitaplarında genellikle kesin çizgilerle birbirinden ayrı ve farklı olarak takdim edilmekte ve müellifin mezhebine göre savunma veya tenkitler ortaya konulmaktadır. Bir Şâfiî usul kitabında şiddetle reddedilen istihsan, Hanefî usulcülerinin kitaplarında bir yöntem olarak temellendirilip savunulur. Medine ehlinin ameli, istislâh gibi yöntem ve anlayışlara yaklaşımlar da benzer şekilde ele alınır. İbn Rüşd'ün bu delillere ilişkin yaklaşımı ise savunma veya red endişesinden uzak olarak onları hukuk mantığı açısından değerlendirme yönündedir. Meselâ Hanefîler'in istihsanı ile Mâlikîler'in istislâhının (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 154) veya Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışıyla Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerinin birçok noktada örtüşüğünü belirtir (*a.g.e.*, I, 136-137). Ona göre önemli olan isimler değil isimlerin altında yatan hukuk mantığıdır. İbn Rüşd'ün bu tutumunun gerisinde, mezhepleri birbirine yakınlaştırmak endişesinden ziyade bu delilleri şâriin maksatları ışığında değerlendirme düşüncesinin yattığını söylemek mümkündür. Bu yönüyle İbn Rüşd, sıradan bir fakih olarak değil bir hukuk filozofu olarak değerlendirilmeyi hak etmektedir. Bir filozof da hukukta şu veya bu mezhebe bağlanmayı reddedebilir ve buna karşılık mutlak ihtihadı önerebilir.

İbn Rüşd'ün hüküm teorisi aynı denecek ölçüde Gazzâlî'nin *el-Müstafâ*'daki çizgisine benzer. Hükümün şâriin hitabından ibaret olduğu, hitabın da ya peygamberden duymakla ya da onun fiil veya ik-

rarıyla bilineceği şeklindeki yerleşik anlayışı sürdüren İbn Rüşd ağırlıklı olarak lafız üzerinde durur. Buna göre lafızlar ilk üçü ittifak halinde, sonuncusu ihtilâflı olmak üzere dört kısımdır. a) Genelliği üzerine hamledilen genel anlamlı (âm) veya özelliği üzerine hamledilen özel anlamlı (hâs) lafız; b) Kendisiyle özellik kastedilen genel anlamlı lafız; c) Kendisiyle genellik kastedilen özel anlamlı lafız; d) Delîlül-hitâb. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*'de lafızların bu delâlet biçimleriyle yakın ilgisi bulunan konulara ağırlık vermiştir. Hakkında hitap söz konusu olmayan meseleler ise şâriin sükût geçtiği konulardır. Bu tür konuların hükmü kıyas yoluyla bilinir. İbn Rüşd, Gazzâlî'yi takip ederek kıyası hukukun kaynakları arasında değil şâriin sözlü veya fiilî olarak yaptığı belirlemelerin açılım yolu ve yöntemi olarak görmektedir.

İcmân bağımsız bir delil kabul edilmesinin Hz. Peygamber'den sonra ilâve bir şeriat koymak anlamına geleceği yönündeki kanaati paylaşan İbn Rüşd'e göre icmâ kendi başına bir asıl olmayıp bir dayanak üzerinde gerçekleşir ve dayandığı şey eğer kesin değilse onu zan ifade ediyor olmaktan çıkıp kesinlik derecesine yükseltir. Şeriatta hükmü doğrudan bildirilmiş olan bir şeyin zâhiriyle burhanın götürdüğü sonuç arasında bir çelişki bulunması halinde şeriatın zâhirin te'vil edileceğini savunan İbn Rüşd aynı mantığı burhan-icmâ çatışmasında da devam ettirir. Ona göre şeriat zâhiri üzerine hamledilmesi gerektiğinde icmâ edilen konularla te'vil edilmesi gerektiğinde icmâ edilen konular yanında bir de zâhirine mi hamledileceği yoksa te'vil mi edileceği ihtilâflı olan konular bulunmaktadır. Zâhirine hamledileceğinde icmâ edilmiş bir konunun burhanın götürdüğü sonuç esas alınarak te'vil edilmesini icmân zannı olması durumunda mümkün görür; fakat ardından nazari konularda yâkinî bir icmân gerçekleşmesinin neredeyse imkânsız olduğunu da ekler.

İbn Rüşd'ün kıyas konusundaki görüşü ve tesbitleri oldukça ilgi çekicidir. Fakihlerin fıkıh alanında kullandıkları, kendisinin de bazan şer'î kıyas, bazan fikhî kıyas olarak ifade ettiği kıyasın akfî kıyasla bir ilişkisi olmadığını belirten İbn Rüşd bu ikisini kategorik olarak ayrı değerlendirir. Dikkat edilecek bir husus da fıkıh eserlerindeki kıyası mantık terminolojisine göre anlamaktan kaçınmanın gerektiğidir. İbn Rüşd'e göre şer'î kıyas, aralarındaki benzerliğe veya birleştirici ille-

te dayanarak herhangi bir şey için şer'an sabit olmuş bir hükmü, hükmü belirtilmemiş olaya vermek demek olup "kıyâs-ı şebah" ve "kıyâs-ı illet" olmak üzere iki çeşittir. Kıyas, ancak kendisiyle özel bir anlam (husus) kastedilmiş özel anlamlı (hâs) lafız üzerine yapılabileceğinden umum kastedilen hâs lafızdan farklıdır. İkisinde de hükmü belirtilmemiş olan şeylerin hükmü doğrudan belirtilmiş olana ilhak edilmesi söz konusu olsa bile bu işlem birincide iki durum arasındaki benzerlik, ikincide ise lafzın delâleti sebebiyledir (*a.g.e.*, I, 3). Usulcülerin, "birleştirici bir illet veya nitelik sebebiyle iki şeyden birini diğerine hamletmek" şeklindeki kıyas tanımlarını değerlendiren İbn Rüşd, bunun kıyas olmayıp cüz'î olanın küllînin kapsamına sokulması türünden bir işlem olduğu, fıkıh usulünde kıyas tabiriyle de çoğunlukla lafızların mefhumlarıyla gerektirdiği şeylerin kastedildiği görüşündedir. Lafızlar mânâyı kendilerini kuşatan karînelere sayesinde gerektirir ve bu karînelerin çeşitli dereceleri vardır. Bunlar "fehva'l-hitâb", "el-kıyâs fî ma'ne'l-asl", "el-kıyâs-ı'l-muhîl ve'l-münâsib" ve "kıyâs-ı şebah"tir. Birinci mertebeye yer alan fehva'l-hitâb, hükmün sübutu açısından söylenmeyen söylemenden daha öncelikli olması durumudur ki usulcülerin çoğu bunu kıyas olarak adlandırmaz. İkinci mertebedeki el-kıyâs fî ma'ne'l-asl, söylenmeyen söylenen anlamında olması durumunu ifade eder. Üçüncü mertebe ise söylenmeyen söylenene şer'in onayladığı türde bir maslahat sebebiyle ilhak edilmesidir. Maslahat çok yakın ise "münâsib-i mülâim", orta derecede ise "münâsib ve muhîl" adını alır. Eğer maslahat uzak ve genel olursa kıyası benimseyenlerin çoğu bunu kabul etmez. İbn Rüşd, maslahatların zamanla zamana ve duruma duruma değişip farklılaşacağı gerekçesiyle bu sonuncu türden kıyasın reddedilmesi gerektiğini söyler. Ona göre bu tür maslahatları benimseyen kimseler, gerçekte şeriatın istinbat yapmayıp kendileri şâri konumuna geçmiş olmaktadır. İmam Mâlik de bu tür maslahatları dikkate aldığı gerekçeyle tenkit edilmiştir. Dördüncü mertebeye yer alan kıyâs-ı şebah, hükme daha uygun olduğu veya aynı anlamı ifade ettiği yahut aralarında uygun illet bağı bulunduğu için değil, sırf aralarında ortak illet bağı bulunduğu izlenimi veren benzerlikten dolayı söylenmeyen söylenmiş olana ilhak edilmesidir. İbn Rüşd kıyâs-ı şebah örnek olarak fakihlerin

ribânın illeti konusundaki tartışmalarını verir (eż-Zarûrî, s. 124-129).

Birçok durumda istihsanın anlamının maslahatı ve adaleti dikkate almak olduğunu belirten İbn Rüşd (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 154) istihsan ile istislâhı birbirine yaklaştırma ve her ikisini de bir tür kıyas olarak görerek kıyas kapsamına dahil etme eğilimindedir. Ona göre şeriat maslahata riayeti teşvik etmiştir, fakat maslahatla amel sınırsız ve gelişigüzel bir şekilde değildir (eż-Zarûrî, s. 98). "İstinat edeceği muayyen bir asıl bulunmayan kıyas", "doğrudan belirtilmemiş (gayri mansûs) bir asıla istinat eden kıyas" (*Bidâyetü'l-müctehid*, I, 246) ve "maslahatın gerektirdiği kıyas" (a.g.e., II, 246) diye nitelediği "mürsel kıyas" (maslahat kıyası) konusunda İbn Rüşd'ün hangi kanaatte olduğu yeterince açık değildir. Âlimlerin büyük çoğunluğunun bu tür kıyası benimsemediğini, görünüşe göre sadece İmam Mâlik'in kabul ettiğini, yine bu tür kıyasa göre davranmanın yeni bir şeriat koymak anlamına geleceğini sık sık tekrarlaması, onun âdeta Zâhirci bir tutum sergileyerek bu tür kıyası tasvip etmediği izlenimini uyandırmaktadır. Buna karşılık bazı fikhî konularda takındığı tavır ve açıkladığı görüşler dikkate alınınca şer'î hükümlerin hikmetlerini bilen erdemli kişiler için bu tür kıyası kullanma yolunu açık tuttuğu görülmektedir. Nasların sadece zâhiriyle yetinip maslahat kıyasına gitmemenin bazı durumlarda adalet ve hakkaniyet ölçülerine aykırı sonuçlara götürebileceğine dikkat çeken İbn Rüşd, şâriin genel maksatlarının yeri geldiğinde ön plana çıkarılabileceğini kabul etmekte, fakat bunun kötüye kullanılmasını engellemek için maslahatları tesbit işinin şeriatların hikmetini bilen ve maslahata göre verdikleri hüküm sebebiyle itham edilmeyen erdemli âlimlere bırakılmasını tavsiye etmektedir (a.g.e., I, 246; II, 2, 38-39, 84, 225, 246; eż-Zarûrî, s. 128). Her ne kadar bazı konularda bir ölçüde Zâhirlilik eğilimleri taşıdığı gözlenmekteyse de şâriin maksadına yaptığı atıflar dikkate alındığında, teorik çerçevesini Cüveynî'nin oluşturduğu ve Gazzâlî'nin de bazı düzenlemelerle geliştirdiği istislâh teorisi konusunda İbn Rüşd'ün önemli bir yeri olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Rüşd, ibadetlerin duyularla kavranabilen mâkul bir maslahata dayanmaksızın vârit olduğunu kabul etmekle birlikte hukukî hükümlerin mâkul bir anlama dayandığını söylemektedir. Gerek bu

düşüncesi gerekse bir kısım görüşleri sebebiyle bazı araştırmacılar onun hukuku rasyonelleştirme çabası içinde olduğunu öne sürmüşlerdir (Langhade – Mallet, sy. 40 [1985], s. 114). İbn Rüşd'ün, yerleşik anlayış ve düzenlemelerin Kur'an'da gözetilen hikmete aykırı düştüğünü de ifade ederek hikmet ve maslahatı dikkate aldığına dair birçok örnek bulunmaktadır. Ona göre fakihlerin çoğunluğunun, sedd-i zerîa düşüncesiyle ve katı bir tavır sergileyerek bir lafızla ifade edilen üç talâkı aynen vâki ve geçerli kabul etmesi, bu husustaki şer'î ruhsatı ve amaçlanan yumuşaklığı iptal etmektedir (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 52). Yine hangi mesafedeki yolculukta namazın kısaltılabileceği tartışmasında İbn Rüşd, kısaltma ruhsatının kullanılabilmesi için belli bir mesafe önerenlerin ve bir mesafe belirlemesi yapmaksızın her türlü yolculukta namazın kısaltılabileceğini savunanların kanaatine katılmayarak oldukça farklı bir görüş ileri sürmektedir. Ona göre mademki kısaltmanın amacı seferde meşakkat olduğu gerekçesiyle bir kolaylık sağlamaktır o halde önemli olan mesafenin miktarı değil meşakkatin bulunmasıdır; bu bakımdan meşakkatin olduğu durumlarda mesafe dikkate alınmaksızın namazlar kısaltılabilir (a.g.e., I, 132). Böylece İbn Rüşd, birbirinden farklı durumlar ve kişiler için aynı hükmü önermek yerine kişilerin kendi durumlarını dikkate alarak kendilerinin karar vermesinin daha isabetli olacağını düşünmekte ve mükellefe inisiyatif kullanma imkânı tanıyan daha esnek bir görüş önermektedir. Kinayeli lafızla gerçekleşen kazif durumunda had cezasının gerekip gerekmeceği konusundaki görüşü de aynı şekilde bir esneklik içermektedir (a.g.e., II, 369).

Medine ehlinin ameli hususunda Mâlikîler'in görüşlerinin Hanefîler'in umûmü'l-belvâ anlayışıyla birçok noktada örtüşüğünü ifade eden İbn Rüşd (a.g.e., I, 136-137), Medine ehlinin ameli konusunda cedelci değil gerçekçi bir anlayış ortaya koymuştur. Medine ehlinin amelinin nasıl şer'î bir delil olabileceği hususunun tahlil edilmesi gerektiğini söyleyerek önceki Mâlikî âlimlerinin bunun bir tür icmâ olduğu yönündeki görüşünü savunulamaz bir tez olarak değerlendirir. Çünkü bir kısım âlimlerin görüş birliği icmâ mesabesinde tutulup hüccet yapılamaz. Sonraki Mâlikîler'in de sâ' ölçüsü ve Medine ehlinin nesilden nesile naklettiği şeyleri gerekçe göstererek Medine ehlinin

amelinin tevâtüren nakil hükmünde olduğunu ileri sürdüklerini belirtir ve bu yaklaşımı da eleştirir. Zira amel bir fiildir ve fiil bir söze bitişmedikçe tevâtür ifade etmez. Tevâtürün yolu amel değil haberdur. Ayrıca fiillerin tevâtür ifade eder hale gelmesi zor, hatta imkânsızdır. İbn Rüşd, Mâlikîler'in Medine ehlinin ameli konusundaki görüşlerini bu şekilde tenkit ettikten sonra Medine ehlinin amelinin, Ebû Hanîfe'nin savunduğu umûmü'l-belvâ türünden bir şey sayılmasının daha uygun olacağını söyler. Fakat Medine ehlinin ameli umûmü'l-belvâdan daha kuvvetlidir ve bu amelin bir karîne sayılacağına şüphe yoktur. Nakledilen bir şeye bitişmesi ve ona uygun düşmesi halinde bu karîne söz konusu nakle birlikte zann-ı gâlib ifade eder; nakle aykırı düşmesi durumunda ise zayıf bir zan olarak kalır. Bu karînenin sabit âhâd haberlerin reddedileceği bir dereceye yükselip yükselemeyeceği meselesinin iyi araştırılması gerektiğine dikkat çeken İbn Rüşd, bunun haberlerin durumuna göre değerlendirilmeye tâbi tutulacağını belirtir ve bazı haberler açısından bu mertebeye yükseleceğini, bazıları açısından yükselemeyeceğini söyler (a.g.e., I, 136-137; eż-Zarûrî, s. 93-94).

İctihad Teorisi. İbn Rüşd'e göre müctehid istinbatın kaynakları olan kitap, sünnet ve icmâi bilen ve istinbata yarayacak kuralları kendinde toplayan kişidir. Fakat bunlardan önce kişinin Allah'ın kitabını ve resulünün sünnetini hatasız şekilde anlayacak ölçüde lûgat ve lisan bilmesi gerekir. İbn Rüşd'ün ictihad şartlarına ilişkin görüşleri Gazzâlî'nin *e'l-Mustaşfâ*'da getirdiği ölçülere hemen tamamiyle uymaktadır.

İctihadın şartları, bölünebilirliği gibi konularda Gazzâlî'nin görüşlerini büyük ölçüde paylaşmakla birlikte İbn Rüşd, ictihadta hata-isabet meselesinde ondan farklı olarak her müctehidin değil içlerinden sadece birinin doğruyu bulmuş olacağını savunur. Ancak yasak illetiyle cevaz illetinin yakınlığı gibi sebeplerden dolayı objektif tercih imkânının mevcut olmayıp tercihin müctehidin görüşüne kaldığı konularda her müctehidin isabet ettiğini söylemenin mümkün olabileceğini belirtir (*Bidâyetü'l-müctehid*, II, 137). Hakkında kesin delil bulunmayan her şer'î hüküm ictihad konusudur. Hata-isabet meselesinin teorik temelini, ictihad yoluyla bulmaya çalışılacak bu şer'î hükmün önceden belirlenmiş olup olmadığı tartışması teşkil etmektedir. Buna

göre ortada muayyen ve isabet edilme-
siyle yükümlü bulunulan bir hüküm var-
sa her müctehid değil sadece bu muay-
yen hükme ulaşan müctehid doğruya isa-
bet etmiş olur. Eğer ortada talebin yö-
neleceği belli bir hüküm yoksa mükelle-
fiyetin dayanağı ilgili konuda zann-ı gâlib
oluşturmaktan ibaret olur ve aynı konu-
da birbirinden farklı görüşte de bulun-
salar bütün müctehidler doğruyu bulmuş
olur. İbn Rüşd'e göre şer'î hükümlerin
kaynağının şâriin hitabı olduğu ve bu hi-
tabın, hükmü ya sigası ya da mefhumu
ile gerektireceği hususu sabit görüldük-
ten sonra her müctehidin isabet edece-
ğini söylemeye imkân kalmaz. Çünkü bir
şeyin bilinme yolunun hitap olması o şey
hakkında belli bir hükmün bulunması
anlamına gelir. Mevcut hitabın içermedi-
ği ve kendisine bir karînenin delâlet et-
mediği konular ise berâet-i asliyye üzere
kalır. Bu konuda Gazzâlî'nin, icthadda
kullanılan delillerin zannılığı sebebiyle iki
karşıt sonuca ulaşılmasının mümkün ol-
duğunu ve bunlar arasındaki tercihin ki-
şilerin karakterine ve olayın durumuna
göre olacağı şeklindeki görüşünü zikre-
derek böyle bir görüşün şeriatta keyfî hü-
küm vermek anlamına geleceğini belir-
tir. İbn Rüşd'e göre şeriata en büyük za-
rarı verecek olan bu sofistik görüşten
uzak durmak gerekir.

İctihad açısından insanlar, taklit et-
mek durumunda olan sıradan kimseler
(avam) ve icthad şartlarını kendinde top-
lamış kişiler (müctehid) olmak üzere iki
gruptur. Zaruret gerekçesiyle avamın
müctehidleri taklit etmesi gerektiği ko-
nusunda Gazzâlî'nin görüşünü benim-
seyen İbn Rüşd, müctehidin kendisinden
daha âlim olan başka bir müctehidi tak-
lit edebileceğini kabul etmekle Gazzâlî'den
ayırılır. İbn Rüşd, kendi zamanında
fukaha diye adlandırılan ve bir yönden
müctehidlere, bir yönden avama benze-
yen üçüncü bir grubun daha bulundu-
ğundan bahseder ve bunların anılan iki
gruptan hangisinden sayılması gerekti-
ğini tartışır. Mertebeleri avamdan daha
yüksek olmakla birlikte bunlar yine de
mukallittir. Bu kişilerin avamdan farkı, ic-
thad şartlarını taşımaksızın müctehid-
lerin görüşlerini ezberleyip halka haber
vermektir. Bunlar âdeta müctehidlerin
görüşlerini aktaran nakilcilerdir. Ancak
bu sınırdan da kalmamış, daha ileri gide-
rek taklit ettikleri kimselerden bir hü-
küm nakledilmemiş olan konuları onlar-
dan nakledilmiş hükümlere kıyas etmiş-
ler ve böylece müctehidlerin görüşlerini

kendi icthadlarının temeli yapmak sure-
tiyle hüküm kaynağı olmayan bir şeyi hü-
küm kaynağı haline getirmişlerdir ki bu
bir sapıklık ve bid'attır. Fakihlerin önce-
kilerin çözümlerine kıyas yapmayarak sa-
dece nakilde bulunmaları da câiz de-
ğildir. Çünkü her dönemde farz-ı kifâyeleri
yerine getirecek birilerinin bulunması
gerektiği konusunda âlimlerin icmâi bu-
lunmaktadır. Meydana gelen hadiseler
sınırsız olduğuna göre ve önceki müc-
tehidlerden bu hadiselerin her birine
ayrı ayrı hüküm yetiştirmek mümkün ol-
madığına göre günümüzde sadece na-
kille yetinmek de imkânsızdır. Şu halde
geriye tek bir ihtimal kalıyor ki o da her
devirde müctehid bulunmasının gerekti-
ğidir.

BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Dâvûd, "Tahâret", 38; İbn Rüşd, *Bidâ-
yetü'l-müctehid*, tür.yer.; a.mlf., *eż-Zâruî fî
uşûl'l-fıkh* (nşr. Cemâleddin el-Alevî), Beyrut
1994, tür.yer.; a.mlf., *Faşlû'l-makâl* (nşr. Mu-
hammed Amâre), Kahire 1983, s. 22-55; a.mlf.,
Felsefetü İbn Rüşd, Beyrut 1982; Şâtıbî, *el-Mu-
vâfakât*, III, 376; Nübâhî, *Târîhu kuḍât'l-En-
delûs* (nşr. Meryem Kâsım Tavîl), Beyrut 1415/
1995, s. 144; R. Brunschwig, "Averroës juriste",
*Etudes d'orientalisme dédiées à la mémoire
de Lévi-Provençal*, Paris 1962, I, 35-68; Abdel
Magid Turki, *Théologiens et juristes de l'Es-
pagne musulmane*, Paris 1982, s. 283-293;
Hammâdî el-Ubeydî, *İbn Rüşd ve 'ulûmü's-
şer'ati'l-İslâmiyye*, Beyrut 1991; H. Yunus Apay-
dın, "İbn Rüşd'ün Hukuk Anlayışı", *İbni Rüşd*,
Kayseri 1993, s. 147-163; Abdullah Kennûn,
"İbn Rüşd el-fakih", *ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye*,
IV/1, İslâmâbâd 1969, s. 97-109; J. Langhade -
D. Mallet, "Droit et philosophie au XII. siècle
dans al-Andalus: Averroës (Ibn Rüşd)", *Revue
de l'occident musulman et de la méditerranée*,
sy. 40, Aix-en-Provence 1985, s. 103-121.



H. YUNUS APAYDIN

İBN RÜŞEYD

(ابن رشيد)

Ebû Abdillâh Muhibbuddîn
Muhammed b. Ömer b. Muhammed
el-Hatib el-Fihri es-Sebtî
(ö. 721/1321)

Muhaddis,
fakih, edip ve seyyah.

Cemâziyelevvel 657'de (Mayıs 1259; bazı
kaynaklara göre bu yılın ramazan [eylül] ayın-
da) Sebte'de (Ceuta) doğdu. Tahsilinin ilk
döneminde dil ve edebiyatla meşgul oldu.
Nahiv ve kıraat âlimi Ebû'l-Hüseyn İbn
Ebû'r-Rebî'den Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı
ile kıraat-i seb'ayı, İbnü'l-Haddâr diye bi-
linen Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed el-
Kütâmî'den yine kıraat-i seb'ayı, Abdüla-

zîz el-Gâfiki'den *Şâhih-i Buḥârî*'yi oku-
du. Fas'a giderek Mâlikî fıkını öğrendi.
Tunus'ta İbn Zeytûn diye anılan Kadı
Ebû'l-Kâsım b. Ebû Bekir el-Yemenî'den
kelâm ve usûl-i fıkıh okudu. Daha sonra
hadis ilmine ağırlık veren İbn Rüşeyd, bu
alanda tahsilini ilerletmek ve âlî isnad el-
de etmek amacıyla Endülüslü edip ve şair
Ebû Abdullah Muhammed b. Abdurrah-
man b. Hakîm er-Rundî el-Lahmî ile birlik-
te seyahate çıktı. 683'te (1284) İskende-
riye'ye, ertesi yıl Mısır ve Suriye'ye gitti;
Medine ve Mekke'ye geçerek hac görevi-
ni ifa etti. Dört ay kaldığı Hicaz'da muh-
telif âlimlerden faydalandı; hadis rivayet
etti. Hicaz'da ve seyahat ettiği diğer ilim
merkezlerinde Ebû'l-Yümn İbn Asâkir,
Muhammed b. Ahmed el-Kastallânî, İbn
Dakikûl'îd, Abdülmü'min b. Halef ed-Dim-
yâtî gibi âlimlerden rivayette bulundu. Üç
yıl süren bu yolculukta onu yalnız bırak-
mayan Ebû Abdullah İbnü'l-Hakîm ile bir-
likte Mısır, İskenderiye, Trablusgarp ve
Tunus yoluyla memleketine dönerken de
bazı âlimlerden faydalandı. 686'da (1287)
Sebte'ye geldiğinde oldukça sağlam ri-
vayetleri ve âlî isnadları ile akranından,
hatta bazı hocalarından daha üstün bir
seviye kazanmıştı. Ayrıca fıkıh, kelâm, kı-
raat, Arap dili ve edebiyatı, lügat, aruz,
tarih ve tefsir konularında kendini yetiş-
tirdi. Memleketinde hadis okutmakla ve
bu sahada eser yazmakla meşgulken Gır-
nata Nasrî Emîri Ebû Abdullah Muham-
med el-Mahlû'un (III. Muhammed) sır kâ-
tibi ve veziri olan seyahat arkadaşı Ebû
Abdullah İbnü'l-Hakîm'in daveti üzerine
692'de (1293) Gırnata'ya gitti. Gırnata
Ulucamii'nin imam ve hatipliğine tayin
edilen ve bundan dolayı "hatib" unvanıyla
da anılan İbn Rüşeyd burada hadis ve çe-
şitli ilimlere dair eserler okuttu. Onun Ab-
dülvâhid b. Tîn es-Sefâkûsî'nin *el-Mu-
ḥabberü'l-faşih fî şerhi'l-Buḥârîyyi's-
şâhih*'inden faydalandığı belirtilmekte-
dir (Makkarî, II, 350). İbn Rüşeyd sonraları
evlenme ve boşanma davalarına bakmak
üzere kadı (kadî'l-menâkih) olarak görev-
lendirildi. Şevval 708'de (Mart 1309) Ebû
Abdullah İbnü'l-Hakîm'in öldürülmesi
üzere hayatının tehlikede olduğunu an-
layınca Gırnata'yı terkedip Merakeş'e (ve-
ya Sebte) geçti. Mağrib Sultanı Ebû Saîd
el-Merînî'nin daveti üzerine Fas'a gitti ve
Merakeş'e yerleşerek el-Câmîu'l-Atik'te
imam ve hatiplik yapmaya, aynı zaman-
da talebe okutmaya başladı. Daha son-
raki yıllarda sultanın onu devamlı olarak
yanında kalması için davet ettiği Fas'a
gitti ve hayatının sonuna kadar burada
yaşadı.