

Fıkıh ve Siyaset Arasında Endülüs'te (B)ilim ve Felsefe

Birgül BOZKURTⁱ

Öz: Bu çalışmada Endülüs medeniyetinde (b)ilimler ve felsefenin seyri fıkıh ve siyaset ilişkisi çerçevesinde ele alınmıştır. Endülüs dünyasında fıkıh ve siyaset ilişkileri bu bölgenin siyasi, kültürel ve entelektüel ortamını hazırlayan en önemli etkenlerdendir. Fıkıhın bu derece etkin olması, Endülüs bölgesindeki kültürel hazırlanmışlık, inançlar ve insani yapıyla doğrudan ilgilidir. Siyasi ortam ise bölgede önceden bulunan siyasi yapılar, hızlı değişimler, Doğu İslam dünyasıyla ilişkiler ve Fâtımî tehdidi gibi unsurlarla bağlantılıdır. Fıkıh ve siyasetin samimiyet ya da menfaatsel boyutlara kayan ilişkileri, başta akli ilimler ve felsefe olmak üzere diğer dinî ilimler ve hatta farklı fıkhi ekollere kadar uzanan disiplinlerin Endülüs'e gelişi ve oradaki gelişiminde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu çalışmada Endülüs tarihinin siyasi dönemlerinin kronolojik sırasını takip ederek, fıkıh-siyaset ilişkileri ve bunun neticelerini örneklerle ortaya koymaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, siyaset, Endülüs, bilim, felsefe, İslam felsefesi.



Science and Philosophy within Fiqh and Politics in Andalusia

Abstract: The progress of sciences and philosophy in Andalusian civilization has been examined in this study within the scope of relationship between fiqh (Islamic Jurisprudence) and politics. The relationship between fiqh and politics in Andalusian world is one of the most important factors which prepare the political, cultural and intellectual environment of this area. This kind of effectiveness of the fiqh is related to the cultural readiness, believes and human characteristic in Andalusia region. The political environment, on the other hand, has been connected with some factors such as the former political structures in this region, rapid changes, relationship with Eastern Islamic world and menace of Fatimid etc. The benefits from the relationship between fiqh and politics have played a determinant role in the arrival of disciplines such as liberal arts, philosophy as well as extended to fiqh related other religious

ⁱ Yrd. Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, birgulbozkurt@artuklu.edu.tr.

schools which also played significant roles in the development of Andalusia. In this study, I have attempted to demonstrate the relationship between fiqh and politics and the results of this relationship with examples of chronological political history of Andalusia.

Keywords: Fiqh, politic, Andalusia, science, philosophy, İslamic philosophy.

Giriş

Mevî Devleti'nin Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr'ın 711 yılında Tarık b. Ziyad'ı yedi bin kişilik bir orduyla İspanya'ya göndermesiyle birlikte Müslümanların daha sonra Endülüs ismini verecekleri bu bölgenin fetih süreci başlamıştır. Müslümanlar bu topraklara geldiklerinde güçlü bir ilmî birikimle karşılaşmamışlar, başlangıçta bu konuda büyük oranda Doğu İslam dünyasına bağlı olmuşlardır. Endülüslü pek çok isim Doğu İslam dünyasındaki zengin ilim ortamından istifade etmek için seyahatlerde bulunmuş ve bu bölgelerdeki eserleri ülkelerine taşımışlardır. Özellikle dil, dinî ilimler, felsefe, mantık, tarih, coğrafya, tıp, eczacılık, astronomi, matematik, botanik ve zooloji gibi ilimlerin Endülüs'te teşekkül etmesinde Doğu'ya yapılan seyahatlerin ve buradan getirilen eserlerin büyük katkısı olmuştur (Özdemir, 2013: 52-53, 63-64, 162-198, 209-259, 265-298). Ancak Doğu'daki her ilmin Endülüs'e geçişi aynı süreçlerle gerçekleşmemiştir. Nitekim hadis, kalam, felsefe ve mantık gibi disiplinlere ait eserler ya Endülüs'e daha geç bir dönemde girmiş ya da bu ilimler hadis ilminde olduğu gibi Mâlikî fıkıhı karşısında birincil derecede bir uğraş alanı olamamıştır. Bütün bunların Endülüs'teki fıkıh ve siyaset ikilisinin (b)ilim ve felsefe üzerindeki belirgin etkisinden kaynaklandığını düşünmekteyiz.

Bu çalışmanın temel amacı fıkıh (fakihler) ve siyaset (siyasiler) ikilisinin Endülüs'te hangi koşullar ve ilişki dengeleri altında, nasıl bir yer edindiğini, nelere yol açtığını ve özellikle başta felsefe ve mantık olmak üzere diğer akli ilimlerin seyrini nasıl etkilediğini ortaya koymaktır. Bu bağlamda temel varsayım olarak şunu ifade edebiliriz ki; katı tutumlarıyla Endülüs'te etkin olan özellikle Mâlikî fakihler ile yöneticilerin çeşitli amaçlarla kurdukları lehte ve aleyhte ilişkiler ağının ortaya çıkardığı ortamda bilim ve felsefe Endülüs'te neredeyse her dönem farklı ve inişli çıkışlı bir seyir izlemiştir. Bu nedenle Endülüs'te özellikle fıkıh ve siyaset ikilisinin oluşturduğu bu ortamın genelde (b)ilimler ve özelde felsefe üzerindeki etkisini irdelemek gerekmektedir. “(B)ilim” diyoruz, zira fıkıh ve siyaset ikilisinin oluşturduğu ortam sadece akli bilimlerin değil diğer dinî ilimlerin geliş ve gelişimi üzerinde de etkili olmuştur.

Esasında gerek İslam dünyası gerekse de diğer medeniyetler tarihinde bazı siyasi ve dinî baskın yaklaşımların önemli etkilerde bulunduğu inkâr edilmez bir gerçektir. Bu iki alan olumlu ya da olumsuz bir şekilde bilimlerin ve felsefenin seyri üzerinde etkili olmuştur. Bu nedenle Endülüs dünyasını ele almamızın nasıl bir farklılık ve yenilik barındırdığı, cevaplanması gereken bir sorudur. Bu soruya cevap olması açısından, evvela böyle bir konunun -şu ana kadarki araştırmalarımıza göre- başlı başına ele alınmadığı, bazı çalışmalarda ise ya

dağınık ya da belli noktalara yoğunlaşarak incelendiği karşımıza çıkmaktadır. Sözelimi Endülüs dünyası ya siyasi tarih, ya dinî bir ilim, ya felsefe veya bilimler tarihi bağlamında irdelenmiştir. Oysa Endülüs, siyaset ve din (fıkıh bağlamı) ilişkisinin en hızlı, etkili ve karmaşık bir şekilde bilim ve düşünce dünyası üzerinde etki gösterdiği özel yerlerden biridir. Buna, Endülüs coğrafyasının Hristiyan ve Yahudi alt yapısına sahip olmasını ve bunlara ait birikimi de ilave ettiğimizde, ortama dair daha girift bir tablonun ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bunlarla birlikte literatüre baktığımızda, ilk bakışta çalıştığımız konuyu ele almış gözükse fakat esasında bambaşka bir içeriğe sahip olan bir kitaba dikkat çekmek istiyoruz. *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi* (Yıldız, 2016) adlı bu eser, aslında felsefe, din ve siyaset ilişkilerini bir olgu olmaktan ziyade, Endülüs'te ön plana çıkmış olan İbn Bâcce (ö.1138), İbn Tufeyl (ö.1185) ve İbn Rüşd'ün (ö.1198) felsefe, din ve siyaset ilişkilerine dair yaklaşımlarını sistematik tarzda ortaya koyan bir eserdir. Zira bu eserin ilk bölümünde İbn Bâcce'nin "mütevahhid" kavramından yola çıkılarak filozofun toplum içerisindeki yalnızlığı ve yabancılaşması, ikinci bölümde İbn Tufeyl'de toplumdan bağımsız olarak zihinsel yetkinleşme ve felsefe-din ilişkisi, üçüncü ve son bölümde de Fârâbî'den (ö.950) İbn Rüşd'e filozof-yönetici anlayışı ve bununla bağlantılı olarak felsefe-din ilişkisi konuları tartışılmıştır. Bu yüzden eserin bizim tartışmayı hedeflediğimiz konuyla ilgili olmadığı, hatta başlığının, ilgili olduğu alanlar göz önüne alındığında, eserin içeriğiyle de uygun düşmediği söylenebilir.

Bu çalışmada takip edilen seyir, büyük oranda Endülüs siyasi tarihi kronolojisine göre olacaktır. Bu dönemlerde fıkıh ve siyaset ikilisinin oluşturduğu ortam içerisinde bilim ve felsefenin seyri ortaya konulmaya ve bunlara dair tespit ve sonuçlara ulaşılmaya gayret edilecektir. Böylece Endülüs düşünce dünyasının şekillenmesinde bu tür ilişkilerin nasıl bir entelektüel ortam hazırladığı ve bunun nasıl bir sonuç doğurduğu değerlendirilecektir. Bu tür değerlendirme ve sonuçlar Endülüs'teki bilimsel ve felsefi alt yapıya dair belirleyici ipuçları sağlayarak, inkişaf eden düşüncenin şekillendirici unsurlarına vakıf olmamızı kolaylaştıracaktır.

1. Valiler (715-756) ve Endülüs Emevî Dönemindeki (756-1031) Durum

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethi, ilmî hayatın canlanması ve ilimlerin Endülüs'e girişi konusunda önemli bir dönüm noktası olmuştur. Endülüslü tarihçi Said el-Endelüsî (ö.1070) *Tabakâtu'l-ümem* adlı eserinde Endülüs'te Müslümanların fethinden önce ilimler ve bu konuda meşhur kişiler olmadığını, sadece çeşitli yerlerde eski tılsımlar bulunduğunu ve bu tılsımların da Roma hükümdarları tarafından konulduğu konusunda ittifak edildiğini kaydetmektedir. Çünkü Endülüs, Gotlar ele geçirinceye kadar uzun yıllar Romalıların idaresinde bulunmuştur. Müslümanların 711 yılındaki fethine kadar Endülüs hikmetten yoksun kalmıştır. Ancak Emevîler idaresi yerleşip iç karışıklıklar sona erinceye kadar Endülüs'teki ilim adamları sadece din ve dil ilimleriyle uğraşmıştır. Sonra Endülüs halkından bazı gayretli kişiler ilim tahsiline yönelmiş, Endülüs'te de felsefeyle uğraşan, bu konularda geniş bilgi sahibi olan

insanlar çıkmıştır (Endelüsî, 2014: 166. Endülüs'te dil ve nahiv çalışmalarının erken dönemlerden itibaren yapılmaya başlandığı konusunda bkz. Ergüven, 2007: 143-155).

Muvahhidler dönemi düşünürlerinden İbn Tufeyl felsefenin Aristoteles, Fârâbî ve İbn Sina'nın (ö.1037) kitaplarıyla kendilerine ulaştığını ifade ederek, Endülüs çevresinde mantık ve felsefenin yaygınlaşmadan önce buradaki insanların bütün ömürlerini matematiksel bilimlerde tükettiklerini ifade etmektedir. Onun ifadelerine göre bu kişiler bu bilimlerde zirveye ulaşmayı başaramamışlar de bundan daha fazla bir şey yapamamışlardır. Sonra gelenler ise matematiksel bilimlere sınırlı düzeyde mantık eklemişler ancak bununla hakikatin özüne erişebilecek kadar yükselmemişlerdir (İbn Tufeyl/İbn Sina, 2000: 15-16).

Said el-Endelüsî ve İbn Tufeyl'in ifade ettiği gibi Endülüs'ün Müslümanların fethinden sonraki ilk dönemlerinde akli ilimlerin ve felsefenin kendilerine daha geç bir zaman diliminde yer bulduklarını görmekteyiz. Buna karşılık Doğu İslam dünyasında özellikle İran, Irak, Suriye ve Mısır'daki şehir merkezlerinde Grek bilim ve felsefesi yüksek bir kabul görmüştür. Bu bilimler Abbasiler döneminde entelektüel kesim arasında oldukça yaygınlık kazanmıştır. Bunda Bağdat'ta Grekçe ya da Süryaniceden yapılan tercümelerin büyük etkisi olmuştur. Bu olumlu başlangıç sayesinde Doğu İslam dünyasında bu kültürün en fazla parladığı 850-1050 yılları arasında yeni ilerlemeler kaydedilmiştir. Said el-Endelüsî her ne kadar IX. yüzyılın ortalarında Endülüs Emevîlerinin beşinci hükümdarı/emiri I. Muhammed (852-886) döneminde Endülüslü bazı kişilerin ilim tahsili için harekete geçtiğini söylese de X. yüzyılın ortalarına kadar bu hareketin fazla yaygınlaşmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla felsefe Doğu İslam'ındaki gelişimini XI. yüzyılda tamamlarken, Endülüs'e henüz yeni girmektedir (Haurani, 2000: 200; Bayrakdar, 1997: 92). Benzer durum kelam ilmi için de söz konusu olmuştur. Örneğin bu dönemde fıkıh mezheplerinin dışında Mu'tezile mezhebi hemen hiç bilinmiyor gözükmektedir. Nitekim İbn Rüşd Allah'ın varlığı (İsbat-ı Vacib) konusunda görüş bildiren fırkalardan söz ederken bunlardan birinin Mu'tezile olduğunu, ancak Endülüs'te Mu'tezile'nin bu konudaki fikirleri hakkında bilgi verecek eserlerin kendilerine ulaşmadığını ifade ederek bu durumu desteklemektedir (İbn Rüşd, 2013: 158). Fakat bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde de görüleceği üzere İbn Rüşd'ün bu ifadeleriyle ilgili istisna teşkil eden Endülüs'teki bazı Mu'tezilî şahsiyetler karşımıza çıkacaktır.

Bu tür bilim ve disiplinlere dair gecikmelerin nedenlerini Endülüs'ün o dönemdeki siyasi ve entelektüel koşullarında aramak gerektiğini düşünmekteyiz. Her şeyden önce bu tür bilimler için Endülüs'te başlangıçta var olan alt yapı, oldukça zayıf bir durumdaydı. Said el-Endelüsî'nin kaydettiği üzere Hristiyan İspanya, Müslüman hâkimiyeti öncesinde ciddi bir ilmî gelenek ve başarıya sahip değildi. Müslüman hâkimiyeti altında yaşayan Hristiyan bilginler ise kendi geleneksel kültürlerinin içine kapanmış ve birikimlerini daha çok dinî yazılarda

ortaya koymuşlardı. Dolayısıyla VIII. yüzyıl başlarında Endülüs'e yerleşen Araplar ve Berberiler Doğu İslam dünyasındaki gibi zengin ve nüfuz edilebilir bir bilimsel mirasa rastlamadılar. Onlar aynı zamanda Endülüs'ün fethini gerçekleştirdikleri sırada (711-13) Doğu'daki bu ilmî mirastan bir pay alabilmiş de değillerdi. Bu sebeple okur-yazar kültürü olarak neye sahip olmaları gerekiyorsa onu başlangıçta tamamen Doğu'dan getirmek/getirtmek zorundaydılar. Bütün bunlarla birlikte onlar coğrafi uzaklık nedeniyle zamanın gerisinde kalmak riskiyle de karşı karşıya idiler (Haurani, 2000: 200-201; Bardakçı, 2009: 326. Doğu'ya ilim nedeniyle seyahat eden Endülüslüler konusunda bkz. Makkarî, 1988: II/ 29, 158, 513, 600, 632). Bunun yanı sıra siyasi bazı sebeplerin de bu gecikmede etkili olduğunu söylemek gerekir. Nitekim Endülüs Emevîlerinin Bağdat'taki merkezden bağımsız bir devlet kurma istekleri üzerine Doğu İslam dünyası ile Batı İslam dünyası arasında siyasi ve kültürel ilişki kopukluğu yaşanmış ve bu durum X. yüzyılın ortalarına kadar devam etmiştir (Bayraktar, 1997: 92).

Bunlardan çok daha önemli bir neden ise Endülüs'te başından beri hâkim olan ve akli ilimlere karşı etkin katı bir tutuma sahip olmalarıyla bilinen Mâlikîlik ve Zâhirîlik mezheplerinin ortaya çıkardığı dinî atmosferdir. Aslında başlangıçta Endülüslüler arasında Evzâî fıkıh ekolü ağırlık kazanmıştı. Çünkü gerek fetih esnasında gerekse fetihden hemen sonra Endülüs'e gelen Araplar çoğunlukla Suriye asıllıydı ve o dönemde Abdurrahman b. Amr el-Evzâî (ö.774) bu bölgenin fıkıh imamı olarak kabul edilmekteydi. Ancak Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan sonra Doğu'ya gönderilen İsa b. Dinar (ö.828), Yahya b. Yahya el-Leysî (ö.849) ve Utbî (ö.868) gibi talebelerin Medine'deki İmam Mâlik'i (ö.795) tercih etmeleri ve onun görüşlerinin yayılması için gösterdikleri çabalar sonucunda Mâlikîlik, I. Hişam (788-796) döneminden itibaren Evzâîliğin yerini alarak Endülüs'ün resmî mezhebi haline geldi.¹ Bundan sonra Endülüs toplumunu nüfuzu altına alan Mâlikî fakihleri, dar bir düşünce yapısıyla şeriatı, daha doğrusu İslam hukukunu kabul edilebilir tek çalışma alanı olarak gördüler. Buradan hareketle fukaha hem ordunun hem de kültür düzeyi yüksek Müslümanların desteğini de yanlarına alarak söz konusu dar kapsamlı dinî kültür dışındaki başka bilgi türlerini kabule yanaşmadılar. Onlara göre şeriat ilmi, ilk kuşak Müslüman Arapların gerçek İslam'ını temsil etmekteydi; dolayısıyla onun Abbasîlerin ve onların Arap olmayan unsurlardan oluşan yozlaşmış saray grubunun bidatleriyle bozulmasına asla izin verilmemeliydi. Endülüs Emevî hükümdarlarından bazıları oldukça geniş ufuklu kimseler olmalarına rağmen iktidarlarının istikrarı için ulema kesimince yönlendirilen mutaassıp tebaalarına muhtaç olduklarından, yeni fikirlerin ve eserlerin ülkeye sokulması konusunda ihtiyatlı davranmak zorunda kalmışlardır. Fukaha ayrıca dışlayıcı bir yapıya da sahip olmuş, fıkıh alanında bile Şâfîlik gibi yeni ekollere devletin nispeten müsamahalı tavrına karşılık Mâlikîler tarafından iyi gözle bakılmamıştır. Nitekim “yenilikçi” olarak görülebilecek fakih

¹ Bazı araştırmacılar Mâlikîliğin Endülüs'e girişinin 712-852 (Bu tarihler Valiler dönemi (715-756) ve Emevî Sultanı II. Abdurrahman (822-852) zamanlarına tekabül etmektedir) yıllarında olduğunu ifade etmektedirler (Mesud, 2009: 405).

Bâki b. Mahled'i (ö.889) hedef alan baskıyı durdurmak için emir I. Muhammed'in (852-886) duruma müdahale etmesi gerekli olmuştur (Ribeira, 1994: 25, 27; Ferhad, 1993: 129-130; Dozy, 1995: III/161; Haurani, 2000: 201-202; Özdemir, 1995: 221; Mesud, 2009: 412. Mâlikî fakihlerin tutuculuğu ve baskıları nedeniyle, fikirleri yüzünden "sapık" olarak ilan edilen, baskı gören ve Endülüs'ü terk etmek zorunda kalan düşünürler için ayrıca bkz. Parlak, 2015: 93-95).

Mâlikî fakihleri ve dönemin siyasetçileri arasında başından beri var olan bu çıkar ilişkileri fukaha ve idarecileri sık sık karşı karşıya getirmiştir. Nitekim Mâlikî mezhebinin Endülüs'te teşekkül ettiği 852-1011 yılları arasında ortaya çıkan bazı siyasi çalkantılarda hükümdarlar fukahanın yardımını istemişlerdir. Fukaha da kendi geleneklerini sağlamlaştırmak için bu fırsatları kullanmıştır (Mesud, 2009: 411-412). Fukaha ve siyasetçiler arasındaki bu ilişkinin Endülüs Emevîlerinin daha ilk dönemlerinden itibaren görüldüğü söylenebilir. Nitekim Doğu'ya seyahat eden ve İmam Mâlik'ten ders alan Ziyad b. Abdurrahman Şebtun, Yahya b. Mudar, İsa b. Dinar ve özellikle de Yahya b. Yahya el-Leysî gibi isimler Mâlikî fikhinin esaslarını öğrenerek, Emir I. Abdurrahman'ın (756-788) son yıllarında, ağırlıklı olarak da I. Hişam döneminde Endülüs'e döndüler. Bu kişiler Endülüs'te Mâlikî mezhebinin ilk fakihleri oldular. Dindar kişiliği ve dürüst idareciliğiyle İmam Mâlik'in övgüsünü kazanan I. Hişam, tertip ettiği ilim meclislerinde sık sık bu fakihlerle birlikte olmuş, pek çok hususta onlarla istişare ederek görüşlerine başvurmuştur. Ancak kendisi de bir fakih olan Hişam, fakihlerin hassasiyetlerini, toplum içindeki ağırlıklarını ve iktidarı halk nazarında sevimli kılmak için onlardan nasıl yararlanabileceğini iyi bilen bir siyasetçiydi. Dolayısıyla o, fakihlerin toplum nazarındaki itibarından yararlanarak ve bu suretle iktidarının meşruiyetini güçlendirmek için onlara çok yakın olmuştur. I. Hişam'ın yerini alan oğlu I. Hakem (796-822) zamanında Mâlikîliğin Endülüs'ün resmî mezhebi olduğu söylenebilir. Bunun en önemli kanıtı, gerek hükümdarın gerekse de kadının sorduğu sorulara yahut çözümü aranan sorunlara İmam Mâlik'in görüşlerine dayanarak fetva verilmesinin zorunlu olmasıdır. Ancak Hakem, gerek dinî yaşantısı ve şahsî hayatı gerekse de devlet anlayışı bakımından babasından oldukça farklıydı. Dine bağlı olmakla birlikte babası benzeri bir dindar değildi. Diğer taraftan o, bir hükümdar olarak sahip olduğu yetkileri fukaha ile paylaşma taraftarı da olmadı. Bu sebeple Hakem, kendi zamanında nüfuz kazanan fukaha ile arasına mesafe koydu. Onun bu politikası fukaha ve fukahanın tesiri altında olan halk kesimleri arasında endişe ve huzursuzluğa neden oldu. Bu huzursuzluk bazı zamanlar kanlı bir şekilde bastırılan isyan hareketlerine bile dönüştü. Hakem'den sonra hükümdar olan II. Abdurrahman (822-852) döneminde Yahya b. Yahya el-Leysî ve Abdülmelik b. Habib etkili olan isimlerdir. Bundan sonra Mâlikîlik, Endülüs'te büyük bir istekle tahsil edilmiş ve bu suretle fikrî hayatı kontrol altına alan ve zaman zaman da siyasi hayat üzerinde etkili olan bir fukaha zümresi ortaya çıkmıştır. Abdurrahman da devlet bütünlüğünü tehdit edecek tehlikeleri çok iyi bildiği için fukaha ile ters düşmemeye gayret etmiştir (Özdemir, 2013: 97-99; Parlak, 2015: 81-106).

Fukaha ve siyasetçiler arasında görülen bu ilişkinin yansımaları ilim hayatında da kendisini göstermiş ve bu durumdan felsefe ve felsefeye dair ilimler de etkilenmiştir. Nitekim fukaha Doğu'da yanlış dinî inançlar ürettiğini düşündüğü felsefe öğretimine yasak konulmasını istemiştir. Diğer taraftan felsefe öğretimi, bu dönemde tutucu Mâlikî geleneğinden özgürlüğe kaçışın adeta bir simgesi olmuştur. Halifeler ve devlet adamları bir taraftan felsefeyi desteklerken diğer taraftan da fukahayı memnun etmek için felsefeyle ilgili yasaklanmış kitapları kontrol altında tutmuşlardır. Örneğin, II. Hakem (961-976) fakihlere karşı filozofları desteklemiştir. Fakihler II. Hakem'den sonra tahta geçen II. Hişam'ın (976-1013) naibi Mansur'a karşı ayaklandığında ise Mansur fakihlere yaranabilmek için II. Hakem'in kütüphanesinden topladığı felsefe ile ilgili kitapları halkın gözü önünde yaktırmıştır (Mesud, 2009: 413).

Bu noktada Mâlikîliğin Endülüs'te hâkim ekol olmasının nedenleri de Endülüs'teki ilim ve siyaset ilişkisi açısından ele alınmaya değer bir konudur. İbn Haldun'a (ö.1406) göre Mâlikîliğin bu coğrafyalarda yayılmasının iki temel sebebi vardır. Bunlardan ilki İmam Mâlik'in yetiştiği Medine'nin hac yolu üzerinde olması diğeri de Endülüs ve Mağrib halklarının baskın özelliğinin bedevîlik olmasıdır (İbn-i Haldun, 2004: II/627).

İbn Haldun'un ifadelerine² göre, İmam Mâlik'in ders halkasındaki en büyük kitleyi İslam dünyasının batısından gelmiş talebeler oluşturmaktaydı. Bunun yanı sıra Hanefî ve Şâfiî mezheplerinin ortaya çıktığı Irak'taki çoğu Müslüman bölgenin halkı İslam öncesi döneme ait olup Helenistik kültürle tanışmış durumdaydılar. Buna karşılık Endülüs ve Kuzey Afrika'daki Araplar, hâkim entelektüel kültürün taşıyıcıları konumundaydılar. Berberilerin ise kendilerine özgü çok az şeyleri vardı. Saf Arap görünümünde olmaları ve Helenizm'e herhangi bir şekilde ilgi göstermemeleri nedeniyle bu iki bölgede Arap kökenli basit Mâlikî mezhebinin hâkim olması oldukça doğal bir durumdu (İbn-i Haldun, 2004: II/627; Watt & Cachia, 2012: 70-71; Fierro, 1992: 896). Bununla birlikte İmam Mâlik ve ders halkasının Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesindeki bazı siyasi hareketlerle ilişkileri de bu noktada göz önüne alınması gereken bir başka etkidir. Nitekim Batı İslam dünyasına yerleşen bazı siyasi hareketlerle Abbasî iktidarına muhalefet konusunda birleşen İmam Mâlik'in; Kayrevan şehri, Endülüs

² İbn Haldun'un bu konuya dair ifadeleri şöyledir: "İmam Mâlik'in mezhebi ise Mağrib ve Endülüs halkının mezhebi haline gelmiştir. Her ne kadar bu mezhep başka yerlerde mevcutsa da başka mezhepler Mağrib ve Endülüs halkları arasında –çok az istisna dışında– mevcut değildir. Çünkü Endülüs ve Mağriblilerin ilim yolculukları genelde Hicaz'a oluyordu. Hicaz onların seferlerinin son durağıydı. O dönemler Medine ilim merkeziydi. Irak'a da ilim oradan gitmiştir. Ancak Endülüs ve Mağriblilerin yolu Irak'a düşmüyordu. Bu yüzden ilmi sadece Medine âlimlerinden almışlardı. Medine âlimlerinin (dolayısıyla Endülüs ve Mağriblilerin) üstadları ve hocaları ise İmam Mâlik'ti. İmam Mâlik'ten önce onun hocaları, sonra da öğrencileri söz konusu bu üstadlık ve hocalık görevini üstlenmişlerdir. Bu yüzden Endülüs ve Mağrib halkı hep ona müracaat etmiş ve mezhepleri kendilerine ulaşmamış olan diğer imamları değil, sadece onu taklit etmişlerdir. Diğer taraftan Endülüs ve Mağrib halklarının baskın özelliği bedevîlikti. Irak halkının sahip olduğu medenilikle haşır neşir değillerdi. Dolayısıyla bu açıdan Hicaz halkına daha yakındı. Bu yüzden oralarda Mâlikî mezhebi hâlen tazeliğini korumakta ve diğer mezheplerden farklı olarak medeniliğin düzeltici ve şekillendirici rüzgârından etkilenmemişlerdir." (İbn-i Haldun, 2004: II/627). İbn Haldun'un bu açıklamalarına M. Ebu Zehra ve H. Mansur gibi bazı çağdaş müelliflerin itirazları söz konusudur (bkz. Kaya, 2003: 522).

Emevîleri ve Mağrib'deki İdrisî hanedanı ile irtibatlı olduğu kaydedilmektedir (Kaya, 2003: 522). Her şeyden öte Endülüs'te Mâlikîliğin hâkimiyeti esasen siyasi sebeplere bağlı gözükmemektedir. Nitekim 805 ve 818'de Kurtuba ahalisi tarafından I. Hakem'e karşı yapılan ve bazı Mâlikî fakihlerin de katıldığı isyanlar söz konusu olmuştur. I. Hakem isyancıları yenmeyi başarmışsa da politikalarına karşı hoşnutsuzluğun daha fazla patlak vermesini kontrol altına almak için o zamanlar fukahanın desteği olmadan bunu yapamayacağını fark etmiştir. Aynı tutum II. Abdurrahman (822-852) tarafından da benimsenmiştir (Fierro, 1992: 896; Parlak, 2015: 86-87).

Endülüs Emevî Devleti'nin ortaya çıktığı ilk yıllarda içinde bulunduğu siyasi ortam da adeta Mâlikîliğin bu topraklarda kök salmasına zemin hazırlamıştır. Endülüs Emevî Devleti'nin ilk emiri I. Abdurrahman yeni kurduğu bu devletin Doğu'daki Emevî Devleti'nin bir uzantısı olmasını istiyordu. Gerek Kuzey Afrika gerekse de Endülüs çok erken bir dönemde Abbasî hilafetinden kopmuşlardır. Dolayısıyla Abbasîler Endülüs Emevîlerinin başlangıçta tehdit unsurlarından biri olarak görülmektedir. Ancak İsmailî Şîîlerin Afrika ve Mısır'ı kapsayan Fâtımî Devleti'ni kurmaları Endülüs için ikinci bir tehdit unsurunu ortaya çıkarmıştır. Bu tehdit Fâtımî hilafetinin bizzat kendisi olmuştur. Üstelik Kuzey Afrika şeridinde Fâtımîlere bağlı olan Sanhacîler, Hammudîler vb. birçok eyalet ve müttefik de yaşıyordu. Ayrıca Endülüs için tehdit unsuru olan bu iki devlet ideolojik olarak da büyük bir savaşın içindeydiler. Dolayısıyla Endülüs'teki Emevî Devleti her ikisine de zıt olacak ve kendisine özgü bir ideolojiyi temel almayı hedefledi. Ancak bunu gerçekleştirmek oldukça zaman alacak bir işti. Bunun yanı sıra Endülüs birbirleriyle mücadele eden İslami akımlardan örneğin Şia, Mu'tezile ve Eş'arîlik'ten uzak düşmüştü. Bu sebeple bu akımların Endülüs'teki yankıları bir hayli zayıf ve yüzeysel olmuştur. Dinî uygulama alanında ise ilk Müslüman fatihlerin taşıdıkları selefi tarz hâkimdi. İlk Müslümanların bu coğrafyaya taşıdıkları ve Emevî valiler tarafından aynen uygulanan "selef tarzı", Doğu Emevî Devleti'nde hâkim olan tarzın aynısıydı. Dolayısıyla Endülüs Emevîleri de bu tutucu Sünnî ideolojiyi kendilerine esas almışlardır. Bu, onların Doğu Emevî Devleti'nin bir devamı olduklarını da gösterecek bir durumdu. Bu realitenin kaçınılmaz bir sonucu olarak Müslüman ve Batılı araştırmacıların adeta söz birliği ettikleri bir durum gerçekleşmiştir. O da genelde Mâlikî mezhebine mensup olan Endülüs fukahasının tutuculukları ve her türlü yeniliğe karşı çıkmalarıdır. Endülüs fukahasının çoğunlukla Mâlikî mezhebine mensup olmasının sebeplerinden biri de Abbasîler'in resmî olarak Hanefî veya Şâfiî, Fâtımîlerin ise kendilerine özgü Şîî fikhına sahip olmalarıdır. Bu durumda Doğu'da hiç bir resmî iktidar tarafından kullanılmamış tek mezhep olarak sadece Mâlikîlik kalmaktaydı. Dolayısıyla Mâlikîlik Endülüs Emevîlerinin resmî mezhebi olmak için siyasi açıdan en uygun mezhep konumundaydı. Çünkü Endülüslü idareciler bu mezhebi kullanarak gerek Abbasîler gerekse de Fâtımîlerin kullandığı mezheplerin etkinliğini daraltmayı amaçlamaktaydılar. Bunun bir sonucu olarak Endülüslü Mâlikî fıkıhçılar tutucu davranmakla ve diğer fıkıh mezheplerini sıkıştırmakla birlikte felsefe, Eş'arîlik,

Mu'tezile ve Şia düşünceleriyle sonuna kadar savaşmışlardır. Bunun yanı sıra hasımları olan Abbasîler ve Fâtımîlerin ideolojik yapılanmalarına katkıda bulunan her türlü dinsel ve düşünsel akımla da mücadele etmişlerdir. Hatta yakın dönem fikir adamlarından Muhammed Âbid el-Câbirî, İbn Hazm'ın (ö.1064) Zâhirîliğinin bile bu anlamda siyasi bir tavır olduğu düşüncesindedir (Câbirî, 2001: 337-339, 341). Câbirî, Mâlikîliğin Endülüs'te yayılmasıyla ilgili İbn Hazm'ın şu sözünü adeta konuyu en iyi özetleyen cümle olarak aktarmaktadır: "İki mezhep sultanın gücüyle yayılmıştır: Batı'da Mâlik'in mezhebi, Doğu'da Ebu Hanife'nin mezhebi." (Câbirî, 2001: 354).

Endülüs'te felsefe ve akli ilimlere karşı olan muhalefette Mâlikî ve Zâhirî fıkhi zihniyetin siyasetle ilişkileri kadar, siyasi yönetimlerin belli dönemlerde tasavvufi unsurlara karşı olumsuz tutumlarının da önemli bir neden olduğu söylenebilir. Endülüs'te görülen ilk mutasavvıflar, Musa b. Nusayr ve Tarık b. Ziyad ile birlikte İber Yarımadası'na gelerek Endülüs'ün fethinde aktif rol oynamışlardır. Din adamları ve siyasi otorite tarafından da özel bir saygı gören bu zahidler sayesinde Endülüs'te erken dönemlerden itibaren zühd ve takvaya dayalı bir hayat tarzı yaşanır olmuştur. Endülüslü mutasavvıflar arasında da hacca gitmek, ilim öğrenmek, kitap getirmek veya ticaret gayesi ile Doğu'ya seyahat edenler bulunmaktaydı. Bu zahidler Doğu'daki ilim ve kültür hayatının, zühd ve tasavvuf anlayışının Batı'ya taşınmasına öncülük etmişler, ülkelerine dönerken edindikleri yeni fikirleri ve derslerini dinledikleri hocalarının kitaplarını da beraberlerinde getirmişlerdir. Örneğin, Doğu'ya yedi yıllık uzun bir seyahat yapan Zaragosalı Hafs b. Abdüsselâm, Mâlik b. Enes'ten ders almış, Endülüs'e döndükten sonra halife I. Hakem (796-822) onu Kurtuba Camii'nde her yıl Ramazan ayında imam olarak görevlendirmiştir (Bardakçı, 2009: 327-328). Bunun yanında Endülüs Emevîleri döneminde yaşamış ve düşünce sisteminin detayları hakkında bilgi sahibi olduğumuz ilk Endülüslü sûfî ve mütefekkir Muhammed b. Abdullah b. Meserre'dir (ö. 931). İbn Meserre aynı zamanda Endülüs'te felsefenin başlamasında da büyük emeği geçen birisi olarak karşımıza çıkmaktadır (Atıyeh, 2016: 200-201). Nitekim yakın zamanda yapılmış bir çalışmada İbn Meserre'nin düşünceleriyle Doğu İslam dünyasının büyük filozofu Fârâbî'nin düşünceleri arasında benzerlikler olduğu ileri sürülmüştür (Bozyiğit, 2015a: 64-65). Hatta söz konusu çalışmada İbn Meserre'nin *Risale fi'l-hurûf* adlı eseriyle Fârâbî'nin *Kitabu'l-Hurûf* adlı eserinin felsefi konuları işlemede benzerlikler arz ettiği ifade edilmiştir (Bozyiğit, 2015a: 92; İbn Meserre'nin eserleri hakkında ise bkz. Bozyiğit, 2015b: 151-179). Ayrıca İbn Meserre'nin ruh ve nefle ilgili düşüncelerinin Fârâbî'nin *Kitabu Makâlâtî'r-refî'a fi usûl-i ilmi't-tabî'a* adlı eserindeki akıl, ruh ve nefle ilgili açıklamalarıyla paralellik gösterdiği söylenmiştir (Bozyiğit, 2015a: 190, diğer benzerlikler için bkz. 303, 311, 314). Bütün bunlarla birlikte İbn Meserre, kelimine meyli ve Mu'tezilî fikirlere sahip olması nedeniyle zındıklıkla itham edilmesi ve bu nedenle Doğu'ya seyahat etmesi yönüyle de dikkati çeken bir isimdir (Fierro, 2009: 331-332. Endülüs'te tasavvuf alanında öne çıkmış isimler için ayrıca bkz. Ferhad, 1993: 131-133).

İbn Meserre ve taraftarlarına gösterilen tepki Endülüs'te tasavvufa karşı olan muhalefetin ilk dönemini oluşturmaktadır. Daha sonra Murabıtlar döneminde Gazâlî (ö.1111), İbn Berracân (ö.1141), İbnu'l-Arif (ö.1141) ve İbnu'l-Kasî'ye (ö.1151) yönelik muhalefet ve Nasrîler döneminde de birtakım sûfî gruplara karşı tutumlar söz konusu olmuştur (Fierro, 2009: 327-328). Bu karşı çıkışlarda siyasi ve entelektüel bazı nedenlerin etkili olduğunu da söylemek mümkündür. Nitekim IX. ve X. yüzyıllarda Endülüs uleması Doğu İslam dünyasının kültür birikimine güvenmekle birlikte tabiat felsefesi ile karışmış yeni fikirleri kabul etmeye henüz hazır değildi. III. Abdurrahman'ın felsefi bilgilere karşı yumuşak tavrı bile İbn Meserre'nin kitaplarının yakılmasını önleyememiştir. Bu tutumda Endülüslü fakihlerin etkisi büyük olmuştur. Nitekim Endülüslü fakihler, felsefe, mantık ve astronomi ile meşgul olanların tamamını zındıklıkla itham edip halkı da bu şekilde davranmaya teşvik ve tahrik etmiş, devlet de yeni fikrî oluşumları engellemiştir. Bu yaklaşımın nedenlerinden biri de siyasi otoritenin her yeni fikir ve oluşumu, Kuzey Afrika'da o dönemde güçlü bir siyasi nüfuza sahip olan Bâtınîlerin ve Karmatîlerin desteklediği bir ayaklanma ve bir fitne hareketi olarak değerlendirmesidir (Bardakçı, 2009: 335; Haurani, 2000: 202-203). Bu bakış açısının bir göstergesi de Endülüs'te Gazâlî'ye karşı takınılan tutumdur. Nitekim Doğu İslam dünyasında Nizamülmülk bir medrese ağı kurmuş (1067-1258) ve bu medreselerin birinde göreve getirilen Gazâlî ise kelam, usul, fıkıh vb. pek çok ilmi sistematize etmeye çalışmıştır. Gazâlî'nin esas etkisi ise felsefeyi "zayıflatıp", bunun yerine sûfî düşüncüyü ikame etmesinde yatmaktadır. Benzeri faaliyetler Endülüs'te de yapılmasına rağmen tasavvufa karşı olan bu olumsuz bakış açısı nedeniyle Gazâlî Endülüs fukahası tarafından pek rağbet görmemiştir (Mesud, 2009: 415; Dünder, 2016: 52-54).

Fıkıh ve siyaset sarmalında şekillenen böyle bir ortam, Endülüs'te felsefe ve akli ilimler konusunda yine de olumlu gelişmelerin ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Nitekim Endülüslü âlimlerin yanı sıra hacıların ve tacirlerin X. yüzyıl itibarıyla Doğu'ya sürekli gidiş gelişleri, Doğu'dan sürgün ve diğer nedenlerle yapılan göçlerin neticesinde bu topraklar İslami entelektüel hayatın güçlü akımlarının uzağında kalamamıştır. İber Yarımadası'nda Arapça kitaplar X. yüzyılda tek tük görülmeye başlanmıştır. Mu'tezile öğretisi, her ikisi de Câhız'ın (ö.868) görüşlerini yayan Kurtubalı hekim Ebu Bekir Faric b. Selam ve Bağdatlı müellif Ahmed b. Harun tarafından 820 senesi gibi erken bir tarihte ülkeye sokulmuştur. Takip eden yüzyılda Mu'tezilî anlayışta başka Endülüslülerin varlığı da bilinmektedir. Büyük bir yankı uyandırmaları da baskı ve buna bağlı gizlenmeye gerek olmadan, bunların varlıklarına müsaade edilmiştir. Bu grup arasında "bilim adamı" veya "filozof" olarak adlandırılmalarına yol açacak bir unvana sahip olmaksızın felsefi doktrinler ve bilimsel meraklar belirmeye başlamıştır. Ceyyanlı bir tacir Doğu'da seyahat etmekte iken 919 ve 920 senesinde ünlü hekim Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî (ö.932) ile tanışmış ve onun bazı eserlerinin birer nüshasını Endülüs'e getirmiştir (Haurani, 2000: 202, 204; Sezgin, 2008: 1/95).

Said el-Endelüsî IX. ve X. yüzyılda ağırlıklı olarak hesap ve astronomi ile ilgilenen âlimlerin varlığından söz etmektedir. Üstelik bu âlimlerin ortak özelliği neredeyse hepsinin ilim tahsil etmek maksadıyla Doğu'ya gitmiş olmalarıdır. Bunlardan birisi hesap ve astronomi ile meşgul olan Sâhibu'l-Kible lakaplı Ebu Ubeyde Müslim b. Ahmed b. Ebu Ubeyde el-Belensî'dir (ö.908). Bu kişi defalarca Doğu'ya gitmiş olup yıldızların hareketleri ve astroloji konularında âlim olan birisiydi. Buna ilaveten hesap, astronomi ve tıp sahalarında tanınan ve İbnü's-Semine denen Kurtubalı Yahya b. Yahya (ö.927) vardır. Bu kişi Mu'tezile mezhebinden olup Doğu'ya gitmiş ve daha sonra Endülüs'e dönmüştür. Başka bir isim de Hakim namıyla tanınan Muhammed b. İsmail (ö.943) olup hesap ve mantık konularında bilgili biri olarak bilinmektedir (Endelüsî, 2014: 170).

Endülüs'te astronomi ve matematiğin başlangıcına dair fazla bir kanıt yoktur. Said el-Endelüsî bu bilimlerin üçüncü yüzyıl ortaları ile dördüncü yüzyıl ortaları arasında (864-961 arası, Emir I. Muhammed ve Münzir dönemi) başladığını söylemekte ve o dönemin üç bilim adamına dair bazı bilgiler vermektedir. Endelüsî'nin ifadesine göre astronomi alanında Hint asıllı bir kaynak eser olan *Sindhind*, Harizmî (ö.839) tarafından gözden geçirilmiş şekliyle ya uzun yıllar Mısır, Irak ve Hicaz'da yaşamış ve II. Abdurrahman (822-852) için kitap toplamış olan şair ve fakih Abbas b. Nasih (ö.850) tarafından ya da Irak'ı görmüş olan bir başka âlim Abbas b. Firnas (ö.887) tarafından Endülüs'e getirilmiş olmalıdır. 961 yılına ait Kurtuba Takvimi'nin gece gündüz eşitliği (ekinoks) ve gündönümüne dair tarihlerin, Battani'nin 822 senesinde Fırat kıyısındaki Rakka'da gerçekleştirdiği gözlemlerden alındığı anlaşılmaktadır. Hint rakamlarının ve "sınır"ın³ Harizmî tarafından açıklanış biçimiyle 859 senesinden önce Endülüs'te bulunduğu söylenebilir. Bütün bu gelişmeler X. yüzyılın ikinci çeyreğine girilirken yaşanan gelişmelerdir (Haurani, 2000: 204-205).

Endülüs'te mantık ilk defa Muhammed b. Abdun'un (ö.ykl.990) Bağdat'ta Ebu Süleyman es-Sicstânî'den (ö.1001) ders alıp sonrasında mantık öğretmek için memleketine döndüğü zamanlarda okutulmuştur. İbn Abdun aynı zamanda İbn Hazm'ın mantıktaki hocalarından Ebu Abdullah el-Kettânî'nin (ö.1029) hocaları arasındadır. Bunun yanı sıra İbn Bâcce, İbn Rüşd ve diğer meşhur mantıkçıların hocalarına hocalık etmiş bir isimdir (Street, 2013: 67-68).

Bütün bu gelişmelerde dönemin idarecilerinin ilme ve özellikle de felsefeye düşkünlüklerinin büyük etkisi olmuştur. Endülüs Emevî Devleti'nin sekizinci emiri III. Abdurrahman (912-961) döneminde tabiat felsefesi ve tabii ilimlere merak duyulmuştur. Abdurrahman, gerek kendi tahtına sağlayacağı prestij gerekse Endülüs kültürünün bir bağımsızlık sembolü olarak gelişmesinin kazandıracığı şöhret nedeniyle bilime büyük değer vermiştir. Abdurrahman'ın hem veziri hem de hekimi olan Hasday İbn Şarput'la oluşturduğu eğitim yapısı sayesinde eğitim, öğretim ve kültürel gelişim mümkün olabilmektedir. Ancak onun

³ Sıfır kast ediliyor olmalı.

döneminde sırf felsefi olan ilimlere yine de iyi gözle bakılmamıştır. Nitekim III. Abdurrahman zamanında dindar bir filozof sayılan Gazâlî'nin Abdullah b. Meserre ve Kurtûbî tarafından getirilen kitapları *İhyâu ulûmi'd-dîn* de dâhil olmak üzere Kurtuba meydanında yakılmıştır. Gazâlî'nin kitaplarına yönelik bu yakma faaliyeti daha sonra Murabıtlar döneminde de artarak devam etmiştir (Haurani, 2000: 205; Çapan & Dawaima, 2016: 149-151; Budak, 2016: 166-167).⁴ Buna karşılık III. Abdurrahman'ın oğlu dokuzuncu Emevî emiri II. Hakem'in (961-976) Endülüs'ün ilim hayatında ayrı bir yeri vardır. Mustansır olarak da bilinen II. Hakem, insanları ilimle meşgul olmaya, âlimleri himaye etmeye çağırarak, Bağdat, Mısır ve diğer Doğu ülkelerinden eski ve yeni ilimlerle ilgili yazılmış önemli temel kitapları, ilgi çeken eserleri getirtmiştir. Babası ve kendi hükümdarlığı zamanlarında Abbasî halifelerinin uzun yıllar topladığı eserlerle yarışacak sayıda kitap toplamıştır. II. Hakem'in yüksek faziletleri sahip olması ve hikmetle uğraşan hükümdarlara benzemesinin yanı sıra ilme düşkünlüğü de onun bu eserleri toplamasını sağlamıştır. Hakem, kendisi için kitap toplayanların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik büyük bir maddi kaynak da ayırmıştır. Uzun yıllar süren veliahtlık dönemi boyunca para biriktirmiş ve saray kütüphanesi oluşturma fikri ondan çıkmıştır. Hakem'in, İslam dünyasının her tarafındaki kitapları tespit edip satın alan kitap toplayıcıları ve Kurtuba'da çeşitli eserleri çoğaltmakla meşgul müstensihleri vardı. İbn Hazm, saray kütüphanesine ait kataloğun her birinin elli yapraklık kırk dört ciltten meydana geldiğini zikretmektedir. Hakem'in zamanında insanlar eskilerin ilimlerinden bahseden kitapları okumaya, onların fikirlerini ve ekollerini öğrenmeye çalışmışlardır (Endelüsî, 2014: 172, 174; Bayrakdar, 1997: 92; Haurani, 2000: 205; Dozy, 1994: II/66-67; Câbirî, 2001: 342. II. Hakem'in ilme olan düşkünlüğü ve ilim hayatına katkıları konusunda ayrıca bkz. Yılmaz & Erbaş, 2017: 157-185; Çapan & Dawaima, 2016: 151-156).

Said el-Endelüsî II. Hakem döneminde yaşamış bazı Yahudi bilginlerin de ilim hayatına katkılarından söz etmektedir. Bunlardan birisi tıp alanında öne çıkmış ve II. Hakem'e hizmet etmiş Hasday b. İshak olup Endelüsî onun hakkında şu sözleri sarf etmektedir:

Tıp sahasıyla uğraşanlar arasında Hakem b. Abdurrahman en-Nasır lidinillah'a hizmet eden Hasday b. İshak vardır. Bu zat tıp sanatıyla uğraşır, Yahudilerin şeriatı sahasında ileri gelen bir âlimdi. Bu zat onlar arasında Endelüs halkına fikhin, tarihin ve onlara ait diğer ilimlerin kapısını ilk açan kişidir. Daha önce onlar dinlerinin fikhî, takvimi, bayramlarının zamanı için Bağdat Yahudilerine muhtaçtılar. Onlardan takvime dair bazı hesaplar alırlar, tarihlerini, yıllarının başlangıcını böyle hesaplarıydı. Hasday, Halife el-Hakem'le irtibat kurdu, tecrübesi, çok ustalığı, edipliliği ile onun nezdinde büyük bir itibar kazandı. Onun vasıtasıyla Doğudan Yahudilere ait istediği kitapları getirtti. Böylece Endelüs Yahudileri bilmedikleri ilimleri öğrendiler, bu konularda başkalarına muhtaç olmaktan kurtuldular (Endelüsî, 2014: 216).

⁴ Endülüs'te Gazâlî'ye yönelik tepki ve ilgi konusunda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Bozkurt, 2017: 245-309.

II. Hakem'in ölümünün ardından yaşanan talihsiz bir olay Endülüs'te ilim hayatında görülen bu olumlu havanın seyrini değiştirmiştir. Onun ölümünden sonra hâcibi Ebu Amir el-Meâfirî el-Kahtânî (ö.1002) ülkenin idaresini adeta gasp etmiş, onun babası da II. Hakem'in topladığı kitapların bulunduğu hazinelere el atmıştır. Etrafındaki din âlimlerinin huzurunda bu hazinelereki kitapları çıkarmış, tıp ve hesap dışındaki mantık, astronomi vs. ilimlere dair kitapların seçilmesini emretmiştir. Pek azı dışında bu konularda yazılan kitapları lügat, nahiv, şiir, tarih, tıp, fıkıh, hadis vs. gibi Endülüs halkınca mubah sayılan ilimlere ait kitaplar arasından seçirmiştir. Eskilerin ilimlerine dair seçtiği eserlerin yakılmasını emretmiş, bazılarını sarayın kuyularına atmış, üzerlerini toprak, taşla örtterek çeşitli şekillerde tahrip etmiştir. Bunu Endülüs halkının avamının gözüne girmek ve halife II. Hakem'in gidişatını kötölemek için yapmıştır. Bunun bir sonucu olarak onun selefleri bu ilimlerle uğraşmamış ve devrin ileri gelenleri de bu ilimleri kötümüşdür. Bu ilimlerle uğraşanlar onun nezdinde mürtet ve mülhit sayılmışlardır. Bu yüzden felsefeyle meşgul olanların çoğu bu işten vazgeçmiş, hevesleri kırılmış ve bu ilimlerle olan ilgilerini gizlemişlerdir (Endelüsî, 2014: 172,174; Yılmaz & Erbaş, 2017: 175). Dahası II. Hakem'den sonra gelen II. Hişam (976-1013) döneminde de bu kitap yakma işi devam etmiştir. Devrin ulemasının ve kelimcilerinin etkisiyle kadim ilimlerin tahsilini hoş karşılamayan II. Hişam onlarla ilgili kitapların yakılmasını emretmiştir. Ancak II. Hakem'in ilme verdiği büyük destek ve himaye sayesinde onun ölümünden sonra ortaya çıkan bu sıkıntılara direnç gösterebilecek bir bilimsel birikim oluşabilmiştir (Bolay, 1996: 49; Haurani, 2000: 209-210). Bu konuda II. Hakem'in babası III. Abdurrahman'ın oluşturduğu ilmi ortamın da etkisi büyüktür. Bu nedenle XI. ve XII. yüzyıllarda Endülüs'ün, Doğu'daki merkezlerde büyük şöhret kazanmış derin bilgi sahibi âlimler yetiştirmesi şaşırtıcı gelmemelidir. Endülüs'ün büyük bir kısmının kaybedildiği XIII. yüzyılda bile Endülüslü âlimler Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de istihdam imkânı bulabilmişlerdir (Watt & Cachia, 2012: 136).

Bu olumlu ortamın belki de en önemli ismi Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî'dir (950-ö.1008). X. yüzyılın sonlarına doğru felsefi ilimlere bir merak uyanması sonucunda bu ismin gayretleriyle *İhvân-ı Safâ Risaleleri* Endülüs'e girmiştir. Bazı rivayetler Mesleme el-Mecrîtî'nin İhvân-ı Safâ ile arkadaşlığını da vurgulamaktadır. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nin Endülüs'te felsefenin önem kazanmasında büyük etkinliği olmuştur. Çünkü bu risaleler Endülüs'e girmeden önce Endülüslüler matematik ve astronomiye özen göstermekteydiler. Risaleler Endülüs'e girdikten sonra elden ele dolaşmış, Endülüslüler risaleleri okuyup, okutmuşlardır (Çetinkaya, 2003: 89, 112). Endelüsî bu ismin aynı zamanda matematikçilerin reisi olduğunu ve kendisinden öncekilerden çok felekleri ve yıldızların hareketlerini bildiğini ifade etmektedir. Mecrîtî, yıldızları gözlemlemekte ve Batlamyus'un *el-Macesti (Almagest)* adlı eserini anlamaya çalışmaktaydı. Onun sayılar ilminin sonuçları hakkında *el-Muamelât* adlı güzel bir kitabı olduğu bilinmekteydi. Mecrîtî, Battanî zâcinden *Ta'dîlu'l-kevâkib* adıyla bir kitap özetlemiştir. Harizmî'nin zîci üzerinde de çalışmış, Farsça olan tarihlerini

Arapçaya çevirmiş, hicretin başından itibaren yıldızların konumlarını göstermiş ve güzel cetveller ilave etmiştir. Yalnız zîcdeki hataları olduğu gibi bırakmış ve yanlışlıklarını göstermemiştir (Endelüsî, 2014: 178, 180). Mecrîti'nin aritmetik, geometri ve astronomi konularında bilim tarihinde önemli yere sahip öğrencileri vardır. Bunlar İbnü's-Semh (ö.1035), İbnü's-Saffar (ö.1035), Ebu'l-Hakem Amr b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Kirmânî (ö.1066)⁵ ve Ömer b. Ahmed b. Haldun el-Hadramî'dir (ö.1057) (bkz. Endelüsî, 2014: 180, 182).

Bazı araştırmacılara göre materyal olarak felsefe II. Hakem tarafından temin edilen kitaplar içerisinde Endülüs'e girse de⁶ yine de onun entelektüel kabulü çok daha sonraya tekabül etmektedir. Bu durum Endülüs Emevîleri döneminde felsefeye karşı olumsuz tutumun hâlâ varlığını koruduğunu göstermektedir. Nitekim bazı araştırmacılara göre İbn Hazm gibi büyük bir düşünür kelamı derinlemesine bilmesine rağmen sadece Kindî (ö.866) ve Ebu Bekir Zekeriya er-Râzî'yi okumuştur (Puig, 2001: 16-17). Bununla birlikte İbn Hazm'ın ölüm tarihi düşünüldüğünde 950 yılında ölen ünlü filozof Fârâbî'den ve 1037'de ölen İbn Sina'dan haberdar olma ya da onlardan etkilenme ihtimali olduğunu söylemek mümkündür. Üstelik 931 yılında ölen İbn Meserre ile Fârâbî'nin fikirleri arasında -daha önce de geçtiği üzere- paralellikler düşünüldüğünde İbn Hazm'ın Fârâbî'nin görüşlerini bildiği ihtimali güçlenmektedir. Nitekim yapılan bir çalışmada bu nedenlerden dolayı İbn Hazm'ın Fârâbî ve İbn Sina'dan yararlanmış olmasının mümkün olduğu söylenmiş, İbn Hazm'ın boşluğu kabul etmediği ve bu konuda Fârâbî'nin etkisinde kalarak "Su Hırsız" delilini kullandığı ileri sürülmüştür (Saruhan, 2006: 162, 172). Bunların dışında, yaptığımız taramalarda İbn Hazm'ın *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, *Cevâmiu's-sîre*, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal* ve *en-Nübzetü'l-kâfiye fi usûli ahkâmî'd-dîn* eserlerinde ve edebî eseri olan *Tavku'l-hamâme*'de Fârâbî ve İbn Sina'nın isimlerine rastlayamadık. Bu da İbn Hazm'ın Fârâbî ve İbn Sina'yı bilip bilmediği ya da onun fikirlerinden yararlanıp yararlanmadığı konusunda yeterli veriye sahip olmadığımızı göstermektedir. Üstelik bu durum İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde felsefeye karşı olan olumsuz tutumun varlığını gösteren bir kanıt olarak da değerlendirilebilir.

İbn Hazm'dan daha önce Endülüslü hekim, tıp ve felsefe tarihçisi İbn Cülcül'ün (ö.994) *Tabakâtu'l-etibbâ ve'l-hukemâ* adlı eserinde Grek klasikleri ve Müslüman filozoflar hakkında fazla bilgiye rastlamak mümkün gözükmemektedir. Nitekim İbn Cülcül, Platon'un kitaplarından sadece *Devlet*, *Kanunlar* ve bir tıp kitabı addettiği *Timaeus'a* atıfta bulunmaktadır. İslam düşünce tarihinde Aristoteles'e atfedilen *Kitabu'l-Esulûciya (Theologia)*, *Vasâyâ (Testament)*, *Kitabu's-Siyâse fi tedbîri'r-riyâse (Sırru'l-esrâr)* ve *Kitabu't-Tüffâhâ*

⁵ Said el-Endelüsî, Kirmânî'nin Doğu'dan *İhvânü's-Safâ Risaleleri'ni* getirdiğini söylemekte ve ondan önce bu risaleleri getireni bilmediğini kaydetmektedir (bkz. Endelüsî, 2014: 182; Çetinkaya, 2003: 112-113; Çetinkaya, 2008: 38-39).

⁶ Bazı araştırmacılar da bazı felsefi görüşler ve eserlerin II. Abdurrahman döneminde ilk kez Endülüs'e sızma imkânı bulabildiklerini ifade etmektedirler. Bunda II. Abdurrahman'ın bizzat kendisinin felsefeye ilgi duymasının etkili olduğunu sözlere eklemektedirler (bkz. Özdemir, 2013: 210).

adlı eserleri zikretmekte (bkz. İbn Cülcül, 1985: 27, 7. ve 8. dipnotlar, s. 28, 9.-27. dipnotlar, s. 29, 30.-46. dipnotlar; Bayrakdar, 1997: 52-53, 63-64) fakat *Metafizik, Fizik, Ruh Üzerine, Etik* ya da *Politika*'ya hiç atıfta bulunmamaktadır. İbn Cülcül Müslüman filozoflardan Kindî hakkında "İslam dünyasında (onun dışında) yazılarında Aristo'nun izinden yürüyen başka hiç bir filozof olmadı." değerlendirmesini yapmaktadır. Ebu Bekir er-Râzî'yi doktor olduğu kadar ünlü bir filozof olarak da zikretmekte, ayrıca onun *Tıbbu'r-ruhânî* isimli eserini kaydetmektedir. Dolayısıyla İbn Cülcül'ün Fârâbî'yi tanımadığı anlaşılmaktadır. Üstelik eserinin başka bir yerinde ona atıfta da bulunmamaktadır (İbn Cülcül, 1985: 23-27, 73-74, 77-80; Kaya, 2014: 47-50; Haurani, 2000: 205-206).

2. Mülûku't-tavâif (1031-1090) Dönemindeki Durum

Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasının ardından yaşanan küçük emirlikler ya da Mülûku't-tavâif dönemi siyasi birtakım kargaşalıkların yaşandığı bir dönem olmuştur. Said el-Endelüsî'nin ifadesine göre Emevî hâkimiyetinin Endülüs'te sona erip XI. yüzyılın başlarında Mülûku't-tavâif'in ortaya çıkmasına kadar felsefe karşılığı devam etmiştir. Bu dönemde hesap, ferâiz, tıp ve benzeri ilimler dışındaki felsefi ilimlerle meşgul olanlar bildiklerini gizlemişlerdir. Mülûku't-tavâif'ten her biri ise Endülüs'teki önemli şehirlere ele geçirmişler, Kurtuba'daki hükümdarlar da insanların çıkardığı karışıklıklarla uğraşmışlardır. Bu karışıklıklar nedeniyle sözkonusu hükümdarlar Kurtuba sarayında kalan kıymetli kitapları, eşyaları ucuza hatta hiç pahasına satmak zorunda kalmışlar, bu da bu değerli eserlerin Endülüs'ün çeşitli bölgelerine yayılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla siyasi kargaşanın ortaya çıkardığı bu durum Endülüs'te felsefi ve akli ilimler adına olumlu gelişmelerin yaşanmasını sağlamıştır. Yine Mansur b. Âmir zamanında Halife Hakem'in kütüphanesinden kurtulan kitaplar arasında eski ilimlere dair çok kıymetli eserler vardı. Herkes yanında sakladığı kitapları ortaya çıkarmış, bundan sonra eski ilimlerin eğitimine rağbet artmıştır. Beyliklerin merkezleri yavaş yavaş bu konularda aydınlanmıştı. Ancak hükümdarların bu ilimlere ilgisinin azlığı, Hıristiyanların ülkenin etrafını yıldan yıla istila etmeleri ve Endülüslülerin ülkelerini müdafaa edemez hale gelmeleri gibi sebeplerle bu ilmin talebeleri azalmıştı (Endelüsî, 2014: 174,176; Haurani, 2000: 210-211; Watt & Cachia, 2012: 136; Ergüven, 2010: 22).

Her ne kadar siyasi birtakım koşullar Endülüs'te ilme olan ilgiyi azaltmış olsa da Endelüsî'nin ifadelerine dayanarak bu dönemin akli ilimler açısından zengin bir dönem olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim XI. yüzyılın başında Ebu Süleyman es-Sicistânî ekolünün mantık kitapları Endülüs'e geldi. Bu kitaplarla birlikte Fârâbî ve İbn Sina'nın eserleri de Endülüs'e yol buldu. Bu konuda İbn Cabirol (ö.1058) gibi bazı Yahudilerin de payının olduğu bazı araştırmacılarca ifade edilmektedir (Bayrakdar, 1997: 93). Fârâbî ve İbn Sina'nın eserlerinin Endülüs'e gelişini böylece XI. yüzyılın başları olarak ifade eden bu yaklaşımın yanında, bazı araştırmalarda daha X. yüzyıl düşünürlerinden İbn Meserre ve Fârâbî arasında düşünsel benzerliklerin olduğu iddialarından hareketle Fârâbî'nin

eserlerinin veya düşüncelerinin X. yüzyılda Endülüs'te bulunduğu kabul edilir bir kanaat olmuştur. Buna ilaveten Endelüsî, II. Hakem'in babası III. Abdurrahman (912-961) zamanından kendi dönemine kadar (Mülûku't-tavâif dönemini de içeren zaman dilimi) riyazi ilimler sahasında yetmiş âlimlerden söz etmektedir (Endelüsî, 2014: 176-190). Bunların önde gelenlerinden biri Öklidîsî olarak da bilinen Abdurrahman b. İsmail b. Bedr'dir. Öklidîsî geometri sahasında âlim olmakla birlikte Endülüs'te ilk mantık araştırmacısı sayılmaktadır. Mantığa dair sekiz kitabı özetlediği meşhur bir eseri vardır. Hâcib el-Mansur Muhammed b. Ebi Âmir zamanında Endülüs'ten Doğu'ya gitmiş ve orada ölmüştür. Diğer bir isim Hammar es-Serakustî diye tanınan Ebu Osman Said b. Fethun b. Mükrem'dir. Serakustî, geometri, müzik ve diğer felsefi ilimleri iyi bilmekte olup, müziğe dair bir kitap ve felsefi ilimlere giriş olarak yazdığı *Şeceretü'l-hikme* adlı bir risalesi vardır. Ayrıca ilimlerin sayımı, cevher ile arazın ayrılması sonucu bu ilimlerin nasıl çıktığına dair bir risalesi de bulunmaktadır (Endelüsî, 2014: 178; Bayrakdar, 1997: 93).

Endelüsî'nin ifadesine göre kendi döneminde felsefi ilimlerde mesafe kat etmiş, sağlam, anlayışlı ve gayretli gençler bulunmaktadır. Bunlar içerisinde mantıkla en çok uğraşanı fakih İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın mensubu olduğu mezhep Davud b. Ali b. Halef el-İsfahani'nin (ö.884) görüşlerini benimseyen, kıyas ve ta'lili kabul etmeyen Zâhirîlerin mezhebidir. İbn Hazm'ın mantık ilmine dair yazdığı *et-Takrîb li hudûdi'l-mantık* adlı bir eseri vardır. Bu eserde İbn Hazm ilimlerin metodlarını anlatmış, fıkıh ve din ilimlerinden örnekler vermiştir. Bu ilmin kurucusu Aristoteles'in kitaplarını ve maksadını anlamadığı için ona bazı konularda muhalif düşünceler ileri sürmüştür. Bu sebeple kitabında çok sayıda hata ve yanlış vardır (Endelüsî, 2014: 190, 192).

Mantık alanında Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Side el-Ama'dan (ö.1066) da söz etmek gerekir. İbn Side uzun müddet mantıkla meşgul olmuş, Metta b. Yunus metoduna göre bu ilimde çok sayıda ayrıntılı eser yazmıştır. *İslâhu'l-mantık*, *Şerhu İslâhi'l-mantık* bunlardan önde gelenleridir (Endelüsî, 2014: 194). Endelüsî ayrıca mantık ve felsefe alanında çalışmaları bulunan Endülüslü Yahudi âlimlerden de söz etmektedir. Bunlardan ilki Sarakustalı Menahem b. el-Fevval'dir. Endelüsî'ye göre bu zatın felsefeye giriş olarak yazdığı *Kenzü'l-mukil* adlı bir eseri vardır. el-Fevval bu eseri soru cevap şeklinde yazmış, içine mantık ve tabiat bilimlerine dair bazı bahisler koymuştur (Endelüsî, 2014: 216). İlaveten Sarakusta'da oturan ve İbn Cebraval olarak tanınan Süleyman b. Yahya (ö.1058) da mantık ilmiyle çokça uğraşan biridir. Yine Sarakusta'da ikamet eden Ebu'l-Fazl Hasday b. Yusuf b. Hasday da mantık ilmini incelemiş ve araştırma teknikleri üzerinde tecrübe sahibi olarak tabii ilimlere terakki etmiştir. O, Aristoteles'in *Sem'u'l-kiyan* adlı eseriyle bu konuya girmiş ve onu öğrendikten sonra yine Aristoteles'in *Kitabu's-Semâ ve'l-âlem* adlı eserini okumuştur (Endelüsî, 2014: 218).

Mülûku't-tavâif dönemi akli ilimler ve felsefe için olumlu bir havanın hâkim olduğu bir dönem olsa da Mâlikî fakihlerin mezheplerini sağlamlaştırılmaları için

uygun ortamı buldukları bir zaman dilimi de olmuştur. Nitekim bu dönemde görülen siyasi istikrarsızlık aynı zamanda hükümdarların fukahanın işlerine karışmaması gibi bir sonucu doğurmuştur. Hatta siyasi istikrarsızlığa ilaveten yaklaşan Hıristiyan istilası tehdidi ve hükümdarların felsefe, sanat ve kültüre karşı artan ilgileri, geleneği korumak ve sağlamlaştırmak için halkın fukahaya olan güveninin artmasına yol açmıştır. Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldıran ve kurucuları aslen bir Mâlikî fakihî olan Murabıtlar, Mâlikî fukahası için gerçek bir şans olarak ortaya çıkmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldırmak için Murabıtları Endülüs'e davet eden fukaha ve Murabıtlar arasında güçlü bir ittifak oluşmuş, Murabıtlar Mâlikî mezhebinin sıkı takipçileri olmuşlardır. Bu dönemde Murabıtların desteğiyle fukaha küçük emirlikler zamanında iyice kök salmış olan Mâlikî mezhebi dışındaki oluşumları ortadan kaldırma fırsatını iyi değerlendirmiştir (Mesud, 2009: 415-416).

3. Murabıtlar (1090-1147) ve Muvahhidler Dönemi'ndeki (1147-1229) Durum

Mülûku't-tavâif döneminin ardından Murabıtlar özellikle Endülüs'te parlak bir ilim ortamının mirasçısı oldular. Endülüs emirlerinin saraylarında yetişmiş pek çok kâtip Murabıt sarayında görevlendirilmiştir. Dindar olmakla beraber İslami ilimler konusunda da hakkında söz söylenen bir hükümdar olan Yusuf b. Taşfin (1090-1106) meclisinde çoğu Endülüslü olan âlimlere yer vermiştir. Yusuf b. Taşfin kendisine karşı derin bir muhabbet besleyen Doğu İslam dünyasının büyük âlimi Gazâlî'nin otoritesinden haberdar ve ona olan hayranlığıyla da bilinen bir isimdi. Nitekim Mülûku't-tavâif meselesinde taife emirliklerini yıkıp, Endülüs'ün idaresini kendi eline alırken böyle bir şeyin caiz olup olmadığını fukahaya sorma ihtiyacı hissetmiş ve Gazâlî'nin fetvasına da başvurmuştur. Bu dönemde Endülüslü âlimlerin Kuzey Afrika'ya gelerek Merakeş ve Fes gibi şehirlere yerleşmesi iki yaka arasındaki ilmi irtibatı güçlendirmiştir. Bu arada çok sayıda âlim Doğu İslam dünyasına giderek uzun süre oralarda kalmıştır (Munis, 1992: 192; Özdemir, 2013: 191; Yiğit, 2006: 154. Endülüs'ten Doğu'ya giderek orada bir süre eğitim görmüş âlimler hakkında bkz. Makkarî, 1988: II/29, 158, 513, 600, 632, 634; Ocak, 2009: 1635-1639). Dönemin önemli düşünürlerinden İbn Sid el-Batalyevsî (ö.1127) bu dönemde Endülüslü Müslümanların Doğu'daki gelişmeleri takip edip, hem antik Yunan mirasından hem de İslam filozoflarından büyük ölçüde haberdar olduklarını ifade etmektedir. Nitekim Batalyevsî'nin kendisinin de tamamen felsefi diyebileceğimiz tek eseri olan *Kitabu'l-Hadâik*'te başta sudûr teorisi olmak üzere Tanrı'nın ilminin zâtî olması, ilminin zâtıyla aynı olduğu, Tanrı'nın bilen, bilinen ve bilgi olduğu vb. gibi konularda Fârâbî'den etkilendiği, bazı konularda (mübayenet fikri gibi) da ondan aktarımlarda bulunduğu bir çalışmada ileri sürülmüştür (Özdemir, 2013: 214-215; Şenel, 2012: 9-15, 17-19).

Ancak Murabıtlar ve Muvahhidlerin hâkim olduğu XII. yüzyıl Endülüs'ünde ulemanın, özellikle de fukahanın artan nüfuzu dikkati çeken en önemli olaylardan birisidir. Gerek Murabıtlar ve gerekse Muvahhidler sırf dinî temeller üzerine kurdukları ve dinî prensipleri hayata geçirmeyi hedefleyen birer devlet oldukları

için bu iki devlette din âlimlerinin ayrı bir yeri ve ağırlığı olmuştur. Murâbit ve Muvahhid idareciler ulemaya büyük bir değer vermiş, onlara manevi bakımdan saygıda kusur etmedikleri gibi maddi bakımdan da son derece cömert davranmışlardır. Bu durum, ister istemez ulemanın devlet içindeki ve toplum nezdindeki nüfuzunu büyük ölçüde arttırmıştır. Bilhassa fukaha ve onların arasından seçilen kadılar, devletin muhtelif işlerine el atmaya başlamışlar, bir süre sonra da idareciler, fakihlerle istişare etmeksizin iş yapamaz hâle gelmişlerdir. Diğer taraftan halk da fukahayı kendilerinin gerçek temsilcileri olarak görmüştür. Nitekim Murâbitlar'a karşı isyan eden muhtelif Endülüs şehirlerinde, halkın, başlarına şehirlerinin kadılarını geçirmeleri, bu görüşü teyit etmektedir (Özdemir, 2012: 22-23; Parlak, 2015: 87; Adıgüzel, 2011: 81-82. Murâbitlar döneminde kadıların etkinliği konusunda ayrıca bkz. el-Hour, 2000: 67-83).

Temeli Mâlikî bir fakih tarafından atılan Murâbitlar dönemi Endülüs'ünde fukahanın siyasi ve dinî hayat üzerindeki etkisi ilmî hayat üzerinde de eksik olmamıştır. Bu sebeple felsefe ve kelamla uğraşmak hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Zira Mâlikî fıkhı çerçevesinde ve furû kitapları dışında bir şeyle alakadar olmaya asla iyi gözle bakmayan fukaha aksine bir durumla karşılaştıklarında siyasi otoriteyi devreye sokarak, suç unsuru olarak gördükleri şeylerin imha edilmesini sağlamışlardır. Siyasiler de hedeflerini gerçekleştirmek için fukahanın bu tavrını kullanmışlar, sadece bu mezhebin fakihlerini korumuşlar ve bu mezhebin eğitime kendilerini hasretmişlerdir. Kur'an ve Sünnet eğitimini ihmal ederek bunun dışına çıkanları ve kelam ilmine yönelenleri kâfir ve zındık olarak nitelendirmişlerdir. Özellikle Ali b. Yusuf b. Taşfin (1106-1143) döneminden itibaren nüfuzlarını iyice arttıran Mâlikî fakihleri mantık, kelam ve felsefe ilimlerine karşı olumsuz bir tavır ortaya koymuşlardır. Bu anlayışın bir sonucu olarak 1109 yılında Endülüs'te büyük yankı uyandıran Gazâlî'nin *İhyâu ulûmi'd-dîn* adlı eseri yasak ve zararlı kitap ilan edilmiş ve Kurtuba'da toplattırılan nüshaları halkın gözleri önünde yakıtılmıştır. Aynı tutum Kuzey Afrika'da da tekrarlanmıştır (İbn Kattân, 1990: 70-73; İbn İzârî, 1983: IV/59-60; Merrâkûşî, 1881: 123; Abdülmelik b. Sahibu's-Salat, 1987: 453; Ribeira, 1994: 29; Dozy, 1995: III/161-162; Yiğit, 2006: 154; Kaya, 2003: 523).

Gerçekten de Endülüs kültür tarihinde Murâbitlar dönemi Gazâlî'nin eserlerine özellikle de *İhyâu ulûmi'd-dîn*'e gösterilen tepkilerin yoğun bir şekilde yaşandığı farklı bir dönem olmuştur. Üstelik Murâbit hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin (1106-1143) zamanında sadece Gazâlî'nin eserlerine değil diğer bazı ilimlere yönelik dışlama ve fikir özgürlüğüne engel koyma tutumu sergilenmiş ve bu durum Murâbitlar devri boyunca devam etmiştir. Nitekim halife Taşfin b. Ali b. Yusuf (1143-1145) Belensiye fakihlerine, âyânına ve ehline yönelik Cemaziyelevvel hicri 538'de bir mektup yazmıştır. Bu mektupta Taşfin b. Ali onlara iyi bir şekilde muamele etmelerini, adaletin icrasını, eşitliğin sağlanmasını, sadece Mâlikî mezhebini tutmalarını, hüküm ve fetvalarda teşvik etmelerinin yanı sıra bid'at kitaplarının özellikle de Gazâlî'nin kitaplarının dışlanmasını istemiş ve onları buna zorlamıştır (Çinan, 1990: 432-433; Cabanelas, 1952: 224, 227, 228-230).

Murabıtlar döneminde Endülüs'te Gazâlî'ye karşı reddiye yazarların başında Kurtuba Kadısı Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Abdilaziz İbn Hamdin (ö.1114), Sicilyalı Ebu Abdullah Muhammed b. Ali b. Ömer el-Temimî el-Mâzerî (ö.1141), Tunuslu Ebu Hafis Ömer b. Muhammed b. İbrahim el-Bekri, Ebu Bekr el-Turtûşî (ö.1126), Granadalı Ebu Abdullah b. Muhammed b. Halaf b. Musa el-Ensârî el-Evsî İbn el-İlbirî (ö.1142) ve hatta Gazâlî'nin Endülüs'teki en önemli öğrencilerinden Ebu Bekir İbn Arabî gelmektedir. Mağribli Kadı İyaz b. Musa (ö.1149) ve Ebu'l-Hasan İbn Hirzihim *İhyâ'nın* yakılmasını tavsiye eden fetvalar yayımlamışlardır (Ruano, 2006: 137-138; el-Hour, 2000: 72-75). Buna karşılık Murabıtlar döneminde *İhyâ'nın* yakılmasına karşı çıkanlar ve *İhyâ'yı* eleştirmekle birlikte yakılmasını gerekli görmeyenler de olmuştur (Menûnî, 1988: 128-131).

Bazı araştırmacılara göre Gazâlî'nin eserlerine yönelik bu tutumun arkasında Murabıtları tehdit eden ve 1120'lerde Kuzey Afrika'da baş gösteren Muvahhid hareketine yönelik engelleme politikasının da etkisi büyüktür. Nitekim Murabıtları destekleyen Mâlikîler, kendilerini, sadece Muvahhidlerin kurucusu İbn Tumert'in (ö.1130) öğretilerine ve onun Muvahhid taraftarlarına değil aynı dönemde Bağdat'da hâkim konumda olan ve İbn Tumert'in görüşlerinin şekillenmesinde büyük etkisinin olduğu var sayılan Eş'arîliğe de saldırmak zorunda hissettiler. Bu nedenle meşhur Eş'arî kelamcısı ve mutasavvıf Gazâlî'ye şiddetli saldırılar yapılmış, onu eleştiren kitaplar yazılmış ve onun eserleri resmen sapkın bulunmuştur. Bununla beraber bu muhalefetin ardında İslami ilimlerin Doğu topraklarında gösterdiği gelişmelere karşı bir tepkinin yattığı da söylenebilir (Watt & Cachia, 2012: 142; Kaya, 2003: 523; Ocak, 2009: 1628-1629). İbn Tumert ve Muvahhid hareketi konusunda daha geniş bilgi için bkz. Yıldırım, 1998: 403-424. Murabıtlar döneminin ünlü filozofu İbn Bâcce Gazâlî'nin *Munkız* adlı eserinin kendisine ulaştığını ifade etmektedir. Bkz. İbn Bâcce, 1991: 121). Başka bir izah da Gazâlî'nin Mağrib'de Murâbit saltanatını sona erdiren Muvahhidler hareketinin lideri İbn Tumert ile irtibatlı görülmesidir. Hatta İbn Tumert'in Gazâlî ile görüştüğüne dair bazı kaynaklarda doğruluğu tartışmalı olan birtakım bilgiler bulunmaktadır (İbn Tumert ve Gazâlî ilişkisi konusundaki görüşler için bkz. İbn Kattân, 1990: 72, 5. Dipnot; İbn Hatîb, 1973: I/409-410). Bu konuda her halükarda Murâbit idarecilerin muhalefeti peşi sıra tayin eden şeyin temelde Mâlikî fukahanın muhalefeti olduğu düşüncesi baskın görünmektedir. Ancak görünen o ki fukaha ve idareciler farklı şeylerle ilgilenmişlerdir. Bunlara ilaveten, Gazâlî'nin eserleri yeni unsurları özellikle de tasavvufla ilgili öğeleri beraberinde getirdiği için de tepkiyle karşılanmıştır. Bu noktada tasavvufla ilgili öğelerin devletin yanı başında duran Fâtımî tehdidiyle ilişkili olduğuna dair inanç da etkili olmuştur denebilir (Fierro, 2009: 345-346; Urvoy, 1993: 115; Câbirî, 2001: 337-339). Başka bir değerlendirmeye göre Murâbitlar birçok devlet meselesini çoğu bağımsızlık ve katılıkla nitelenen kendi fukaha danışmanlarına emanet etmiştir. Bu durum, fukahanın Gazâlî'nin *İhyâ'sının* yakılmasını, İbnu'l-Arif ve öğrencileri Ebu Bekir el-Mayurkî, İbn Berracân ve İbn Kasî gibi sûffileri soruşturmalarını tavsiye etmelerinde görülmektedir (Makki, 1992: 67-68).

Muvahhidler dönemine geldiğimizde felsefe ve kelamla ilgilenenler üzerindeki baskı büyük ölçüde kalkmıştır. Kelam ilmi alanında bir canlanma olmuş, Eş'arilik ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale gelmiş ve yayılmıştır. Muvahhidler döneminde felsefe de yöneticilerin himayesini görmüştür. Nitekim felsefeyle ilgilenen ve kitaba meraklı olan Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub I. Yusuf'un (1163-1184) himayesinde İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün en değerli çalışmalarını Muvahhid sarayında vermeleri tesadüfi değildir. Bunların yanı sıra Muvahhidler döneminde tefsir ve kıraat başta olmak üzere ilme büyük önem verilmiştir. Kurucuları İbn Tumert'in Kur'an ve Sünnet'e dönüş çağrısı yapmasının bir sonucu olarak Muvahhid yöneticileri Endülüslü muhaddislerin Mağrib'e gelmesini teşvik edip hadis çalışmalarının canlanmasını da sağlamışlardır. İbn Tumert'in fihhi hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşleri Me'mun (1229-1232) dönemine kadar halifeler tarafından devlet politikası olarak takip edilmiştir. Bu politika uyarınca Abdülmü'min (1130-1163) ve Ebu Yusuf Yakub el-Mansur (1184-1199) devirlerinde Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrua dair eserlerinin yakılması için emirnameler çıkarılmıştır. Bütün bunlardaki amaç, Mâlikî mezhebini ortadan kaldırıp, Mağrib'deki etkisini gidermek ve insanları Kur'an ve hadisin zâhirine yönlendirmektir. Ancak Muvahhidlerin fûru meselesindeki bu politikalarına rağmen Mağrib ve özellikle Endülüste Mâlikîlik varlığını korumaya devam etmiştir. Nitekim Muvahhidlerin de Musa İbn Meymun'a (ö.1204) ve İbn Rüşd'e uyguladıkları baskı ile ara ara özgürlük ilkelerinden uzaklaştıkları görülmektedir (Ribeira, 1994: 30-31; Özdemir, 2006: 410-412; Azimli, 2009: 1/84-86; Mesud, 2009: 416-417; Çınan, 1997: 647; Adıgüzel, 2013: 2-5). Muhammed Âbid el-Câbirî'nin ifadesiyle İbn Rüşd'e yaşatılan bu felaket/sıkıntı (nekbet), adı geçen Muvahhidi sultanlarının ilme düşkünlükleri ile akıl almaz bir biçimde çelişmekte olup, Abbasî halifesi Me'mun tarafından Ahmed b. Hanbel'e (ö.855) yaşatılan mihnetten farksızdır (Câbirî, 2000: 119-123).⁷

Bunun daha da ötesinde şu da söylenebilir ki büyük filozoflar yetiştiren Endülüs Yahudilerinin parlak devirleri XII. yüzyılın sonlarında Muvahhidlerin Endülüs'e hâkim olmasıyla sona ermiştir. Bu dönemde Yahudi bilim adamları birer birer İspanya'dan ayrılmaya başlamış ve Leon, Kastilya, Fransa ve Sicilya'ya göç etmişlerdir. Nitekim VII. Alfonso'nun krallığı döneminde (1126-1157) Muvahhid hükümdarı Abdülmü'min b. Ali'nin baskısından kaçan çok sayıda Yahudi Toledo'ya sığınmış ve bu şehir Arap ve Yahudi kültürünün İspanya ve Avrupa'ya yayıldığı bir merkeze dönüşmüştür. VII. Alfonso'dan sonra II. Ferdinand onları tercüme işlerine memur etmiş ve Yahudiler XIII. yüzyılda oradan da ayrılarak Avrupa'ya dağılmışlardır (Yıldız, 2009: 522-523; Palencia, 2009: 377-378). Yahudilerin İslam bilim ve kültürüne katkıları konusunda ayrıca bkz. Arslantaş, 2015: 1/1057-1088).

⁷ İbn Rüşd'ün hayatının sonlarında yaşadığı bu sıkıntılar ile bu dönemden sonra İslam dünyasında İbn Rüşd'e olan ilgisizlik arasında dikkate değer siyasi, sosyal ve kültürel ilişkiler vardır (bkz. Bozkurt, 2014: 687-691).

1230-1485 yılları arasında yani Muvahhidlerin son dönemleriyle Nasrîler döneminde fukaha ile rasyonalistler arasında aşırı bir kutuplaşmanın varlığının ve sosyal ve siyasi ortamın felsefeye dair bakışı etkilemesinin hâlâ devam ettiği görülmektedir. Bunu fakih Ebu'l-Hasan en-Nubahî'nin (ö.1390'dan sonra) İbnu'l-Hatib'e (ö.1374) karşı verdiği karardan bir alıntı göstermektedir:

Bir kişinin el yazıları arasında Şeriata aykırı felsefi konularla ilgili bir yazı bulunursa, yapılacak ilk iş bu yazıyı incelemektir. Eğer bu yazının, o kişinin kendi elinden çıktığı kesinlik kazanırsa ve bu yazılar kişinin kendi fikrini yansıtıyorsa veya onun bu yazılanları kabul ettiğini ima eder bir şekilde ise, bu yazılar o kişinin aleyhine kullanılır. İsterse bunu sözlü olarak inkâr etsin ya da bunların bir felsefe kitabından alıntı olduğunu söylesin durum değişmez. Kim bu kitaplara sahip olan kişiden daha kötü olabilir. Bu durumda, bu kitaplar yakılmalı ve bu kişiler cezalandırılmalıdır (Mesud, 2009: 420-421).

Değerlendirme ve Sonuç

Müslümanların fethinden sonraki ilk dönemlerinde Endülüs'te akli ilimlerin ve felsefenin kendilerine yer bulması, Doğu İslam dünyasına göre doğal bir seyirle daha geç olmuştur. Dolayısıyla felsefe Doğu İslam'ındaki gelişimini XI. yüzyılda tamamlarken Endülüs'e henüz yeni girmişti. Aynı durum kelim ilmi için de geçerliydi. Bu gecikmenin nedenleri esas itibarıyla Endülüs'ün o dönemdeki siyasi ve entelektüel koşullarıdır. Özel olarak ifade edersek, bu koşulların başında felsefe ve (b)ilimler için Endülüs'te başlangıçta var olan alt yapının zayıflığı gelir. Buna coğrafi uzaklık nedeniyle zamanın gerisinde kalma dezavantajını da eklemeliyiz. Yine Endülüs Emevîlerinin Bağdat'taki merkezden bağımsız bir devlet kurma istekleri neticesinde ortaya çıkan genel anlamdaki siyasi krizin etkili olduğunu da belirtebiliriz. Ancak bütün bunların ötesinde ve belki de kanaatimizce en önemli neden, Endülüs'te başından beri hâkim olan ve akli ilimlere karşı oldukça katı bir tutuma sahip olmalarıyla bilinen Mâlikîlik ve Zâhirîlik mezheplerinin ortaya koyduğu dinî atmosfer ve bu atmosferle bazen boğuşan bazen de uyuşan siyasi otoritelerin oluşturduğu ortamdır. Mâlikî ve Zâhirî fıkhi bakışların oluşturduğu dar düşünce yapısı veya İslam hukukunu kabul edilebilir tek çalışma alanı olarak görme biçimi ile böyle bir fukaha yapısının hem ordunun hem de kültür düzeyi yüksek Müslümanların desteğini yanlarına alarak oluşturdukları dar kapsamlı dinî-siyasi-“kültürel” ortam, kendi dışındaki başka (b)ilimsel alanlara pek müsaade etmemiştir. Büyük oranda geniş ufuklu olan Emevî hükümdarlarından bazılarının iktidarlarının istikrarı için fukahaya yakın durmaları, bilimsel alanlara yönelik engelleyici tavırlara girmelerine yol açmıştır. Hatta böyle bir sarmal, sadece felsefe ve akli ilimlere yönelik olmakla kalmamış diğer dinî ilimlere ve hatta diğer fıkhi yaklaşımlara da yönelmiştir. Bundan tasavvuf da payını almıştır. Dolayısıyla Endülüs'te belli dönemlerde felsefe, tasavvuf ve akli ilimlere yönelenlerin eserleri, ya yasaklanmış ya da ortadan kaldırılmıştır. Mâlikî fakihleri ve dönemin siyasetçileri arasında başından beri

devam eden bu tür bir çıkar ya da samimi ilişki, bazen ters teperek kendilerinin de birbirleriyle karşı karşıya gelmelerine yol açabilmiştir.

Endülüs'te Mâlikî-Zâhirî fihî yaklaşımın baskın olmasında İmam Mâlik'in yetiştirdiği Medine'nin hac yolu üzerinde olmasının, Endülüs ve Mağrib halklarının yapılarının (bedevîliğin baskın unsur olması) ve siyasi sebeplerin etkin olduğu söylenebilir. Bunlardan siyasi sebepler, Endülüs Emevîlerinin Doğu İslam dünyasından kopma isteği ile İsmailî Şîhlerin Afrika ve Mısır'ı kapsayan Fâtımî Devleti'ni kurmaları ve bundan kaynaklanan Fâtımî anlayışı olarak zikredilebilir.

Ancak fikhî ve siyaset ilişkilerinin belirgin etkilerine eşlik eden mevcut insani ve coğrafi yapı ve bunların oluşturduğu engelleyici ortam bile Endülüs'te felsefe, tasavvuf ve akli ilimlere dair olumlu gelişmelerin ortaya çıkmasına engel olamamış, Endülüs'te kendisine özgü bir tarzda çok sayıda bilim adamı ve filozof ortaya çıkabilmiştir.

Emevî hâkimiyetinin Endülüs'te sona erip XI. yüzyılın başlarında Mülûku't-tavâif'in ortaya çıkmasına kadar felsefe karşıtlığı devam etmiş, bu nedenle akli ilimler ve felsefeyle uğraşanlar kendilerini gizlemişlerdir. Mülûku't-Tavâif, Endülüs'teki önemli şehirleri ele geçirip Kurtuba'daki hükümdarlar da insanların çıkardığı karışıklıklarla uğraşınca söz konusu hükümdarlar Kurtuba sarayında kalan kıymetli kitapları, eşyaları satmak zorunda kalmışlar ve bu değerli eserlerin Endülüs'ün çeşitli yerlerine yayılması nedeniyle de Endülüs'te felsefi ve akli ilimler adına olumlu gelişmelerin yaşanması söz konusu olmuştur. Ancak böyle bir karmaşa ortamı Mâlikî fakihlerin mezheplerini sağlamlaştırılmaları için de bir fırsat olmuştur. Böyle bir ortamda siyasilerin fukahaya karışmaması, siyasi istikrarsızlık, yaklaşan Hıristiyan istilası tehdidi ve hükümdarların felsefe, sanat ve kültüre karşı artan ilgileri, ters bir tepkiyle halkın geleneği korumak ve sağlamlaştırmak için fukahaya olumlu bakmasına neden olmuştur. Mülûku't-tavâif'i ortadan kaldıran ve kurucuları aslen bir Mâlikî fakihî olan Murabıtları da hesaba kattığımızda fakihlerin etkinliği varlığını sürdürmeye devam etmiştir.

Esasında Murabıtların ilk yıllarında ilim ve felsefeye yönelik yaklaşım olumludur. Zira Murabıtlar Endülüs'te parlak bir ilim ortamının mirasçısı olmuş, Endülüs emirlerinin saraylarında yetişmiş çok sayıda kâtip Murabıt sarayında görevlendirilmiştir. Dindar ve ilme düşkün olan Yusuf b. Taşfin, meclisinde çoğu Endülüslü olan âlimlere yer vermiştir. Bu özellikleri nedeniyle kendisine derin bir muhabbet besleyen Gazâlî'ye aynı olumlu ilgiyi gösteren Yusuf b. Taşfin taife emirliklerini yıkıp, Endülüs'ün idaresini kendi eline alırken böyle bir şeyin caiz olup olmadığını fukahaya sorma gereği duymuş ve Gazâlî'nin fetvasını da almıştır. Ancak tablo hep böyle devam etmemiş, Murabıt yöneticilerinin fukahaya ilgileri hiçbir zaman eksik kalmamış, bu da ister istemez fukaha ve onların arasından seçilen kadıların, devletin muhtelif işlerine el atmalarına yol açmış ve idarecilerin, fakihlerle istişare etmeksizin iş yapamaz hâle gelmelerine neden olmuştur. Halkın fukahaya ilgisi de buna eklenince felsefe ve kelamla uğraşmak hemen hemen imkânsız hale gelmiştir. Bu dönemde bu ilimlere baskı o derece artmıştır ki,

Gazâlî'nin *İhyâ'sı* zararlı kitap olarak görülmüş ve yakılmasına dair emirnameler çıkartılmış, hem Endülüs hem de Kuzey Afrika'da yakılmıştır. Hatta Murâbıt hükümdarı Ali b. Yusuf b. Taşfin zamanında bu tavır diğer ilimlere ve fikir özgürlüğüne kadar yönelmiştir. Murabıtların bu tepkileri Muvahhidi hareketini engelleme ve Eş'arî öğretisine karşı olmaktan da kaynaklanıyordu. Zira onlar Gazâlî'nin İbn Tümert'le bir ilişkisi olduğunu düşünüyorlardı.

Muvahhidler dönemi ise felsefe ve kelamla ilgilenenler üzerindeki baskı büyük ölçüde kalkmıştır. Kelam ilmi alanında bir canlanma olmuş, Eş'arîlik ve kısmen Mu'tezile'nin görüşleri daha rahat tartışılır hale gelmiş ve yayılmıştır. Muvahhidler döneminde felsefe de yöneticilerin himayesini görmüştür. Nitekim felsefeyle ilgilenen ve okumaya meraklı olan Muvahhid hükümdarı Ebu Yakub I. Yusuf'un himayesinde İbn Tufeyl ve İbn Rüşd çok önemli çalışmalar yapmışlardır. İlaveten bu dönemde tefsir ve kıraat başta olmak üzere diğer ilimlere de büyük önem verilmiştir. Ancak bu devirde bu defa İbn Tümert'in fıkhi hükümlerin doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmasına dair görüşleri uyarınca Abdülmü'min ve Ebu Yusuf Yakub el-Mansur devirlerinde Kur'an ve Sünnet'ten uzaklaştıkları gerekçesiyle Mâlikî fakihlerinin fûrua dair eserlerinin yakılması için emirnameler çıkarılmıştır. Buna rağmen yine de fukaha hiçbir zaman Endülüs'te silinememiştir. Nitekim bu dönemde bile yine fakihlerden dolayı Musa İbn Meymun'a ve İbn Rüşd'e baskılar uygulanmıştır. Endülüs medeniyetinin sonlarına kadar fuhaka ve rasyonalistlerin çekişmesi hep devam etmiş, fukaha ve siyaset ilişkilerinin bilimler ve felsefe üzerindeki belirleyici rolü sürüp gitmiştir.

Görüldüğü üzere fıkıh ve siyaset ilişkileriyle şekillenen Endülüs medeniyetindeki ortam, (b)ilim ve felsefe alanında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu ortam (b)ilim ve felsefenin gelişimini zaman zaman engelleyerek olumsuzluklara yol açsa da Endülüs'ün kendine özgü bir ilmî birikiminin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Câbirî'nin de ifade ettiği gibi Endülüs tecrübesi bir yandan kelam ilmi ve onun sorunsallarıyla, bir yandan İbn Sinacı felsefe ve onun İşrâkî eğilimleriyle, bir yandan da fıkıh doktrinleri ve onların kıyaslarıyla ilişkisini kopardığı için yeni ufuklar aralamalarıyla farklılaşmıştır (Câbirî, 2001: 379-380). Bu farklılaşmaya felsefi ekollerindeki çeşitlilik, özellikle de tasavvuf alanındaki farklı ve hatta üst düzey yenilikleri de ilave etmeliyiz. Bu birikimin Hıristiyan ve Yahudilerin farklı yorumlarıyla Batı'ya intikaliyle neden oldukları değişimler açısından da dünya tarihinde bir kırılmaya yol açtığını söyleyebiliriz. Netice itibarıyla fıkıh ve siyaset sarmalı arasında sıkışıp kalan akli ve nakli bilimler ile özellikle felsefe ve tasavvuf, doğal seyrin bir cilvesi olarak farklı özellikler kazanıp kendisine yine de bir çıkış yolu bulabilmiştir.

Kaynakça

- Abdülmelik b. Sahibu's-Salat, (1987). *el-Mennu bi'l-İmâme* (Thk. Abdülhadi Tazi). Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslamî.
- Adıgüzel, A. (2011). Muvahhidi Halifesi Abdülmümin'in Yönetim Anlayışı. *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, V, 70-86.

- Adıgüzel, A. (2013). Muvahhidler Devleti'nin Tarihi Sürecinde Rota Değişimi (İdris b. Yakup Me'mun Dönemi). *EKEV Akademi Dergisi*, 17 (55), 1-20.
- Arslantaş, N. (2015). Yahudilerin İslam Bilim ve Kültür Dünyasına Katkıları. *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, c. I, (Proje Editörü: Bayram Ali Çetinkaya). İstanbul: İnsan Yayınları, 1057-1088.
- Atiyeh, G. N. (2016). İbn Meserre, Muhammed İbn Abdillâh (883-931), (Çev. Ahmet Bozyiğit). *İslami Araştırmalar*, 27 (2), 200-204.
- Azimli, M. (2009). İbn Rüşd Çağında Endülüs. *Doğu-Batı İlişkisinin Entelektüel Boyutu İbn Rüşd'ü Yeniden Düşünmek*, c.I (ed. Bayram Ali Çetinkaya). Sivas: Asitan Yayınları. 81-87.
- Bardakçı, M. N. (2009). İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)*, 23, 325-355.
- Bayraktar, M. (1997). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Bolay, S. H. (1996). Endülüs'te Gelişen Düşünce Hayatı ve Batıya Tesirleri. *Endülüs'ten İspanya'ya*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 49-61.
- Bozkurt, B. (2017). Endülüs'te Gazâlî Algısı. *Beytülhikme: An International Journal of Philosophy*, VII (1), 245-309.
- Bozkurt, Ö. (2014). XIII. Yüzyıl İslam Düşüncesinde İbn Rüşd'e Olan İlgisizliğin Sebep ve Sonuçları Üzerine. *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: YBU Yayınları, 682-700.
- Bozyiğit, A. (2015a). *İbn Meserre ve Felsefesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Bozyiğit, A. (2015b). İbn Meserre'nin Eserlerinin Otantikliği Üzerine. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 151-179.
- Budak, M. A. (2016). Batı Kaynaklarına Göre Endülüs Medeniyetinin Eğitim ve Bazı Bilim Alanlarında Avrupa'ya Katkıları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 23, 163-176.
- Cabanelas, D. (1952). Notas para la Historia de AlGazel en Espana. *Al-Andalus*, XVII, 223-232.
- Câbirî, M. A. (2000). *el-Musakafûn fi'l-hadâreti'l-Arabiyye: Mihnetu İbn Hanbel ve Nekbetu İbn Rüşd*. Beyrut: Merkezi Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiyye.
- Câbirî, M. A. (2001). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, (Çev. İbrahim Akbaba). İstanbul: Kitabevi.
- Çapan, F. & Dawaima, J. (2016). III. Abdurrahman ve Oğlu Hakem el-Mustansır Dönemleri'nde Endülüs'te İlim (H. 300-366/ M.911-977). *Asos Journal The Journal of Academic Journal Science Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 4 (31), 145-159.
- Çetinkaya, B. A. (2003). *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Ankara: Elis Yayınları.
- Çetinkaya, B. A. (2008). *Sayıların Gizemi ve Tasavvufun Dinamikleri*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Dozy, R. (1994). *el-Muslimun fi'l-Endelüs*. c. 2 (Çev. Hasan Hubaşi). el-Hey'etu'l-Ammeti'l-Mısıriyye li'l-Kütüb.

- Dozy, R. (1995). *el-Muslimûn fi'l-Endelüs*. c. 3 (Çev. Hasan Hubaşı). Basım yeri yok.
- Dündar, M. (2016). İslam Medeniyetinde Bir Üniversite Teşekkülü Olarak Nizamiye Medreseleri. *Dünyada ve Türkiye'de Üniversite*, Yayınevi ve yeri yok: 47-79.
- el-Hour, R. (2000). The Andalusian Qadi in the Almoravid Period: Political and Judicial Authority. *Studia Islamica*, 90, 67-83.
- Endülüî, Said, (2014). *Tabakâtü'l-Ümem Milletlerin Bilim Tarihi*, (Çev. Ramazan Şeşen). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Ergüven, Ş. (2007). Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (12), 143-155.
- Ergüven, Ş. (2010). X. ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebi Panoramasına Genel Bir Bakış. *İSTEM*, 8 (15), 19-27.
- Ferhad, Y. Ş. (1993). *Girnata fi zilli Beni Ahmer*, Beyrut: Daru'l-Ceyl.
- Fierro, Maria İsaabel (1992). Heresy in Al-Andalus. *The Legacy of Muslim Spain* (Ed. Salma Khadra Jayyusi). Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Fierro, Maribel (2009). Endülüs'te Tasavvufa Muhalefet (Çev. Semih Ceyhan). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2), 327-359.
- Çinan, M. A. (1990). *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Asru's-sâlis-kısmu'l-evvel). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Çinan, M. A. (1997). *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs* (Asru'r-râbi'). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- Haurani, G. F. (2000). Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi (Çev. Mehmet Özdemir). *Dinî Araştırmalar*, 2 (6), 199-211.
- İbn Bâcce, (1991). *Risaletu'l-Veda, Resaliu İbn Bâcce el-İlahiyye* (Thk. Macit Fahri). Beyrut: Daru'n-Nehar li'n-Neşr.
- İbn Cülcül, (1985). *Tabakātu'l-etibbâ ve'l-hukemâ*, (Thk. Fuad Seyyid). Beyrut: Müessesetu'r-Risale.
- İbn Hatîb, Lisanuddîn (1973). *el-İhâta fi ahbâri Girnata*. c. I (Thk. Muhammed Abdullah Çinan). Kahire: Mektebetu'l-Hanci.
- İbn İzârî (el-Merrâkûşî), (1983). *el-Beyânu'l-muğrib fi ahbâri'l-Endelüs ve'l-Mağrib*. c. IV (Thk. İhsan Abbas). Beyrut: Daru's-Sekafe.
- İbn Kattân (el-Merrâkûşî), (1990). *Nuzumu'l-Cemân* (Thk. Mahmud Ali Mekki). Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî.
- İbn Rüşd, (2013). *Felsefe-Din İlişkileri Faslu'l-Makâl el-Keşf an Minhâci'l-Edille* (Haz. Süleyman Uludağ). İstanbul: Dergah Yayınları.
- İbn Tufeyl/İbn Sina, (2000). *Hayy İbn Yakzan Ruhun Uyanışı* (Çev. Yusuf Özkan Özburun ve Diğerleri). İstanbul: İnsan Yayınları.
- İbn-i Haldûn, (2004). *Mukaddime*. c. II (Çev. Halil Kendir). Ankara: Yeni Şafak Kültür Armağanı.
- Kaya, E. S. (2003). Mâlikî Mezhebi. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 27, 519-535.
- Kaya, M. C. (2014). Tabakât Literatürünün Endülüs'teki İlk Örneği: İbn Cülcül ve Tabakâtü'l-etibbâ ve'l-hükema'sı. *Felsefe, Tıp ve Tarih* (Ed. Mustakim Arıcı). İstanbul: Klasik Yayınları. 37-56.

- Makkarî, (Şihabuddin) Ahmed b. Muhammed, (1988). *Nefhu't-tıb min gusni'l-Endelüsi'r-ratib*. vol. II (Thk. İhsan Abbas). Beyrut: Dâru Sadır.
- Makki, M. (1992). The Political History of Al-Andalus. *The Legacy of Muslim Spain* (ed. Salma Khadra Jayyusi). Leiden-New York-Köln: E. J. Brill.
- Menûnî, M. (1988). İhyâu ulûmi'd-dîn fi manzûru'l-garbi'l-İslamî eyyâmu'l-Murâbitîn ve'l-Muvahhidîn. *Ebu Hamid el-Gazzâlî dirasetu fi fikrihî ve âsrihî ve te'sirihî*, Rabat: el-Memleketu'l-Mağribiyye Camiatu Muhammed el-Hamis Menşuratu Külliyyeti'l-Adab ve'l-Ulûmu'l-İnsaniyye.
- Merrâkûşî, Abdülvâhid, (1881). *el-Mû'cib fi telhîsi ahbâri'l-Mağrib*. Leiden: Brill.
- Mesud, M. H. (2009). Endülüs İslam Hukuk Tarihi: Genel Bir Bakış (Çev. M. Tayyib Kılıç). *İSTEM*, 7 (14), 403-432.
- Munis, H. (1992). *Meâlimu tarihi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Mektebetu'l-Üsra.
- Ocak, A. (2009). Selçuklu Medreselerinin Mağrib ve Endülüs Üzerindeki Etkileri. *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 4/3, 1622-1647.
- Özdemir, M. (1995). Endülüs. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 11, 211-225.
- Özdemir, M. (2006). Muvahhidler. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31, 410-412.
- Özdemir, M. (2012). İbn Rüşd'ün Yaşadığı Asırda Endülüs. *Diyanet İlmi Dergi*, 48 (3), 7-30.
- Özdemir, M. (2013). *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları.
- Palencia, A. G. (2009). İslam'da Gayr-ı Müslimlerin Endülüs İslam Kültürüne Katkıları, (Çev. M. Faruk Toprak). *İSTEM*, 7 (14), 377-382.
- Parlak, N. (2015). Endülüs'te Toplumsal Kutuplaşmanın Sebepleri ve Kültürel Sonuçları. *Milel ve Nihal*, 12 (1), 81-106.
- Puig, J. (2001). İslam Felsefesinin Hristiyan İspanya'daki Serüveni (1200'e Kadar). *İslam Felsefesinin Avrupa'ya Girişi* (Charles E. Butterworth-Blake Andree Kessel) (Çev. Ömer Mahir Alper-Ayşe Meral). İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Ribeira, H. (1994). *et-Terbiyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs* (Trc. Tahir Ahmed Mekki). Kahire: Dâru'l-Mearif.
- Ruano, D. S. (2006). Why Did The Scholars of Al-Andalus Distrust al-Ghazali? Ibn Rushd al-Jadd's Fatwa on Awliya Allah. *Der Islam*, 83 (1), 137-156.
- Saruhan, M. S. (2006). Zâhirliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler. *Dinî Araştırmalar*, 9 (25), 159-179.
- Sezgin, F. (2008). *İslam'da Bilim ve Teknik*, c. I, (Çev. Abdurrahman Aliy). İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları.
- Street, T. (2013). *İslam Mantık Tarihi*, (Der. ve Çev. Harun Kuşlu). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şenel, C. (2012). Batalyevsi'de Sudur Tasavvuru. *İslami İlimler Dergisi*, 7 (13), 7-20.
- Urvoy, D. (1993). Notes et Documents Le Manuscrit ar 1483 de L'Escorial et la Polemique Contre Gazâlî dans Al-Andalus. *Arabica*, XL, 114-119.
- Watt, W. M. & Cachia, P. (2012). *Endülüs Tarihi*, (Çev. Cumhuriyet Ersin Adıgüzel & Qiyas Şükürov). İstanbul: Küre Yayınları.

- Yıldırım, O. (1998). İbn Tumart ve Muvahhid Davası'nın Oluşumu. *Bellekten*, 62 (234), 403-424.
- Yıldız, M. (2016). *Endülüs'te Felsefe, Din ve Siyaset İlişkisi*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Yıldız, Ş. (2009). Endülüs Bilim Hayatında Yahudiler. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 509-528.
- Yılmaz, S. & Erbaş, F. (2017). Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmi Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 157-185.
- Yiğit, İ. (2006). Murabıtlar. *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. 31, 152-155.