



T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

**İBN HAZM'IN İTİKÂDÎ MEZHEPLERİ
TASNİF VE TENKİT METODU**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
PROF.DR. MEHMET KUBAT

HAZIRLAYAN
ABDULLAH YEKTA

MALATYA 2020

TC.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İBN HAZM'IN İTİKÂDÎ MEZHEPLERİ
TASNİF VE TENKİT METODU

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

HAZIRLAYAN

Prof. Dr. Mehmet KUBAT

Abdullah YEKTA

Abdullah YEKTA'nın Prof. Dr. Mehmet KUBAT danışmanlığında hazırlamış olduğu "İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu" başlıklı tezi, Sosyal Bilimleri Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih ve sayılı kararı ile oluşturulan jüri tarafından 08 / 05/ 2020 tarihinde yapılan tez savunma sınavı sonucunda oy birliği ile başarılı sayılmıştır.

Jüri Üyeleri: (unvan sırasına göre)

1. Prof. Dr. Mehmet KUBAT (Danışman)
2. Prof. Dr. Saffet SANCAKLI
3. Prof. Dr. Mustafa ARSLAN
4. Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
5. Dr. Öğr. Üyesi Zeynep ALİMOĞLU SÜRMELE

İmza


İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü Yönetim Kurulunun tarih vesayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimleri Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Mehmet Kubat danışmanlığında hazırladığım “İbn Hazm’ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu” isimli bu tezdeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edildiğini ve tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını onurumla doğrularım.

Abdullah Yekta

Malatya/ 2020



ÖNSÖZ

İnsan hayatı sürekli değişmektedir. Dinamik olan toplum hayatında her gün yeni bir problem ve bu probleme dair fikirler gündeme gelmektedir. İnsanın olduğu yerde farklı fikirlerin, birbirinden farklı düşünen grupların olması doğal bir şeydir. Toplumsal hayatta her zaman dinî, siyasî ve sosyal meseleler baş gösterir. Bu meseleler bazen kolaylıkla çözümlenirken bazen de çözümez bir yumağa dönüşürler. Meseleler dinî içerikli olunca farklı grup ve mezhepler birbirleriyle tartışır, tenkit eder ve muhataplarını tanımlamaya ve onlara üstün gelmeye çalışır.

Tarihte ve günümüzde Müslüman toplumu meşgul eden problemlerden birisi de mezhep meselesidir. Peygamberimiz (s.a.v.) ve sahabe döneminde olmayan, hicri ikinci ve üçüncü asırda zuhur eden mezhepler hakkında zihne takılan sorulara âlimler, cevap bulmakta sıkıntı çekmişlerdir. İlk dönem mezhepler tarihi müelliflerinin, mezheplerin ortaya çıkış nedeniyle ilgili ortaya koydukları gerekçeler bu konuyu araştıran meraklı insanları tatmin eden cevaplar olmamaktadır. Mezheplerin ortaya çıkışının izahıyla ilgili Peygamber'e (s.a.v.) isnat edilen yetmiş üç fırka hadisine göre yapılan izah ve tasniflerin problemi daha da çıkmaz hale getirdiği görülmektedir.

Bugüne kadar hem Kelâm hem de Mezhepler Tarihi açısından yapılan yorum ve tasniflere baktığımızda her müellifin kendi mezhebini savunma refleksiyle hareket ettiği ve kendi dışındaki mezhep ve grupları “öteki” olarak tanımlamaya çalıştığı görülmektedir. Ka'bî ve Eş'arî gibi ilk dönem makâlât sahipleri bu konuda bağımsız tasniflerde bulunmuşlardır fakat onların ardından gelen fırak müelliflerinin, tasniflerini yetmiş üç fırka hadisine göre yapmaları ve her müellifin kendi mezhebini savunma refleksiyle hareket etmesi problemi daha da çözümsüz hale getirmiştir.

Mezheplerin tasnif ve eleştirileriyle ilgili eser telif eden âlimlerden biri de hem dinler tarihçisi hem de mezhepler tarihçisi olarak ün yapmış olan Endülüslü âlim İbn Hazm'dır. Bu çalışmamızda itikâdî mezhepler ile ilgili görüş, eleştiri ve tenkitleri hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde tartışılmış olan İbn Hazm'ın, mezhepleri hangi esas ve kriterlere göre tasnif ve tenkit ettiğini araştırdık. “İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu” isimli bu araştırmamızda, İbn Hazm'ın mezheplere bakış açısını ve bu alanda yaptığı çalışmalarını gündeme getirmeye çalıştık.

Bu araştırmada Mezhepler Tarihi müelliflerinin mezheplere yaklaşımı, tasnifi ve birbirilerinin tenkidini yansıtan bir fotoğraf sunmaya çalıştık. İslâm Mezhepler Tarihi

disiplininin bağımsız ilkeleri çerçevesinde İbn Hazm'ın ve bu alanda eser veren diğer müelliflerin tasnif ve tenkitlerini karşılaştırmalı olarak vermeye çalıştık. Amacımız problemi doğru, bağımsız ve taraf tutmadan ortaya koymaktır. Fakat her çalışmanın birtakım eksikliklerinin olabileceğini peşinen kabul ediyoruz. Zira hiçbir çalışma, eleştiri ve tenkitten müstağni değildir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde İbn Hazm'ın hayatı, yaşadığı muhit olan Endülüs'ün tarihi, sosyal ve siyasi yönü, eserleri, ilmi kişiliği ve onun zâhirîliği üzerinde durduk. İkinci bölümde mezhepler tarihi alanında eser veren âlimlerin mezhepleri tasnif metotlarıyla İbn Hazm'ın tasnif metodunu karşılaştırmalı olarak verdik. Üçüncü bölümde ise tevhidin ispatı bağlamında, insan sorumluluğu açısından, nübüvvete dair problemler ve imamet, ahiretin halleri; şefaât, büyük günah meselesi, cennet ve cehennem ebediliği gibi konularda İbn Hazm'ın mezheplere yönelik eleştirilerini ve tenkit metodunu aktarmaya çalıştık.

Bu çalışmamızda yönlendirmeleriyle bize rehberlik eden, çalışmanın planlamasında görüş ve önerilerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Mehmet Kubat Bey'e, kendilerinden bilgi ve kaynak eser hususlarında istifade ettiğim Prof. Dr. Fikret Kahraman ve Prof. Dr. Hulusi Arslan Beylere, yine görüş ve önerilerinden istifade ettiğim tez izleme komisyonu üyeleri Prof. Dr. Saffet Sancaklı ve Prof. Dr. Mustafa Arslan Beylere teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışma bizden, başarı Allah'tandır.

Abdullah Yekta
Malatya / 2020

ÖZET

Hz. Peygamberimiz (s.a.v.) ve sahabe döneminde olmayan, hicri ikinci ve üçüncü asırda zuhur eden mezhepler, toplumsal bir vakıa olarak günümüze kadar önemini koruyarak gelmiştir. İslâm'da ilk ihtilaflar ve buna bağlı olarak zuhur eden problemlerden biri de mezhep veya fırkaların doğuşu meselesidir. Âlimler, doğuşundan beri mezhepler hakkında eserler te'lif etmiş ve mezhepleri tasnifte bulunmuşlardır.

İslâm'da İtikâdî mezheplerin tasnifi ve hangisinin doğru yolda olduğu konusu, fırkaların zuhurundan beri bir problem olarak devam edegelmiştir. Bu problemi Hz. Peygamber'in buyurduğu 73 fırka hadisiyle çözmeye çalışanlar olduğu gibi her dönemde var olan mezhepleri olduğu hal üzere tasnif edenler de olmuştur. Konunun önemine binaen hicri üçüncü asırdan beri makâlât, fırak ve milel-nihal türü eserler telif edilmiştir.

Mezhepleri tasnif eden âlimlerden biri de Endülüslü dinler ve mezhepler tarihçisi olan Ebu Muhammed Ali İbn Hazm'dır (ö.456/1064). Zâhirîlik mezhebinin teorisyeni olan İbn Hazm, mezheplerin teşekkül ettiği dönemde her yönüyle kozmopolit bir yapı arz eden Endülüs'te yaşamış, birçok fırka ve mezhep mensubuyla tartışmalara girmiş bir âlim olması, onun görüşlerini bizim için değerli kılmaktadır. Mezhepleri, geliştirdiği Ehl-i sünnet bakış açısıyla tasnif eden ve diğer mezheplere karşı Ehl-i sünnet itikadını savunan İbn Hazm'ın mezhepleri tasnif ve tenkidini, bu konudaki inceleme ve tenkit metodunu gündeme getirmek amacıyla "İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu" adlı çalışmasını yaptık.

Bu çalışmamızda İbn Hazm'ın hayatı, yaşadığı çevre, ilmi kişiliği, zâhirîlik düşüncesi ve onun mezhepleri tasnif metoduyla diğer âlimlerimizin tasnif metotları karşılaştırmalı olarak verilmeye çalışıldı. Tevhidin ispatı bağlamında İbn Hazm düşüncesinde önem arz eden sıfat görüşünü, buna bağlı olarak mezheplerin eleştirisi ve bu konularda takip ettiği eleştiri metodu verilmeye çalışıldı. Yine bu araştırmamızda insanın sorumluluğu açısından ve ahiretin ahvaliyle ilgili olarak İbn Hazm'ın görüşlerini yansıtmaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Mezhep, 73 fırka, Makâlât, Ehl-i sünnet, Zâhirîlik, Sıfat.

ABSTRACT

Our Prophet (sas) and the sects that did not exist during the companions and appeared in the second and third centuries of Hijrah have survived to our day as a social fact. One of the first conflicts in Islam and the resulting problems is the birth of sects. Our scholars have published works about sects and classified sects since their birth.

The classification of the Islamic sects in Islam and which issue is on the right track has been a problem since the coming of the sects. This problem Hz. As well as those who tried to solve the 73 hadiths ordered by the Prophet, there were also those who were classified in the same way as there were sects in each period. Due to the importance of the subject, since the third century, makālât, fraq and milal-nihal works have been copyrighted.

One of the scholars who classify sects is Abu Muhammad Ali Ibn Hazm (d.456 / 1064), a historian of Andalusian religions and sects. Ibn Hazm, the theoretician of the Zâhirilik sect, was a scholar who lived in Andalusia which had a cosmopolitan structure in every aspect in the period when the sects were formed, and entered into discussions with many members of sects and sects. Ibn Hazm, who classifies sects from the perspective of Ahl al-Sunnah he developed and advocates the belief in Ahl-i Sunnah against other sects in order to present the classification and criticism of the sects of Ibn Hazm and the method of examination and criticism on this subject for the benefit of the researchers Method.

In this study, Ibn Hazm's life, the environment he lived in, his scientific personality, the idea of poverty and his sects were tried to be compared comparatively with the classification method of our other scholars. In the context of the proof of tawheed, Ibn Hazm thought is important in the opinion of the adjective, the critique of sects and the method of criticism he pursued in these issues were tried to be given. Moreover in this research, we tried to reflect the views of Ibn Hazm in terms of human responsibility and the situations of the Hereafter.

Key words: Denomination, 73 Divisions, Makālât, Ahl Sunnah, Zahirisim Adjectives.

İÇİNDEKİLER

ONUR SÖZÜ.....	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR.....	viii
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın konusu.....	1
2. Araştırmanın Amaç ve Önemi.....	2
3. Araştırmanın Kapsam ve Metodu.....	3
4. Araştırmanın Kaynakları.....	4
5. Zâhirilik ve İbn Hazm Üzerine Yapılan Çalışmalar.....	5
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
İBN HAZM'IN HAYATI, YETİŞTİĞİ MUHİT VE İLMÎ ŞAHSİYETİ.....	7
1.1. İbn Hazm'ın Hayatı.....	7
1.2. İbn Hazm'ın İlmî Şahsiyeti.....	11
1.3. İbn Hazm'ın Yetiştigi Muhit.....	19
1.3.1. Tarihi ve Siyasi Yönüyle Endülüs.....	19
1.3.2. Sosyal ve Kültürel Yönüyle Endülüs.....	25
1.3.3. İlim ve Medeniyet Yönüyle Endülüs.....	30
1.4. İbn Hazm'ın Eserleri.....	34
1.4.1. <i>el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal</i>	34
1.4.2. <i>el-Muhallâ</i>	36
1.4.3. <i>el-İhkam fi usûl'il- ahkâm</i>	36
1.4.4. <i>en-Nebzetü'l-kaftiye fi usûli ahkâmi'd-din</i>	37
1.4.6. <i>İbtalu'l-kıyas ve'r-rey ve'l-istihsan ve't-taklîd ve't-ta'lîl</i>	37
1.4.7. <i>el-Hisalu'l- câmia li muhassali şerai'l-İslâm</i>	37
1.4.8. <i>Cemheretü ensabi'l-Arab</i>	37
1.4.9. <i>Cevâmiu's-sîre</i>	38
1.4.10. <i>Haccetü'l-vedâ</i>	38
1.4.11. <i>et-Takrîb li haddi'l-mantık</i>	38
1.4.12. <i>el-Müdüvâtü'n-nüfus</i>	38
1.4.14. <i>Tevku'l-hamame fi'l-ülfeti ve'l-üllaf</i>	39
1.4.15. <i>Kitabu'd-Dürre fi mâ yecibü i'tikadüh</i>	39
1.4.16. <i>en-Nasih ve'l-mensuh</i>	39
1.5. İbn Hazm'ın Zâhiriliği.....	40
1.5.1. Zâhirilik Neden Tarafıtar Bulamamıştır?.....	52
İKİNCİ BÖLÜM.....	56
İBN HAZM'IN İTİKADÎ MEZHEPLERİ TASNİF METODU.....	56
2.1. Mezheplerin Tasnifinde Temel Kavramlar.....	56
2.1.1. Fırka ve Mezhep.....	56
2.1.2. Milel ve Nihal.....	58
2.1.3. Ehl-i sünnet.....	60
2.1.4. Ehl-i Bid'at.....	62
2.2. Fırkalara Ayrılma Olgusu ve Nedenleri.....	65
2.2.1. Fırkalara Ayrılmanın Siyasi ve Sosyal Nedenleri.....	65
2.2.2. Fırkalara Ayrılmanın Dini ve İtikadî Nedenleri.....	69
2.2.3. 73 Fırka Hadisinin Anlaşılma Biçimleri.....	73
2.3. Farklı Tasnif Örnekleri.....	79
2.3.1. Makâlât Türü Eserlerde Tasnif.....	79
2.3.2. Fırak Türü Eserlerde Tasnif.....	82
2.3.3. Milel ve Nihal Türü Eserlerde Tasnif.....	84
2.4. İbn Hazm'ın İtikadî Mezhepleri Tasnif Yöntemi.....	87
2.4.1. Ehl-İ Sünnet'e Yakınlık ve Uzaklığına Göre Tasnifi.....	88
2.4.1.1. Mürcie.....	88
2.4.1.2. Mu'tezile.....	90

2.4.1.3. Şia	90
2.4.1.4. Hâriciler	91
2.4.1.5. Ehl-İ Sünnet	92
2.4.2. Mezheplerin Konu Merkezli Tahlil ve Tenkidi	94
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	98
İBN HAZM'IN İTİKADÎ MEZHEPLERİ TENKİDİ METODU	98
3.1. Tevhidin İspatı Bağlamında Mezheplerin Tenkidi	98
3.1.1. Teşbîh ve Tecsîm Düşüncesinin Tenkidi	100
3.1.2. Mekân ve İstivâ Konusunda Tenkidi	103
3.1.3. Allah'ın Mahiyeti Bağlamında Tenkidi	106
3.1.4. Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusunda Tenkidi	108
3.1.4.1. İlim Sıfatı Hakkında Mezheplerin Tenkidi	113
3.1.4.2. Semi', Basar ve Kadîm Sıfatları Konusunda Mezheplerin Tenkidi	122
3.1.4.3. Hayat Sıfatı Hakkında Mezheplerin Tenkidi	126
3.1.4.4. İrade Sıfatı Konusunda Mezheplerin Tenkidi	130
3.1.5. Haberi Sıfatlar Konusunda Mezheplerin Tenkidi	132
3.1.5.1. Allah'ın Yüzü	133
3.1.5.2. Allah'ın Eli ve Gözü	133
3.1.5.3. Kadem-Ricl	134
3.1.5.4. Âdem'in Sureti	135
3.1.5.5. Allah'ın Dünya Semasına Nüzülü	136
3.1.6. Rü'yetullah Meselesinde Mezheplerin Tenkidi	138
3.2. İnsanın Sorumluluğu Açısında Mezheplerin Tenkidi	141
3.2.1. Kaza ve Kader Konusunda Mezhepleri Tenkidi	141
3.2.2. İbn Hazm'ın İstîtâat Görüşü	146
3.2.3. Fiillerin Yaratılması Konusunda Mezheplerin Tenkidi	151
3.2.3. Hidayet ve Dalâlet Konusunda Mezheplerin Tenkidi	155
3.2.4. Adalet ve Zulüm Konusunda Mezheplerin Tenkidi	158
3.2.5. Hüsün ve Kubuh Konusunda Mezheplerin Tenkidi	162
3.2.6. Salah ve Aslah Konusunda Mezheplerin Tenkidi	165
3.3. Nübüvvet Konusunda Mezheplerin Tenkidi	168
3.3.1. Peygamberliğin İspatı Meselesi	169
3.3.2. Peygamberliğin Sürekliliği Meselesi	174
3.3.3. Mucize ve Sihir Meselesi	176
3.3.4. Peygamberlerin İsmeti Konusunda Mezheplerin Tenkidi	177
3.3.4.1. Hz. Âdem'in (a.s.) Masumiyeti Meselesi	179
3.3.4.2. Hz. İbrahim'in (a.s.) Masumiyeti Meselesi	182
3.4. İmamet Konusunda Mezheplerin Tenkidi	184
3.5. Ahiret Konusunda Mezheplerin Tenkidi	193
3.5.1. Büyük Günah Meselesi	193
3.5.2. Va'd ve Va'id Konusu	195
3.5.2.1. Muvâfât	203
3.5.3. Davetin Kendisine Ulaşmadığı Kimsenin Durumu Meselesi	205
3.5.4. Ahiret Ahvâli Konusunda Mezheplerin Tenkidi	206
3.5.4.1. Şefa'at Konusu	206
3.5.4.2. Kabir Azabı Konusu	208
3.5.4.3. Mizan Konusu	210
3.5.4.4. Sırat ve Havz Konusu	212
3.5.5. Kıyamet Günü Ruhların Cesetlerle Birlikte Dirilişi	212
3.5.6. Buluğ Çağından Evvel Ölen Çocuklar Meselesi	213
3.5.7. Cennet ve Cehennem Yaratılması	215
3.5.8. Cennet ve Cehennem Ebediliği Konusu	216
SONUÇ	219
BİBLOGRAFYA	225

KISALTMALAR

AÜSBE	Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
AÜİFD	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Age.	Adı geçen eser
Agm.	Adı geçen makale
(a.s.)	Aleyhi's-selam
B.	Bin
B.y.	Basım yeri yok
Bkz.	Bakınız
DİA	Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
Drl.	Derleyen
Ed.	Editör
H.	Hicri
Md.	Madde
Nşr.	Yayınlayan
Ö.	Ölüm tarihi
(r.a.)	Radiyellahu anhü
(s.a.v.)	Sallallahu aleyhi ve sellem
Thk.	Tahkik eden
Trc.	Tercüme
Ts.	Tarihsiz
Ünv.	Üniversitesi
Vs.	Vesaire
Vb.	Ve benzeri
Vd.	Ve diğerleri. Ve devamı
Y.y.	Yayıncı yok
Tsh.	Tashih

GİRİŞ

1. Araştırmanın konusu

İslâmî ilimlerin teşekkülü açısından hicri ilk dört asır önemli bir yere sahiptir. Çünkü İslâmî ilimlerin doğuşu, sınıflandırılması ve bu ilimlerle ilgili literatürün oluşması bu döneme rastlamaktadır. Bu dönem hem itikâdî, fikhî ve siyasi mezheplerin oluştuğu hem bu mezheplerle ilgili tasnif ve tenkitlerin yapıldığı hem de bu mezhepleri taklit eden kesimlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Tezimiz, İslâm mezhepleri tarihi ile ilgili bir konu olduğundan söz konusu dönemde eser veren müelliflerin mezheplerle ilgili düşünceleri bizim için son derece önemlidir.

Ebu Muhammed Ali İbn Hazm'ın (ö.456/1064), mezheplerin teşekkül ettiği dönemde her yönüyle kozmopolit bir yapı arz eden Endülüs'te yaşamış ve birçok fırka ve mezhep mensubuyla tartışmalara girmiş bir âlim olması, onun görüşlerini bizim için değerli kılmaktadır. İbn Hazm hem bir dinler tarihçisi hem de mezhepler tarihçisi olarak ün yapmış bir alimdir. İtikâdî mezhepler ile ilgili görüş, eleştiri ve tenkitleri hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde nazar-ı dikkate alınan bir âlim olmasından dolayı tez konumuzu “İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu” olarak tercih ettik.

Fıkıh mezheplerinin tasnifi bugüne kadar problem olmamıştır, çünkü üç aşağı beş yukarı sayıları bellidir. Bugüne kadar doğmuş ve tarih sahnesinde yerini koruyan veya müntesipleri olmadığı için varlığını sürdüremeyen fıkıh mezheplerinin sayısı iki elin parmakları kadar bile değildir. Oysa itikâdî mezheplerin tasnifi geçmişte olduğu gibi günümüzde de bir problem olarak devam etmektedir. 73 fırka hadisinin etkisiyle İslâm mezhepleri tarihçileri, fırkaları 73'e tamamlamaya çalışmış ve bunlardan hangilerinin bid'at ehli olarak cehenneme gideceği, hangisinin de kurtuluşa eren ve cennete girecek olan fırka olduğu noktasında tabiin döneminden itibaren birçok tasnif ve yöntem kullanılmıştır. Söz konusu bu tasnif ve değerlendirmelerde somut kriterlerin ortaya çıkması noktasında İbn Hazm'ın yaklaşımını tespit edip literatürün hizmetine sunmak kanaatimizce önemlidir. Bu amaçla itikâdî mezheplerin neye göre tasnif edildiği, hangi metot ve ilkeler göz önünde bulundurularak tasnif ve tenkit edildiğinin öneminden dolayı “İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu” konusu üzerinde çalışmamızı yoğunlaştırdık.

Asr-1 saâdet'ten sonra Müslümanlar arasında ortaya çıkan farklı anlayışlar, ilk etapta bir zenginlik teşkil ediyordu, fakat zamanla bu farklı anlayış sahiplerinin her biri ötekine hâkim olmaya çalıştı. Bu anlayışla hareket eden gruplar başkalarının hayat alanlarını daraltmaya başladılar. Müslüman, Müslümanı farklı düşüncelerinden dolayı tanımlamaya başladı. Bu anlamda her bir fırka, başkalarını tanımlamak için kendisine göre bir ilke ve esasa; kendilerini “kurtulan fırka”, başkalarını ise cehenneme gidecek fırka şeklinde tanımlamaya çalıştı.

İslâm mezhepleriyle ilgili eser telif eden âlimlerimiz, kendi bakış açılarına göre bu meseleyi çözmeye çalışmışlardır. Tasniflerini 73 fırka hadisine göre yapanlar olduğu gibi Ehl-i sünnet ve ehl-i bid'at kavramlarını baz alarak tasnifte bulunanlar da olmuştur. Mezhepleri eleştirel ve tenkitçi bir bakış açısıyla tasnif edenler olduğu gibi mezhepleri objektif olarak, *ne ise o* bakış açısıyla tasnif edenler de olmuştur. Bu bağlamda müelliflerden kimisi kendilerinden sonraki araştırmacılara numune eserler bırakmıştır. Söz konusu kıymetli eserler üzerine sayılamayacak derecede kitap ve makale yazılmıştır. Çağımızda İbn Hazm'ın hadise verdiği önem, fikhî görüşleri ve zâhirîliği üzerine araştırmalar yapılmıştır. Ancak onun itikâdî görüşleri ve bu mezhepleri tasnif ve tenkit yöntemiyle ilgili Türkçede yapılan araştırmaların yeterli olduğu kanaatinde değiliz. Bu sebeple İbn Hazm'ın itikâdî mezhepleri tasnif ve tenkit metodunu araştırmaya karar verdik.

2. Araştırmanın Amaç ve Önemi

Bizi bu konuyu seçmeye iten en önemli faktör, günümüz İslâm dünyasında ve ülkemizde kimi zaman dile getirilen Müslümanlar arası ittihat çağrılarının bütün çabalara rağmen karşılıksız kalmasıdır. Yirminci asrın ortalarında mezhepler arası diyalog ve mezhepleri yakınlaştırma çabalarına rağmen Müslümanların yaşadığı coğrafyalarda Batılıların da kışkırtmasıyla halen mezhep savaşları olmaktadır. Her fırka ve mezhebin sürekli tekrar ettiği *İslâm birliği* düşüncesinin gerçekte Kur'an ve Sünnet'e ne kadar dayandığı tartışmalı bir konudur. Burada esas mesele, İslâm'ın birliğinden söz ederken öne sürülen ilke ve esasların ne kadar Kur'an ve Sünnet'in ruhuna uygun olup olmadığıdır.

Müslüman âlimler, bu konuya hangi perspektiflerle yaklaşmışlar, mezheplere bakışları gittikçe ayrıştırıcı mı yoksa birleştirici mi olmuştur? Müslüman âlimlerin kendi dönemlerinde ortaya koydukları bakış açılarının bilinmesinin, günümüzde diğer mezhep veya fırkalarla olan ilişkiler hususunda bize ışık tutacağı kanaatindeyiz. Bunun için

günümüz vakıalarından yola çıkılarak geriye doğru bir bakış açısı geliştirmek yerine mezheplerin ortaya çıktığı zamandan günümüze ışık tutacak ilkelerin çıkarılması gerektiği kanaatindeyiz.¹ Bu konunun aydınlatılması amacıyla Müslümanların hem kendi aralarında hem de Ehl-i kitap ile çatışmalarının olduğu Endülüs'te yaşayan ve İslâm'ın birliği için çok çaba sarf eden İbn Hazm'ın mezhep ve fırkalara bakışı ve onun mezhepleri tasnifi, ilkesel bazda bizim için önem arz etmektedir.

Son asra kadar Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'l-ihtilâfu'l-musallîn*, Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* ve Ebu Muzaffer İmadüddin Şâhfûr el-İsferâyînî (ö.471/1078) *et-Tabsîr fi'd-dîn* gibi eserlerinde mezheplere dair aktardıkları malumat ve bilhassa mezhepleri tasnif yöntemlerine dair aktardıkları malûmat tanınıp biliniyordu. Fakat Davud b. Ali ez-Zâhirî'nin (ö. 270/884) ve İbn Hazm'ın fikhî ve itikâdî görüşleri mezhepleri tasnif ve tenkit yöntemleri yakın zamana kadar eski kitap rafları arasında neredeyse kaybolmaya yüz tutmuştu. Zira diğer bütün âlimlerin görüşleri önemli olduğu gibi Zâhiriyye mezhebine mensup bu iki güzide âlimin görüşleri de önemlidir. Kaybolmaya yüz tutmuş olan bu fikrî mirasımızın yeniden canlanması ve bu mirastan yararlanabilmemiz için dinler ve milletler arası diyalog ve iletişimin olduğu, hatta medeniyetler arası yaklaşmanın konuşulduğu günümüzde, Müslüman âlimlerimizin geçmişte İslâm mezhepleri arasında nasıl bir birlik düşündükleri önemlidir. Bu amaçla geçmişte müçtehit bir âlim olan İbn Hazm'ın mezhepleri nasıl eleştirip tasnif ettiğini yakından görebilmek amacıyla bu konuyu önemsemekteyiz.

3. Araştırmanın Kapsam ve Metodu

İsminden de anlaşılacağı gibi çalışmamız İbn Hazm'ın itikâdî mezhep ve fırkaları tasnif ve tenkit metoduyla sınırlıdır. "İtikâdî" ifadesiyle fikhî ve siyasî mezhepler ile tasavvufî tarikat ve fırkaları çalışmamızın kapsamı dışında tutmuş bulunmaktayız. Kendini İslâm'a nispet eden her itikâdî fırka ve mezhep bizim araştırmamızın kapsamındadır. Geçmişte fırkalar üzerine yazılan Makâlât, fırak ve milel-nihal türü eserlerde söz konusu edilen bütün fırkalar bizim araştırmamızın kapsamı dahilindedir.

Konumuz "İbn Hazm'ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu" olduğu için mezheplerin tasnif ve tenkidini onun eserleriyle sınırlı tutacağız. "İslâm mezhepleri tarihi,

¹ Bkz. Osman Kaya, *Kur'an'a Göre Dinlerarası Diyalog* (Ankara: Kitabiyat, 2005), 16.

bütün İslâmî anlayış ve fikirleri bir araya toplayan bilim dalı olarak mezhepleri kendi bağlamı içerisinde yargılama yoluna gitmeksizin olduğu gibi inceler. Her mezhebi kendi kaynaklarına, kendi iddialarına göre ele alır ve bilimsel bir yöntemle inceler.”² Bunun için araştırmamızda İslâm Mezhepleri Tarihi'nin metodolojisi esas alınacaktır. Bu perspektifle İbn Hazm, kendi kitaplarında mezhepleri nasıl anlatmışsa, lehinde ve aleyhinde yorum yapmadan olduğu gibi vermeye çalışacağız.

Çalışmamızda İbn Hazm'ın tenkit ettiği mezhep veya şahısların görüşlerini, kimi zaman asıl kaynaklara müracaat ederek karşılaştırmaya çalıştık. Bunun için İbn Hazm'ın mezhep ve şahıslarla ilgili iddialarını Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Abdülkerim eş-Şehrîstânî (548/1153), Abdülkahir el-Bağdâdî, Ebû'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) ve Kadı Abdülcebbar (ö.415/1025) gibi alimlerin konuyla ilgili eserlerine müracaat ederek tetkik etme yoluna gittik.

İbn Hazm, mezhepleri tekfir etmeden eleştiri ve tenkitte bulunmuştur, fakat söz konusu eleştiri ve tenkitlerinde keskin bir dil kullanmıştır. İbn Hazm'ın tartışmalarda kullandığı sert üslubunu, onun mezhepleri eleştirisinde mümkün olduğu kadar yansıtmamaya çalıştık. Mezheplerin yüklendikleri anlam itibarıyla Ehl-i sünnet kavramı izafi bir durum arz etmektedir. İbn Hazm de kendisini Ehl-i sünnet mensubu ve savunucusu olarak görmektedir. Onun Ehl-i sünnet'e (özellikle Eş'arîlere) eleştirilerini olduğu gibi vermeye çalıştık. İbn Hazm müçtehit bir imamdır,³ elbette onun diğer mezheplere muhalefeti veya muvafakati olacaktır.⁴ Onun görüşlerini aktarırken, onun muhalif görüşlerine karşı ön yargılı olmamaya özen gösterdik.

4. Araştırmanın Kaynakları

Ebu Muhammed Ali İbn Hazm'ın, üzerinde çalıştığımız, “*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*” isimli eseri dinler ve mezhepler üzerine telif edilen en kapsamlı kaynaklardan biridir. İbn Hazm'ın konumuzla ilgili diğer önemli eserleri *Kitabu'd-Dürre fimâ yecibu i'tikâduh'* ile *el-Usul ve'l-furu'* dır. Bunların yanı sıra İbn Hazm'ın *el-İhkam fi usûli'l-ahkam*, *el-Muhallâ* ve *et-Takrîb li haddi'l-mantık* gibi eserleri de istifade ettiğimiz önemli kaynaklardır.

² Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2012), 10.

³ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlü - Ercan Gündüz (İstanbul: Buruc Yayınları, 1996), 38.

⁴ Bkz. Muhammed Salih Musa Hüseyin, *İbn Hazm ve mesailu'l-leti halefe fihâ el-cumhur* (Şam: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 1430), 25 vd.

Mu'tezilî âlim Ebû'l-Kasım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Kitabu'l-Makâlât*'ı İslâm Mezhepler Tarihi alanında günümüze ulaşan en eski kaynaklardan biridir. Müellifin eserinde bizim en çok yararlandığımız kısım bilhassa Müslüman fırkalara ayırdığı bölümdür. Bu alanda Belhî'nin Makâlâtı'ndan sonra metot ve yöntem olarak onu takip eden Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn* isimli eseri de konumuz açısından yararlandığımız en önemli kaynaklardan biridir. Kronojik sıraya göre araştırmamızın ikinci önemli kaynakları fırak türü eserlerdir. Fırak türü eserlerin ilki Ebû'l-Hüseyin el-Malatî'nin (ö. 377/987) *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvâi ve'l-bide* adlı eseridir. Bu türde ikinci sırada yer alan ve en çok müracaat edilen kaynakların başında Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* isimli eseri gelmektedir. Fırak türü eserlerden biri de Ebu Muzaffer İmadüddin Şâhfûr el-İsferâyînî (ö. 471/1078) *et-Tabsîr fi'd-dîn* adlı eseridir. Fahreddin er-Razî'nin (ö. 606/1210) *İ'tikadatu fıraki'l-müslimin ve müşrikin* isimli eseri de fırak türü eserlerden biridir.

Milel ve nihâl türünün gelişmiş ve düzenli örneğini teşkil eden Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî'nin (ö. 548/1153) telif ettiği *el-Milel ve'n-nihal* adlı eser günümüzde de önemini koruyan kaynaklardan biridir. Hadis külliyyatı da hakeza bizim için önemli kaynaklardandır, çünkü her fırka kendini ifade etmek maksadıyla hadis rivayetlerine başvurmaktadır.

5. Zâhirîlik ve İbn Hazm Üzerine Yapılan Çalışmalar

Belirttiğimiz bu eserler genel olarak mezhepler ve mezheplerin tasnifiyle ilgili olan kaynaklardır. İbn Hazm'ın fikhî ve itikâdî konulara yaklaşım metoduyla ilgili olan eserler de mevcuttur. Çağımızda Zâhirîlik üzerine yazılmış ve Zâhirîliğin tanıtılmasına büyük katkısı olan önemli eserlerden biri Türkçeye Cihad Tunç tarafından çevirilen Ignaz Goldziher'in *Zâhirîler-Sistem ve Tarihleri* adlı eseridir. R. Arnaldez'in *la Raison et l'Identifikation de la Verite Selon İbn Hazm* ve *Grammaire et Theologie chez İbn Hazm de Cordoue* eserleriyle L. De Bellefond'un *İbn Hazm et le Zâhirisme Juridique* gibi konuyla ilgili müsteşrikler tarafından yazılan önemli eserler de vardır.

Bizim için müsteşriklerin yaptığı çalışmalardan ziyade İslâm dünyasında İbn Hazm ve Zâhirîlik üzerine yapılan çalışmalar daha çok önem arz etmektedir. Son bir asırda, Arapçada İbn Hazm üzerine yapılan çalışmalar sevindirici boyuttadır. Bunların başında Muhammed Ebû Zehrâ'nın (ö. 1898-1974) Türkçeye de çevirisi yapılan *İbn Hazm* adlı

eseridir ki onun hayatı, fıkıh ve akaide dair görüşlerini yansıtmaması bakımından İbn Hazm üzerine yazılan en kapsamlı eserlerden biridir. Bunun yanı sıra Sâlim Yefut'un *İbn Hazm ve 'l-fikre 'l-felsefi bi 'l-meğrib ve 'l-Endülüs*, Enver Zu'bi'nin *Zâhiriyyetu İbn Hazm*, Vedit' Vasıf Mustafa'nın *İbn Hazm ve mevkiuhu mine 'l-felsefeti ve 'l-mantık ve 'l-ahlak*, Dr. Zekeriya İbrahim'in *İbn Hazm el-Endülüsi*, Abdusselam Said'in *İbn Hazm beyne 'l-felsefeti ve 'l-mütekellimîn*, Muhammed Salih Musa Hüseyin'in *İbn Hazm ve mesailu 'l-letî hâlefe fihâ el-cumhur* ve Mahmud Ahmed Bükeyr'in *el-Medresetü 'z-Zâhiriyye bi 'l-meşrik ve 'l-meğrib* gibi kıymetli telifler de mevcuttur.

Türkçede de İbn Hazm ve Zâhirîlik üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. İbn Hazm üzerine yapılan çalışmalardan biri Selman Başaran'ın *İbn Hazm ve Hadisteki Metodu* (Ankara/1977) adlı doktora tezidir. İkinci bir çalışma Ahmet Demirci tarafından yapılan *İbn Hazm ve Zâhirîlik* (Kayseri/1996) adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışmada ana hatlarıyla İbn Hazm'ın zâhirîliğe dair fikirleri, özellikle kelâmın aslı ve dini yorumlardaki fonksiyonları üzerinde durulmuştur.⁵ Eserde genel olarak Batı'da İbn Hazm üzerine çalışma yapan müsteşriklerin eserlerinden yararlanılmıştır. İbn Hazm'ın kelâmî görüşleri üzerine yapılan önemli bir çalışma da Murat Serdar'ın *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri* (Kayseri/2005) adlı doktora çalışmasıdır. Yazar bu çalışmada Batı'da yapılan çalışmalardan daha ziyade İbn Hazm'ın kendi eserleri ve Arap dünyasında onunla ilgili yazılan eserlerden yararlanmıştır. İbn Hazm'ın hayatıyla ilgili yapılmış önemli teliflerden biri de Yunus Apaydın'ın *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu* (İstanbul, 2017) adlı çalışmasıdır. Nuh Savaş'ın *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu* (AÜSBE, 2001), Oğuzhan Tan'ın *Tarihi Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usul Anlayışı* (AÜSBE,2007), Ali Parlak'ın *Tefsir Tarihinde Zâhirîlik ve Zâhirî Te'vil Geleneği* (AÜSBE, 2009), Şule Burcu Çam'ın *İbn Hazm'da İrade ve İnsan Hürriyeti Problemi* (Adana, 2009) gibi çalışmalarının yanı sıra İbn Hazm ve Zâhirîlik ile ilgili çok sayıda kaleme alınmış makale bulunmaktadır, fakat konunun uzamaması için bu makaleleri burada zikretmeyi gerekli görmedik.

⁵ Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*. (Kayseri: Can Ofset, 1996), 117.

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN HAYATI, YETİŞTİĞİ MUHİT VE İLMÎ ŞAHSİYETİ

1.1. İbn Hazm'ın Hayatı

İslâm düşünce tarihinde fikirleriyle çağır açan Endülüslü âlim ve fakîh Ebu Muhammed İbn Hazm (ö.456/1064), bugün İspanya sınırları içerisinde kalan Kurtuba'da doğmuş, burada yetişmiş, eserlerini bu coğrafyada telif etmiş ve aynı zamanda Zâhiriyye mezhebinin en meşhur âlimlerinden biri olmuştur. O, yaşadığı çağın sınırlarını aşmış, İslâm aleminin yetiştirdiği ender âlimlerinden birisidir. Her alanda söz söylemiş ansiklopedik bir bilgi birikimine sahip dahi bir bilgindi. İbn Hazm aynı zamanda akli ve nakli ilimlere ihtisas derecesinde vakıf bir alim olarak hem fikri çizgisiyle hem de farklı alanlarda yazmış olduğu eserleriyle İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakmış bir şahsiyettir.⁶

İbn Hazm, 384/994 yılında Endülüs Emevî Devleti'nin başkenti Kurtuba'nın doğu bölgesindeki Minyetü'l-Muğire'de dünyaya gelmiştir. Doğum tarihi hakkındaki tek istisna rivayet *Mecmaü'l-üdeba* adlı eserin sahibi Yakut el-Hamevî'nin vermiş olduğu H. 383 tarihidir.⁷ Asıl adı Ali, künyesi Ebu Muhammed'dir. Kurtuba doğumlu olduğu için el-Kurtubî, Endülüs'te yetiştiği için de el-Endülüsî nisbesini almıştır. Buna göre tam adı Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endülüsî el-Kurtubî'dir. Literatürde İbn Hazm olarak tanınır fakat kendi kitaplarında Ebu Muhammed künyesini veya Ali ismini kullanır.⁸

İslâm tarihi kaynaklarının önemli bir kısmı İbn Hazm'ın Fars kökenli olduğunu söylerken İspanya tarihiyle ilgilenen Dozy ve Peres gibi bazı tarihçiler, İbn Hayyan (ö. 987- 1075) ve Said el-Endülüsî'ye (ö. 462/1070) dayanarak onun aslen Endülüslü olduğunu söylerler.⁹ “Fakat Yakut el-Hamevî (ö. 626/1229), *Mu'cemü'l-üdeba*'da İbn Hazm'ın ailesinin aslen İranlı olduğunu ve Muaviye'nin kardeşi Yezid bin Ebi Süfyan'ın azatlı kölesi olduğunu söyler.”¹⁰ Kaynaklar, ailesinin Hz. Ebu Bekir döneminde

⁶ Bkz. Osman Güner, “İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis”, *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 12; Şahabettin Ergüven, “Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 175.

⁷ Yunus Apaydın, *İbn Hazm: Zâhirîlik Düşüncesinin Teorisyonu* (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 15.

⁸ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 27; Apaydın, *İbn Hazm*, 15.

⁹ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 16.

¹⁰ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 28.

Müslüman olduğunu, Endülüs'ü fetheden Musa bin Nusayr ordusuyla beraber veya Endülüs Emevî Devletinin kuruluşu döneminde Endülüs'e göç ettiğini söyler.¹¹

İbn Hazm'ın babası Ahmed bin Said (ö. 402/1012), Endülüs'ün sayılı zengin ve ileri gelenlerindendi. Endülüs Emevî Devleti'nde II. Hişam'ın hacibi olmuş, Amirî hanedanından el-Mensur lakaplı İbn Ebi Amir'e ve onun oğlu Abdülmelik el-Muzaffer'e vezirlik yapmıştır. Babası devletin önemli makamlarında bulunan İbn Hazm, ilk dönemlerde müreffeh ve lüks bir hayat içinde yaşamış fakat Abdülmelik el-Muzaffer'in ölümünden sonra hayatı sıkıntılarla geçmiştir. Endülüs'teki Emevî hilafetinin ardından "mülûku't-tavâif" denilen müstakil küçük krallıkların ortaya çıkmasıyla neticelenen süreçte (1009-1031) Emevî hilafetini yeniden canlandırma faaliyetleri içerisinde bulunmuştur.¹²

İbn Hazm, Belensiye'de (Valencia) iktidarı ele geçiren IV. Abdurrahman el-Murtezâ'yı desteklemiş ve bu desteğine karşılık IV. Abdurrahman kendisini vezirlik makamına getirmiştir. Kaynakların bildirdiğine göre bir Emevî taraftarı olan İbn Hazm, IV. Abdurrahman'ın savaşta yenilgisi üzerine kısa bir süre esaret hayatı yaşamıştır. Bu dönemde baş gösteren veba salgınında ağabeyi Ebu Bekir Ömer'i (ö. 401/1010), bir yıl sonra da babasını kaybeden İbn Hazm Berberîlerin Kurtuba'da hâkimiyeti ele geçirmeleri üzerine Meriyye'ye göç etmek zorunda kalmıştır. Burada da Emevî hilafetini yeniden canlandırma çalışmalarında bulunduğu için Meriyye valisi tarafından birkaç ay gözaltına alınmıştır.¹³

Endülüs'teki bu siyasi çalkantıdan çok etkilenen İbn Hazm, altı sene sonra doğduğu şehir olan Kurtuba'ya tekrar döner. (409/1019). Kendi ifadesiyle bu süreçten sonra kendini tekrar derse ve okumaya verir.¹⁴ İbn Hazm, hükümdarlığı birkaç ay süren V. Abdurrahman el-Mustazhir b. Hişam'a da vezirlik yapmış, onun ölümünden sonra yerine geçen III. Muhammed el-Mustekfi-Billâh tarafından kötü muamele görmüş ve hapse atılmıştır. İbn Hazm, III. Hişam döneminde de kısa bir süreliğine vezirlik yapmıştır.

¹¹ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 28; Apaydın, *İbn Hazm*, 16.

¹² Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 42; Apaydın, *İbn Hazm*, 17.

¹³ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 42.

¹⁴ Ebu muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Tavku'l-hamame fi'l-ülfeti ve'l-ullaf* (Şam: Mektebetü'l-Arafe, 1349), 111; Ebu muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Tevku'l-hemame fi'l-ülfeti ve'l-ullaf* (*Güvercin Gerdanlığı*), trc. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 217; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 43.

İbn Hazm, “Emevî taraftarı olduğu için onları desteklemiş ve bu uğurda sürgüne gitmeyi, esir düşmeyi, hapse girmeyi göze almıştır. Emevî Devleti son bulup tekrar hâkimiyet kurma umutları kalmayınca siyasetten tamamıyla el çekmiştir. Bu süreçte yine kendini ilme vermiş, araştırmalarda bulunmuş ve eserler telif etmiştir. Fırsat buldukça tartışmalarla, yazdıklarıyla görüşlerini yaymış, kitap ve risaleler yazarak ilme hizmet etmiştir.”¹⁵

Berberîlerin, Kasım b. Hammud’a karşı ayaklanmaları üzerine Kurtuba’dan kaçarak Şâtibe’ye giden İbn Hazm, burada sevgi ve aşka dair otobiyografik eseri olan *Tavku’l-hamame*’yi kaleme alır (ö. 417/1026). *Tavku’l-hamame*’den sonra *el-Ahlâk ve’s-siyer* kitabını yazan İbn Hazm, Şâtibe yakınlarında bulunan Bunt Kalesi Emirinin daveti üzerine oraya gider ve *orada er-Risale fi fazlı Endülüs* adlı eserini kaleme alır.¹⁶

Çeşitli eza ve meşakatlere maruz kalmasına rağmen o, dostluk ve doğrulukta eşsiz bir örneklik ortaya koymuştur. İçindeki kararlılık ve insanları aydınlatma ruhu, onu, kendi döneminin siyasetçi ve fakihlerine karşı mücadele etmeye yöneltmiştir. Çünkü İbn Hazm, onlarda bir bozulmanın olduğunu görüyordu. Onlar, kendilerini ilgilendirmeyen bazı işlerle meşgul oluyor fakat esas görevleri olan konuları görmezlikten geliyorlardı. Yakında terk edecekleri sarayları yapmakla ve devletlerinin yıkılmasına sebep olan vergileri toplamakla uğraşıyorlardı. İbn Hazm, o dönemin fakihlerine şöyle sesleniyordu: “Kendinizi kandırmayınız, fikhın müntesipleri olduğunu söyleyip de yırtıcı hayvanlara koyun postunu giydiren, şerhîlere şerh elbiselerini süsleyen ve her tür bozgunculuklarına yardımcı olan fasıklar sizi kandırmasın.”¹⁷

İbn Hazm, Miyorka valisi Ahmet b. Reşik’in daveti üzere Miyorka adasına gider. Daha önce değişik nedenlerle dile getiremediği düşüncelerini burada rahat bir şekilde yayma fırsatı bulur. On yıl gibi bir süre burada geçiren İbn Hazm, Vali Ahmet b. Reşik’in vefatıyla yine sıkıntılı günler yaşar. Miyorka adasında Malikî âlim Ebu’l-Velid el-Bacî ile tartışmasında yenik düştüğü söylenen İbn Hazm buradan ayrılır (440/1048). İbn Hazm’ın Miyorka adasından ayrılmasının yeni valinin kendisine iyi davranmamasına bağlayanlar da olmuştur. Miyorka’dan sonra İşbiliye’ye (Sevilla) geçen İbn Hazm, burada

¹⁵ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 44.

¹⁶ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 46; Apaydın, *İbn Hazm*, 18.

¹⁷ Enver ez-Zu’bî, *Zahiriyyetü İbn Hazm el-Endülüsî* (Amman: El-Me’hedü’l-Alemî li’l-Fikri’l-İslamî Mektebü’l-Ürdün, 1995), 37.

Abbadî hükümdarı Mu'tazîd Billâh Abbad b. Muhammed tarafından kötü bir muameleyle karşılanır ve kitapları yakılır.¹⁸

İbn Hazm, hayatında Kurtuba, Meriyye, Şâtibe, İşbiliye, Kayravan, Miyorka adası gibi yerleri dolaştıktan sonra Lüble'de atalarının köyü olan Mütlicetm'e gider ve oraya yerleşir, ömrünün sonuna kadar da orada kalır. Orada eserlerini te'lif eder ve öğrencilere ders verir.¹⁹

İbn Hazm'ın öğrenim serüveni hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak onun kitaplarındaki dolaylı anlatımlarından hareketle ilim serüveni tasvir edilmektedir. İbn Hazm, ilk eğitimini; okuma, yazma ve hafızlığını saraydaki mürebbiyelerin elinden almıştır. On dört yaşına gelinceye kadar saraydaki mürebbiyelerin elinde eğitim gördüğü için bu eğitimin onun karakteri üzerinde etkili olduğu söylenmiştir.²⁰ Bu süreçte Kurtuba Camiinde şiir meclislerine de katılmıştır. Kurtuba'dan ayrılmadan önce de fıkıh, hadis ve kelâm dersleri almış ve dil öğrenmiştir. İlk hocası Ebu'l-Kasım Abdurrahman b. Yezid el-Ezdi'den hadis, kelâm, cedel ve dil öğrenmiştir. Bu dönemde tanıştığı ve dostluk kurduğu Ebu Ali Hüseyin b. Ali el-Fasî'den de istifade etmiştir.²¹

İbn Hazm, edebiyat, tarih, mantık ve felsefede iyi bir eğitim almıştır. Mantıkta hocası İbnü'l-Kettânî olarak da bilinen Muhammed b. Hasan el-Mezhecî el-Kurtubî el-Kettânî'dir. İbn Kesir, "İbn Hazm'e gelinceye kadar Endülüs'te felsefede İbn Meserre'den ve riyâzi ilimlerde ise Mesleme b. Ahmed el-Mecrî'ten başka isim yapmış kimse yoktu." der.²² Humeydî'nin (ö. 488/1095) belirttiğine göre İbn Hazm, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed b. Cesûr, Yahya b. Mes'ud b. Vechî'l-Cenne, Ebu Bekir Humam b. Ahmed el-Kadî, Abdullah b. Rebi', Muhammed b. Said b. Nebat, Abdurrahman b. Abdullah b. Halid, Abdullah b. Yusuf, Kadı Yunus b Abdullah b. Mugis, Ahmed b. Ömer b. Enes el-Uzrî gibi birçok âlimden istifade etmiştir.²³

İbn Hazm, Meriyye'de ikameti sırasında farklı din mensuplarıyla da görüşme imkânı bulmuştur. Burada İbn Neğrile gibi birçok Yahudi şahsiyetle de görüşmüş ve onlara reddiye yazmıştır.²⁴ İbn Hazm, kendi döneminde teccüm fikrine sahip olan

¹⁸ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 47; Apaydın, *İbn Hazm*, 18.

¹⁹ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 43; Apaydın, *İbn Hazm*, 18.

²⁰ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 30.

²¹ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 31; Apaydın, *İbn Hazm*, 19.

²² Apaydın, *İbn Hazm*, 19.

²³ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 20.

²⁴ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî İbn Hazm, *er-Reddû 'alâ İbn'in-Negrîla el-Yahudî*, ed. Abbas (Kahire: Metbeatü Medenî, 1966); İhsan Abbas, *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*

Muhammed b. İsa es-Sûfî el-İlbirî'nin sohbetlerine kendini gizleyerek gitmiştir. Daha sonra el-İlbirî'nin teccîme dair fikirlerini eleştirmiştir.²⁵

İbn Hazm, fıkıh öğrenimine İmam-ı Malik'in *el-Muvatta* 'sını okuyarak başlamıştır. Nitekim o, üç yılda *el-Muvatta* ' kitabını okuduğunu, söyler.²⁶ “Zehebî'ye göre İbn Hazm, işe Malikî fıkıhıyla başlamış daha sonra Şafî fıkına ilgi duymuş ve nihâyetinde Zâhirîlik düşüncesini yeniden hayata geçirip bu düşüncenin en önemli temsilcisi olmuştur.”²⁷ Muhammed Ebu Zehra, İbn Hazm'ı mutlak müçtehit olarak görür. Çünkü ona göre İbn Hazm, hiç kimseyi taklit etmeyerek bizzat kendisi naslardan hüküm çıkaran bir alimdir.²⁸

Kaynaklarda hafız ve hadis ilimleri âlimi gibi vasıflarla anılan İbn Hazm zekâsı ve dindarlığıyla seçkin bir âlim olarak tanımlanmakta; onun bütün İslâmî ilimlerde derinleşmiş olduğu, içtihatlarıyla kitap ve sünnetten hüküm çıkardığı, edebiyat ve şiirde mahir; dil, siyer ve tarih konularında geniş birikime sahip olduğu belirtilmektedir. İbn Hazm, Endülüs halkı arasında ilmî ve ahlaki bakımdan seçkin bir kişi olarak tanınmıştır.²⁹

1.2. İbn Hazm'ın İlmi Şahsiyeti

İbn Hazm'ın ilmi usulü, makulden menkule doğru olan bir usuldür. İbn Hazm genel olarak felsefi konularda katı bir akılcı metodu takip ederken dini konularda kendini tamamıyla nassa teslim ettiğini görürüz. O, bütünüyle naslar doğrultusunda hareket etmiş ve onların ahkamıyla amel etmeye çalışmıştır. O her alanda eser vermiş dahi bir âlimdi. O aynı zamanda akli ve nakli ilimlere ihtisas derecesinde vakıf birisi olarak hem düşünce serüveni hem de farklı alanlarda yazmış olduğu eserleriyle İslâm düşünce tarihinde derin izler bırakmış bir kişiliğe sahipti.

İbn Hazm'a göre teklifi hükümlerin kaynakları; Kur'ân-ı Kerim, Sünnet, haber-i vahit, Hz. Peygamberin emir ve fiilleri, icmâ ve delildir. Ona göre Kur'ân-ı Kerim bütün kaynakların ana kaynağıdır. Kur'an'a uymayan hiçbir delil geçerli değildir. Kur'an lafzının zâhirine göre amel etmek, hükümleri ona bina etmek farzdır.³⁰ Kur'ân-ı Kerim ve hadisi şeriflerdeki emir ve nehiyeler, zâhiri üzere alınırlar ve bunlar kesin bir şekilde vücut

(Amman: El-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 4/3/7-27. İbn Hazm bu eseri İbn Neğrile ile yaptığı tartışmalardan sonra ona reddiye olarak yazmıştır.

²⁵ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 20.

²⁶ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 34.

²⁷ Apaydın, *İbn Hazm*, 21.

²⁸ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 38-39.

²⁹ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 22.

³⁰ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 233-240.

ifade ederler. Kur’ân-ı Kerim ve hadislerin bütün emirleri farz, yasakları da haramı ifade ederler.³¹ İbn Hazm’a göre, Kur’an ve Sünnet’ten sonra üçüncü delil icmâdır. İbn Hazm, icmâ sahabe nesliyle sınırlandırır. “Ona göre hem ferdî psikolojik hem de çevre ilişkisi, insanların belli bir konuda ittifak etmelerini mümkün kılmaz.”³² Yine ona göre icmâ nassa dayanmalıdır, nassa dayanmayan icmâ olmaz.³³ Teklifi hükümlerin kaynakları konusunda İbn Hazm’ı farklı kılan, onun rey, istihsan, kıyas ve te’vil yerine *delili* kullanmasıdır. “İbn Hazm’a göre naslardan dinî bir hüküm çıkarmak için hariçten delil aranmaz. Delil, ya nassın kendi içindedir veya sahabenin icmâsıdır.”³⁴ Muhalifleri, Zâhiriyye’nin kıyası reddettiğini fakat onun yerine ondan farkı olmayan *delili* kullandıklarını söylerler. İbn Hazm bu iddiayı kabul etmez ve gerekçesini şöyle açıklar: “Delil, icmâ veya nassan alınmış bir şeydir, onlardan doğmadır, onların delaletinden anlaşılacak bir şeydir. Onların sebeplerine bakarak alınmamıştır, onların kendisinden alınmıştır. Böylece delil, kıyastan başka bir şeydir. Çünkü kıyasın temeli nassan alınan sebeptir. Bu müşterek sebebin bulunduğu her şeye aynı hüküm verilir. Delil ise doğrudan nassan alınan bir şeydir.”³⁵

İbn Hazm rey, istihsan, kıyas ve te’vil gibi naslara uymayan görüşleri reddederek kendi usulünü uluşturmaya çalışmıştır.³⁶ “İbn Hazm’a göre hüküm çıkarma işi son derece ciddi ve önemli bir iş olduğundan rey, istihsan ve kıyas da kişiden kişiye değiştiğinden bunlarla hüküm vermek caiz değildir. Diğer yandan illet, sebep ve hikmet arayışı içinde olmak ve hükümleri bu tür gerekçelerle açıklamaya çalışmak da ilahi iradeyi sınırlamak anlamına geldiği için reddedilmelidir. Çünkü aklın, ilahi gaye ve sebepleri anlama ve bu alana nüfuz etme imkânı yoktur.”³⁷

İbn Hazm, istihsanı kullananları şu sözlerle eleştirir: “Onlar önce kıyasla hüküm verirler sonra da istihsan için daha önce verdikleri kıyasın hükmünü terk ederler. İstihsanda, onu başka bir istihsana tercih edilecek ne vardır? Şayet dini (hükümler) böyle olsaydı o zaman herkesin kendine göre bir şeriatı olurdu.” Allah Teâlâ “*Bazen hoşunuza gitmeyen bir şey hakkınızda iyi olabilir ve hoşunuza giden bir şey de hakkınızda kötü olabilir. Allah bilir, siz bilmezsiniz.*” (el-Bakara 2/216) buyurmaktadır. İnsanların hoşuna

³¹ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 266.

³² Bkz. Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 68.

³³ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 271.

³⁴ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî İbn Hazm, *el-İhkam fî usuli ahkam*, 2. Bs (Beyrut: Daru’l-Ufuk el-Cedid, 1983), 5/105-106; Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 49.

³⁵ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 277.

³⁶ Zu’bî, *Zâhiriyyetü İbn Hazm*, 129.

³⁷ Hadi Sofuoğlu, “Zâhiri Mdetodojide İçtihat ve Taklit”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 125.

gitmese de hak haktır; yine insanların hoşuna gitse de bâtil bâtildir.³⁸ İbn Hazm, “Kim rey ile fetva verirse ilimsiz bir şekilde fetva vermiş olur; dinde ilim ancak Kur’an ve Hadis’tir.” der ve bu konuda “Kim Kur’an hakkında kendi reyiyile bir şey söylese cehennemdeki yerine hazırlansın.”³⁹ hadisini delil getirir. Kıyasın reddi konusunda da İbn Hazm, Peygamberimizden (s.a.v.) hadisler naklederek ilk kıyas yapanın İblis olduğunu söyler.⁴⁰

İbn Hazm’ın karşı çıktığı hususlardan biri de taklittir. Taklit ve taklitçiler hakkında “Kişinin, ölü olsun diri olsun hiç kimseyi taklit etmesi caiz değildir. Her kesin kendi gücü nispetinde içtihatla bulunması gerekir. Allah katında hatalı bir müçtehit isabetli bir mukallitten daha faziletlidir.” der. O içtihadı ilimle, taklidi cehaletle irtibatlandırarak, âlim içtihatla bulunur, cahil ise ancak taklit eder, der.⁴¹

İbn Hazm’ın akıl nazariyesi onun ilmi kişiliğinde önemli bir yer tutar. Onun akıl anlayışı çoğu mütefekkirin akıl anlayışından farklılık gösterir: İbn Hazm’ın ifadesine göre onlardan kimisi akılda olmayan şeyleri akla ekliyor kimisi de akla vermesi gereken değeri vermeyip onda olanı yok sayıyorlar. Bunlar iki kesimdir. Birincileri, aklın hükmünden çıkıp ifrata varan kimselerdir, ikincisi ise akıllı yok sayan, ona gereken değeri vermeyenlerdir ki bunlar da tefrite varan kesimdir. Aklın hükmü (fonksiyonu) dışında ona bir şeyi ekleyen onu yok sayan kimse gibidir, aralarında bir fark yoktur. Bunlardan kimisi aklî hüccetleri tümünden yok sayarken, kimisi de akılla yüce yaratıcısını düzene sokmak, ona ilavelerde bulunmak ister.⁴²

İbn Hazm’ın çağırıldığı akılcılık, eksik ve ziyade yapmadan ona gereken önemi vermekten ibarettir. Ona göre bunlardan bir kısmı evvelkilerin (Yunan ve Müslüman filozofların akılcılığına) ilmine önem verdiler ve bunun dışındakilere karşı minnetsiz kaldılar, ikinci kısım ise peygamberlerin getirdiğine dayanıp onun dışındakilere minnetsiz kaldılar. İbn Hazm’a göre her iki kesim de aklın hükmünden uzaklaşmıştır.⁴³

İbn Hazm, “Yunan filozoflarının aksine akıllı araz veya keyfiyet olarak görür. O akıllı; varlığı, mertebelerine göre fark eden, varlığı hakiki sıfatlarıyla olduğu hal üzere gören ve

³⁸ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Rey, Kıyas ve İstihsan’ın İptali* (Beyrut: Daru’l-Muktebis, 2013), 75.

³⁹ Ebu ’İsâ Muhammed b. ’İsâ Tirmizî, *Sünen*, thk. Dr. Beşşar b. ’Avvad (Beyrut: Daru’l-Garbu’l-İslâmî, 1416), "Ebvabî't-Tefsiri'l-Kur'an" 1.

⁴⁰ Bkz. İbn Hazm, *Rey ve Kıyasın İptali*, 89-92; Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 137-138.

⁴¹ Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 42.

⁴² Bkz. Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 52.

⁴³ Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 52.

onda olmayanı da ondan nefyeden nefsin bir melekesi olarak görür. Ona göre akıl, nefsin bir fiili, onda bulunan (mahmul) bir araz ve onun kuvve-melekelerinden bir melekedir.”⁴⁴

İbn Hazm, aklın fonksiyonuna da değinir: “Akıl keyfiyetler-arazlar konusunda kendi cinsinden olanlara tesir eder. Bu keyfiyetlerin yanlış olanıyla doğru olanın arasını ayırt eder ve onların hallerini ve derecelerini bilir. Aklın fevkinde olan, akılı yaratan, akılı mahiyeti üzere düzenleyen ezeli olan Allah’a gelince, aklın ona tesiri yoktur.”⁴⁵ Onun akılcılığı, filozofların akılcılığından farklı olarak nakil ve imana teslim olmuş bir akılcılıktır.⁴⁶

İbn Hazm, Gāzzâlî ’den (505/1111) önce, İslâm’ın doğup geliştiği bölgelerden çok uzak bir bölgede, Endülüs’te yaşamış, Müslüman doğuyla direkt hiçbir teması olmamıştır. Yine o, Gāzzâlî ’den daha önce mantık ve felsefeden yana tavır sergilemiştir. Bunun için Aristo mantığını Yunanca aslından tercüme ederek Müslüman âlimlerin mantığı nasıl kullanmaları gerektiğini *et-Takrip li haddi’l-mantık* eserinde izah etmeye çalışmıştır.⁴⁷ O, bu eseri yazmakla hem mantıkla ilgili kitap yazan müelliflerin yanlışlık ve hatalarını tashih etmek hem de mantığa saldıran fıkıhçı ve kelamcılarının haksızlıklarını gösterme amacını hedeflemiştir. O, *et-Takrip* isimli bu eseriyle dilin ifade kurallarına saygı göstererek mantık ilminin Arapçaya kazandırılması projesini hedeflemekteydi.⁴⁸

İbn Hazm, ilmi usulünü, anlattığı şu plana göre tamamlamıştır: “Biz *et-Takrib li haddi mantık* isimli kitabımızda cümlenin istidlalinin keyfiyeti, delilin çeşitlerini, delil sanılan fakat delil olmayanları anlattık. Bu kitap aslında hak ile bätülün farkını ortaya koymaktadır. *el-Fasl* isimli kitabımızda ise *et-Takrib*’de tespit ettiğimiz deliller doğrultusunda insanların dinler ve mezhepler hakkında ihtilaf ettikleri hususların doğrusunu yazdık. *el-İhkam* isimli kitabımızda ise ibadetlerde mükellef olduğumuz şeylerde Allah’ın muradının ne olduğunu ve ondan ne kastedildiğini yazdık.”⁴⁹

İbn Hazm, mantık ve felsefenin yanlış değerlendirilmesinin önüne geçme umuduyla *et-Takrib li haddi’l-mantık* eserini yazmıştır. O, mantık ilminin önemini göstermek ve mantık ile felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek amacıyla *et-Takrib li*

⁴⁴ Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 52.

⁴⁵ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-mileli ve’l-ehvâi ve’n-nihal*, thk. Aburhman Umeyra Muhammed İbrahim Nasr (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1996), 1/96.

⁴⁶ Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 40.

⁴⁷ Bkz. Murat Serdar, *İbn Hazm’in Kelami Görüşleri (basılmamış Doktora Tezi)* (Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 98.

⁴⁸ Bkz. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm aklının oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi, 2001), 348.

⁴⁹ Zu’bî, *Zahiriyetü İbn Hazm*, 39.

haddi'l-mantık eserini te'lif etmiştir. İbn Hazm hem bu kitabın hem de mantık ilminin önemi için, “Bu zikrettiklerimizi bilmeden ve onlara yönelmeden fıkıh olmaz.” demiştir.

Mantığı kullanma açısından İbn Hazm, Gāzzâlî 'ye göre önceliği olmasına rağmen gereken övgüyü alamamıştır. Onun gereken övgüyü alamamasının elbette sebepleri vardır. Bunlar, İbn Hazm'ın bugünkü Ortadoğu olarak bildiğimiz coğrafyadan uzak olması, İslâm'ın doğduğu merkezlerden uzak ve buralarla herhangi bir temasının olmaması, yaşadığı yer olan Endülüs'ün Müslümanların ana gövdesini idare eden siyasi yönetimden kopuk olması, tanınmasına engel nedenlerdendir. Bir başka husus ise İbn Hazm'ın Mu'tezile ve Ehl-i sünnet mütekellimlerine çok sert ve amansız eleştirilerde bulunmasıdır. Bütün bunlara ilaveten onun Zâhirîlik mezhebini benimsemesi de önemli bir sebeptir. Çünkü bu mezhep, Müslümanların genelinin takip ettiği dört mezhepten sonra ortaya çıkmış ve onların dışında kalmıştı. Bu sebeplerden ötürü İbn Hazm'a karşı her zaman bir önyargı oluşmuştur.⁵⁰

İbn Hazm'a göre vahye dayanması ve itaatin gerekli olması itibarıyla Kur'an ile hadis arasında hiçbir fark yoktur. İslâmî hükümlerin esas dayanağının Kur'an olduğunu ve onun da Peygamber'e (s.a.v.) itaati emrettiğini belirttikten sonra, hadisin de tıpkı Kur'an gibi vahiy kaynaklı olduğunu söyler: “*O kendi hava ve hevesiyle konuşmaz. O kendisine vahyolunan vahiyden başka bir şey değildir.*” (en-Necm 3-4). O'na göre vahiy ikiye ayrılır: Vahiy metlûv-tilavet olunan vahiydir ki bu Kur'an'dır; mucize bir üsluba sahip olan bir kitaptır. Diğeri ise vahy-i mervîdir, rivayet olunan vahiydir. Bu, Peygamber'in (s.a.v.) hadisleridir ki bunlar icaz sahibi olmadığı gibi metlûv de değildir. Allah Teâlâ, Kur'an'a itaati emrettiği gibi *Hadis*'e de itaati emretmiştir.⁵¹

İbn Hazm, sünneti, mahiyeti ve fonksiyonu açısından kavli, fiili ve takriri olmak üzere üçe ayırmaktadır. Ona göre kavli (sözlü) sünnet, hadislerde geçen emir ve yasak ifadeleri başka bir nasla ifade ettikleri mananın dışına çıkarılmadığı müddetçe, emir vücûba; nehiy de tahrime delalet eder.

İbn Hazm, fiili sünnetin, bir hükmün uygulanması veya bir emrin açıklanması çerçevesinde olmadığı müddetçe daima mendubiyet ifade ettiğini söyler. O, Resulullah'ın fiillerinin sadece mubahı ifade ettiğini, emirlerine uymanın farz olduğunu “*O kendi hava*

⁵⁰ Bkz. Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmi Görüşleri*, 99.

⁵¹ İbn Hazm, *El-İhkam*, 1/81-82; Güner, “İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis”, 16; bkz. Oğuzhan Tan, *Tarihi bağlam ve karakteristik özellikleri açısından İbn Hazm ve usul anlayışı* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 156.

ve hevesiyle konuşmaz.” (en-Necm 53/3-4) âyeti ile temellendirmeye çalışır.⁵² Ona göre bu âyet, fiile değil emre uymanın gerekli olduğunu gösterir. Çünkü âyette, indirilen vahyin nutuk olduğunu, nutkun da fiil için değil, emir için kullanıldığını söyler. Dolayısıyla Peygamber’in (s.a.v.) bütün fiilleri vacip değil, mubahlık ifade eder; fakat emir ile beyan edilen filler bunun dışındadır. *صلوا كما رايتموني اصلي* (Benim, nasıl namaz kıldığımı görüyorsanız öyle namaz kılın) veya *خذوا عني مناسككم* (Hac uygulamalarınızı benden alın) şeklinde emirle te’yid edilen fiiller vacibi ifade eder. Hakeza takriri sünnetin de mubahı ifade ettiğini söyler.⁵³

İbn Hazm, hadislerin sıhhati konusunda da son derece titiz davranmış ve sahih haberi ahad ve mütevatir olmak üzere ikiye ayırmıştır. Tevatürden kastını, “Peygamber’e (s.a.v.) varıncaya kadar yeter derecede bir grubun (kâffe) yine o kadar bir insan topluluğu tarafından nakledilmiş olduğu haberlerdir.” şeklinde ifade eder. Ona göre bu tür haber kesinlik ifade eder. Kur’an’ın bir kitap olarak tespiti, beş vakit namazın farz kılınışı ve namazın kılınış şekli tevatüre dayanır. İbn Hazm, *mütevatir haberi* en az iki kişinin rivayet ettiği haber şeklinde düşünür.⁵⁴ Bu açıdan baktığımızda İbn Hazm, mütevatir haber ile haber-i vahid arasında çok büyük bir mesafe koymamaktadır. Ona göre mütevatir haber, haber-i vahid kadar olmasa da çok bulunabilecek nitelikte olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁵

İbn Hazm, haberi vahit konusunda İmam-ı Şafii’nin usulünü takip eder. İmam-ı Şafii amel konusunda haberi vahidin delil olduğunu kabul eder, İbn Hazm ise hem amel konusunda hem de ilim konusunda ahad haberi delil kabul eder.⁵⁶ Bunun için “İbn Hazm kabir azabı, Hz. İsa’nın inişi, Mesih’in varlığı, sual ve havuz gibi haber-i vahit ile sabit olan fakat mütevatir hadis ile sabit olmayan pek çok gaybî meselenin vuku bulacağını söylemiştir.”⁵⁷

İbn Hazm, haberi vahidi “Adil bir kimsenin yine adil bir kimseden rivayet ettiği haberdur.” şeklinde tanımlar. “Eğer bu haber, bu şartları taşıyarak Peygambere kadar ulaşmışsa ilim ifade eder ve onunla amel etmek gerekir.” der.⁵⁸ İlim ve amel gerektirmesi

⁵² Güner, “İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis”, 18.

⁵³ İbn Hazm, *El-İhkam*, 1/81-82,96-97.

⁵⁴ İbn Hazm, *El-İhkam*, 1/108; Güner, “İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis”, 21.

⁵⁵ Tan, *Tarihi bağlam ve karakteristik özellikleri açısından İbn Hazm ve usul anlayışı*, 156.

⁵⁶ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 246.

⁵⁷ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 247; Ali Osman Koçkuzu, *Rivâyet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 141.

⁵⁸ İbn Hazm, *El-İhkam*, 1/108.

itibariyle mütevatir ile ahad haber arasında bir fark görmez. Ona göre, haber-i vahidin sadece itikâdî konularda değil, ameli konularda da delil olabilmesi için zan ifade etmemesi gerekir. Ona göre makbul olan bir haber-i vahid hem Kur'an'a ilave hüküm getirebilir hem de onu nesh edebilir.⁵⁹

İbn Hazm'a göre "Haberin veya hadisin delil alınmasında esas belirleyici olan zâhire göre hüküm vermek ve senette zâhiri ittisali aramak olmuştur. Ona göre metnin sıhhati senede bağlıdır. Senette aranan vasıfları taşımayan raviler ile çok hata yapan, dikkatsiz davranan, durumu meçhul olan, hafızası bozuk ve telkine açık olan ravilerin rivayetleri makbul değildir."⁶⁰

Bütün bu farklı özelliklerine binaen İbn Hazm, ortaya koyduğu âlim kişiliğiyle İslâm düşünce tarihine katkı sağlamış, naslara ve nasların zâhirine mantık sınırlarını da zorlayarak yapmış olduğu vurgular sayesinde farklı bir düşünce çizgisini ortaya koymuştur. O, kendisine gelene kadar bir fıkıh mezhebi olan Zâhirîliği aynı zamanda bir kelâm mezhebi haline de getirmeye çalışmıştır.⁶¹ "O Allah yolunda cihad ve dini yaşama konusundaki çabanın asıl gayeye ters düşen vasıtalarla yapılamayacağını, Allah için bile olsa savaşın her şeyi mubah hale getiremeyeceğini söyler."⁶² Onun zâhirîliği, Endülüs'te başta Malikî mezhebinin kitapları üzerine yapılan şerhler olmak üzere ileri boyuta varan şerh ve taklitçiliğe karşı "Kur'an ve Sünnet'e harfiyen sarılmadaki katı tutumu, (Kur'an) mesajını şerh ve yorumların pasından arındırmada çok önemli bir rol oynar."⁶³

İbn Hazm, Zâhirî bir âlim ve müçtehitir. Fıkha dair olan zâhirî bakış açısını ilgilendiği bütün alanlara uyguladığı gibi kelâm ve dinler tarihine de uygulamıştır. Her ne kadar İbn Hazm'ın Zâhirîliği, mezhebe bağlılık şeklinde değil de yöneme ilişkin bir zâhirîlik ise de bu tavrından dolayı, onun dinler ve mezhepler tarihçiliği tartışmalı hale gelmiştir.⁶⁴

İbn Hazm, eserlerinde tasviri bir yöntem ile tenkitçi bir yaklaşım tarzını da kullandığı için objektifliği tartışılmış, menfi ve müspet eleştirilere konu olmuştur. Oysa Eş'arî, *Makâlât'ül-İslâmiyyin*'de tasvir ve nitelendirme yöntemi kullandığı için hem objektif davranabilmiş ve hem de eleştiriye mahal olmamıştır.

⁵⁹ Bkz. İbn Hazm, *El-İhkam*, 1/110; Güner, "İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis", 21.

⁶⁰ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 248; Güner, "İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis", 23.

⁶¹ Bkz. W. Montgomery Watt vd., *Endülüs tarihi* (İstanbul: Küre, 2012), 138.

⁶² Roger Garaudy, *Endülüs'te İslam*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2015), 93.

⁶³ Garaudy, *Endülüs'te İslam*, 92.

⁶⁴ Süleyman Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış", *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 68.

İbn Hazm, özellikle Yahudilik ve Hristiyanlık ile ilgili eleştirilerinde akli burhan ile nakli beraber kullanmıştır. Onların kutsal metinlerine dayalı bir eleştiri metodunu kullanmıştır.⁶⁵ İslâm mezheplerine karşı ise akıl yerine daha çok nassı tercih etmiş; mezhebi görüşü doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'in zâhirine göre bir tenkit metodunu kullanmıştır.⁶⁶

İbn Hazm, tartışmacı bir üsluba sahiptir. Tartışmalarında, Haccâc'ın kılıcına benzetilecek kadar keskin bir dile ve sert bir üsluba sahiptir. İçinde yaşadığı dönem, siyasi çekişmelerin, ilmi ve mezhebi tartışmaların olduğu bir dönemdir. Mezhebi ve siyasi görüşünden ötürü rencide edilmiş, hapse atılmış ve kitapları yakılmış olduğundan dolayı böyle keskin bir dil ve sert bir üsluba kaymış olduğu tahmin edilmektedir.⁶⁷

İbn Hazm, mevsû'î (ansiklopedisit) bir bilginidir. Gayrimüslimlere karşı İslâm'ı, Müslüman mezheplere karşı Ehl-i sünnet'i ve özelde de Zâhirîliği savunmuştur. Fıkha dair yazdığı eserlerde uyguladığı karşılaştırma yöntemini dinler ve mezhepler tarihine de uygulamıştır.

İbn Hazm, Aristo'nun Platon için söylediği "Platon değerlidir ama hakikat benim için daha değerlidir." sözüne benzer bir şekilde "Selefimizi severiz ama bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür." diyerek hem çağdaşlarını ve hem de kendinden önceki âlimleri eleştirmiş ve bunu ilme ve hakikate saygının bir gereği saymıştır.⁶⁸ Kendisinden önce yaşayan âlimler, onun eleştirilerinden bir şekilde nasibini almıştır. Geçmiş âlimleri ve otoriteleri eleştirmek aslında İbn Hazm için kaçınılmaz bir şeydi. Çünkü ona göre kendinden önceki âlimler, dini yanlış anlamışlardı. Onların bu yanlışlarını düzeltmek, sahih dini göstermek gerekiyordu. Bunun için de kendisinden öncekilerin yanlışlarını ortaya çıkarmak gerekiyordu. Ona göre birçok doğru olmaz, tek bir doğru olur. Kendi görevinin de bu doğruyu ortaya koyma ve hâkim kılma çabası olduğunu, söyler.⁶⁹

İmam Gazâlî (ö. 505/1111), "Allah'ın isimlerine dair İbn Hazm'ın bir kitabı elime geçti. Bu kitap, onun ilminin büyüklüğüne, keskin zekâsına ve zihninin ne kadar açık olduğuna delalet etmektedir." sözleriyle İbn Hazm'ın ilmini ve zekâsını takdir eder.⁷⁰

⁶⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/109.

⁶⁶ Apaydın, *İbn Hazm*, 22, 170.

⁶⁷ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 31-32; Sayar, "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış", 70.

⁶⁸ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 31.

⁶⁹ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 31.

⁷⁰ Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavud (Müessetü'r-Risale, 1405), 18,14/187; Şirin Gül, "İbn Hazm el-Endülüsî", *Bilge Adamlar* 32 (2013), 76.

İbn Hazm hem oluşturduğu ilmî usulü hem de geride bıraktığı eserlerinden de anlaşıldığı kadarıyla yeni bir perspektifle Kur'an ve sahih sünnet ışığında bir anlayışı tecrübe etmek istemiştir. Hadis külliyyatı üzerine yazılmış şerhlerden daha ziyade Kur'an ve Hadis'in zahirine göre, akli metotlardan da uzak kalmadan bir bütün olarak İslamî bir hayatın yaşanabilme imkanlarını ortaya koymaya çalışmıştır.

1.3. İbn Hazm'ın Yetiştığı Muhit

1.3.1. Tarihi ve Siyasi Yönüyle Endülüs

İnsanlar, içinde yaşadıkları çevreden etkilenirler; zihinlerinin şekillenmesinde çevrenin etkisi hayli fazladır. Büyük şahsiyetler; liderler, âlimler ve önemli kişiler zengin kültür ortamlarında yetişirler. İbn Hazm de tarihi, ilmi, ekonomik, siyasi ve sosyal açıdan başka coğrafyalarla mukayese edilemeyecek derecede zengin olan Endülüs'te yetişmiştir. Bunun için İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde cereyan eden siyasi ve sosyal olaylar, onun hayatını anlamamızda ipuçları vermesi açısından önem arz etmektedir. İbn Hazm, Endülüs Emevî Devleti-Amirîler (1021-1094) ve Amirîler'den sonra Tevaifü'l-Mülûk döneminde yaşamıştır. İbn Hazm'ın içinde yaşadığı ortamı anlayabilmek için Endülüs'ün tarihi ve siyasi durumuna bir göz atmakta fayda mülâhaza ediyoruz.

İspanya M.Ö. II. yüzyıldan itibaren Roma İmparatorluğunun hâkimiyeti altına girmiş, M.S. III. yüzyılda Franklar, IV. yüzyılda Vizigotlar gibi barbar Cermen hücumlarına maruz kalmıştır. Vizigot idareciler, VI. asrın sonlarında ülkenin birliğini sağlamak için Katolikliğe girmeye karar verirler. Bu vesileyle Katolik Hristiyanlığı bütün İspanya'nın resmi dini haline gelir. Katolikliğin buraya hâkim olmasıyla toplumsal sorunlar çözülemez. Kilisenin bu yarımada güçlenmesi zengin-fakir ayrımını daha da artırır. Yahudi nüfus bu yeni gelişmeden rahatsız olur. Nihâyetinde İspanya'da taht kavgaları da Vizigot Krallığı'nın zayıflamasına sebep olur.⁷¹

İspanya'nın o dönemde bu siyasi, sosyolojik ve dini durumu, Müslümanların orayı fethetmeleri için en uygun bir zamandı. Orta Çağ'ın iki süper gücü Bizans ve Kısra'ya rağmen gelişen ve ilerlemeye devam eden İslâm fetihleri, ilk iki halife döneminde Sâsânî İmparatorluğuna son vermiş, İran ve Hindistan aşılarak Çin sınırlarına ulaşılmıştı. O dönemde Kuzey Afrika ise bütünüyle olmasa da birçok açıdan Bizans İmparatorluğunun

⁷¹ Bkz. Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: siyasî tarih* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 37-42.

hâkimiyeti altındaydı. Müslümanlar, Hz. Ömer ve Hz. Osman döneminde Kuzey Afrika'yı Akdeniz kıyısı boyunca Mağrib'e (Fas) kadar fethetmişlerdi. Velid b. Abdülmelik döneminde Emevî valisi Mûsâ b. Nuseyr'in emriyle Tarık b. Ziyad komutasında 714 yılında İspanya Müslümanlar tarafından fethedilmişti.⁷²

Müslümanlar, İspanya'yı fethettikten sonra İspanya kelimesinin menşei olan "Hispania" veya "Spania" ismi yerine "Endülüs" ismini kullandılar. Fetih öncesinde İspanya toplumunun ezici çoğunluğunu Katolik Hristiyanlar teşkil ediyorlardı. Bunun yanında Yahudi cemaati, putperest gruplar, Hispano Romen denilen İspanya'nın yerli halkı, Vizigotlar ve Müslümanlar bulunmaktaydı.⁷³ Endülüs Müslümanlarının kendi aralarında birbiriyle uyuşmadıkları da oluyordu. Arap-Berberi savaşları (740-741), Endülüs'ün fethi esnasında asker olarak görev yapan ve sonra oraya yerleşen Arap-Berberi kökenli Beledli-Suriyeli savaşı (743), Kayslı-Yemenli savaşı (745) gibi asabiyet savaşları da Endülüs Müslümanları arasında olmuştu.⁷⁴ Berberîler, "İlk başlarda Müslüman ordusuna önemli hizmetleri olmuşsa da bu destekleri ihanete dönüşmüş ve daha sonraları Tevâif'ul-Müluk (Taife Devletleri) döneminde de iç kargaşalara sebebiyet vermiş ve Endülüs'ün çöküşüne sebep olmuşlardı."⁷⁵

133/750 yılında Emevîler'e karşı geniş çaplı bir harekete başlayan Abbasîler, nihâyetinde Emevî Devleti'ni yıkıp yerine Abbasî Devletini kurmuşlardı. Emevî hanedanına karşı başlatılan temizlik harekâtında Emevîler'den sağ kurtulanlardan biri de Emevî Hükümdarı Hişam'ın torunu Abdurrahman. b. Muaviye idi. Önce Kuzey Afrika'ya, oradan da Endülüs'e geçen Abdurrahman b. Muaviye ilk önceleri tepkiyle karşılandıysa da daha sonra oradaki Müslümanların büyük çoğunluğunun desteğini alarak Kurtuba'yı aldı. Bir cuma günü Kurtuba'ya giren Abdurrahman orada bir hutbe verdi. (139/756) ve ardından da biatleri kabul etti. Bu tarihten itibaren Endülüs fiilen Abbasî Devleti'nden koparak 422/1031 tarihine kadar yaklaşık olarak 275 sene Emevî hanedanının yönettiği bağımsız bir devlete dönüştü.⁷⁶

Önce Müslümanlar arasında iç dengeleri tesis eden I. Abdurrahman daha sonra çok başarılı bir şekilde devlet olma yolunda düzenlemeler yaptı. İmar faaliyetlerine de önem veren I. Abdurrahman 32 yıl boyunca Endülüs Emevî Devleti'ni askeri ve siyasi yönüyle

⁷² Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 52-59.

⁷³ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 63-64.

⁷⁴ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 75-80.

⁷⁵ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi* (İstanbul: Selis Kitaplar), 19.

⁷⁶ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 87-88.

ileri bir seviyeye ulaştırdı. I. Abdurrahman'dan sonra oğlu Hişam Endülüs Emevî Devleti'nin başına geçti. Adaletiyle dedelerinden Ömer b. Abdülaziz gibi adil bir idare kuran Hişam, ilme ve ulemaya önem veren bilge bir hükümdardı. Hişam döneminde Endülüs'e girmeye başlayan Malikilik mezhebi, oğlu I. Hakem döneminde devletin resmi mezhebi haline geldi.⁷⁷

Hakem'den sonra oğlu II. Abdurrahman 822 senesinde tahta geçti ve otuz yıllık hükümdarlığı döneminde devleti huzur ve emniyet içinde yönetti. II. Abdurrahman'ın ölümüyle başlayan ve III. Abdurrahman'ın tahta geçişine kadar süren dönem (852-912) Endülüs Emevî Devleti için *el-Fitnetü'l-kübra* (büyük fitne) yıllarıydı. 912 yılında tahta geçen III. Abdurrahman, devletin bozulan siyasi ve idari birliğini tekrar tesis etmeyi başarır. 929 yılında halifeliğini ilan eden III. Abdurrahman 961 yılına kadar Endülüs'ü siyasi birliğine kavuşturmuştur. Kendisinden sonra oğlu II. Hakem (961-975) devletin başına geçti. II. Hakem'i, erdemli bir toplumu yöneten *bilge hükümdar* tanımına en yakın devlet başkanlarından biri olarak görmek mümkündür.⁷⁸ II. Hakem, âlim ve mezhepleri bilen bir fakih idi, nesep ilminde öncüydü, çok geniş tarih bilgisi vardı. Kitap kurduyu, rical ilminde temyiz gücüne sahipti. O, Endülüs'ün yıldızını ilim, kültür ve medeniyet alanında da parlatmıştır. II. Hakem sadece Müslümanlar arasında değil, Hristiyanlar ve diğer unsurlar arasında da adaleti sağlayan bilge bir hükümdardı.⁷⁹

II. Hakem, vefat ettiğinde yerine 12 yaşında olan oğlu II. Hişam tahta geçer. Küçük yaştaki Hişam'ın tecrübesizliğinden yararlanan İbn Ebi Amir el-Mansur, bu durumdan istifade ederek devlet yönetimini ele geçirir. Mansur ve oğulları, II. Hakem'den sonra 976-1008 yılları arasında Endülüs Emevî Devleti'ni yönettikleri için bu döneme Amirîler dönemi denilmiştir. İbn Ebi Amir el-Mansur daha önce III. Abdurrahman'a ve ondan sonra da II. Hakeme vezirlik yapmış, devlet yönetiminde tecrübe kazanmış biri idi. Mansur, müstebit ve hedefine varmak için her yolu mubah gören biriydi. Kendi döneminde devleti tartışmalardan uzak, istikrarlı bir şekilde yönetebildi. Mansur'un bu başarısında, Ebû Mervan İbn Şüheyd, Muhammed b. Cevher, İbn Ayyaş ve Ebû Muhammed Ahmed İbn Hazm gibi dönemin yetenekli idarecilerinin de etkisi büyüktü. Amirîler ilk dönemde adil bir yönetim takip etmişlerdi fakat daha sonraları onların da keyfi uygulamaları yüzünden kendilerine karşı bir nefret oluşmuştu. Nihâyetinde onlar da

⁷⁷ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 95-98.

⁷⁸ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 123-142.

⁷⁹ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 140.

iktidardan uzaklaştırılmışlardı. Amirîlerin iktidardan uzaklaştırılmasından sonra Endülüs'te Emevî Devleti yerine Düvelü't-Tavaif (Taife Devletleri) hâkim olmuştur. Bu dönemde her şehir ayrı bir devlet haline gelmişti.⁸⁰

Emevî idaresi döneminde yönetim denince akla siyasi birlik geliyordu. III. Abdurrahman Endülüs'te Halifeliği ilan ederken de düşündüğü tek şey Endülüs'ün birliği meselesiydi. Dış tehdit denince Hristiyan krallıklar akla gelmekteydi fakat Mülûkü't-Tavâif döneminde bu kavramlar değişti. Bu dönemde Müslüman, Müslümanın düşmanı olmuş, Müslüman emirlikler birbirlerinin dış düşmanı haline gelmişlerdi. Mülûkü't-Tavâif birbirlerine üstünlük sağlamak için devasa saraylar inşa ediyor, eğlence merkezleri kuruyor ve büyük askeri harcamalar yapıyorlardı. Bu masrafları karşılamak için her gün yeni vergiler ihdas ediyorlardı. Büyük miktarda haraç ödeyerek Hristiyan krallıklarla ittifak kuruyorlardı. Hristiyan krallıklar da Müslümanları zayıflatmak için her türlü oyunu deniyordu.⁸¹

Mülûkü't-Tavaif döneminde Müslüman krallıklar arasında birliği tesis etmek için Müslüman âlimler çok çaba sarf etmişlerdi fakat birliği sağlamaya yönelik bu çabalar bir fayda sağlamamıştı. O dönemde Mülûkü't-Tavaif'i cesur bir şekilde eleştiren âlimlerden biri Ebû Muhammed İbn Hazm el-Endülüsi'dir. İbn Hazm'ın babası Ahmed b. Said (ö.402/1012), II. Hişam'a baş vezirlik yapmış ve Amiriler döneminde de vezirlik yapmıştı. Endülüs'teki bu siyasi çalkantılı dönemde İbn Hazm de V. Abdurrahman el-Mustazhir b. Hişam'a ve daha sonra da III. Hişam'a vezirlik yapmıştı.⁸²

İbn Hazm, bu dönemde “Çözülmenin, sefahatin ve acizliğin sebeplerini araştırmış; yeri geldiğinde kimin ne diyeceğine aldırmandan, dönemin idarecileri hakkında tenkitlerini, iğneleyici bir üslûp ve gür bir seda ile dile getirmekten çekinmemiştir.”⁸³ Onun şu sözleri bu tespitin en önemli kanıtıdır:

“Bu fitne, Allah'ın bizi denediği bir imtihandır, O'ndan esenlik niyaz ediyoruz. Bu, hiç şüphesiz herkes için bir fitnedir. Bu fitnenin sebebi, bu bizim Endülüsümüzde şehir ve kalelerin başlarında bulunan kişilerin, Allah ve Resulüyle savaş halinde olmalarıdır. Onlar yeryüzünde fesadın yayılması için çaba sarf ederler. Onlardan her birinin kendi

⁸⁰ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 167-172.

⁸¹ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 170.

⁸² İbn Hazm, *Tavku'l-hamame fi'l-ülfeti ve'l-ullaf*, 111; Ebu muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı (Tevku'l-hemame fi'l-ülfeti ve'l-ullaf)*, çev. Mahmut Kanık (İstanbul: İnsan Yayınları, 1998), 217; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 43.

⁸³ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 173.

sınırları dışındaki Müslüman ahalinin üzerine saldırdığını, askerlerine Müslüman ahalinin kökünün kazınmasına vesile olacak yolu tutmalarını mubah kıldıklarını görüyorsunuz.”⁸⁴

İbn Hazm, idareciler hakkında da şunları söyler: “Allah’a ant olsun ki (idarecilerimiz) bilseler ki haça tapınmak işlerini düzeltip yoluna koyacak, o zaman ona ibadet etmeye koşarlardı. Onların Hristiyanlardan yardım istediklerini, Müslüman haremmini, çocuk ve erkeklerini onlara mal gibi sunduklarını ve onların da bunları esir alıp kendi ülkelerine götürdüklerini görüyoruz. Allah hepsine lanet etsin, kılıçlarından bir kılıcı onların üzerine musallat etsin.”⁸⁵ Zaten çok geçmeden Kuzey Afrika’dan gelen Murabıtlar, Düvelü’t-Tevaif’e son verirler. Bu dönemde Endülüs’ün yetiştirdiği büyük fakihlerden biri de Ebû Velid el-Bâcî’dir (ö. 474/1081). Bâcî, bütün Endülüs şehirlerini dolaşarak Taife Devletlerini, yaklaşmakta olan Hristiyan saldırılarına karşı uyarılmış ve birlik oluşturmaya çalışmıştı. Fakat onun da bütün çabaları boşa gitmişti. Mülûkü’t-Tavâif, Bâcî’nin yüzüne karşı olumlu bir tavır takınmışlardı fakat o gittikten sonra tefrika ve düşmanlıklarına devam etmişlerdi.⁸⁶

Tuleytula’nın Hristiyanların eline geçişi esnasında yaşananlar, Mülûkü’t-Tavâif’in İslâmî ve insanî görev ve sorumluluklarından ne kadar uzaklaştığını anlatılması için yeterlidir: Belensiye, Kurtuba ve Tuleytula’ya hâkim olan Zunnûnî Emiri Me’mûn ölünce onun yerine torunu Kâdir geçer. Kâdir, dirâyetli biri olmadığından Zunnûnî Emirliği’nin topraklarını savunmada yetersiz kalınca Belensiye bağımsızlığını ilan eder, Kurtuba Abbadilerin eline geçer. Tuleytulalıların isteği üzerine şehrin idaresini Eftasiler üstlenir. Bu durumu hazmedemeyen Kadir, tekrar tahta geçmek için Hristiyan Kastilya Kralı VI. Alfonso’dan yardım ister. Alfonso, Kadir’in isteği üzerine Tuleytula’yı kuşatma altına alır. Kuşatma dört yıl sürer. Kuşatma uzun sürünce Hristiyan birliklerin erzakı tükenir. Erzakları tükenen Hristiyan birliklerine Mülûkü’t-Tavâif’ten yardım gider fakat Tuleytula’nın Müslüman halkına yardım gönderen olmaz. Alfonso, Tuleytula’yı kuşattığı süre içinde Mülûkü’t-Tavâif, ona cizye ve yardımlar vererek dostluk anlaşmalarını imzalıyorlardı fakat buna karşılık Tuleytula halkına acıyan ve yardım eden olmuyordu. Mülûkü’t-Tavâif, Alfonso askerlerine yardım göndermek için kendi aralarında

⁸⁴ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 173.

⁸⁵ Muhammed Abdullah ’İnan, *Devletü’l-İslamiyye fi’l-Endülüs- el-Asru’s-Sanî Düvelü’t-Tavaif*, 4. Bs (Kahire: Mektebetü Hancî, 1997), 422; bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 173.

⁸⁶ Bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 174.

yarıyorlardı. Tuleytula halkı kendi kaderlerine razı olmak zorunda kalmıştı. Kimisi şehri terk etmek, kimisi de Hristiyan yönetimini kabul etmek zorunda kalmıştı.⁸⁷

Tuleytula'nın Hristiyanların eline geçmesi, İspanyalı Hristiyanların daha önce başlatmış oldukları ilmi, iktisadî ve kültürel yönüyle gelişmiş ve Hristiyanların olan bir İspanya ideali, *Reconquista* fikri daha da hız kazanmış oldu.⁸⁸

Tuleytula'nın düşüşü Mülûkû't-Tavâif ve Endülüs halkı üzerinde şok etkisi yapmıştı fakat o dönemin âlimlerini daha çok üzmüştü. Onlar bu hadiseyi, Endülüs'te İslâm'ın kökünü kazımaya yönelik bir gelişme olarak değerlendirdiler ve bu durumun önüne geçmek için çare aramaya başladılar.⁸⁹ O günkü şartlarda bunun için kapılarını çalabilecekleri tek bir güç vardı o da Kuzey Afrika'da yıldızı yeni parlayan Murabıtlar idi. Öyle anlaşılıyor ki Hristiyanlar Tuleytula'yı işgal ettikleri zaman Kuzey Afrika'da yeni neşet eden bu mücahit gücünü hesaba katmamışlardı. O dönemde Murabıtların başında Yusuf b. Taşfin bulunuyordu. Endülüs'ün geleceğini tartışan ve çözüm arayan âlim ve fakîhler kendi aralarında bir heyet kurarak durumu Yusuf b. Taşfin'e anlatmaya gitmişler ve ondan yardım istemilerdi. Daha önceleri Endülüs Müslümanlarının durumu hakkında bilgi sahibi olan Yusuf b. Taşfin bu daveti değerlendirerek Endülüs üzerine seferler yapmaya başlar.⁹⁰

Murabıtlar, 1091-1147 yılları arasında Tuleytula hariç Endülüs'ün büyük bir bölümüne hâkim olmuşlardı. Murabıtlardan sonra Endülüs'e yine Murabıtlar gibi Afrika kökenli olan Muvahhidler hâkim olur. Muvahhidler, Endülüs Emevî Devleti'nin hâkim olduğu bölgelere kısmen hâkim oldu. Yüz yıllık bir hâkimiyet döneminden sonra Muvahhidler Devleti de yıkılır. Muvahhidler Devleti'nin yıkılmasından sonra Endülüs'e Nasrîler Devleti hâkim olmuştur (1238-1492).

Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethedilmesi İspanya yerlilerine, Yahudi ve Hristiyanlara rahat bir nefes aldırılmıştı, fakat İslâm hâkimiyetinin sona ermesiyle beraber Müslüman ve Yahudiler için trajik bir durum olmuştu. Endülüs'teki son İslâm devleti olan Gırnata Beni Ahmer Devleti'nin istilaya uğraması ve Ebû Abdullah es-Sağir'in, şehrin anahtarlarını Kral Ferdinand'a verdikten sonra Gırnata'yı terk etmesi kadar hazin bir olay yoktur. İspanyolların "*Arab'ın ah çektiği mahal*" diye isimlendirdikleri tepede

⁸⁷ Râğîb es-Sercânî, *Kıssatü'l- Endülüs- mine'l-fethi ila's-sukut* (Kahire: Müessesetü İkra', 2011), 455; bkz. Özdemir, *Siyasi Tarih*, 178-179.

⁸⁸ Bkz. Watt vd., *Endülüs tarihi*, 178.

⁸⁹ Sercânî, *Kıssatü'l- Endülüs- mine'l-fethi ila's-sukut*, 487.

⁹⁰ Bkz. Sercânî, *Kıssatü'l- Endülüs- mine'l-fethi ila's-sukut*, 487-490.

Gırnata'ya bakarak ağlayan Ebû Abdullah'a annesi Aişe, şunları söyler: “Ağla, ağla namussuz alçak! Çünkü saltanatını ve vatanını yiğitçe koruyamadın. Şimdi sana kadınlar gibi ağlamak yaraşır.” Ebû Abdullah da bu sözler üzerine annesine, “Ey valide, bu felaketlerin benim ve halkımın başına gelmesine asıl sebep sen iken şimdi de herkesten önce beni ayıplayan sen oldun.” demiştir.⁹¹ Eriyen karlar misali Endülüs'teki Müslüman hâkimiyeti de Gırnata'nın düşüşüyle beraber bir rüya gibi son bulmuş oldu.

Bu tarihten (1491) sonra, daha önceleri Hristiyan baskılar sonucu Hristiyan gözükp gizli bir şekilde dinlerini yaşayan Yahudilerin akıbetine bu sefer Müslümanlar duçar oldu. Moriskolar denilen bu Müslümanlar, dinlerini yaşayamadıkları için açıktan Hristiyanlığı yaşadılar fakat gizliden Müslüman kimliklerini devam ettirdiler. Hristiyan zulmüne dayanamayan bu Müslümanlar kimi zaman toplu halde deniz yoluyla Afrika'ya kaçıyorlardı.1610 yılında çıkarılan bir fermanla Moriskolar bütünüyle Endülüs'ten kovuldular.⁹²

Son olarak Endülüs için ancak şu denilebilir: Endülüs'ün tarihi, kültürü ve o dönemde yaşadığı siyasi ve dini tecrübe üzerine araştırmalar gün be gün çoğalmaktadır. Endülüs İslam'ın batıya açılan kapısıydı. Batıya, bilim, sanat ve felsefe bu kapı üzerinde ulaşmıştır. Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar bu yarımadada beraber yaşamış ve dillere destan bir medeniyet inşa etmişlerdir. Bu çağda, yaşadığımız dünyaya bir şeyler söyleyebilmek için bu güzel tecrübe hakkında daha fazla araştırmalar yapılmalıdır. Bu anlamda Endülüs hakkında yeterince emeğin harcandığı kanaatinde değiliz.

1.3.2. Sosyal ve Kültürel Yönüyle Endülüs

Endülüs'ün fethi öncesinde dini bakımından İspanya toplumunun ezici çoğunluğunu Katolik Hristiyanları oluşturmaktaydılar. Bunun yanında azımsanmayacak sayıda Yahudi cemaati ile bilhassa dağlık bölgelerinde yaşayan putperestler bulunmaktaydılar. Etnik yapı olarak Hristiyanların çoğunluğu Hispano-Romen denilen ve esas itibarıyla İspanya'da eskiden beri yaşayan kabilelerle Roma hâkimiyeti döneminde onlara katılan Romalı askerler ve ailelerden oluşan halk ile Germen kökenli Vizigotlar bulunmaktaydı. Fetihle beraber bu toplumsal bünyeye yeni dini bir grup olarak

⁹¹ Ziya Paşa, *Endülüs Tarihi*, 431; bkz. Zeki Tez, *İslâm'ın Batı Cephesi: Mağrip, Endülüs, Sicilya ve Mısır* (İstanbul: Hayykitap, 2014), 45.

⁹² Tez, *İslâm'ın Batı Cephesi*, 42,45.

Müslümanlar da katıldılar. Müslümanlar, etnik grup olarak Arap, Berberi ve Mevalî'den oluşuyordu. Zamanla bu üç unsura Müvelledûn ve Saklebiler katılırlar. Yerli halktan Araplaşan ve Müslüman olanlara Musâlime, daha sonraları bunlara Muvelledûn da denilmiştir.⁹³ Bir başka grup ise daha önce fetih ordusu içinde gelen Arap ve Berberi askerlerin Endülüs'e yerleşenlerinden oluşan Belediyun (Beledliler) idi.⁹⁴

Müslümanlar, Endülüs'te Hristiyanlara anlaşmalı (*muahidun*), *Nasara*, *Ehli'z-Zimme ve Acem* gibi ifadeler de kullanmışlardı. Hristiyanlardan Müslüman olmadan Arap dilini öğrenen; Araplar gibi Arap şiiiri ve edebiyatında söz sahibi olan, onlar gibi yaşayan bu kesime *el-Musta'rib* veya *Musta'reb* de denilirdi. Bâtılı kaynaklarda bunlara *Muza'rabes* (mozarabs) veya *Muzarabia* denirdi.⁹⁵ “Muhtemelen bu terimi *Raconquista* Hristiyanları söylüyorlardı”.⁹⁶

“Bu dönemde fetihle beraber İspanya'ya gelen Müslümanlar, buradaki halka düzen, adalet ve huzur getirme taraftarıydı. Hristiyan İspanya tarafının amacı ise ellerinden alınan İspanya Hristiyan hâkimiyetini tekrar tesis edip Müslümanları bu topraklarda çıkarmak idi.”⁹⁷ İlk başlarda Müslümanlar karşısında yenilgiyi kabul edemeyen mağlup Vizigot askerleri, Müslümanları İspanya'dan çıkarma fikri etrafında bir birlik kurdular. Zamanla bu fikir tekrar Hristiyan bir İspanya kurma ve Müslümanları geldikleri yerlere geri gönderme ideolojisine dönüştü. *Raconquista* denilen bu düşünce gün geçtikçe bir Hristiyan İspanya ideolojisi haline geldi. Mülûkü't-Tavaif döneminde Tuleytula'nın düşmesiyle bu ideoloji *Musta'rablar* arasında kendisine daha çok taraftar buldu.⁹⁸

Fetih sonrasında hem Valiler dönemi hem Endülüs Emevî Devleti hem de Mülûkü't-Tavâif döneminde Hristiyanlar dinlerini yaşama konusunda herhangi bir sıkıntı yaşamamışlardı. Endülüs Emivî Devleti ve Mülûkü't-Tavaif'e göre daha radikal sayılan Mırabıtlar ve Muvahhidler döneminde kısmen sıkıntı çekmişseler da her zaman İslâm'ın hoşgörü atmosferi içinde yaşamışlardır. 1492 Gırnâta'nın düşüşüne kadar kiliseleriyle, örf ve adetleriyle Müslüman idarecilerin himayesi altında olan *Musta'ribler* her platformda dini, sosyal ve iktisadi hayatlarını yaşamışlardır.

⁹³ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: kültür ve medeniyet* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı), 21.

⁹⁴ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 64.

⁹⁵ Özdemir, *Siyasi Tarih*, 67-71.

⁹⁶ Watt vd., *Endülüs tarihi*, 37.

⁹⁷ Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hristiyan ilişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 78.

⁹⁸ Şeyban, *Reconquista*, 78.

Fetih sonrasında başlayarak Hristiyanlardan fert ve gruplar halinde İslâm dinine girenler olmuştur. İslâm'a bu sıcak bakışın nedenlerine baktığımızda İslâm'ın insan tabiatına uygun bir din oluşu, Hristiyan Teslis inancına göre daha sade bir inanca sahip olması, önceki yöneticilere göre Müslüman idarecilerin daha müsamahakâr oluşları gibi hususların, insanların İslâm'ı seçmelerinde etkili olduğu söylenebilir.⁹⁹

Fetih sonrasında öncesine göre, Müslümanların hoşgörüsünden en çok yararlananların başında Yahudi cemaati gelmekteydi. 589 yılında Vizigotlar'ın birliği sağlamak amacıyla Hristiyan Arianizm mezhebi mensuplarının toplu halde Katolikliğe geçmelerini sağlamak amacıyla Katolik kilisesiyle yapılan anlaşma gereğince Yahudilerin de bu mezhebe geçmeleri istenmişti. 615 senesinde Yahudilerin toplu halde Katolikliğe geçmeleri için Vizigot idaresi ferman çıkarmıştı. Bu baskılara dayanamayan Yahudiler istemeyerek gönülsüz bir şekilde Katolikliğe geçtiler fakat kendi içlerinde gizli bir şekilde Yahudiliklerini devam ettirdiler. Katolikliği kabul etmeyenler de İspanya'yı terk etmek zorunda kaldı. Bu dönemde Yahudilerin cumartesi ibadeti, kendi dinlerine göre evlilik yapmaları ve çocuklarını sünnet etmeleri yasaklanmıştı. 694 senesinde Yahudi cemaatine yönelik "Bütün Yahudilerin mallarına el konulacak, Yahudi aileler köle statüsüne indirilecek ve Hristiyan ailelere paylaşılacaktır." şeklinde alınan ferman hem Yahudilerin içine düştüğü mazlumluk hem de Hristiyanların despotça davranışları açısından bir utanç vesilesidir.¹⁰⁰

Vizigot hâkimiyeti altında zulme uğrayan Yahudiler, İspanya'nın fethinde Müslümanlara aktif bir şekilde yardım ettiler. Vizigot ve Romalılar döneminde kaybettikleri dini ve sosyal haklarını, Müslümanların Endülüs'e hâkim olmasıyla tekrar elde ettiler.¹⁰¹

Endülüs'te sahip oldukları statü ve içinde buldukları fiili durum, Yahudilere her alanda kendilerini geliştirme imkânı sağlamıştır. İpek böcekçiliği ve ipek üretimi, kuyumculuk ve süs eşyalarını imal etme gibi el zanaatları onların elindeydi. Yine Yahudi cemaatinde dini ve kültürel alanlarda da gelişmeler oldu. Tora'nın incelenmesi ve buna yönelik ilk dini metinleri inceleme akademisi Endülüs'te kuruldu. Babil'den getirilen Yahudi hahamlar burada Talmud üzerine dersler verdi. Bu dönemde Kurtuba'da kurulan Haham Akademisi büyük bir ün yaptı. Bu dönemde İsmail b. Negrîle ve oğlu Yusuf

⁹⁹ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 28-35.

¹⁰⁰ Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 42-45.

¹⁰¹ Bkz. Watt vd., *Endülüs tarihi*, 37.

Gırnata ve civarına hâkim olan Zirîler hanedanına vezirlik yaptılar. İsmail b. Negrîle ve oğlu Yusuf vezirlik dönemlerinde hem Endülüs ve hem de Kuzey Afrika, Mısır, Sicilya, Kudüs ve Babil'deki Yahudilere desteklerini esirgememişlerdi. İbn Hazm'ın, İbn Negrîle ve oğlu Yusuf ile ilgili araştırmaları olmuş ve yine o, “*er-Reddü ‘alâ İbn’in-Negrîla*” risalesini yazmıştır. Bu dönemde din, dil ve edebiyat alanında da birçok Yahudi bilgini yetişti.¹⁰² Bütün bunlar tarih boyunca Müslümanlara karşı dürüst davranmayan Yahudilerin, hayal bile edemeyecekleri gelişmelerdi.

Müslümanların Endülüs'e hâkim olmalarıyla beraber hem Yahudiler ve hem de Hristiyanlar rahat bir nefes almış, isteyen, dininin emirlerini istediği gibi yerine getirebilme özgürlüğüne kavuşmuştu. Yahudiler ve Hristiyanlar dini vecibelerini yerine getirme konusunda kendilerini daha rahat hissetmişlerdi. İlk Medine toplumunda olduğu gibi “Endülüs'te Müslüman ve Hristiyan halklar arasında hem savaş hem de barış zamanında bir arada, beraber yaşama sanatı diyebileceğimiz bir *convivencia* söz konusuydu.”¹⁰³ Tuleytula'nın düşüşüyle bu *convivencia* olgusu da zedelenmişti.

Endülüs'ün fethi ordusuyla beraber bu ülkeye gelen Müslümanların dini hayatları daha canlı ve dinamik bir şekildeydi. İslâm'ın emrettiği cihad mefkuresi, Müslümanları, dinlerini yaşama ve yayma konusunda aktif ve bilinçli bir hale getirmişti. Bu bilinç ve cihad ruhu, Müslümanların sekiz asır boyunca Hristiyan saldırılarına karşı mücadelelerini devam ettirip Endülüs'te kalmalarını sağlamıştı. Bu cihad ve mücadele ruhunu kaybetmemek için Kur'an eğitimini yapmak amacıyla mahalle mekteplerinden tutun da bugünkü üniversitelerin karşılığı olan medreseler kurmuşlardı.¹⁰⁴ Endülüslü Müslümanların dinleri konusunda titiz ve dürüst olmaları bu ülkede yaşayan Gayri Müslimleri İslâm'a özendirmişti. Bunun için Hristiyanlar, fert ve gruplar halinde İslâm'a gelmiş ve ihtida etmişlerdi. Kuzeyden Hristiyan saldırıları ve Kuzey Afrika üzerinden gelen Şii ve Harici tehditleri karşısında bu ülkedeki Müslüman halk, fakîh ve yöneticileriyle Sünnilik üzerine bir ittifak oluşturmuştu. Endülüs Müslüman halkının bu hassasiyeti bazen taassuba da varabiliyordu. Mutaassıp halkın İbn Meserre ve

¹⁰² Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsi İbn Hazm, *er-Reddü ‘alâ İbn'in-Negrîla el-Yahudî*, ed. Abbas (Kahire: Metbeatü Medenî, t.y.), 9-13. İbn Hazm'ın bu risalesi Malikîler ile olan tartışmalarına dair iki risale, *el-Kindîye Reddiye ve Risaletü Tehlis* ile beraber Mısır'da basılmıştır; Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 42-45.

¹⁰³ Şeyban, *Reconquista*, 91.

¹⁰⁴ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 70-71.

tarafklarına karşı baskıları, Gâzâlî, İbn Rüşd ve diğer bazı âlimlerin kitaplarını yakmaları pek de hoş olan bir şey değildi.¹⁰⁵

Fıkıh mezhepleri açısından bakıldığında, “Endülüs’ün fethiyle beraber şam’da yaygın olan Evzâî mezhebinin öğretileri oraya hâkimdi ve Endülüs Emevi Devleti’nin kuruluşuyla beraber bu hâkimiyetini devam ettirmişti. Fakat Endülüslü hacıların Malikilik mezhebini öğrenmeleri ve Hicaz bölgesinde Malikilik mezhebini öğrenen öğrencilerin Endülüs’e dönmeleriyle birlikte fetva ve yargı alanında Malikiliğin resmi mezhep haline gelmesiyle beraber Evzâîlik mezhebinin hâkimiyeti de kırılmış oldu.”¹⁰⁶

Endülüslüler, Namaz, oruç ve hac gibi ibadetler hususunda çok titizlerdi. Özellikle namazı ikame etmede daha hassaslardı. Endülüs Müslümanları güzel giyinme ve güzel yaşamının yanında güzel ve müreffeh mekânlarda da ibadet ediyorlardı. O dönemde yapılan Kurtuba Ulu Camii vb. mescitler uzun süre Endülüs’ün dini hafızası olagelmıştır.¹⁰⁷ Zekât konusunda da çok titizlerdi. Normal şartlarda senede bir kere dağıtılan zekât, gelen zekât mallarının çok olmasından dolayı senede iki kere dağıtıldığı da olurdu. Kurtuba Camisinin kapılarına yazılan şu ilan zekât ibadetine verilen önemin anlatması için yeterlidir:

“Ey insanlar Allah’ın rahmeti üzerinize olsun. Kâdı size der ki: Fakir düşkünlerinizin içinde bulunduğu durumu bilmez değilsiniz. Zekâtlarınızı ve ölümlerinizin dağıtılmasını vasiyet ettikleri malları vakit geçirmeden yoksullara ve muhtaçlara ulaştırın. Onları unutmayın, yoksa Allah katında hasımlarınız olurlar.”¹⁰⁸

Devlet adamları ve yöneticiler iç ve dış tehlikeler nedeniyle hac farızasını yerine getiremiyorlardı fakat Endülüs halkı kafieler halinde hac yolculuğına çıkarlardı. Hac yolculukları aynı zamanda bir kültür alışverişi oluyordu. Gelen hacılar Bağdat, şam, Mekke ve Medine gibi önemli ilim merkezlerine uğrarlardı. Endülüs’ten buralara, buralardan da Endülüs’e ilim transferini gerçekleştirirlerdi.¹⁰⁹

Endülüs dindarlığının en önemli taraflarından biri de dini vecibeleri ifa etmede takva ve züht sahibi âlimlerin varlığıydı. İlimle ve salih amelle uğraştıkları gibi orduyla beraber cihada çıkanlar da vardı. Âlimler her zaman idareci toplumun rehberi olmuşlardı.

¹⁰⁵ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 73-74.

¹⁰⁶ Bkz. Salim Öğüt, “Evzâî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/546.; Mehmet Dalkılıç, “İbn Hazm Perspektifinden Endülüs’te Mutezile”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004), 76; Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 177.

¹⁰⁷ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 74-75.

¹⁰⁸ Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 78.

¹⁰⁹ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 79-80.

Doğuda anlatılanlar kadar olmasa da bu döneme ait zahit ve tasavvuf erbabıyla ilgili menkıbelerden söz edilmektedir.¹¹⁰

Camii ve mescitler de Endülüs'te dini yaşantının en önemli göstergeleriydi. İlk dönemlerde 491 olan mescit sayısı iki asır sonra 4000'e yaklaşmıştı. Günümüzde *Ulu Cami* ifadesine karşılık olarak kullanılan el-Mescidü'l-Kebîr, el-Cami'l-Kebîr ve el-Mescidü'l-Câmi isimleri kullanılmıştır. En meşhur ve en büyükleri olan Kurtuba Ulu Cami'sinin mescitler içerisinde ayrı bir yeri vardı. Bu mescide aynı zamanda el-Mescidü'l-A'zam da denilirdi.¹¹¹ Endülüs üzerine Haçlıların barbarca yaptığı saldırılara rağmen İslam'ın ve Müslümanların orada tecrübe ettikleri medeniyetin izleri halen bulunmaktadır. Bütünüyle hiçbir iz bırakmadan İslam'ı Endülüs'te silmeye çalışan Haçlı emellerine muvaffak olamamışlar; orada henüz İslam'ın mevcuttur.

1.3.3. İlim ve Medeniyet Yönüyle Endülüs

Endülüslüler, kendi medeniyetlerini inşa ederken her şeyden evvel çok çalışmışlardı. Endülüslü ilim talipleri uzun yıllar Doğu'da kalarak Bağdat, Mekke, Medine, Kahire ve Şam gibi ilim merkezlerindeki ilmî tecrübe ve gelişmeleri kendi ülkelerine taşımış ve ülkelerinde ilim ve medeniyetin kök salması için büyük bir gayret sarf etmişlerdi. Endülüslüler, medeniyet inşa ederken gerek yerli kültürden gerekse Doğu'dan azamî derecede istifade etmiş ve bu konuda taklitçi davranmamışlar. İlk zamanlar taklit safhası yaşamış olsalar da çok geçmeden kendilerine has olanı ortaya koyabilmişlerdi.¹¹²

Endülüslü düşünürler, eğitimin temel hedefinin insanı dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmak olduğu konusunda ittifak etmişlerdi. İslâm dininin temel hedefi olan “dünya ve ahiret mutluluğuna kavuşturmak” diğer bütün gaye ve amaçların üstünde olan bir hedefti. Nitekim eğitimin ilk merhalesinde öğrenciye Kur'ân-ı Kerim'in öğretilmesi bu amacı gerçekleştirmeye yönelik bir anlayıştan kaynaklanmaktaydı.

Endülüs'te eğitim üç merhale halinde gerçekleşiyordu. İlk merhale altı yedi yılı kapsayan bir eğitimdi bu devrede Kur'ân-ı Kerim, hafızlık, Arapça okuma yazma, gramer ve kısa şiirler öğretilmekteydi. Eğitimin ilk merhalesinde okuma ve yazmaya verdikleri

¹¹⁰ Bkz. Muhammed b. Haris el-Huşenî, *Ahbarü'l-fukehâ ve'l-muhaddisin* (Madrid, 1991), 217-218.

¹¹¹ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 85.

¹¹² Bkz. Mehmet Özdemir, “Endülüs Üzerine”, *Bilge Adamlar* 32 (2013), 71.

önem onların, İslâm dünyasının geri kalan kısmına göre ne kadar ileri olduklarını gösteren bir durumdur.

Eğitimin ikinci merhalesi, ilim halkalarına katılma aşamasıydı. Bu halkalar çoğunlukla cami ve mescitlerde, bazen şeyh denilen hocaların evinde yapılırdı. Çocuk özel eğitim görüyorsa o zaman eğitim mekânı çocuğun evi olurdu. Bu aşamada kıraat, tefsir, hadis ve fıkıh gibi dini ilimlerin yanında dil ve edebiyat, tarih, coğrafya, felsefe gibi sosyal bilimler öğretilirdi. Bunların yanı sıra tıp, matematik ve astronomi de öğretilirdi. Bugünkü anlamda öğrenci, istediği eğitimi istediği şehir ve hocadan alabiliyordu.

Eğitimde üçüncü merhale bugünkü mastır ve doktora çalışmalarına benzeyen ilim yolculuklarına tekabül etmekteydi. Eğitimin üçüncü merhalesinde, eğitimi yapılan derslerle ikinci merhalede eğitimi yapılan derslerin başlıkları benzer idi fakat üçüncü merhale daha çok ihtisas ve uzmanlaşmaya yönelik bir eğitim idi. Bu dönem de çeşitli İslâm beldeleri gezilerek ana kaynaklar tedris edilir ve gidilen beldelerdeki otoriter âlimlerden ders alınır.¹¹³

Bu dönemdeki eğitim yerleri; evler, küttâb denilen mahalle mektepleri, cami ve mescitler, medreseler, kütüphaneler, ribâtlar ve ilim meclisleri idi. Eğitim veren öğretmenlere *müeddib* veya *muallim*, yetişkinlere öğretmenlik yapan hocalara *şeyh* denirdi. Şeyhler muallim ve müeddiblere nazaran bilgi seviyeleri daha yüksekti. Bunlar birden fazla alanda ihtisaslaşmış ansiklopedik şahıslardı. Hafız, kari, muhaddis, müfessir, şair, arif gibi unvanlar kullanılıyordu. Fakîh kavramının ise toplum nezdinde değeri daha fazlaydı. Hadis ilmini iyi bilen, Kur'an'ın mana ve tefsirinden haberdar olan, fıkıh mezhepleri ve bunlar arasındaki ihtilafları bilen ve özellikle Endülüs'te yaygın olan Malikiliğin esas hadis kitabı olan el-Muvatta'yı ezbere bilen kişilere fakîh denirdi.¹¹⁴

Hristiyan Avrupa'da neredeyse din adamlarının dışında kimsenin okur-yazar olmadığı bir dönemde Endülüs toplumu diğer İslâm beldelerine göre ileri düzeyde bir okur-yazarlığa sahipti. "Endülüs medeniyeti kitap medeniyeti" idi. Endülüs tarihine dair kaynak kitaplarda, bu ülkede yetişen Müslüman âlimlerin binlerce eser kaleme aldıkları belirtilmektedir."¹¹⁵ Endülüs şehirlerinin her köşesine kütüphaneler kurulmuştu. Varlıklı

¹¹³ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 152-153.

¹¹⁴ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 156.

¹¹⁵ Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 157.

kişilerin özel kütüphaneleri de mevcuttu. Saray kütüphanelerinde dört yüz bin el yazması kitabı içinde barındıranları da vardı.

Kitap sevgisinin çok yüksek olduğu Endülüs'te zaman zaman bağnazlık örneklerine de rastlanırdı. Kimi fakîhler felsefe ve astrolojiye karşı çıktıkları için bu ilim dallarına ait kitaplar Hacîb el-Mensur döneminde saray kütüphanesinden çıkartılıp yaktırılmıştı. Nitekim İbn Hazm, Zâhirî mezhebinde olduğu için Malikiler, onun kitaplarını İbn Abbad'a yaktırmışlardı. İbn Hazm, kitaplarının yakılması üzerine şu mısraları söylemişti.

“Vazgeçin yakmaktan kâğıdı parşömeni,
İlimle konuşun ki halk anlasın kim bilgili,
Ateşe verdiyseniz de yakamadınız içindekini,
Çünkü sadrımdadır o ilim benim.”¹¹⁶

Endülüslü âlimler dini ilimlerde de zengin bir miras bıraktılar. Tefsir ve Kıraat ilminde eserler te'lif edildi. Bakî b. Mahled'in (ö. 276/889) *et-Tefsiru'l-kebîr'i*, Gırnâtalı Muhammed b. Atiyye'nin (ö.542/1148) *el-Muharreru'l-vecîz* isimli tefsiri ve Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'an* isimli tefsiri vb. Endülüslü âlimlerin te'lif ettiği eserlerdir.¹¹⁷ Hadis dalında da sayılmayacak kadar kaynak eser te'lif edilmiştir. Hadis üzerine yapılan çalışmaların çoğu İmam Malik'in *Muvatta'sı* üzerine yapılmış şerhlerdi. Yine doğuda meşhur olan birçok hadis kaynağı Endülüs'e taşındı ve bu kaynaklar ders kaynakları olarak okutuldu. İbn Abdüberra'nın (ö. 463/1071) *Muvatta*'dan hareketle te'lif ettiği *et-Temhid* ve *el-İstizkâr*, Ahmed b. Halid'in *Müsnedu hadisi'l-Muvattâ* vb. hadiste kaynak eserler te'lif edilmiştir. Fıkıh ve kelâm alanında meşhur olan Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), *Ahkamü'l-Kur'an* adlı tefsirini bu dönemde yazmıştı.¹¹⁸

İbn Abdüberra'nın muasırı olan İbn Hazm de Endülüs'te hadis hafızı olan bir âlimdir. Ona göre “sünnet, aynen Kur'an gibi vahiy kökenlidir ve Allah'ın koruması altındadır.” İbn Hazm yaklaşık olarak 880 râvi hakkında cerh ve ta'dil hükmünü vermiştir. “İbn Mace'nin *Süneni* ve Tirmizî'nin *el-Camiu's-Sahih*'inde hiç nakilde bulunmamıştır. İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Tirmizi ile İbn Mace'nin sünenleri henüz Endülüs'te

¹¹⁶ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ İrşadü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beirut: Darü'l-Garb el-İslamî, 1993), 1657; Tahir Ahmed el-Mekkî, *Dirasetün an İbn Hazm el-Endülüsi ve Kitabühu Tavku'l-Hemame* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1977), 98; Musa Hüseyin, *İbn Hazm*, 20.

¹¹⁷ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 163-167.

¹¹⁸ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 168-175.

tanınmıyorlardı. “Zehebî, Tirmizi ile İbn Mace’nin sünenlerinin daha sonraki dönemlerde Endülüs’e girdiğini söyler. Zehebî’nin görüşleri dikkate alınırsa İbn Hazm’ın bu iki hadis kitabını görmemiş olması normal karşılanır.”¹¹⁹ Zehebî’nin dediği dikkate alınırsa Tirmizî ve İbn Mace’nin sünenleri İbn Hazm’ın vefatından sonra Endülüs’e girmiş ve o bu iki süneni görmemiştir. Dolayısıyla “İbn Hazm bu iki sünen sahiplerini meçhul saymıştır.” iddiası gerçeği yansıtmamaktadır.¹²⁰

Endülüs’te fıkıh alanında da müçtehit seviyesinde fakihler yetişmiştir. Bunlardan Yahya b. Muzeyyen el-Kurtubî (ö.266/876), Kasım b. Asbağ (ö.341/951), İbn Ebû Düleym (ö. 356/964), İbn Kûtîyye (ö. 366/977), İbn Afif (ö.420/1029), Ebû’l-Velîd el-Bacî (ö.471/1081) vb. âlimler Endülüs’ün önemli fakihlerindendir. *Bidâyetü’l-Müctehid* adlı eserin sahibi İbn Rûsd (ö. 595/1198) de o dönemin önemli fakihlerindendir. Zâhiriyye mezhebinin en büyük âlimi ve aynı zamanda bu mezhebin teorisyeni olan İbn Hazm de fıkıh alanında *el-Mücellâ*’nın şerhi olan *el-Muhallâ* ve yine Zâhirî fıkıh usulüne dair *el-İhkam* ve *Meratibü’l-icmâ* gibi eserleri te’lif etmiştir. Günümüzde halen şöhreti devam eden *el-Muvafakât* adlı eserin müellifi İbrahim b. Mûsâ eş-Şatibî (ö.790-1388) de Endülüs fakihlerindendir.¹²¹

Felsefe ve mantık alanında Muhammed b. Meserre (ö. 319/931), İbn Bâcce (ö. 532/1138), *Hay b. Yekzan* adlı eserin müellifi filozof İbn Tufeyl (ö.581/1185), filozof İbn Rûşd (ö. 595/1198) ve kitaplarının büyük çoğunluğunu Arapça yazan Kurtubalı bir Yahudi olan Mûsâ b. Meymun (ö. 600/1204) de bu dönemin önemli bilginleridir. Mûsâ b. Meymun aynı zamanda Yahudi inanç esaslarını tanzim eden kişidir. “Orta Çağ Hristiyanlığının en büyük entelektüel kazanımı olan Aziz Thomas Aquinas’ın felsefesini harekete geçiren büyük muharrik bu İslâm filozoflarıydı.”¹²² Yine “İslâm felsefesinin Batı düşüncesini etkilediği yer Endülüs’tür. Çünkü, Avrupalılar Doğu felsefelerini ancak Endülüs kanalıyla öğrenme imkânı bulmuştur.”¹²³ İbn Hazm’ın *et-Takrib li haddi’l-mantık ve’l-medhal ileyha* isimli eseri de mantık alanında yazılmış önemli eserlerden biridir.¹²⁴

¹¹⁹ Selman Başaran, “İbn Hazm’ın Kütüb-i Sitte’ye Bakışı”, *İslami Araştırmalar* 2/6 (1988), 8; Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 175; Güner, “İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis”, 24.

¹²⁰ Bkz. Başaran, “İbn Hazm’ın Kütüb-i Sitte’ye Bakışı”, 9.

¹²¹ Bkz. Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 180-190.

¹²² Watt v.dğr., *Endülüs tarihi*, 179; Bkz. Tez, *İslâm’ın batı cephesi*, 67-71.

¹²³ Şeyban, *Reconquista*, 416.

¹²⁴ Özdemir, *Kültür ve Medeniyet*, 209-226.

Endülüs'te tarih alanında da Ahmed er-Razî (ö. 344/955), Ebu Hayyân olarak tanınan *Zikri Bilad el-Endülüs* isimli ansiklopedik eserin sahibi olan Ebû Mervan Hayyân b. Halef b. Hayyân (ö. 469/1076), Ebû Hayyân'nın çağdaşı Said b. Ahmed b. Said (ö. 462/1070), Lisanuddin İbnu'l-Hatib (ö. 776/1374) gibi tarihçiler yetişmiştir.¹²⁵ O dönemde şu kanaat yaygın hale gelmişti: “Kuzey, bilimde, tıpta, tarımda, endüstride ve medenî hayatta en üst seviyeye gelmek istiyorsa bunu öğrenmek için Endülüs'e başvurmalıdır.”¹²⁶ Müslüman olmayan tarihçilerin de söylediği “Araplar (Müslümanlar) Endülüs nüfusunun az bir kısmını oluşturmasına rağmen, Endülüs medeniyetine kendilerine özgü renklerini vermişlerdi.”¹²⁷ sözü manidardır.

İbn Hazm'ın yetiştiği muhit olan Endülüs, sadece onun değil, onun gibi çok önemli şahsiyetlerin yetişmesine imkân sağlamıştır. Aynı zamanda Müslümanların değil, Yahudi, Hristiyan ve başka din ve düşüncede olanların yetişmesine de ön ayak olmuştur. Bu dönemde Endülüs medeniyeti aynı zamanda Avrupa'daki Rönesans ve reformu tetikleyen bir unsur olmuştur.

1.4. İbn Hazm'ın Eserleri

İbn Hazm'ın eserlerinde üç önemli konu göze çarpar. Bunlar, İbn Hazm'ın telif etmiş olduğu *el-Mücellâ* ve *el-Mücellâ* üzerine yazmış olduğu *Kitâbü'l-Muhallâ* ve *el-İhkâm fi usûli'l-ahkam* adlı eserleriyle fıkıh ve hukuku; *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, *Kitabu'd-Dürre fimâ yecibu i'tikadüh* ve *el-Usul ve'l-furu* eseriyle akaid, kelâm, mukayeseli dinler ve mezhepler tarihi çalışmaları; *Tavku'l-Hamâme* kitabıyla ortaya koyduğu sevgi, şiir ve edebiyat zevki olmak üzere üç bölümden oluştuğu görülmektedir.¹²⁸

1.4.1. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*

İlk matbu nüshada *el-Fisal* şeklinde yazılmış olması eserin isminin *el-Fasl* mı yoksa *el-Fisal* mı tartışmasını beraberinde getirmiştir. Birçok oryantalist ve Müslüman araştırmacı, farklı zamanlarda yazılmış fasılaların bir araya getirilmesi anlamında *el-Fisal*'ı uygun görürken, diğerleri doğru-yanlış ayırımına filolojik gerekçeler de ekleyerek

¹²⁵ Tez, *İslâm'ın Batı Cephesi*, 59.

¹²⁶ Watt vd., *Endülüs tarihi*, 57.

¹²⁷ Watt vd., *Endülüs tarihi*, 58.

¹²⁸ Garaudy, *Endülüs'te İslam*, 88-89.

el-Fasl'ı tercih etmektedirler. İbn Hazm, *el-milel ve'l-ehvaî ve'n-nihali* tek tek verdikten sonra titiz bir metod takip ederek anlattığı fırkaların aralarını delille ayırmıştır. Hakikati ortaya koyan “*el-Kavlü 'l-fasl*” anlamında *el-Fasl* daha uygun düşmektedir.¹²⁹ Çünkü bu adlandırma hak ile bâtılı ayırma (*fasl*) konusunda çok titiz davranan İbn Hazm'ın zihin yapısıyla de bire bir örtüşmektedir.

el-Fasl kitabının başında kendisinden önce birçok kişinin, dinler ve mezhepler üzerine kitap yazdığı; kimisinin gereksiz yere uzun uzadıya ilgisiz tartışmalara girdiğini, kimisinin de çok kısa tutarak en önemli hususları gözden kaçırdığını söyler. Dolayısıyla bunların maksada uygun, anlaşılır, tarafsız ve dürüst olmadığı üzerinde duran İbn Hazm, kendi kitabının akli delillere ve mantık kurallarına dayalı olacağını belirtir.¹³⁰ Buna rağmen İbn Hazm'ın de teferruata daldığı ve sözü uzattığı olmuştur. Şehristânî de *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserinin mukaddimesinde tarafsız olacağını ve teferruata girmeyeceğini söylemiş olmasına rağmen o da başta ortaya koyduğu ilkelere bağlı kalamamış teferruata dalmıştır.¹³¹

İbn Hazm, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal* kitabından yaklaşık bir asır önce *el-Fasl* eseriyle dinler ve mezhepler tarihi çalışmalarında öncü olmuştur. Bu alanda kendisinden önce Hint dinleri üzerine yaptığı araştırmalarıyla *el-Bîrûnî* (ö. 973/1030) şöhret olmuştu. İbn Hazm, *el-Fasl* eserinde İslâm'ın dışındaki tanrı anlayışlarını altı kategoride ele alır:

Her tür gerçekliği inkâr eden Sofistlerin tanrı anlayışı,¹³² yaratıcı tanrı fikrini inkâr eden ve evrenin ezeli ve ebedi olduğunu savunan ateist filozofların tanrı anlayışı,¹³³ bu evrenin yaratıcısıyla beraber ezeli olduğunu düşünenlerin tanrı anlayışı,¹³⁴ evrenin ezeli bir yaratıcısı olduğu düşüncesinin yanı sıra nefis, mekân ve zamanın mutlak olup yaratılmadığını iddia edenlerin tanrı anlayışı,¹³⁵ Zerdüş ve Maniheistlerin düalist tanrı anlayışı ile Hristiyanların Teslis anlayışı,¹³⁶ tek bir İlahın varlığını kabul etmekle beraber

¹²⁹ Zu'bî, *Zahiriyyetü İbn Hazm*, 39; Sayar, “Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış”, 52.

¹³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/35.

¹³¹ Abdülkerim Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera yayınları, 2008), 26.

¹³² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/43.

¹³³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/48.

¹³⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/70.

¹³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/73.

¹³⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/86.

peygamberleri inkâr eden Brahmanist ve rasyonalistlerin tanrı anlayışı,¹³⁷ bazı peygamberleri kabul, bazılarını reddeden Yahudi tektanrıcılığı.¹³⁸

İbn Hazm, *el-Fasl*'da Brahmanizm ile ilgili, Yahudilik ve Hristiyanlığın kitapları ve mezhepleriyle ilgili, Tevrat ve İncil'in tahrifiyle ilgili bilgiler verdikten sonra Müslüman mezheplerin ayrılık noktaları üzerinde durur. Eserin devamında Müslüman fırkaların itikâdî konularla ilgili farklı görüşlerini gündeme getirir, yanlış gördüklerini eleştirir ve olması gerekeni izah etmeye çalışır.

1.4.2. *el-Muhallâ*

İbn Hazm, talebeye ve ulemaya yönelik olarak *el-Mücellâ* adında bir eser te'lif eder daha sonra bu eserini *el-Muhallâ* ismiyle şerh eder. İbn Hazm'ın bu eseri Zâhirî fıkına dair yazmış olduğu en önemli eseridir. O, bu eserde kendi döneminde müesses mezheplerin ve çağının önemli âlimlerinin görüşlerini de yansıtır. İbn Hazm bu eserini tamamlamadan vefat etmiştir. Kalan 10 ve 11. ciltleri kendisinden sonra oğlu Ebu Râfi' onun *el-İsâl* adlı eserinden özetleyerek tamamlamıştır. Bu kitabın birçok şerh ve özeti (ihtisar) yapılmıştır. Mutasavvıf İbn Arabî (ö. 638/1240), Ebu Hayyan el-Endülüsî (ö.745/1344) ve meşhur hadisçi ve tarihçi Zehebî'nin *el-Muhallâ* üzerine ihtisarlari vardır.¹³⁹

1.4.3. *el-İhkam fî usûl'il- ahkâm*

İbn Hazm'ın hem Zâhirî düşüncesinin fıkıh usulü hem de içtihat metodolojine dair yazmış olduğu ve günümüze kadar ulaşan en önemli eserlerinden biridir. Bu kitapta müellif kendi içtihat usulünü ortaya koymanın yanı sıra kendi zamanına gelinceye kadar ortaya çıkmış diğer içtihat usullerini de eleştirmiş¹⁴⁰ ve kendi usulüyle diğer mezheplerin usul anlayışlarını karşılaştırma yoluna gitmiştir. Eser iki cilt, sekiz cüz halinde ilk defa 1345/1926 da Kahire'de basılmıştır.¹⁴¹

¹³⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/ 137.

¹³⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/177; Garaudy, *Endülüs'te İslam*, 99.

¹³⁹ Apaydın, *İbn Hazm*, 24.

¹⁴⁰ Bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 25.

¹⁴¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/195; Abdullah Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâ", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 165.

1.4.4. *en-Nebzetü'l-kafiye fi usûli ahkâmi'd-din*

İbn Hazm'ın *el-İhkam*'dan sonra yazmış olduğu özet bir fıkıh usulü kitabıdır. Kitap *el-İhkam*'ın özeti mahiyetindedir, fakat bu kitapta İbn Hazm sadece kendi görüşlerini vermektedir.

1.4.5. *Meratibü'l-icmâ'*

Eser, *icmâ kitabı* olarak da bilinir. Bu eserde İbn Hazm, üzerinde icmâ gerçekleşen fıkıh ve kelâm konularını ele alır. “Eserde “Ümmet... üzerinde icmâ etmiştir.” veya “Ümmet... üzerinde ittifak etmiştir.” şeklinde hüküm cümleleri sık sık tekrarlanmıştır. Fıkıh ile ilgili konular ele alındıktan sonra “Hakkında İcma Bulunan ve Aksini Düşünenlerin Küfre Düştüğü İtikâdî Konular” başlığı altında kelâma dair, üzerinde ittifak edilen konular ele alınır.”¹⁴² İbn Teymiyye (ö. 622/1225) bu esere *Nakdü meratibi'l-icmâ* adıyla bir tenkit yazmıştır.¹⁴³

1.4.6. *İbtalu'l-kıyas ve'r-rey ve'l-istihsan ve't-taklîd ve't-ta'fil*

İsminden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm'ın, kıyas, rey, istihsan ve taklidin dinde yeri olmadığına dair yazmış olduğu eseridir. Saîd el-Afganî tarafından tahkik edilen bu eser 1960'ta Şam'da basılmıştır.

1.4.7. *el-Hisalü'l- câmia li muhassali şerai'l-İslâm*

Furû'ı fıkha dair yazılmış iki ciltlik bir eserdir. Daha sonra İbn Hazm tarafından *el-İsal ilâ fehmi kitabı'l-hisal* adında bir şerh yazılmıştır. Zehebî bu eserin 15.000 varak hacminde olduğunu ifade eder.¹⁴⁴

1.4.8. *Cemheretü ensabi'l-Arab*

Araplarda soy ve neseple ilgili yazılmış en geniş ve aynı zamanda kendisinden sonra yazılan eserlere kaynaklık eden bir kitaptır. Arapların Adnan, Kahtan ve Huzâa kabilelerinin kendi zamanına kadar silsilelerini ve aynı zamanda bilgin ve önemli

¹⁴² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/195; Apaydın, *İbn Hazm*, 25.

¹⁴³ Bkz. İbn Teymiyye, *Nekdi merâtibu'l-icmâ* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1994).

¹⁴⁴ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/193; Apaydın, *İbn Hazm*, 26.

şahsiyetlerini de aktaran bir eserdir. Eser tarihî, siyasî ve edebî bilgileri de ihtiva etmektedir.¹⁴⁵

1.4.9. *Cevâmiu's-sîre*

İbn Hazm, bu eserde öz olarak Peygamber'in (s.a.v.) hayatını anlatır. Peygamber'in (s.a.v.) nesebiyle başlayan eser daha çok onun savaşları ve gazveleri üzerinde durur. Birkaç baskısı olan bu eser Dr. İhsan Abbas tarafından tahkik edilerek Mısır'da neşredilmiştir.¹⁴⁶

1.4.10. *Haccetü'l-vedâ*

Veda Haccı Hutbesinin açıklaması mahiyetinde olan bir eserdir, Memduh Hakkı tarafından 1959'da Şam'da basılmıştır.¹⁴⁷

1.4.11. *et-Takrîb li haddi'l-mantık.*

İbn Hazm'ın, kendi döneminde yaygın olan Aristo mantığına ilişkin eserlerin açıklanmasına dair yazmış olduğu bir eserdir. Mantık ilminin önemini göstermek ve mantık ile felsefe hakkındaki yanlış değerlendirmeleri gidermek amacıyla kaleme alınmıştır. İbn Hazm hem bu kitabın hem de mantık ilminin önemi için, "Bu zikrettiklerimizi bilmeden ve onlara yönelmeden fıkıh olmaz." demiştir. Hem *el-Fasl* ve hem de *el-İhkam* eserlerini *et-Takrîb*'in esaslarına göre yazdığını belirtmektedir. Eserin birçok baskısı olup Farsçaya da çevrilmiştir.¹⁴⁸

1.4.12. *el-Müdâvâtü'n-nüfus*

*el-Ahlak ve's-siyer*¹⁴⁹ adıyla da bilinen bu eser İbn Hazm'ın ahlaka dair telif ettiği bir eserdir. Birçok baskısı olan bu eserin Fransızca ve Türkçe çevirisinin yanı sıra Dr. İhsan Abbas tarafından da Beyrut'ta baskısı yapılmıştır.¹⁵⁰

¹⁴⁵ Apaydın, *İbn Hazm*, 26; Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâ", 163.

¹⁴⁶ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cevamiu's-sîre*, thk. İhsan Abbas (Mısır: Daru'l-Mearif-Mektebetü'l-Hissam el-Musavvere, 2015).

¹⁴⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/194.

¹⁴⁸ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/195.; *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*, thk. İhsan Abbas (Amman: El-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987), 93; Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâ", 161; bkz. Apaydın, *İbn Hazm*, 28.

¹⁴⁹ Hamevî, *Mu'cemu'l-üdebâ*, 1657. Aynı eser *el-Ahlak ve's-siyer fi müdâvâtü'n-nüfus* ismiyle Bilge Adamlar Yayınevi tarafından Türkçe tercümesi yayınlanmıştır. Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Ahlak ve's-siyer fi müdâvâtü'n-nüfus*, trc. Cemaleddin Erdemci-H. Hüseyin Bircan (İstanbul: Bilge Adamlar, 2005).

¹⁵⁰ Abbas, *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*, 4/323; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Kitabu'd-Dürre fî mâ yecibu i'tikadüh* (Kahire: Mektebetü'l-Medenî, 1988), 86.

1.4.13. *el-Usûl ve'l-fürû'*

Akaide dair yazılmış bir eserdir. İman ve İslâm kavramlarının açıklanmasıyla başlayan eser akaid konusunda farklı görüşlere yer verilerek bunlara yönelik eleştirileri içermektedir. Eserde konular kelâmî bir üslupla gündeme getirilip tartışılmıştır.¹⁵¹ Çeşitli kelâmî konuları ele alan bu eser 1978 yılında Kahire'de basılmıştır.¹⁵²

1.4.14. *Tevku'l-hamame fi'l-ülfeti ve'l-üllağ*

İbn Hazm, bu eserinde, kendi hayatından ve çağdaşlarının tecrübelerinden yararlanarak platonik aşkın çeşitli safhalarını psikolojik tahlillerle anlatır. Eser, nesir ve şiir karışık bir anlatım üslubuna sahiptir. 1983'te Beyrut'ta basılan eser Türkçeye de Mahmut Kanık tarafından "Güvercin Gerdanlığı-Sevgiye ve Sevenlere Dair" ismiyle tercüme edilip İnsan Yayınları tarafından yayınlanmıştır.¹⁵³

1.4.15. *Kitabu'd-Dürre fi mâ yecibü i'tikadüh*

Kelâmî konuların özet olarak ele alındığı bu eserde içtihadın gerekliliği ve kıyasa reddiye gibi konular da yer almaktadır. Müminin akaidinin nasıl olması gerektiği hususunda İbn Hazm'ın yazmış olduğu önemli bir eseridir. Eser tahkik edilerek 1988'de Kahire'de basılmıştır.¹⁵⁴

1.4.16. *en-Nasih ve'l-mensuh*

Eser, neshin mahiyetini anlattıktan sonra nasih ve mensuh ile ilgili âyetleri detaylı bir şekilde ele alır. Eser Dr. Abdülğaffar Süleyman Bindarî tarafından tahkik edilerek neşredilmiştir¹⁵⁵

İbn Hazm'ın değişik konularla ilgili yazmış olduğu başka risale ve eserleri de mevcuttur, fakat biz fazla teferruata girmemek için onlardan bahsetmeyeceğiz. Dr. İhsan Abbas, İbn Hazm'a ait risaleleri 1978'de *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî* adıyla Beyrut'ta neşretmiştir.¹⁵⁶

¹⁵¹ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-fürû'*, thk. Muhammed Atif el-Irakî vd. (Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2004), 110 vd.

¹⁵² Ergüven, "İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 191

¹⁵³ Bkz. Ergüven, "İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri", 190.

¹⁵⁴ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/196.

¹⁵⁵ Bkz. Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'ân-ı Kerim*, thk. Abdülğeffâr Süleyman el-Bindarî (Beyrut: Daru Kütübu İlmiyye, 1986).

¹⁵⁶ Bkz. Abbas, *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*.

1.5. İbn Hazm'ın Zâhirîliği

İbn Hazm, kendi döneminde egemen olan doğu kültürüne alternatif olması için mantıkî temellere dayalı, bilimsel düşünceyi esas alan bir mektep kurmaya çalışmıştır. Bu mektep, gücünü burhan mantığından alan nas merkezli bir mezhep olmuştur. İbn Hazm, perspektifi ve temsil ettiği misyonla bilimsel düşünce özgürlüğünü sağlayarak içtihat kapısını yeniden aralamayı hedeflemiştir. İbn Hazm'ın bu yapmak istediği yeniden uyanış, İslâm düşüncesinin üzerine bina edildiği usulün yeniden gözden geçirilmesi ve yorumlanmasını gerekli kılıyordu. İbn Hazm, bu çabasında, yıllarca tevarüs eden kültürün egemen düşünce kalıplarından kurtulması gerektiğinin farkındaydı. Bunun için İslâm düşüncesinin sağlam temellere dayanması gerekiyordu. Ona göre İslâm düşünce kültürünün, sağlam temellere dayanmayan kıyas, illet ve istidlâl yerine burhan mantığını temel alan; yeni araçlarla bilinçli bir şekilde tekrar okunması ve yorumlanması gerekiyordu.¹⁵⁷

İbn Hazm, Endülüs Emevî Devleti'nin yıkılmasına ve Endülüs'te İslâm birliğinin parçalanmasına tanıklık etmişti. Bütün bunları gören İbn Hazm, bir taraftan Müslümanları siyasi birliğe çağırırken diğer taraftan da düşünce birliğine çağırıyordu. Onun, Müslümanların düşünce birliğini sağlayacak ve onları tek çatı altında toplayacak olan bu düşüncesi daha önce kendisine kadar tevarüs eden Zâhiriyye mezhebinde bulunmaktaydı. Zira ona göre diğer mezhepler Müslümanların birliğinden ziyade ayrılımlarına yol açıyordu.¹⁵⁸

İbn Hazm'ın düşündüğü bu proje dar kapsamlı bir proje değildi, aksine fıkıh, kelâm, felsefe, mantık, dinler ve mezhepler tarihi, dil ve edebiyat gibi farklı alanları kapsayan geniş bir projeydi. O, Zâhiriyye mezhebinin ilke ve esaslarını bu saydığımız alanlara yansıtmıştır. İbn Hazm'ın zâhirîliği nasıl bir anlayıştı, ne kadarını gerçekleştirebildi, onun mezhebi neden taraftar bulamadı, neden yaygın hale gelemedi? Bu ve benzeri soruların cevabını aralamaya çalışacağız.

Lügatte “görünen, tezahür eden ve ortaya çıkan; her şeyde görünmeyenin hilafına görünen manasında ظہر-z-h-r- kökünden müştak olan zâhir (çoğulu zevâhir) “Bir şeyin

¹⁵⁷ Bkz. Ergüven, “Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, 176.

¹⁵⁸ Ergüven, “Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri”, 176.

görünen, dış tarafı anlamına gelir; karşıtı bir şeyin görünmeyen iç kısmı anlamında bätindir.¹⁵⁹ Zâhir ifadesi farklı anlamlarda da kullanılmıştır.

Zâhir ıstılahı, genel anlamda Kur'an lafızlarının gerçek anlamının iç anlamı (bâtını anlam) olduğunu ve bu iç anlamın da ancak özel şahıslar tarafından bilinebileceğini iddia eden gizemci eğilimlerin karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu anlamda, zâhirî mananın esas olduğunu ve herhangi bir gerekçe olmadıkça zâhirî mananın te'viline gidilemeyeceğini Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve kısmen Şia savunur. Buna karşılık Şî'lik, bätını gruplar ve bazı felsefi yaklaşımlar, zâhirî anlamın esas olmadığını, esas olanın zâhirin zıddı olan bätını anlam olduğunu söylerler. Bir düzlem üzerinde tasavvur edilecek olursa bir tarafta te'vile sonuna kadar açık olan Batıniyye ve İslâm filozofları bulunurken diğer tarafta düzlemin zıt ve en uç noktasında ise sırayla Zâhiriyye ve Ehl-i hadis grupları bulunur. Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve kısmen bazı Şî gruplar ise düzlemin ortalarında bulunur.¹⁶⁰

Zâhir ifadesi, açık olan fıkıh anlamında *fikhu'z-zâhir*, ahlak ve nefis terbiyesi (tasavvuf) için, insanın iç aleminin tezkiyesini sağlayan anlamında *fikhu'l-batın* olarak da kullanılmıştır. Bu anlamda fıkıh ilmine zâhir, tasavvufa da *batın* veya *bätunî ilim* denilir. Âyette Allah Teâlâ, "Görmediniz mi ki Allah göklerde ve yerde ne varsa hepsini sizin hizmetinize vermiştir; zâhir ve bätın olarak nimetlerini üzerinize yaymıştır." (Lokman 31/20) ve "De ki Rabbim, açığıyla ve gizlisiyle tüm hayasızlıkları...haram kılmıştır." (A'raf 7/33). Genel de ehl-i bätın dendiğinde sofiler, ehl-i zâhir denildiğinde ise fakîh ve kelâmîcılar anlaşılır.

Zâhirî ifadesi "hükmün konuluş gerekçesi" veya söylenen sözle kastedilen mana" anlamına gelen "mana" karşıtı olarak da kullanılır. "Bu anlamdaki zâhir (veya zâhirîlik) ta'lil, rey ve kıyas karşıtlığını ifade eder. Bu kullanımda manaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerine düşünmeyen, sözün söyleniş amacını dikkate almadan âyet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılan, zâhir manalarına göre anlayan kişilere zâhir ehli denilir."¹⁶¹ Naslarda Şâri'in amacını ve ifadelerin maksatlarını dikkate alanlara ehl-i rey denilmiştir. Ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrımı da bu temele dayanan bir ayrışmadır.

¹⁵⁹ Cemaleddin b. Muhammed b. Muhammed b. Mukerrem İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Daru Sâdır, ts.), 9/199. Z-h-r maddesi.

¹⁶⁰ Bkz. H. Yunus Apaydın, "Zâhiriyye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013), md. 44/93.

¹⁶¹ Apaydın, "Zâhiriyye", 44/94.

İslâm hukukunda Zâhirîlik, fıkihta re'ye yer verilip verilmeyeceği konusunda ortaya çıkan tartışmada rey ve kıyas karşıtlığında en nihai noktayı temsil eder. Zâhirîliğin zuhuruna baktığımızda bu hareketin nüvelerini sahabe döneminde görmek mümkündür. Sıffîn savaşında Hz. Ali'ye karşı “Lâ hükme illâ lillâh” diyerek muhalefet eden Harici zihniyetin çıkış noktasının Zâhirîliği anlamamızda bize yardımcı olacağını söyleyenler de vardır.¹⁶² Hâricîlerle direk bir bağlantı kurulamazsa da ehl-i rey ve ehl-i hadis ayrışmasında, ehl-i hadisin anlayışı Zâhirîlik düşüncesinin başlangıcını teşkil eder.

İslâm hukuk mezheplerinden ilk ortaya çıkan Hanefilik ve Malikilik rey ve istihsana daha çok önem veriyorlardı. İmam Şafî'nin rey alanını daraltarak nassa daha çok vurgu yapması, kendisinden sonra gelen ve aynı zamanda öğrencisi olan Ahmed b. Hanbel ve ondan sonra da Davud b. Ali el-İsfahanî üzerinde kıyasa karşı büyük bir etki bırakmış olduğu söylenebilir. Nitekim İmam Şafî, içtihadî faaliyetleri kıyasa indirgemiş ve rey ile içtihadı sıkı şartlara bağlamıştı.¹⁶³ Ahmed b. Hanbel ve Davud b. Ali ile başlayan kıyas-rey karşıtı olan bu tepki İbn Hazm ile nihai noktasına ulaşmıştır.¹⁶⁴

Goldziher bu konuda şunları söyler: “Sünnî hukuk mezhepleri, gelişme tarihlerinin ilk basamağında münferit meselelerde İslâm hukukunun tespitinde re'yin nüfuzuna müsaade ettikleri ölçüde birbirilerinden ayrıldılar. Bu hususu son haddine getirenler Ebû Hanife ile Dâvud b. Ali ez-Zâhirî'dir ki bunlardan Ebû Hanife, re'ye çok geniş salahiyet tanırken Dâvud b. Ali ez-Zâhirî her türlü müsaadeyi reddeder. Bu ikisi arasında re'ye müsaadelerine göre ele alınacak olursa Ebû Hanife'den sırayla İmam Malik, İmam Şafî'î ve Ahmed bin Hanbel yer alırlar.”¹⁶⁵ Bu tasnif kimi müellife göre değişiklik de arz edebilir. Şehristânî fıkıh mezheplerinden sadece Ebû Hanife'yi ashabı'r-re'yden sayarken İmam Malik, İmam Şafî'î, Ahmed bin Hanbel ve Dâvud ez-Zâhirî'yi ashab-ı hadisten saymıştır.¹⁶⁶

Her ne kadar Zâhirîlik, Davud b. Ali el-İsfahanî ismine atfen fıkıh literatüründe yerini almışsa da bu mezhebin gelişmesine, tanınmasına ve özellikle Endülüs'te yayılmasına esas olan amil, İbn Hazm ve onun geride bıraktığı kıymetli eserleridir. İbn

¹⁶² Bkz. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/188.

¹⁶³ Bkz. İmam Şafî, *er-Risale*, thk. A. Muhammed Şakir, çev. Ubeydullah Dalar (Ankara: Nur Yayınları, ts.), 279-295, 346-347; Apaydın, “Zâhiriyye”, 44/94.

¹⁶⁴ Apaydın, “Zâhiriyye”, 44/94.

¹⁶⁵ İgnaz Goldziher, *Zâhirîler “Sistem ve Tarihler”*, çev. Cihad Tunç (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982), 4.

¹⁶⁶ Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1961), 1/160.

Hazm, rey, ta'lil ve kıyasa karşı çıkmakla kalmamış aynı zamanda mezhep taklidine ve sahabe sözünün delil getirilmesine de karşı çıkmıştır. İbn Hazm'ın düşündüğü ve tasvir ettiği şekliyle Zâhirîlik düşüncesinde “*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim ve üzerinize olan nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'a razı oldum.*” (el-Maide 5/3) âyeti temel hareket noktası kabul edilmektedir.

Re'y taraftarları kıyasa delil olarak “*Ey iman edenler, Allah'a itaat edin, Peygambere ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz, Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız, onu Allah'a ve Resulüne arz edin...*” (Nisa 4/59), “*...Ey akıl sahipleri ibret alın.*” (Haşr 59/2) vb. âyetleri getirirler. Beydâvî, “Bu âyet, (Haşr 59/2) kıyasın fıkıhta muteber hüccet olduğuna delil olarak ileri sürülür; çünkü onda usul kitaplarında tespit ettiğimiz üzere bir durumdan hareket ederek öteki hakkında hüküm vermeyi ve bu esnada birini diğerine çevirmek için hâkim olan müşterek sebepleri dikkate almayı emreden hususlar vardır.” der.¹⁶⁷

İbn Hazm, bu âyetleri kıyasa delil gösterenleri “Şayet bütün bu metotlar vahiyle tespit edilmişse niçin onlardan hiçbiri gerçek ismiyle anılmıyor ve usuller için kullanılan tabirler niye yeni buluşlar oluyor?” diye sorgular.¹⁶⁸ Ayrıca dinin kaynakları, bu ifadeleri tanımayıp bunlardan neyin kastedildiğini ve bunların nasıl kullanılacağını belirtmemişken Allah'ın şeriatında bu ifadelerle belirtilmiş metotlara göre istidlalde bulunulacağını Allah'ın arzusuymuş gibi göstermeye kalkışmak abes olur, diyen İbn Hazm, şüphesiz insanın bu hususta Kur'an'dan delil getirmekle Allah'ın fiillerini muayyen durumlarda muayyen esaslara bağlamış olacağını söyler. Ona “göre bu tür esasları tayin etmek Allah'a ve Peygamber'e aittir; fakat fakîh bunları geçerek esasları inceden inceye düşünüp bulma salahiyetine sahip değildir. Şayet bunu yaparsa Allah tarafından tayin edilmiş esasları çiğnemiş olur.”¹⁶⁹

“İbn Hazm, kendi çağında hâkim olan Sünni İslâm'a karşı Zâhirî muhalefetini temsil eder; Zâhirî mektebi bünyesinde hem fıkıhta hem de akaidde getirdiği yeni tezahürün temsilcisidir.”¹⁷⁰ O, fıkıhta geliştirdiği zâhirî nazariyeyi akaidde de kullandı.

¹⁶⁷ Bkz. Nasırüddin Ebi'l-Hayr Abdullah el-Beydâvî, *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî (Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasü'l-Arabî, 2015), 5/199; Fahreddin Muhammed er-Râzî, *Mefatihü'l-Gayb* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981), 29/282; Muhammed b. Muhammed el-Ammadî Ebu's-Suûd, *İrşadü akli's-selîm ila mezâya'l-Kur'an-ı Kerim* (Beyrut: Darü İhya'it-Türasü'l-Arabî, 2015), 8/226.

¹⁶⁸ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *İptalu'l-kıyas ve'r-re'yi ve'l-istihsani ve't-teklidi ve't-ta'lil*, thk. Said Efgani (Şam: Metbeatü Camiatü Dimesşk, 1960), 13.

¹⁶⁹ İbn Hazm, *İptalu'l-kıyas*, 19; bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, 76.

¹⁷⁰ Goldziher, *Zâhirîler*, 117.

Akaid ile ilgili görüşlerini *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal ve el-Usul ve'l-furu'* adlı eserlerinde anlatma imkânı buldu. İbn Hazm, fıkıhta Zâhirî mektebinin kıyas deliline karşı itirazını akaid ve kelâm sahasında uyguladı. Fıkıhta kıyası reddettiği gibi akaid ve kelâm da istidlali reddetti. O detaylı bir şekilde Allah'ın ve Hz. Peygamber'in Allah için kullanmadığı bir isim ve sıfatın, anlamı müspet de olsa Allah için kullanılmayacağını anlattı.¹⁷¹ İbn Hazm, Allah'ın sıfatları konusunda kıyas ve istidlali kullanan Eş'arî'lere yönelik, "Kıyası kullananlara göre bir şeyi kıyas etmek için ancak onun bir benzeriyle kıyas caiz olur; fakat her yönden zıt düşen ve hiçbir noktada asla benzerliği olmayan bir şeyi kıyas etmeye gelince bu asla caiz değildir, bunlar bir yana kıyas metodu tamamıyla bâtıldır."¹⁷² eleştirisini yapar.

Halkın ve ilim çevrelerinin Zâhiriyye mezhebine mesafeli durmasının ve kimi zaman da (İbn Hazm'ın kitaplarının yakılması olayında olduğu gibi) tepkili davranmalarının sebebi kıyas, rey ve ta'lil karşıtlığı; taklide, dolayısıyla mezhep fikrine ve sahabe kavlinin delil olarak kullanılmasına karşı çıkmalarıdır. İbn Hazm zâhirîliğinin anlaşılması için fıkha dair görüşlerini iki misalle izah etmeye çalışacağız:

Bunlardan birinci örneğimiz Hz. Peygamber'in cuma günü müminlere guslü emreden hadisidir. Peygamberimiz (s.a.v.), "Cuma günü gusül almak buluş çağına eren her Müslüman'a vaciptir.", başka bir hadisinde "Herhangi biriniz cumaya geldiğinde gusül abdestini alsın."¹⁷³ buyurmaktadır.

Hadiste geçen "her Müslüman'a vaciptir" sözü apaçık olup dini vecibenin en yüksek derecesini göstermektedir. Sünnî mezhepler arasında en mutaassıbı sayılan Hanbeliler bile bu konuda istisna teşkil etmez, dört Sünnî mezhebin hepsi de hadisteki vacip ifadesini te'vil ederek cuma günü emredilen guslün sünnet olduğunu söyler. Kastalânî, Sahih-i Buhari üzerine yazdığı şerhte bu hadisin açıklamasında, "Buradaki vacip mendub'un te'kidî anlamında vacip gibidir. Ya da güzel ahlakta ve temizlikte *gerekli olan* bir şeydir; hükümde değil keyfiyette vacip olduğunu söyler."¹⁷⁴ İmam Şafîî, er-Risale adlı eserinde cuma guslünün vacip olmadığını söyler ve buna dair delilleri getirir.¹⁷⁵ Hanefî fakîh el-Kudûrî ise hadiste geçen *واجب علي كل مسلم* ifadesindeki *علي* harfi

¹⁷¹ Bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, 126.

¹⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/335; Goldziher, *Zâhirîler*, 126.

¹⁷³ Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002), "Kitabu'l-Cuma", 2, "Kitabu'ş-Şehadet", 18.

¹⁷⁴ Şihabu'd-Din Ebi'l-Abbas el-Kastalânî, *İrşadü's-sârî li şerhi Sahihi Buhârî* (Beyrut-Lübnan: Daru kütübu ilmiyye, 1996), 2/545.

¹⁷⁵ Bkz. İmam Şafîî, *er-Risale*, 190-192.

cerri yerine عن harfini takdir ederek “her kese vacip olan” yerine “herkesten düşen, sakıt olan” yorumunda bulunmuştur.¹⁷⁶ Bu konuda, seleften Ebû Hureyre ve Ammar bin Yasir’in de içinde bulunduğu bir topluluk hadisin zâhirinden yola çıkarak cuma guslünün vacip olduğunu söylemişler, daha sonra bu konuda, mezhepler arasında sadece Zâhiriyye mezhebi hadisin zâhirî anlamından yola çıkarak cuma guslünün vacip olduğunu söylemiştir.¹⁷⁷

İkinci misalimiz abdestle ilgilidir. Bilindiği gibi âyette “*Ey iman edenler namaza kalktığınız zaman yüzünüzü ve ellerinizi dirseklere kadar yıkayın...*” (el-Maide 5/6) buyrulmaktadır. *Namaza kalktığınız zaman/ kılmak istediğiniz zaman* abdest alınır. Allah’ın emri açık bir şekilde namaza kalktığınız zaman abdest alınır, şeklindedir. Dört Sünni mezhep de bu âyetin yorumunda “namaza kalktığınızda abdesti gerektiren bir durum varsa veya abdestli değilseniz abdest alın” şeklinde te’vil ederler. Bu konuda, Hz. Peygamberin Mekke’nin fethinde beş vakit namazı bir abdestle kılmasını ve Hayber yılında ikindi ve akşam namazlarını bir abdestle kılmasını¹⁷⁸ delil getirerek her namaza kalkıldığında eğer ihtiyaç var ise abdest alınır, yoksa her namaz için abdest şart değildir, derler. Zâhirîler, “Sadece Kur’an’ın lafzına dayanarak her namazdan önce her halükârda abdest almayı farz-ı ayn olarak görürler. Bu telakkiye karşı çıkan ve metnin manasını değiştirmeye matuf rivayetler sahih görülmeyip zayıf addedilir.”¹⁷⁹

Fıtır sadakası, Kur’ân-ı Kerim’e abdestsiz dokunma, zihar keffareti ve Ehl-i kitab’ın yemeklerinin yenmesi vs. gibi konular da gündeme getirilebilirdi fakat Zâhirîlik fikhının anlaşılması için bu iki örneğin yeterli olduğu kanaatindeyiz.

Konumuz itikâdî mezheplerle alakalı tasnif ve tenkit metodu olduğu için İbn Hazm zâhirîliği’nin fikhî yönünden ziyade onun itikâdî alandaki Zâhirîliği bizim için önem arz etmektedir. Bu sebeple İbn Hazm’ın itikâdî görüşlerini yakından tanıyabilmemiz için onun kelâmî ve itikâdî görüşlerinden bir özet sunmaya çalışacağız.

İbn Hazm’ın zâhirîlik akidesinde iki önemli esas vardır. Bunlar aklî deliller ve naslardır. “Birincisi akılla sabit olan esaslardır ki bunlar bedihiyât olarak kabul edilir. Allah’ın birliği, peygamberliğin aslı, Kur’ân-ı Kerim’in Hz. Muhammed’in peygamber olduğuna delaleti ve Peygamber’in bildirdiklerinin doğruluğu bu yolla bilinmektedir.

¹⁷⁶ Bkz. Kastalânî, *İrşadü’s-sârî*, 2/546.

¹⁷⁷ Bkz. Kastalânî, *İrşadü’s-sârî*, 2/546. Bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, 53-54.

¹⁷⁸ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-Vudu", 54.

¹⁷⁹ Goldziher, *Zâhirîler*, 42. Daha geniş bilgi için bkz. Kastalânî, *İrşadü’s-sârî*, 429.

İkincisi naslardır. Kur'an'ın getirdikleri, peygamberlerin hak olduğu ve sünnetin doğru olduğu sabit olduktan sonra bütün nasların hepsi sadık delillerdir. Bunlar zâhiri üzere alınır ve başka bir nasla te'vile gidilir fakat mücerret rey ve içtihatla veya akılla yapılan kıyaslarla zâhir te'vil edilmez."¹⁸⁰ Sahih sünnetin getirdiği her şey, kat'î olarak sabittir. Fer'î meselelerde olduğu gibi akideye de delildir. Zira ona göre haber sahih olduktan sonra haberi vahit ile meşhur ve mütevatir haber arasında fark yoktur. Bunların hepsiyle itikat sabit olur. Ancak aralarında bir çelişki varsa usulüne göre tercih yapılır.¹⁸¹

İbn Hazm, Allah'a imanın üç esası olduğunu ve bu üç esasa iman etmenin farz olduğunu söyler: Allah'tan başka ibadet edilecek ilahın olmadığına inanmak. İkincisi Allah Teâlâ birdir ve tek yaratıcıdır, O'ndan başka yaratıcı yoktur. Üçüncü esas ise Allah'ın zatında ve sıfatlarında bir olmasıdır. Yaratılmışlardan hiçbir şey O'na benzemez; hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir.¹⁸²

İbn Hazm bu konuda, Allah'ın birliğine imanın bu üç esasında ulema arasında bir ihtilaf yoktur ve dini fırkalardan hiçbiri bundan başka bir şey söylemez, der. Ona göre dini fırkalar arasındaki ihtilaf cüz'i meselelerdedir.¹⁸³ Örneğin, Allah'ın sıfatları zatının aynısı mı yoksa gayrisi midir? Allah'ın bilen, işiten ve gören olması, O'nun ilmi, işitmesi ve görmesi bütün bu sıfatlar zatının gayri olan sıfatlar mıdır? Bunlar Allah'ın isimleri midir? Yoksa Allah'ın sıfatlarıyla zatı bir midir?

Allah'ın yaratma ve yoktan var etmede (halk, ibda' ve tekvin) birliğine nispetle kul, kendi fiilinin yaratıcısı mıdır ki yaptığından sorumlu olsun? Allah, her şeyin yaratıcısı olduğu gibi kulun fiilinin de yaratıcısı mıdır? Allah Teâlâ yaptığından sorulmaz, kul yaptığından sorumlu mudur?

İbn Hazm'a göre fırkalar arasındaki ihtilaflar cüz'i meselelerdedir. Mâtürîdî, Eş'arî, Mu'tezile ve Şia fırkaları arasındaki ihtilaflar teferruata dairdir. Bütün bu ve buna benzer kelâmî-itikâdî konularda İbn Hazm'ı diğerlerinden ayıran kendine ait görüşleri mevcuttur. Zaten birçok kelâmî tartışmayı içinde barındıran "*el-Fasl*" kitabından sonra bir bakıma Zâhirîliğin akaid kitabı olan "*Kitabu'd-Dürre fi mâ yecibu itikaduh*"¹⁸⁴ ve el-

¹⁸⁰ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 170.

¹⁸¹ İbn Hazm, *El-İhkam*, 1/96-97; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 170; Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*, 141.

¹⁸² İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 176-177; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 171.

¹⁸³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 265; Goldziher, *Zâhirîler*, 172.

¹⁸⁴ İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 5-9. *Kitabu'd-Dürre fi mâ yecibu itikaduh*'nun İbn Hazm'a nisbeti delilleriyle sabittir. Birincisi İbn Hazm'ın *el-Muhallâ* adlı eserinde kendisine ait olduğunu ifade etmesidir. İkincisi üslubunu inceleyen muhakkikler bu kitabın İbn Hazm'a olduğunu beyan etmektedirler. (Ahmed

Usul ve'l-furu' isimli eserleriyle *el-Muhallâ'*da *Kitabu't-Tevhid* ismiyle kaleme alınan bölüm aynı zamanda Zâhirîlğin itikâdî bir mezhep olduğunun da birer belgeleridir.

İbn Hazm'ın zâhirîlik itikadını, genel hatlarıyla şöyle sıralayabiliriz:

Evvela Müslüman'ım diyen insanın Müslümanlığının sahih olması için hiç şüphe duymadan kalbiyle yakîn derecesinde bilmesi ve diliyle 'Lâ ilâhe illellâh ve Muhammdün Resulüllâh' demesi gerekir. İbn Hazm, buna 'Ben insanlarla Allah'tan başka ilah olmadığına, bana ve benim getirdiklerime iman edene kadar savaşmakla emredildim.' hadisini delil getirir.¹⁸⁵

Bu cümleden; Allah kendisi dışındaki her şeyin ilahı ve yaratıcısıdır. Yaratılmışlar çoktur ve hadistir. Bütün yönleriyle O, yaratılmışların hilafına bir ve tekdir. O, ezeli ve ebedidir. Şayet böyle olmasaydı O da alem cinsinden olurdu. Oysa "Hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir." (eş-Şûrâ 42/11). Allah cisim değildir. O cisimler gibi olmayan bir cisim de değildir. O'nun cisim olduğunu söyleyen hem teşbihe hem de Allah'ın isimleri konusunda ilhada düşmüş olur ve dinden çıkar.¹⁸⁶

"O her şeyi, herhangi bir illet ve sebep olmadan yaratmıştır. Şayet O, eşyayı bir illet ve sebeple yaratmış olsaydı bu illet ve sebep ya Allah Teâlâ'yla beraber ezeli olurdu ya da mahluk ve hadis olurdu. Şayet bu illet Allah'la beraber ezeli olsaydı iki tane imkânsız durum ortaya çıkardı. Allah'la beraber ezeli bir şeyin olması tevhidi iptal eden bir durumdur. İkinci durum ise eğer illet ezeli olsaydı malulün da ezeli olması gerekirdi. Çünkü illetle malul birbirinden ayrılmazlar."¹⁸⁷

İbn Hazm, Allah Teâlâ için sıfat veya sıfatlar kelimesini asla kullanmaz, diğer âlimlerin sıfat dediklerinin Allah'ın birer ismi olduğunu söyler. İbn Hazm, Allah'ın yüce zatına dair hususlarda Kur'an-ı Kerîm nassı ve hadislerle mukayyettir. O naslarda geçmeyen bir tabiri kullanmaz, naslarda zikredilenleri de akli metotlarla izah etmeye çalışır. Allah Teâlâ ve Peygamber (s.a.v.), Allah için sıfat kelimesini kullanmadığı için o da sıfat kelimesini kullanmayı asla caiz görmez. Ona göre Allah için sıfat ifadesini kullanmak Mu'tezile ve Rafizîlerin uydurmasıdır.¹⁸⁸

b. Nasır b. Muhammed el-Hamd-Said b. Abdurrahman b. Musa el-Kazakî, *Kitabu'd-Dürre fi mâ yecibu itikaduh'nun* muhakkıkları, 101-102).

¹⁸⁵ Ebu'l Hasan en-Nisâbüri el-Müslim, *Sahîh* (Riyad: Dârü Tayyibe, 1426), "Kitabu'l-İman" 34.

¹⁸⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/280; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 178; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 180.

¹⁸⁷ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Asâr*, thk. Halid er-Rebad ve digerleri, 1. Bs (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2016), 2/17-18.

¹⁸⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/283-284; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 180.

İbn Hazm, müteşâbih kelimeleri lügatin zâhirine göre anlar. O “*Rabbinin yüzü baki kalır.*” (er-Rahman 55/27) âyetini Allah’ın yüzü, Allah’tan gayrı bir şey değildir, onu Allah’tan gayrı bir şey manasına almayız. Burada cüz söylenerek bütün kastedilmiştir. Burada mecazı meşhur vardır. Mecazı meşhur, te’vil değildir, dilin fesahatine sahip olanlar rahat bir şekilde bunu anlar. El, göz gibi kelimeleri de hakeza mecazi anlamlarıyla yorumlar.¹⁸⁹

İbn Hazm, istivâ konusunda da farklı yorumda bulunur. Selef âlimlerinin keyfiyeti sorulmaz dediği “istivâ” ifadesini Mu‘tezile istila etmek şeklinde te’vil eder. İbn Hazm ise istivâ kelimesini “Allah’ın arşa yönelmesi ve yaratmasının son bulması açısından O’nun bir fiili” olarak yorumlar. Bu yorumu Peygamberimizin hadisinden çıkarır: ‘Allah’tan Firdevs A‘layı isteyin. Çünkü o cennetin ortası ve en yüksek yeridir. Onun üzerinde Rahmanın arşı vardır.’ Artık arşın ötesinde başka bir varlığın olmadığı, arşın mahlûkatın sonu olduğu, onun ötesinde ne bir boşluk ne de dolu bir yer vardır.¹⁹⁰

İbn Hazm, “*el-yed*” kelimesinde de Arapçanın dil kurallarına göre yorum yapar. “*Allah’ın eli onların ellerinin üstündedir.*” (el-Feth 48/50) ifadesini te’vil etmeden zâhirî anlamıyla izah etmeye çalışır. Nitekim sahabe ve tabiînden hiç kimse “Memleket emirin elindedir.” ifadesinde “el” kelimesini bildiğimiz et ve kemikten oluşan “el” anlamında algılamamıştır. Buradaki “el” hâkimiyet anlamında olan meşhur bir mecazdır. İbn Hazm, bu şekildeki bir yorumun selef âlimlerinin görüşüne de uygun olduğunu söyler.¹⁹¹ İmam Gazzâlî de İbn Hazm’ın bu yorumunun en doğru bir yorum olduğunu beyan eder.¹⁹² İbn Hazm’ın *yedullah* ifadesinde olduğu gibi fiilî sıfatları lisana başvurarak te’vil ettiğine dair suçlamalar¹⁹³ da olmuştur; fakat o, yaptığının te’vil değil meşhur bir mecaz olduğunu söyler.

Yaratmada tevhid denilebilecek olan *fiillerin yaratılması* konusunda da İbn Hazm, kendi usulüne göre bir görüş beyan eder: Ona göre Müslümanlar şu iki hususta ittifak etmişlerdir; İnsan, hayır ve şer olarak ne işlerse işlesin yaptığından mutlaka sorumludur. İyiliğin karşılığı mükafat, kötülüğün karşılığı da azaptır. İkincisi Allah dilediğine hidayet

¹⁸⁹ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 183.

¹⁹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/290; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 184.

¹⁹¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/347-348; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 184-185.

¹⁹² Bkz. İmam Gazzâlî, *Halkın Kelâmî Tartışmalarından Korunması*, çev. D. Sabit Ünal (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 19.

¹⁹³ Bkz. Goldziher, *Zâhirîler*, 130.

eder, dilediğini dalâlette bırakır. Kulun iradesi ve fiillerine gelince mezhepler bu konuda farklı görüşler beyan etmişlerdir.

İbn Hazm, bu konuda kendi görüşünü “İnsan fiilden önce, o fiili yapabilecek bir kuvvete, bir güce sahiptir. Bunun yanı sıra fiilin meydana gelmesinde etkili olan kuvveti veren Allah’tır. Bu kuvvet olmadan fiilin gerçekleşmesi mümkün değildir. İstîtâat, azaların sağlamlığı, niyet ve Allah’ın insana verdiği kuvvet ile olur. Uzuvarın sağlamlığı ve fiile mâni’ olan engellerin kaldırılması yönüyle istitâat fiilden öncedir, Allah’ın insana verdiği kuvvet bakımından ise fiille beraberdir.”¹⁹⁴ ifadeleriyle açıklar. Ona göre, Allah Teâlâ’dan gelen ve insanın kendisiyle hayır işlerini yaptığı kuvvete tevfiik ve te’yid; kendisiyle kötü ve şer olan işlerin yapıldığı kuvvete de hızlan denilir.”¹⁹⁵

İbn Hazm’a göre İnsanın ihtiyarı vardır, (onun üzerinde herhangi bir) cebir yoktur. Çünkü cebir prensip olarak hisse, nassa ve lügate aykırıdır. Nitekim Allah Teâlâ “yapmadığınızı”, “işledikleriniz”, “fiilleriniz” vb. gibi ifadelerle insana ait bir fiilin olduğunu belirtiyor. Hislerimizle apaçık bir şekilde, sağlam bir vücuda sahip olan insanın bir fiili yapabildiğini, fakat sakat olan birinin istediği fiili yapamadığını görebilmekteyiz. İnsanın yaptıklarından mücber olmadığını rahat bir şekilde anlaşılmaktadır. Çünkü mücber kişi, işi, iradesi ve isteği dışında yapan kimsedir. Yaptığını iradesi ve seçimiyle yapana mücber denilmez.¹⁹⁶ Burada da belirtildiği gibi İbn Hazm, insan fiilinin meydana gelmesi için istitâatin yanı sıra fiilin olmasına herhangi bir engelin olmaması ve Allah’ın tevfiik ve yardımının da olması gerektiğini söylemektedir.¹⁹⁷

Görüldüğü gibi İbn Hazm, fiilden önce istitâat görüşüyle Mu‘tezile ile paralel düşünmektedir fakat fiilin oluşması için Allah’ın inâyet ve yardımını gerekli görmesiyle onlardan ayrılır. Ona göre Allah’ın tevfiik ve inâyeti olmadan fiil meydana gelmez. Allah dilediğini hidayete yönlendirir, dileyeni de azaba duçar eder. İbn Hazm’ın diğer itikâdî meseleler ile ilgili görüşlerini kısa ve öz olarak şöyle sıralayabiliriz:

“Hz. Muhammed (s.a.v.), mümin olsun kâfir olsun bütün insan ve cinlerin peygamberidir. İsâ (a.s.) tekrar inecektir. İsâ (a.s.) ne öldürüldü ne çarmıha gerildi. Allah Teâlâ onu vefat ettirdikten sonra kendi katına yükseltti. O öldürüldü veya çarmıha gerildi diyen kâfir olur.”¹⁹⁸ Bütün peygamberler haktır. Cennet haktır, oraya kâfirler giremez.

¹⁹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/42.

¹⁹⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/43.

¹⁹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/35.

¹⁹⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/43.

¹⁹⁸ İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/60.

Cehennem haktır, müminler orada ebedi kalmazlar. Cennet, cehennem ve içindekiler ebedidir, fani değildir. Şarkta ve Garpta Kur'an Müslümanların elindeki mushaflarda olandır. Kimsenin yanında dine ait gizli bir şey yoktur. Melekler haktır, onlar nurdan, insan ise su ve topraktan yaratılmıştır. Cinler Allah'ın yaratıklarındandır, onlar bizi görür fakat biz onları göremeyiz. Yer, içer, çoğalır ve ölürlür.¹⁹⁹

“Tekrar diriliş haktır. Kıyamet esnasında dünyada bulunan bütün canlılar ölür sonra Allah Teâlâ bütün ölüleri diriltir. Dünyada olduğu gibi ruhlar tekrar bedenlere iade edilir. Sırat haktır, kulların amellerini tartan mizan haktır. Keyfiyetini bilmeyiz fakat ona inanırız. Havuz haktır, ondan içen bir daha susamaz.”²⁰⁰

Ümmetinden büyük günah sahiplerine Peygamberin şefaati haktır. Kendisine şefaahat edilen bu büyük günah sahipleri ateşten çıkıp cennete girerler. Keyfiyetini bilmediğimiz amel defterleri haktır. Kişi kâfir iken işlediği günahları Müslüman olduktan sonra bu günahları işlemeye devam ederse o günahlardan dolayı azap görür, fakat Müslüman olduktan sonra o günahlardan tövbe ederse bu günahları kendisinden sakıt olur, af olunur.²⁰¹

Kabir azabı haktır. Ölümünden sonra ruhların varlığı haktır. Öldükten sonra kimse kıyamete kadar bir daha dirilmez. (İbn Hazm'a göre kabir azabı bedenlere olmaz, ruha olur; çünkü ruhlar kıyamet gününden önce cesetlere tekrar iade edilmez.) Ne peygamber ne sahabeti ne de kendisine inananlardan herhangi biri tekrar bu dünyaya döner. Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla beraber vahiy kesilmiştir.²⁰²

Gücüne göre iyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak her mümine farzdır. Hiç kimseye Allah'ın kendisini isimlendirmediyi veya isimlendirdiyini haber vermediği bir isim ve sıfatla isimlendirmesi helal değildir. Allah'ın 99 ismi vardır. Kim kendi görüşüne göre bunlara eklemeye bulunursa isimler konusunda ilhada düşmüş olur. Kur'an, Allah'ın kelâmıdır. Allah'ın ilmi mahluk değildir. Allah'ın ilmi haktır, ezeldir. O, olmuş ve olacak olan şeyleri ilmiyle bilendir, hiçbir şey O'na gizli kalmaz. Kuvvet ve kudreti haktır, O yapmak istediğinde aciz olmaz. Müslümanlar, kıyamet gününde şu an kendilerinde bulunan kuvvetin dışında bir kuvvetle Allah Teâlâ'yı göreceklerdir.²⁰³

¹⁹⁹ Bkz. İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/43.

²⁰⁰ İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-furû*, 117.

²⁰¹ Bkz. İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/48-50.

²⁰² Bkz. İbn Hazm, *el-Uşûl ve'l-furû*, 191; İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/57.

²⁰³ İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/72,83.

Allah Teâlâ, kulu Muhammed'i ruh ve bedeniyle Mescidü'l-Aksâ'ya götürdü. Peygamber (s.a.v.), Miraçta gökleri dolaştı ve orada peygamberlerin ruhlarıyla buluştu. Mucizeler haktır, peygamberlerden başka kimse mucize gösteremez. İnsanların mucize isteği olsun, olmasın peygamberin elinde mucize gerçekleşir. Mucizenin olması için peygamberin meydan okuması şartı yoktur. Sihirbazların yaptığı hilede, mucizede olduğu gibi harikulâde bir durum söz konusu değildir.²⁰⁴

İman ve İslâm aynı anlamda olan iki kelimedir. Bunlar kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve azalarla ameldir. İyiliklerle artar ve günahlarla azalır. İnkâr etmediği müddetçe yapması gereken bütün amelleri yapmayan kimse imanı eksik günahkâr bir mümindir. Measî olan şeyler büyük günahlardır, seyyiat olan küçük şeylerde lememdir, bunlar af olunur. Kebâir ise Allah'ın sahibini ateşle azap edeceği şeylerdir. Kim kebâirden sakınırsa Allah Teâlâ onun küçük günahlarını affeder.²⁰⁵

Ancak Kureyşli olan biri halife olabilir. Baliğ olmayan, mecnun ve kadınlar halife olamaz. Aynı anda birden fazla imam olamaz. Biat etmeden ölen cahiliye ölümü üzere ölmüştür. Yaratıcıya isyanda mahluka itaat yoktur. Deccâl, gelecektir, o kâfirdir, şaşı ve hayrette bırakan hilelere sahiptir.²⁰⁶

İbn Hazm, harikulâde hallerin sadece peygamberler eliyle meydana geldiğini söyler ve bu açıdan velilerin kerametini reddeder. İbn Hazm, peygamberlerin dışında kimsenin kutsal olmadığını söyler. Ne salih bir kimse ne de sihirbaz harikulâde bir hal meydana getirebilir. Bu aklen mümkün değildir. Eğer bu mümkün olsaydı varlığı mümkün olanla varlığı mümkün olmayan; Vacibu'l-vucud ile mümkün bir olurdu. O zaman bütün hakikatler bâtil olurdu.²⁰⁷

İbn Hazm, Mucizenin meydana gelmesi için inkârcıların iddiasına karşı peygamberin mucizeyi getirerek meydan okuması gibi bir şartın olmadığını, peygamberin elinde gerçekleşen harikulâde halin mucize olduğunu belirtir ve aynı zamanda peygamberliğin ispatının delili olduğundan peygamberin irtihaliyle mucizenin de son bulacağını söyler. İbn Hazm, dini hükümlerin Kur'an ve sünnetin dışında, hiçbir manevi

²⁰⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 241-243.

²⁰⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 107-112; İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/90-94.

²⁰⁶ Bkz. İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/10-112; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 172 vd. Rivayetlere göre Sa'd b. Ubâde Hz. Ebû Bekir'e biat etmeden vefat etmiştir. İbn Hazm, Beni Saide Sakifesi hakkındaki tartışmalara vakıf olan biridir. "Biat etmeden ölen cahiliye ölümü üzere ölmüştür." cümlesi bir bakıma tekfiri çağrıştıran bir ifadedir. İbn Hazm, muttasıl bir senetle gelen sahih bir haberi, ahad da olsa onu bilginin kaynağı sayar.

²⁰⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/99; İbn Hazm, *el-Usûl ve'l-furû'*, 241; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 197.

şahıstan alınamayacağını; dini Allah ve resulünden başka mercilerden alanlar onları kendilerine rab edinmiş olurlar, der ve bu görüşüne “*Onlar Allah’tan başka hahamlarını ve rahiplerini rab edindiler.*” (et-Tevbe 9/31) âyetini delil getirir.²⁰⁸

İbn Hazm’ın, tevhidin ispatı, peygamberlik, kitap, melek, kader, ahiretin halleri ve hilafetle ilgili inançlarını kısa ve öz olarak vermeye çalıştık. İbn Hazm’ın bu söylediklerinin Ehl-i sünnet ile temelde bir ihtilafı söz konusu değildir. Farklı düşündüğü görüşlerinin kimisi Ehl-i sünnet’in de kendi aralarında farklı düşündüğü şeylerdir. Kabir azabı, İsrâ ve Miraç olayının bedenen veya ruhen olması, Hz. İsa’nın nüzulü, imamet, büyük günah meselesi vs. bütün bunlar Ehl-i sünnet içinde de ihtilafli olan konulardır. Şûrası bir gerçektir ki İbn Hazm, ele aldığı konularda kendine has görüşleri ve metoduyla temayüz eden ve kendi çağına damgasını vuran mümtaz bir şahsiyettir. Ümmetin siyasi ve dini birliğini kendisine dert edinen bir âlimdir.

1.5.1. Zâhirîlik Neden Taraftar Bulamamıştır?

Eser ve görüşleriyle bir mezhep tesis etmeye çalışan İbn Hazm’ın zâhirîliği neden taraftar bulamamıştır? Bunun nedeni Davud b. Ali el-İsfahânî ve İbn Hazm’ın metot, yöntem ve fikirleri midir yoksa başka nedenleri olabilir mi? Davud b. Ali el-İsfahânî zamanında Zahirîlik ne konumdaydı? İbn Hazm döneminde bu mezhebin tabiiileri çoğaldı mı? Mezhepler Tarihi çalışmalarında genelde olaylar sonradan önceye doğru, başka bir deyişle geriye doğru bir incelemeyle belirlenirler. Bunun için Zâhirî mezhebinin kabul görmesini engelleyen hususları geriye dönük bir yöntemle tespit etmeye çalışacağız.

Şâtibî, Zâhirîleri, kıyasa karşı çıkmaları ve maksatlarını düşünmeden nasların zâhirine sıkı bağlılıklarından dolayı Haricilere benzetmiştir. Şâtibî’ye göre “Zâhirîler lafızların gereklerini esas almışlar ve şeriata hep lafızlar arasında bakmışlar.”²⁰⁹ Amidî ise Zâhirîleri, akli konularda bedihîyatı reddeden Haşeviye’ye benzetmiştir.²¹⁰

Davud b. Ali el-İsfahânî ve İbn Hazm’ın kıyası reddetmesi büyük ölçüde rey ve kıyas ehlinin tepkisini çekmişti. Ehl-i rey, kıyası reddetmesinden dolayı Zâhirîlerin ehl-i bid‘at olduğunu söylemişlerdir. İbn Hazm buna karşı asıl bid‘at ehlinin, kıyas yapanlar

²⁰⁸ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 177.

²⁰⁹ İbrâhîm İbn-Mûsâ eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât: İslâmî ilimler metodolojisi*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 4/231,3/148.

²¹⁰ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed Seyfuddin el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm* (Riyad: Dâru’l- Samîi li’n-Neşri ve’t-Tevzi, 2003), 4/85 vd.

olduğunu söyleyerek kıyasın Peygamber ve sahabesi döneminde olmadığını, daha sonra tabiîn döneminde kullanılan bir içtihat yöntemi olduğunu söyler.²¹¹

Başka bir iddia ise Zâhirîliğin İbn Hazm'den önce bir sistematığe sahip olmadığını bunun için pek taraftar bulamadığını söylemişlerdir. Ebû Zehra, Zâhirî mezhebinin İbn Hazm'dan önce sadece kıyası reddeden bir prensipten ibaret olmadığını, aksine Dâvûd b. Alî tarafından sistemli bir şekilde ele alınıp açıklanmıştır, der. O, Davud b. Ali'nin Zâhirî mezhebini hem usul hem de furuuyla kapsamlı bir şekilde ortaya koyduğunu ifade eder.²¹²

Zâhirî mezhebinin tepki toplayan hususlarından biri de *halk'ul-Kur'an* meselesidir. Davut b. Ali, “kâğıt ve mürekkepten müteşekkil Kur'an'ın mahlûk olduğunu, levh-i mahfuzdaki Kur'an'ın mahlûk olmadığı” şeklindeki görüşü yüzünden başta Ahmed b. Hanbel ve o dönemdeki muhaddislerin tepkisiyle karşılaşmıştır. Rivayete göre Davud b. Ali, Ahmed b. Hanbel'den hadis öğrenmek için yanına gittiğinde onun halku'l-Kur'an görüşünden dolayı Ahmed b. Hanbel kendisiyle görüşmeyi reddetmiştir.²¹³ Davut b. Ali'nin halku'l-Kur'an görüşünden dolayı Bağdât Baş kadısı İsmail b. İshak tarafından iki yıl süreyle Basra'ya sürgün edilmişti.²¹⁴

Davud b. Ali'nin gusülsüz ve abdestsiz Kur'an'a dokunmayı caiz görmesi de ona ve Zâhirîliğe karşı bir tepkinin oluşmasına yol açmıştır. Aynı dönemde fıkıh ilminde re'y ve kıyası kullanmak revaçtaydı. Davud b. Ali'nin kıyasın kullanılmasına karşı çıkması içtihatla kıyasa başvuran fakihlerin tepkisini çekmiş ve bu durum Zâhirîyye mezhebinin aleyhine olmuştur.²¹⁵ Bir başka husus Zâhirîlerin icmâi sadece sahabe nesliyle sınırlı tutup sahabeden sonraki icmâi kabul etmemeleri de fıkıh alimleri arasında tepkiye neden olmuş ve bu durum Zâhirîliğin aleyhine olmuştur.

Yapılan eleştirilerden biri de Zâhirîliğin Şafiiîliğin bir devamı olduğunu ve onun dışına çıkmamış onu kısmen değiştirmeye çalışmıştır, iddiasıdır. Çağımızda İbn Hazm ve Zâhirîlik üzerine çalışma yapan araştırmacılar Davud b. Ali ve İbn Hazm zâhirîliğinin

²¹¹ İbn Hazm, *İptalu'l-kıyas*, 64 vd.

²¹² Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da İtikâdî, Siyasi ve Fikhî Mezhepleri Tarihi*, çev. Kaya Sıbğatullah (Ankara: Anka Yayınları, t.y), 527.

²¹³ Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân* (Beyrut: Mektebü el-Metbuâtü'l-İslâmiyye, 2002), 3/405-406.

²¹⁴ Bkz. Mahmud Ahmed Bükeyr, *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-meşriğ ve'l-mağrib* (Beyrut: Daru Kuteybe, 1990), 17.

²¹⁵ Bkz. Oğuzhan Tan, “Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirîlik”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 151.

Şafiiliğin bir devamı olmadığını daha bağımsız ve mütekamil bir mezhep olduğunu ve ayrıca muhalif istekler taşıdığını söylemektedirler.²¹⁶

Zâhirîyye mezhebinin nasların zâhirî anlamlarına bağlı kalmasını Haricilikle ilişkilendirilmesi de İslam tarihinin verilerine göre tutarlı bir izah sayılamaz. Çünkü Davut b. Ali ve İbn Hazm, Hariciliğin tutarsızlıklarına karşı çıkan iki fakihtir.²¹⁷ Kıyası reddetmesinden ötürü ilim havzalarında ve fakîhler arasında Zâhirîliğe karşı bir tepkinin oluşması doğal bir durumdur. Çünkü fihri içtihadın ekseriyeti kıyas ve istihsana dayanmaktaydı. Davut b. Ali ve İbn Hazm zahirciliğine karşı en büyük tepki onların elimizde bulunan Kur'an'ın kâğıt ve mürekkepten oluşan kısmının mahluk olduğunu ve Kur'an'a gusülsüz ve abdestsiz dokunulabileceğini söylemeleridir.

Davud b. Ali'nin mezhebi ortaya çıktığında diğer dört Sünni mezhep teşekkül etmiş durumdaydı. Şehir, kasaba ve hatta köylerin, her bölgenin kabul ettiği bir mezhebi vardı. Taraftar bulmak daha ziyade yeni bir çevre ve nüfus faktörüne bağlıdır. Buna göre, tutunamayışının sebeplerinden biri Zâhirîliğin doğuşu sırasında her Müslüman'ın sahip olduğu bir mezhebinin olmasıdır. Mezhep moda gibi değiştirilen bir şey olmadığından Zâhirîlik taraftar bulamamıştır. Zâhirîliğin yayılmamasının sebeplerinden birisi de ilk dönem ortaya çıkan Ehl-i sünnet mezhepleri eş zamanlı olarak ortaya çıkan mezheplerdir. İnsanlar, içinde doğdukları ortamın fitrî hasılaya tabi olurlar.²¹⁸

Bir mezhebin taraftar bulması her zaman diğerlerinden daha doğru olması anlamına gelmez. Mezhebin zuhur ettiği zaman ve zemin taraftar bulmada büyük rol oynar. Ancak bütün bu faktörlerin yanı sıra bir mezhebin kabul görmesinde onun naslara ve akla aykırı veya taraftarların kudretini zorlayacak kadar zorluk taşıyan görüşleri de etkili olabilir.²¹⁹ Mezhebin yayılmasına engel olarak sadece bir unsuru düşünmek durumu izah etmede yetersiz kalır. Bunun için geniş bir bakış açısıyla olayı değerlendirmek gerekir. Hem Davut b. Ali el-İsfahânî hem de İbn Hazm döneminin şartlarının ayrı ayrı değerlendirilmesi gerekir. Davud b. Ali döneminde onun kıyasa karşı çıkışı, ses ve harflerden oluşan Kur'an'ı mahluk kabul etmesi, Abdestsiz ve gusülsüz bir şekilde Kur'an'a dokunulabileceği ve sahabenin icmâı dışında icmâı kabul etmemesi onun dönemi için olan olumsuzluklardır. Malikiliğin Endülüs'te devletin resmi mezhebi haline

²¹⁶ Sâlim Yefût, *İbn Hazm ve 'l-Fikre 'l-Felsefi bi 'l-Meğrib ve 'l-Endülüs* (Daru'l-Beydâ: el-Merkezü Sekâfi el-Arabî, 1986), 92.

²¹⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/51.

²¹⁸ Bkz. Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 117.

²¹⁹ Bkz. Demirci, *İbn Hazm ve Zâhirîlik*, 118.

gelmiş olması ve Mülükü't-Tevaif döneminde Endülüs'ün içinde bulunduğu siyasi konum da İbn Hazm zâhirîciliğinin önündeki engellerden sayılabilir.

İbn Hazm'ın ortaya koyduğu fıkha ve akaide dair kelâmî görüşleri geçmişte ve günümüzde taraftar bulamamış olabilir fakat bu onun görüşlerinden istifade edilemeyeceği anlamına gelmez. Onun görüşlerini, diğer mezhep ve âlimlerin görüşlerinin muhalifi veya zıddı olarak değil, bilakis onların tamamlayıcısı olarak düşünmek daha doğru olsa gerektir.



İKİNCİ BÖLÜM

İBN HAZM'IN İTİKADÎ MEZHEPLERİ TASNİF METODU

2.1. Mezheplerin Tasnifinde Temel Kavramlar

2.1.1. Fırka ve Mezhep

Fırka ve *mezhep* kelimeleri, Akaid, Kelâm ve Mezhepler Tarihi'nde en çok kullanılan kavramlardır. Sözlükte fırka, “ayırarak, bölmek; açıklayıp hükme bağlamak” manalarına gelen f-r-k (فرق) kökünden isim olup insanlar arasından ayrılmış belli bir grup ve topluluğu ifade eder; çoğulu “fırak”tır.²²⁰ İbn Manzur, *f-r-k* sözcüğünün “cem/toplamak” sözcüğünün zıddı olduğunu belirtir ve aynı kökten türeyen, *infirak*, *iftirak* ve *teferruk* sözcüklerinin hepsinin de ayrılma anlamında kullanıldığını söyler.²²¹ Terim olarak İslâm fikir tarihinde kendilerine has siyasi düşünce veya itikadî telakkilere sahip bulunan gruplar için “siyasi akım” ve “itikadî mezhep” anlamında kullanılmıştır.²²²

Kur'ân-ı Kerim'de bir grubun diğerinden ayrılması anlamında *ferik* (el-Bakara 2/75,85,100,146), hak ile bâtılı birbirinden ayıran anlamında *el-furkan* (el-Bakara 53,185; Âli İmran 3/4), hak ile bâtılın birbirinden ayrıldığı gün anlamında *yevmü'l-furkan* (el-Enfâl 8/41) gibi anlamlarda kullanılmıştır.²²³ Yine Kur'ân-ı Kerim'de (فرق) kökünden türeme “ferreka-tefrik” kelimesi, karı ile koca arasını ayırmak (el-Bakara 2/102,136,285) ve dinlerini parça parça edenler (el-En 'am 6/159) anlamında da kullanılmıştır. Sosyal hayat ve dinde ayrılmak anlamında “teferreka”, yine hoş karşılanmayan grup anlamında da “ferik” ifadesi kullanılır. Kur'an'da bir kısım veya bir grup insan anlamında “fırka” sadece bir yerde geçer (et-Tevbe 9/122).

Fırka kelimesiyle birlikte f-r-ķ (فرق) kökünden türeyen kelime ve fiiller hem sözlük manasında hem de dini ve içtimai ayrılığın kötülenmesi anlamında birçok hadiste de

²²⁰ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 10/229; Abdülhalim Mensur Enis İbrahim, *Mucemu'l-vesît* (İstanbul: el-Mektabetü'l-İslamiyye, ts.), 675.

²²¹ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 10/299.

²²² Bekir Topaloğlu, “Fırka”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/35; Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, Genişletilmiş ve gözden geçirilmiş dördüncü basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 95.

²²³ Rağib el-İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an* (İstanbul: Kahraman, 1986), 568-568; Enis İbrahim, *Mucemu'l-vesît*, 685.

kullanılmıştır.²²⁴ Ahmed bin Hanbel, Ebu Davud, Tirmizi, İbn Mace ²²⁵ gibi muhaddisler tarafından rivayet edilen ve ümmetin yetmiş üç fırkaya ayrılacağını haber veren ancak sıhhati ve muhtevası üzerinde tartışılan söz konusu rivayetin, *fırka* kelimesinin İslâm literatürüne girmesine zemin hazırladığını söylemek mümkündür.²²⁶

Fırka kelimesi yerine *nihle* ve *makale* kelimelerinin kullanıldığı da olmuştur. Yetmiş üç fırka hadisinin etkisiyle bu kelime erken dönemlerden itibaren Akaid, Kelâm ve Mezhepler Tarihi alanlarında te'lif eser veren âlimler tarafından sıkça kullanılmıştır. Bu kelime kurtuluşa eren fırka anlamında *fırka-ı naciye* şeklinde de kullanılmıştır.²²⁷

Sözlükte gitmek anlamına gelen (ذهب) z-h-b kökünden hem mastar hem de “gidilecek yer, su yolu ve inanılan, takip edilen şey”²²⁸ manasında ismi mekân olan mezhep kelimesi terim olarak “birbirleriyle uyumlu ve bağlantılı ilmî, felsefî görüş ve nazariyelerin bütünü”²²⁹ ya da “dinin asli veya tali hükümlerinin dayandığı delilleri bulmada ve bunlardan hüküm çıkarıp yorumlama hususunda otorite sayılan âlimlerin ortaya koyduğu görüşlerin tamamı veya bu âlimlerin belirledikleri sistem” diye de tanımlanabilir.²³⁰ Fıkıh mezhepleri için genel olarak “mezhep” kelimesi kullanılırken siyasi ve i'tikâdî mezhepler için fırka kelimesi kullanılır.²³¹ Ebu Zehra, Şia ve Hâricîleri siyasi fırka, Mu'tezile, Mâtürîdiyye, Eş'arîyye vb. mezhepleri ise i'tikâdî fırka başlığı altında inceler.²³² Fakat Türkçe eserlerde fırka kelimesi yerine fıkıh mezhepleri için kullanılan “mezhep” kelimesinin kullanımı daha yaygındır.²³³

73 fırka hadisinin etkisiyle İslâm mezhepleri tarihi kaynakları, mezhep kelimesi yerine fırka kelimesini daha çok kullanmışlardır. Mesela Nevbahtî (ö. 310/922) kitabına

²²⁴ Topaloğlu, “Fırka”, 13/35.

²²⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavud vdğ. (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1999), 2/332, 3/145; Süleyman bin Eş'es el-Ezdî es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavud-Muhammed Kamil (Lubnan: Dâru Risale el-Alemiyye, 1420), “Sünnet”, 1; Tirmizî, *Sünen*, “İman”, 18; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Riyad: Daru'l-Hadâre, 2015), “Fiten” 17.

²²⁶ Bkz. Topaloğlu, “Fırka”, 13/35.

²²⁷ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 30.

²²⁸ Bkz. İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 6/49; Almaany Team, “Mu'cemu'l-Meanî” (Erişim 22 Temmuz 2019), *مذهب* maddesi.

²²⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 6/49; Almaany Team, “تعريف و شرح و معنى مذهب بالعربي في معاجم اللغة العربية معجم المعاني الجامع، المعجم الوسيط، اللغة العربية المعاصر، الرائد، لسان العرب، القاموس المحيط” (Erişim 23 Temmuz 2019).

²³⁰ İlyas Üzümlü, “Mezhep”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/526.

²³¹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 31.

²³² Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 29,101.

²³³ Ethem Ruhi Fıçlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999), 15.

“*Fıraku’s-Şia*”, Abdulkahir el-Bağdadî (ö. 429/1038) ise kitabına “*el-Fark beyne’l-fırak*” ismini vermiştir.²³⁴

İbn Hazm, itikâdî mezhep kelimesi yerine genellikle *fırka* الفرقة veya *fırka’nın* çoğulu olan *fırak* الفرقاء ifadesini kullanır.²³⁵ Müslüman fırkalar anlamında aynı zamanda *nihle* kelimesinin çoğulu olan *nihal* kelimesini kullanır. O daha çok *fırakü’l-müslimîn* ifadesini kullanır, *nihalü’l-müslimîn* ifadesini az kullanır. İbn Hazm, fıkıh mezhebi anlamında mezhep kelimesini kullandığı gibi itikâdî fırkalar anlamında da mezhep kelimesini kullanır.²³⁶

Kur’ân-ı Kerim’de geçmeyen mezhep kelimesi, “fırka” ve “nihal” kelimelerinden daha şümüllü ve daha yaygın olarak kullanılmaktadır. Dinin bir ilahi yönü, bir de uygulamaya yönelik yönü vardır. Mezhep, dinin uygulamaya yönelik yönüyle alakalıdır.

Fırka kelimesinin *mezhep* kelimesi kadar sevimli gelmemesinin sebebi 73 fırka hadisinin oluşturduğu kültürdür. İlgili hadislerde 73 firkadan “sadece bir tanesinin cennete, diğerlerinin ise cehenneme gideceği inancı” fırka kelimesi üzerinde olumsuz bir etki meydana getirmiştir. “Bir düşünce hareketinin veya bir akımın mezhep sayılabilmesi için bu hareket ve akımın kendisini İslâm’a nispet etmesi, itikâdî ve siyasi konularda yoğunlaşması ve kendi içinde özgün bir usule sahip olması gerekir.”²³⁷ İslâm’a bir mensubiyeti olmayan ya da İslâm’ın uygulamasıyla alakası olmayan; bir yöntem ve usulü olmayan kişi ve grupları mezhep olarak nitelemek pek de tutarlı görünmemektedir.

2.1.2. Milel ve Nihal

Milel kelimesi din, şeriat ve takip edilecek yol anlamlarına gelen milletin; nihâl kelimesi de din, şeriat, iddia, (bir şeyi) vermek, zümre ve mezhep anlamlarına gelen *nihle*’nin çoğuludur.²³⁸ *Millet*, İslâm milleti, Hristiyan milleti ve Yahudi milleti ifadelerinde olduğu gibi “din” anlamındadır. Peygamberlerin Allah’tan getirdiği her şeye” din anlamında “millet” denilmiştir.²³⁹ Örneğin İbrahim’in dini anlamında *Millet-i İbrahim* ifadesi geçmektedir. Bu kelime Mezhepler Tarihi ıstılahında “Allah katından,

²³⁴ Mustafa Öz, *Başlangıçtan günümüze İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 41; Üzümlü, “Mezhep”, 29/526.

²³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/265-270.

²³⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/265,265.

²³⁷ Üzümlü, “Mezhep”, 29/526.

²³⁸ İbn Manzur, *Lisânü’l-’Arab*, نحلة maddesi; Enis İbrahim, *Mucemu’l-vesît*, 909.

²³⁹ İbn Manzur, *Lisânü’l-’Arab*, 14:131; Team, “Mu’cemu’l-Meanî”, ملة maddesi.

peygamberler vasıtasıyla insanlara gönderilmiş ilahi bir kitaba dayanan dinler” için kullanılmıştır.²⁴⁰

Din şahsi itaat ve inançtan doğmaktadır. Her ferdin dini, kendi davranışıdır. Millet ise dinin toplumsal ve kurumsal boyutudur. Başka bir ifadeyle millet, “dini bir toplum birliği meydana getiren ve toplumdaki sosyal hayatın temelini teşkil eden inançlar ve töreler sistemidir.”²⁴¹ Şehristânî (ö. 548/1153), *millet* kelimesinin içtimai boyutuna dikkat çekerek bu kavramı “Yaşamını sürdürebilmek için kendi cinsinden olanlarla beraberlik oluşturmaya ihtiyaç duyan ve bir dine mensup olanların oluşturduğu bir topluluk” şeklinde tanımlar.²⁴² *Millet*, “Dinî bir toplum birliği meydana getiren ve o toplumdaki sosyal hayatın temelini teşkil eden inançlar ve törenler sistemidir.”²⁴³ Kelime ‘el-mille’ veya ‘ehl-ü mille’ şeklinde kullanıldığında Hz. Muhammed’in tebliğ ettiği din ve Müslümanlar kastedilir.²⁴⁴

Şehristânî, kendilerine gönderilen bir kitabı olan ve bu kitaba göre dini bir hayat yaşayan din sahiplerine *ehlü’l-d-ıyanat ve’l-milel* der ve misal olarak da Mecûsî, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanları zikreder.²⁴⁵

Kur’an’da evlenilecek kadına mihrinin gönül hoşluğuyla verilmesi (en-Nisa 4/4) anlamında kullanılan nihle kelimesinin çoğulu olan *nihal*, din, diyanet, şeriat, dava, iddia, verme;²⁴⁶ bağış yoluyla verilen hediye²⁴⁷ anlamlarına gelmektedir. Nihal kelimesi *din* ve *şeriat* anlamlarına gelmekle beraber kapsamı millet kavramından daha dardır.²⁴⁸ Nihal kavramı zamanla bir dinin bünyesinde ortaya çıkan zümre ve mezhepleri ifade etmek için kullanılmıştır. Mu’tezile’den Naşîü’l-Ekber (ö. 293/906) mezhepler tarihi ile ilgili te’lif ettiği eserine “*Usûlu’n-nihal*” ismini vermiştir.²⁴⁹

Nihal kavramını diğer İslâm mezhepleri tarihi müelliflerinden farklı olarak kullanan Şehristânî’dir. Ona göre mevsuk olmasa bile indirilmiş bir kitabı bulunan ve o kitapta mevcut hususları kabul ve gereğince hareket edenlere *Ehlu’l-d-ıyanât ve’l-milel*, beşer

²⁴⁰ Bkz. Mehmet Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap dünyası, 2014), 42.

²⁴¹ Ömer Faruk Harman, “Milel ve Nihal”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2005), 30/57.

²⁴² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/38.

²⁴³ Harman, “Milel ve Nihal”, 30/57.

²⁴⁴ Harman, “Milel ve Nihal”, 30/57.

²⁴⁵ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/13.

²⁴⁶ Team, “Mu’cemu’l-Meanî”, نحل maddesi; Enis İbrahim, *Mucemu’l-vesît*, 907.

²⁴⁷ Bkz. İsfahanî, *el-Mufredat fi Ğaribi’l-Kur’an*, 937.

²⁴⁸ Harman, “Milel ve Nihal”, 30/57.

²⁴⁹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 75.

kaynaklı inanç sahiplerini ve kendi iddialarını din edinen grupları ifade etmek için *Ehlu'l-ehvâ ve'n-nihal* kavramını kullanır. Ehlu'l-ehvâ'ya misal olarak da Sabiiler, filozoflar, putperestler, Dehriiler ve Berahime'yı gösterir.²⁵⁰

İbn Hazm de mezhepler ve dinler ile ilgili kitabına *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvai ve'n-nihal* ismini vermiştir. Kitabının çeşitli yerlerinde ilahi kaynaklı olan Yahudi, Hristiyan ve Müslüman dinleri için el-milel ifadesini, bu dinlerdeki mezhep veya fırkalar için ise fırka kelimesinin yanısıra nihle-نحلة veya bunun çoğulu olan nihal-نحال ifadesini kullanır. Müslüman fırkalar anlamında *nihalü'l-müslümin* ve hak fırka anlamında *nihletü'l-hakk* ifadesini kullanıldığı görülmektedir.²⁵¹

2.1.3. Ehl-i sünnet

Ehl kelimesi sözlükte eş, aile ve akrabalar anlamında kullanılır. Kur'an'da *Ehl-i kitap*, kendilerine kitap verilenler, kitaba sahip olanlar; ev halkı anlamında *Ehl-i beyt* (Hud 11/73; el-Ahzab 33/33) anlamında geçer.²⁵² Günahkâr anlamında *ehlü'l-meâsi* ve kelime-i tevhidi söyleyen ve benimseyen anlamında *ehlü't-tevhid* ifadesi kullanır.

Sünnet kelimesi yol, belli bir bölgede bir cemaatin takip ettiği uygulamalar ve metot; iyi ve kötü yaşantı, şeriat (hüküm), huy ve yaratılış anlamlarına gelir.²⁵³ Kur'an'da *sünnetüllah*, Allah'ın hükmü şeklinde geçer. *Sünnetü'n-nebi*, Hz. Peygamber'e nispet edilen söz, fiil ve takrirler anlamında kullanılır.²⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'de geçmeyen Ehl-i sünnet ifadesi erken dönem hadis kitaplarında da geçmez fakat sünnet ve cemaat ifadeleri hadis kaynaklarında geçer.

Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını bildiren hadiste “cemaat fırkası”²⁵⁵ şeklinde geçmektedir. Allah'ın rahmet elinin cemaatin üzerinde olduğu, başka bir hadiste de cemaatten ayrılan kimsenin “cahiliye ölümü” üzere ölmüş olacağı belirtilir.²⁵⁶ Darimi'de

²⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/13; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 42.

²⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/263.

²⁵² İsfahânî, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, 36.

²⁵³ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 7:283.

²⁵⁴ İbn Mace, *Sünen*, “Fiten” 17.

²⁵⁵ İbn Mace, *Sünen*, “Fiten” 17.

²⁵⁶ Ebi Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih* (Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002), “Fiten” 2; Ebu'l Hasan en-Nisaburî Müslim, *Sahih* (Riyad: Darü Tayyibe, 1426), “İmare” 53,54.

yer alan bir rivayete göre Ehl-i sünnet ifadesini ilk kullananın Hasan-ı Basrî olduğu belirtilir.²⁵⁷

Ehl-i sünnet, “Ehl-i sünnet ve'l-cemaat” ifadesinin kısaltılmış şeklidir. Sünnet'ten kasıt dini tebliğ ve beyan etmekle görevli Peygamber'in (s.a.v.) İslâm'ı anlama ve yaşama tarzı; Peygamber ve sahabesinin takip ettiği yol ve yaşadığı İslâmî hayat biçimidir. “Peygamber ile sahabenin temel konularda takip ettikleri yol” diye de tanımlanabilir.²⁵⁸ “Ehl-i sünnet” ifadesini kullanmamış olsalar da Ebu Hanife (ö150/ 767) ve Ahmet bin Hanbel (ö. 241/855) fiili olarak Ehl-i sünnet'in temellerini atmış iki önemli fakîhtir. Fakîh ve müçtehit imamların Ehl-i sünnet düşüncesinin oluşumunda etkilerinin yanı sıra hadis imamlarının da büyük bir etkisi olmuştur. Hicri üçüncü asırda yaşayan İbn Küllab el-Basrî (ö. 240/854) ve Haris el-Muhasibî (ö. 243/857) de Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasında öncü olan iki âlimdir.²⁵⁹

Ehl-i sünnet teriminin yerine Ehl-i hadis, Sıfatiyye, Selef ve Selefiyye ıstılahları da kullanılmıştır. Genellikle “Ehl-i sünnet Selefiyye, Eş'ariyye ve Maturîdiyye gruplarından meydana geldiği kabul edilmekle beraber mezhep taassubunun etkisi ve muhtemelen Ehl-i sünnet terimine verilen farklı manalar sebebiyle bazı âlimler Ehl-i sünnet'in yegâne temsilcisinin Selefiyye olduğunu söylemişlerdir.”²⁶⁰

İbn Hazm, *ehl-i sünnet* kavramını klasik kaynaklarda kullanılan *Ehl-i sünnet* ifadesi anlamında kullanmaz. Ehl-i sünnet'in kaynaklarında bu kavram ehl-i bid'atın zıddı anlamında kullanılır. Bu anlamda İbn Hazm ile diğer müelliflerin ittifak ettikleri nokta bu kavramı ehl-i bid'at ifadesinin karşıtı olarak kullanmalarıdır. İbn Hazm, bu kavramı daha çok sahabeyi takip eden tabiîn, onları takip eden hadis imamları ve onları takip eden fakihler şeklinde düşünür. Bu kavram ile ilgili onun düşüncesinde etkili olan unsur kıyastan uzak durmak ve nassın zahirine tutunmaktır. Bu anlamda İbn Hazm, Ahmet bin Hanbel'i Ehl-i sünnet'e dâhil ederken Ebu Hanife ve Eş'arî'yi Mürcie'den sayar.²⁶¹

İbn Hazm, Ehl-i sünnet'i “Sahabe, onların yolu (metodu) üzere olan Tabiînin büyükleri, Ashab-ı hadis ve günümüze kadar nesiller boyunca doğuda ve batıda onlara

²⁵⁷ Bkz. Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *Müsned* (Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000), “Mukaddime” 23; Mehmet Kubat, *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliğine Kelam İlmindeki Yeri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2008), 118-119.

²⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i sünnet”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/ 526.

²⁵⁹ Yavuz, “Ehl-i sünnet”, 10/527.

²⁶⁰ Bkz. Yavuz, “Ehl-i sünnet”, 10/527,528.

²⁶¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/266,271. İbn Hazm, Ebû Hanife ve Eş'arî'yi imana yaklaşımları/ iman tanımları yüzünden Mürcie'den sayar fakat yukarıda söylediğimiz sebebi de göz ardı etmemek gerekir.

tabi olan ve onlara uyanlardır.” şeklinde tanımlar ve mezheplere yaklaşımı da genelde bu çerçevede olur. Tanımdan da anlaşıldığı kadarıyla “sahabe, tabiîn ve muhaddisler” şeklindeki sıralama hem Ehl-i sünnet’ten hem de Zâhirîlik’ten ne anladığı konusunda ip uçları vermektedir. Ashab-ı hadis, düşünce ve anlayış olarak Ahmed b. Hanbel’de olduğu gibi rey ve kıyas reddetme konusunda güçlü bir akım haline gelmekteydi. Davud b. Ali ile rey ve kıyasa karşı çıkma fikri zirveyi bulmuştu.

2.1.4. Ehl-i Bid‘at

Arapçada “örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, icat etmek ve inşa etmek” anlamlarına gelen (ع-د-ب) kökünden türeyen bid‘at “daha önce benzeri bulunmayan, sonradan ortaya çıkan muhdes şey; kemalinden (tamamlandıktan) sonra dinde yeni bir şey uydurmak, kısacası sonradan uydurulan her şeydir.²⁶² Terim olarak “Hz. Peygamber’den sonra ortaya çıkan ve dini bir delile dayanmayan inanç, ibadet ve dini davranışlardır.”²⁶³ İbn Esir, iki çeşit bid‘at olduğunu söyler: “Biri hûdâ (iyi) bid‘at, diğeri dalâlet (kötü) bid‘attır.”²⁶⁴ Kur’ân-ı Kerîm’de “*De ki: Ben peygamberlerden bir türedim (bid‘an) değilim.*” (el-Ahkaf 46/9); “*İcat ettikleri ruhbanlığı, biz onlara yazmamıştık.*” (el-Hadid 57/27). Bid‘at çıkarma işine ibtidâ‘, bid‘atı çıkarana da mübtedi‘ denir.²⁶⁵

“Bid‘at, sünnete muhalif ve aykırı fiil demektir, bundan ötürü bid‘at diye isimlendirilmiştir; çünkü bunu söyleyen, imamın sözünden gayrı bir şeyi uydurmuştur. Ne sahabe ve tabiîn bunu söylemiş ne de bu şer‘in gerektirdiği bir şeydir.”²⁶⁶

Bid‘atı genel olarak “Peygamber’den (s.a.v.) sonra ortaya çıkan şey” diye tanımlayanlar, muhaddislerin naklettiği “*Kim İslâm’da güzel bir çığır açarsa kendisinden sonra onunla amel edilirse o yolda gidenlerin ecri gibi ona da ecir yazılır.*”²⁶⁷ hadisine dayanarak “iyi olsun kötü olsun sonradan ortaya çıkan şey” diye tanımlamışlardır. Hz. Ömer’in (r.a.) teravih namazı için “Bu ne güzel bir bid‘attır.”²⁶⁸ dediği rivayet edilir. Peygamber’in (s.a.v.) “*Her kim işimiz (dinimiz) üzere olmayan bir amel işlerse o yaptığı*

²⁶² İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 8:5-6.

²⁶³ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 51.

²⁶⁴ İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab*, 8:6.

²⁶⁵ Rahmi Yaran, “Bid‘at”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/129.

²⁶⁶ Eş-Şerif Ali b. Muhammed Cürçânî, *Kitabü't-Ta'rifât* (Kahire: Daru'r-Reyyân li't-Türas, 1983), 62.

²⁶⁷ Müslim, *Sahih*, “Zekât” 1017; İbn Mace, *Sünen*, “Mukaddime”, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/357,359,360,361.

²⁶⁸ Buhârî, *Sahih*, “Teravih” 1.; Malik b. Enes, *Muvatta'*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Beyrut: Daru İhyai't-Türasü'l-Arabî, 1094), “Ramazan” 3.

*amel reddedilmiştir.*²⁶⁹ hadisine dayanarak her devirde yeni ortaya çıkan iyi şeylere “bid‘at-ı hasene” kötü işlere de “bid‘at-ı seyyie” demişlerdir.²⁷⁰

Bid‘atı dar kapsamda kullananlar ise “Hz. Peygamber’den sonra, dinle ilgili ortaya çıkan ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey” diye tanımlamışlardır. Bu tanımlarına şu hadisleri de delil olarak getirmişlerdir: “*İşlerin en kötüsü sonradan ihdas edilenlerdir.*”²⁷¹; “*Sonradan ihdas edilen her şey bid‘attır.*”²⁷²; “*Her bid‘at dalâlettir.*”²⁷³

“Din ile ilgili olarak sünnete muhalif; sahabe ve tabiînin söylemediği (veya uygulamadığı) şer‘î naslarda da karşılığı olmayan yeni görüş ve davranışları benimseyenler.” anlamına gelen ehl-i bid‘ata, “ehlü’l-ehvâ” da denilmiştir. Cürcânî, ehlü’l-ehvâ’yı, “İtikadı, Ehl-i sünnet’in itikadı gibi olmayan ehl-i kıbledir; onlar Cebriyye, Kaderiyye, Râfizîler, Hâricîler, Muattıla ve Müşebbihe’dir.”²⁷⁴ şeklinde tanımlar. Ehl-i hak ise “Kendilerini Rabları katında hak olan şeye delil ve burhanla izafe eden (nispet eden) topluluktur, yani Ehl-i sünnet ve’l-cemaattir.”²⁷⁵

Ehl-i bid‘at teriminin ne zaman ortaya çıktığı ve ilk defa kim tarafından kullanıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte rivayete göre Hasan-ı Basrî, *ehl-i sünnet* tabirinin yanı sıra *ehl-i bid‘at* tabirini de kullanmıştır.²⁷⁶ Buna göre söz konusu tabir hicri I. yüzyılın ikinci yarısından sonra ortaya çıkmıştır.²⁷⁷

Hadis ıstılahında bid‘at teriminin geniş bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Konuyla ilgili rivayetlerde “sonradan ortaya çıkan her şeyin bid‘at ve her bid‘atın da sapıklık” olduğu belirtilmiştir.²⁷⁸ Ayrıca “*çeşitli gruplara ayrılarak dinlerini parçalayanlar*” (En ‘am 6/159) anlamındaki âyetin ehl-i bid‘ata işaret ettiği söylenmişse de Süddî, Katâde, Mücahid ve Dahhâk bu âyetin Yahudi ve Hristiyanlar için nazil olduğunu söylemişlerdir.²⁷⁹

²⁶⁹ Buhârî, *Sahih*, "Kitabü's-Sulh" 53; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Ekdiyye", 1718.

²⁷⁰ Bkz. Yaran, “Bid‘at”, 6/130.

²⁷¹ Müslim, *Sahih*, “Cuma” 43.

²⁷² İbn Mace, *Sünen*, “Mukaddime” 7.

²⁷³ Müslim, *Sahih*, “Cuma” 43; Süleyman bin Eş‘es el-Ezdî es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünen*, thk. Şuayb Arnâvud-Muhammed Kamil (Lubnan: Daru Risale el-Alemiyye, 1420), “Sünnet” 6; Dârimî, *Müsned*, “Mukaddime”, 23.

²⁷⁴ Cürcânî, *et-Tarifât*, 57.

²⁷⁵ Cürcânî, *et-Tarifât*, 58.

²⁷⁶ Bkz. Dârimî, *Müsned*, “Mukaddime”, 23; Bkz. Kubat, *Hasan el-Basrî*, 118-119.

²⁷⁷ Yusuf Şevki Yavuz, “Ehl-i Bid‘at”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 10/502.

²⁷⁸ Ebu Davud, *Sünen*, “Sünnet” 6.

²⁷⁹ Ebu'l-Fida İsmail bin Omer İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur‘ani'l-Azîm*, thk. Dr. Muhammed İbrahim el-Benna vd. (İstanbul: Kahraman, 1984), 3/376.

Ehl-i bid'at ifadesi itikâdî mezheplerin doğuşuyla beraber *ehl-i sünnet* tabirinin karşıtı olarak kullanılmıştır. Mezhepleri 73 fırka hadisine göre tasnif eden fırak müellifleri genelde söz konusu kavramı *fırka-i nâciye*'nin karşıtı olarak cehennemlik olanlar anlamında kullanmıştır.²⁸⁰ *Ehl-ü'l- ehvâ* terkibi de *ehl-i bid'at* anlamında kullanılmıştır.

Müellifler, Şia ve diğere mezheplerin gulâtından sayılanlar hariç *ehl-i bid'at*'i İslâm dairesi içerisinde (ehl-i kıble) olarak telakki etmişlerdir. Ebû Hanîfe (ö. 150/767) herhangi bir günahtan ötürü ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceğini, “Ben müminim.” diyen bir insana Müslüman gözüyle bakılması gerektiğini söyler.²⁸¹ Abdulkahir el-Bağdâdî (ö. 479/1037) ise namaz için Kâbe'ye yönelen, âlemin yaratılmış olduğunu ve onu yaratanın kadîm olduğunu, sıfatlarının olduğunu; Hz. Peygamber'in Allah'tan alıp getirdiklerinin hak olduğunu söyleyen herkesi İslâm milletinden sayar.²⁸²

Genel olarak zarûrât-ı dînîyeyi kabul eden ve te'villeriyle bunlardan herhangi birini inkâr etmeyenler tekfir edilmemiştir; onlar, yoldan sapmış gruplar olarak telaki edilmiştir.²⁸³ Genel kanaat böyle olmakla beraber Ebû Said ed-Dârimî ve Abdulkahir el-Bağdâdî gibi Eş'arî kelamcılar ile İbn Teymiyye, Cehmiyye ve Mu'tezile'yi bazan da Şia'yı tekfir etmişlerdir.²⁸⁴

İbn Hazm, bid'atı, nispet edilen şeyde aslı bulunmadığı halde yapılan ve söylenen her şey olduğunu söyler. Dinde ise “Kur'an ve Sünnet'te olmadığı halde söylenen ve yapılan her şey” olarak tanımlar.²⁸⁵ Bu ifadeleri açıklayan İbn Hazm, “Ancak bunun istisnaları vardır. İyi niyetinden dolayı mazur görülen ve yaptığına veya söylediğine karşılık sevap kazanılan fiiller (Hz. Ömer'in teravih namazı için ‘Bu ne güzel bid'attır!’ sözü gibi.) ile yaptığından ve söylediğinden dolayı sahibi mazur görülmeyen ve kınanan,

²⁸⁰ Bkz. Abdülkadir Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 7. Bs (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 22; Ebu Muzaffer İmadüddîn Şahfur İsferyânî, *et-Tebzir fi'd-dîn* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983), 185; Ebu'l-Huseyin el-Malatî, *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: mektebetü'l-Ezheriye Li't-Turas, 1993), 13.

²⁸¹ Muhammed Zahid el-Kevserî, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981), 43.

²⁸² Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 13.

²⁸³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271 vd.

²⁸⁴ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 282; Ahmed Saim Kılavuz, *İman-Küfür Sınırı Tekfir Mes'alesi*, 2. Bs (İstanbul: Marifet Yayınları, 1984), 167-182; bkz. Yavuz, “Ehl-i Bid'at”, 10/503.

²⁸⁵ Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, “Tefsiru'l-elfaz tecri beyne'l-mütakellimîn min kitabi'n-nüket”, *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsi*, ed. İhsan Abbas, 5 (Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 1983), 4/408.

yaptığının yanlışlığı delil ile ortaya konan fiiller olmak üzere iki çeşit bid‘at vardır.” şeklinde izahatta bulunur.²⁸⁶

İbn Hazm, Ehl-i sünnet’i Ehl-i hak, Ehl-i sünnet’in dışındakileri ehl-i bid‘at şeklinde ele alır. Ehl-i sünnet’in tanımını verdikten sonra “Zikrettiğimiz Ehl-i sünnet, ehl-i haktır. Onların dışındakiler ehl-i bid‘attır.” der.²⁸⁷ İbn Hazm, Eş'ariler başta olmak üzere Allah Teâlâ’ya sıfat nispet eden Mu‘tezile, Müşebbihe ve Mücessime’yi ehl-i bid‘attan sayar.²⁸⁸

2.2. Fırkalara Ayrılma Olgusu ve Nedenleri

Müslümanların tarihinde onlarca farklı yorum ve yorumlama biçimiyle karşı karşıyayız. Bu konuda farklı kriterlere göre birçok tasnif yapılmıştır fakat daha çok Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından haber verilen 73 fırka hadisine göre tasnifler yapılmıştır. Ancak bu, problemi çözmeye yetersiz kalmışlardır. Müslümanlar neden firkalara ayrılmışlar, bu ayrılığa sebep olan asıl etkenler nelerdir? Bu ayrılık dinin tabiatından mı kaynaklanıyor yoksa beşerî faktörlerden mi kaynaklanıyor?

Tarihte Müslümanlar tarafından üretilen, bazıları birbirine yakın bazıları da birbirinden uzak, birbirine zıt bu kadar mezhep ve fırkanın ortaya çıkması bir sapma mıdır yoksa tarihî, beşerî, dinî, siyasî, psikolojik, coğrafi ve kültürel yapıların doğal bir sonucu mudur? Şimdi sırayla firkalara ayrılmanın nedenleri nelerdir, bu olgular üzerinde durulacaktır.

2.2.1. Fırkalara Ayrılmanın Siyasi ve Sosyal Nedenleri

Eserinde 73 fırka hadisine yer vermeyen Muhammed b. Cerir et-Taberî (ö. 310/923) Müslümanlar arasındaki firkalara ayrılmayı, ortaya çıkan sosyal, siyasi ve itikâdî meselelere bağlar. Önce hilafet meselesi, ardında Hz. Ali ile ilgili Sebeyye fırkasının iddiaları, kulların fiilleri, büyük günah meselesi gibi konuları belirttikten sonra bu konularla bağlantılı olarak ortaya çıkan grupları zikreder.²⁸⁹

Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö.324/935-36 H.) de firkalara ayrılma hadisesini anlatırken 73 fırka hadisine yer vermez. Eserinde firkalara ayrılmayı siyasi ve sosyal olaylarla izah

²⁸⁶ İbn Hazm, “Tefsirü'l-elfaz”, 4/408.

²⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271.

²⁸⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/277-385.

²⁸⁹ Bkz. Ebu Cafer Muhammed b.Cerir et-Taberî, *Et-Tefsir fi meâlimi'd-dîn*, thk. Ali b. Abdülaziz Ali b. eş-Şebl (Riyad: Daru'l-Asime, 1996), 154-206.

etmeye çalışan Eş'arî ihtilafın sebeplerini *Peygamber'in (s.a.v.) vefatından sonra sahabe arasında ortaya çıkan ihtilaflar* başlığı altında ilk sebepleri ve bu sebeplere bağlı olarak ortaya çıkan fırkaları sıralar.²⁹⁰

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fırkaları 73 fırka hadisiyle temellendirmeye çalışan müelliflerden Abdulkahir el-Bağdâdî ve Ebu Muzaffer İmadüddin Şâhfûr el-İsferâyînî (ö.471/1078) de fırkalara ayrılmanın sebebini aynı zamanda siyasi ve sosyal olaylarla da izah etmeye çalışır. İlk halife seçiminde Ensar'ın Sa'd. b. Ubade'ye biat etme konusunda anlaştıklarında Muhacir'den Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Ubeydullah b. Cerrah, "İmamlar ancak Kureyş'ten olur." sözüyle tartışmayı bitirmişlerdi, ancak buradaki tartışmanın daha sonra da devam ettiğini, özellikle Dırar kabileleri veya Hâricîler, imametın Kureyş'in dışında da olabileceğini söylemişlerdir.²⁹¹ İbn Hazm ve Bağdâdî, Hâricîleri diğer fırkalardan ayıran özelliklerden birinin de hilafet tartışmasında ortaya çıkan bu görüşleri olduğunu belirtirler.²⁹²

Nitekim Hz. Ali ile Muaviye arasında çıkan Sıffin savaşında yaşananlar da Hz. Ali Şia'sı ve Emevî taraftarlığını doğurmuştur. Yine Cemel, Sıffin ve Nehrevan savaşlarında ölen insanların durumu beraberinde büyük günah meselesinin tartışılmasına neden olmuş ve büyük günah meselesinde gün geçtikçe farklı görüşler ortaya atılmıştır. Ma'bed el-Cühenî, Geylanî ed-Dımeşkî ve Ca 'd b. Dirhem gibi insanların büyük günah ve kader meselelerini tartışmaları daha sonra Kaderiyye ve Cebriyye mezheplerinin doğmasına sebebiyet vermiştir.²⁹³

"Bu Allah'ın kaderidir." diyerek yaptıkları zulmü meşru göstermeye çalışan Emevî yöneticilerine karşı Ma'bed el-Cühenî, Geylan ed-Dımeşkî ve onlardan sonra gelenler bu yanlış anlayışı eleştirdiler. Onların bu konudaki düşünceleri özetle şöyledir: "Kader yoktur. İş yeniden olucudur." Yani halka yapılan zulmü Emevîler yapmaktadır. Allah, insanlara böyle bir zulmü reva görmemiştir. Ma'bed el-Cühenî'in bu düşünceleri, Emevî yönetimi tarafından Allah'ın takdirini inkâr olarak kabul edildi. Abdülmelik b. Mervan tarafından Ma'bed'in öldürülmesi için emir verildi. Çünkü cebre karşı olanlar, Emevîlerin dünyaya yönelik idaresinin ıslahı veya ortadan kaldırılması lehinde bir eğilim

²⁹⁰ Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlât'ül-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehde, 1950), 1/34-60.

²⁹¹ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 16; bkz. İsferâyînî, *Et-Tebzir fi'd-Din*, 22; Eş'arî, *Makalatü'l-İslamiyyîn*, 1/41; bkz. Ahmed Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri* (İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992), 56.

²⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/270.

²⁹³ Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 18.

gösteriyordu.²⁹⁴ Ma‘bed bu suçtan ötürü öldürüldü fakat bu tartışma bitmedi, onun bu fikirleri, kendisinden sonra zuhur eden Mu‘tezile ve Cebriyye mezheplerinde devam etti.

Bağdâdî, bu aktardığımız misallerde olduğu gibi fırkaların doğuşunda etkili olan olayları ve bu olaylar sonunda ortaya çıkan fırkaları zikreder.²⁹⁵ Ebu Muzaffer el-İsferâyînî de aynı şekilde *sahabe döneminde ilk ihtilaflar* başlığı altında sırayla hangi mezhebin hangi olayla başladığını belirtmeye çalışır.²⁹⁶

İslâm düşünce tarihinde ortaya çıkan fırka veya mezhepleri, insanlar arasındaki psikolojik tavır, tutum ve davranış farklılıklarından; daha önce içinde yetiştikleri dini, kültürel, içtimai ve siyasi ortamdan tecrit ederek aydınlatmak mümkün değildir. İslâm’ın ilk dönemlerinden oluşmaya başlayan fırka ve mezhepler, beşerî, dini, toplumsal, siyasi, fikri birer olgu olup asıl meşruiyetlerini insanların psikolojik eğilimlerinden, içinde buldukları sosyal, siyasi ve kültürel yapısı ve dini kutsal metinlerden almaktadır.²⁹⁷

İnsanlardaki karşı çıkma, şiddet, kavgacılık duygusu, asabiyet ve kabilecilik ruhunun hâkim olduğu toplumlarda, özellikle hızlı değişimlerin yaşandığı dönemlerde gruplaşma güçlenerek bir kitle hareketine dönüşebilir. Bu tepkisel ve kabileci ruh her dönem ve her toplumda farklı şekillerde tezahür edebilir. Bu değişim, asabiyet ve dindarlık taassubuyla bir araya geldiğinde bazen tehlikeli sonuçlara yol açabilir.²⁹⁸

Araplar, kabilelerden oluşmaktaydı. Bu kabilelerin her biri alt kollara ayrılmakta ve gruplar halinde yaşamaktaydılar. Bir devlet geleneğine ve siyasi bir otoriteye bağlı olmayan bu kabileler, kabile reisleri ve şeyhleri tarafından yönetiliyorlardı. Bedevi Araplar, Müslüman olduktan sonra Kûfe ve Basra gibi şehirlere yerleştiler. İslâm tarihinde Hâricîlerin ortaya çıkışı bu söylediklerimizin tipik bir örneğidir. “Hâricîler, bedevi hayattaki karizmatik toplum anlayışından hareketle İslâm’ı bir kabile dini gibi algıladılar. Oldukça dar kalıplar içerisinde düşünen Harici gruplar ferdiyetçi değil, cemaate (kabileye) ait düşünme temayülündeydiler.”²⁹⁹

Peygamber (s.a.v.) döneminde saf tevhid inancı ve İslâm kardeşliğinin gölgesinde kalan kabile ırkçılığı Hz. Osman döneminin sonlarına doğru Emevî-Haşimî çekişmesi şeklinde tekrar zuhur etti. Daha sonra Hâricîler ve diğerleri arasında yayıldı.³⁰⁰ Hâricîler,

²⁹⁴ Bkz. Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hadiseler*, 284-286.

²⁹⁵ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 15-22; İsferâyînî, *et-Tebzir fi’ d-dîn*, 23.

²⁹⁶ Bkz. İsferâyînî, *et-Tebzir fi’ d-dîn*, 19-22.

²⁹⁷ Bkz. Sönmez Kutlu, *Tarihsel din söylemleri üzerine zihniyet çözümlemeleri* (Ankara: Otto, 2012), 20.

²⁹⁸ Bkz. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, 22.

²⁹⁹ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, 23.

³⁰⁰ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 22.

kendileri gibi düşünmeyi bütünüyle din dışı saydılar. Günahla küfrü aynı sayarak büyük günah işleyenleri küfre düşmekle suçladılar.

İslâm'da kabile asabiyeti ve bedevi hayatın getirdiği sert ve kaba Hâricî zihniyetin karşısında akılcı ve medeni bir fikir yapısıyla oluşan fırkalar da doğmuştur. Mürcie, Rey taraftarları (Hanefiler), Mutezile ve Mâtürîdiler, Hâricîlerin bu toptan tekfirci fikirlerine karşı daha akılcı ve uzlaşmacı fikirler benimsediler. O günün şartlarında Hâricîler ne kadar bedevi bir fikri temsil ediyor idiyse Mürcie de medeni bir tarafı temsil ediyordu. Mürcie, Emevî-Haşimî çekişmesinde tarafsız kalarak İslâm toplumunda uzlaşmacı bir anlayışın doğmasına ön ayak oldu. Bu anlayışın en önemli söylemlerinden biri büyük günah işlemiş de olsa “ehli kible tekfir edilemez” düsturudur.³⁰¹

İbn Hazm da mezheplerin ortaya çıkışının dini, siyasi ve sosyal nedenlerden olduğunu belirtir. Dini konuların yorumu ve iç siyasi ihtilafların yanı sıra özellikle sosyal yönüyle bazı fırkaların (İsmailiyye ve Karmatilerin) ortaya çıkışında Farisîlerin etkisinin olduğunu söyler. “Çünkü onlar, güçlü ve nüfuzlu bir krallığa sahiplerdi. Kendilerini ayrıcalıklı kabul ediyorlardı. Hiç önemsemedikleri bir topluluk olan Arapların eliyle devletleri yıkılınca bu onların çok zoruna gitmişti.” İbn Hazm, bu durumu hazmedemeyen Farisilerin intikam amacı ile hileye başvurduklarını söyler. Ona göre, Farisiler inanmadıkları halde İslam'a girdiklerini açıkladılar ve Resulullah'ın Ehl-i beyti'ne muhabbet izhar etmek suretiyle Şiilik fikrine yöneldiler. Bu yolla Müslümanlar arasında ayrılık tohumlarını ektiler.³⁰²

Onlardan bir grup eski dinlerinin de tesiriyle Şiiler arasında, yanında dinin hakikatleri olan bir “Kurtarıcı Mehdî” beklemeyi dinin aslına dahil ettiler. Bunlar Resulullah'ın (s.a.v.) sahabesini küfürle itham ettiler. İbn Hazm, özellikle Farisîler arasında kimilerinin nübüvvetin kendisinde olduğunu iddia ettikleri birinin peygamberliğine yöneldiklerini (İsmâiliyye ve Karmâtîler bu görüşleri benimsemiş, her iki grup da gizliden Mecûsîlik'e yönelmişlerdi), kiminin de (İseviye mezhebi³⁰³ gibi) hulul inancına yönelerek İslam şeriatının sakıt olduğunu iddia ettiklerini söyler.³⁰⁴

³⁰¹ Kevserî, *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*, "el-Fıkhü'l-Ebsat", 61.

³⁰² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/274.

³⁰³ Bkz. Halil İbrahim Bulut, “İseviye Mezhebi ve Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 121-143.

³⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/274.

İbn Hazm, Yahudi asıllı Abdullah b. Sebe'nin de inanmadığı halde Müslüman gözükmek insanları Hz. Osman'a karşı isyana kışkırttığını, daha sonra ortaya çıkan Sebeiyye fırkasının zuhur etmesinde etkili olduğunu söyler.³⁰⁵

Sonuç olarak İbn Hazm de Hz. Peygamber'den sonra Müslümanlar arasında siyasi ve sosyal birtakım nedenlerle fırkaların ortaya çıktığını, insanların daha önce inandıkları din, sosyal statü ve kabile asabiyetinin fırkalara ayrılmaya sebebiyet verdiğini söyler. Sebeiyye fırkasının, İsmâiliyye ve Karmâtîlerin çıkışı bunlara örnektir. Kabile asabiyetine sahip bedeviliğin de fırkalara ayrılmaya sebep olan unsurlardan olduğunu bu söylediğimizin en tipik örneği kendi aralarında yirmi küsur fırkaya ayrılan Hariciliktir.

2.2.2. Fırkalara Ayrılmanın Dini ve İtikâdî Nedenleri

Şehristânî, insanlar arasında tefrikaya ve fırkalara ayrılmaya yol açan “İlk fitnenin, İblisin (Allah lanet etsin), Âdem hakkında ortaya koyduğu şüphedir. Bu şüphenin kaynağı nassa karşı kendi görüşünü ısrarla savunması, ilahi emre karşı çıkmak için kendi arzusunu seçmesi, Adem'in yaratıldığı madde olan çamur karşısında, kendi yaratıldığı madde olan ateşten dolayı kibir ve gurura düşmesidir.” der.³⁰⁶

Bu şüpheden yayılan ve insanların zihinlerine bulaşan, bid'at ve dalâlet mezheplerinin oluşmasına sebep olan yedi kuşkudan bahseden Şehristânî, bu kuşkların aynı zamanda Tevrat ve İncil şerhlerinde de yazılı olduğunu söyler.³⁰⁷ İnsanlar arasındaki ihtilafın sebebini Şeytan'ın Allah'ın emrine karşı gelmesine bağlayan Şehristânî, İslâm mezheplerinin ortaya çıkışını da Şeytanın ilahi emre karşı kendi havasına tabi olmasına bağlar ve mezheplerinin ortaya çıkışını şöyle izah eder: “Allah'ın emri karşısında aklına müracaat eden melun şeytanın varlık hususunda aklı hâkim kıldığı için ya yaratmanın hususiyetlerini mahlukata yahut da mahlukatın özelliklerini yaratıcıya isnat etmiştir ki bunlardan ilki gulûv, aşırılıktır, ikincisi ise taksir yani eksiklik. İlk şüpheden Hulûliyye, Tenâsühiyye, Müşebbihe ve Şia'nın aşırı grupları gibi bir kısım mezhepler ortaya çıkmıştır ki bunlar bazı şahıslar hakkında aşırılık göstererek onlara ilahlık izafe etmişlerdir. İkinci şüpheden ise Allah'ın sıfatlarını kısaltma yoluna giderek O'nu mahluka benzeten Kaderiyye, Cebriyye ve Mücessime ortaya çıkmıştır.”³⁰⁸

³⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/274.

³⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/16.

³⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/16.

³⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/19.

Şehristânî, Hariciliğin çıkışını Hurkus b. Züheyr es-Sa'dî'nin sözü üzerine Peygamber'in (s.a.v.) söylediği şu sözüyle açıklar: Hurkus, "Ey Muhammed adaletli davran, sen adil davranmadın." deyince, Peygamber (s.a.v.), "*Ben adil davranmazsam kim adil davranır?*" der. Bu söz üzerine lanetli adam döndü ve "Bu Allah'ın rızası gözetilerek yapılan bir taksim değildir." dedi.³⁰⁹ Peygamber (s.a.v.), iyilik ve kötülük konusunda akli hâkim kılmak isteyen, nas karşısında arzusuyla hükmederek emre karşı akli kullanan Hurkus b. Züheyr'e "*Bu kişinin soyundan öyle bir kavim çıkacak ki onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkacaklar.*" dedi.³¹⁰

Şehristânî aynı zamanda Uhud günü münafıkların, şehid düşen Müslümanları kastederek "*Onlar, bizimle kalmış olsalardı ölmeyeceklerdi ve öldürülmeyeceklerdi.*" (Âl-i İmrân 3/159) iddialarını gündeme getirerek bu âyette kastedilenlerin daha sonra ortaya çıkan Cebriyye olduğunu söyler.³¹¹

Fırak müelliflerinden Nevbahtî (ö. 300/912) Şiiliğin doğuşunu anlatırken ilk Şii fırkasının Hz. Ali b. Ebi Talip fırkası olduğunu, bu fırkanın hem Hz. Peygamber zamanında hem de ondan sonra *Şîay-ı Ali* olarak isimlendirildiğini iddia eder.³¹² Diğer bir Şii müellif olan Kâşifü'l-Ğitâ ise "İslâm tarihinde ilk Şiilik tohumlarını saçanın bizzat İslâm şeriatının sahibi olduğunu" söyler.³¹³ Görüşlerini aktardığımız bu iki Şii müellif de dolaylı yoldan fırkalara ayrılmanın dinî içerikli olduğu kanaatindedirler. Şia'nın dışındaki müellifler ise genelde Şiiliğin ortaya çıkışını siyasi ve sosyal olaylardan kaynaklandığını söylerler.³¹⁴

Yahudi, Hristiyan ve Mecûsîler gibi eski din mensuplarından pek çok kişi Müslüman oldu. "Bunların kafasında, eski dinlerinden kalma düşünceler vardı. Bu düşünceler, bütün duygularını etkilemiş bulunuyordu. Bunlar, İslâmî hakikatler üzerinde, eski inançları ışığında düşünmeye başladılar. Bu meyanda daha önce aralarında yaygın olan bazı düşünceleri; örneğin cebr ve ihtiyar tartışmasını, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı mı yoksa zatla aynı şey mi olduğu gibi meseleleri Müslümanlar arasında yaydılar.

³⁰⁹ Buhârî, *Sahih*, "Menâkıb", 25, "Edeb", 95; İbn Mace, *Sünen*, "Mukaddime", 12; Müslim, *Sahih*, "Zekât", 142,148.

³¹⁰ Buhârî, *Sahih*, "Megazi", 61, "Enbiya", 6; Ebu Davud, *Sünen*, "Sünen",28; Müslim, *Sahih*, "Zekât", 143,144,145,146; Ahmed b. Şuayb Ebu Abdurrahman en-Nesâî, *Sünen* (Riyad: Daru'l-Hadâre, 1436), "Zekât", 79.

³¹¹ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/17.

³¹² Nevbahtî, *Fırakuş-Şia*, 15.

³¹³ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (istanbul: Marifet Yayınları, 1994), 17.

³¹⁴ Bkz. Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler*, 16-19.

Bunlar arasında gerçekten samimi bir şekilde inandığı halde eski dinlerinden birtakım kalıntılar taşıyanlar olduğu gibi sözde İslâm'a girmiş ancak içlerindeki eski dinlerini bırakmayan, sadece Müslümanların dinini bozmak gaye ve amacıyla uğraşanlar da vardı.”³¹⁵

Sahabe neslinin sonlarına doğru “Ma‘bed el-Cühenî (ö.83/702), Geylan ed-Dimeşki ve Ca‘d b. Dirhem’in görüşlerinden dolayı kader ve istitâat konularında anlaşmazlıklar doğdu. Abdullah b. Ömer, Cabir b. Abdullah, Ebû Hureyre, İbn Abbas, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Ebi Evfâ, Ukbe b. Âmir el-Cuhenî vb. son sahabeler, onlardan uzaklaştılar, kendilerinden sonrakilere de bunlara selam vermemelerini, cenazelerine katılmamalarını ve hastalarını ziyaret etmemelerini tavsiye ettiler.”³¹⁶ Tabiîn neslinin imamı olan Hasan el-Basrî (ö. 110/728) de Vasıl b. Ata ve daha sonra ona katılan Amr b. Ubeyd b. Bâb’ı kader ve büyük günah meselelerini tartıştıkları için meclisinden kovmuştu.³¹⁷

Dini metinler de Müslümanlar arasında ihtilafın doğmasına etki eden unsurlardandır. Nitekim Allah Teâlâ “*Sana kitabı indiren O’dur. Onun bir kısım âyetleri muhkem olup kitabın esasını teşkil ederler. Bir kısım âyetleri de müteşabihdir. Kalplerinde hastalık olan kimseler, fitne çıkarmak ve onları te’vil etmek arzusuyla kitabın müteşabihine tabi olurlar...*” (Âl-i İmran 3/7) âyetinde, dinin kaynağı olan Kur’an’ın bir kısım âyetlerinin müteşabih olduğu belirtmektedir. “Allah Teâlâ bu âyetlerle müminlerin iman gücünü ölçmeyi dilemektedir.”³¹⁸

Dini metinler açısından baktığımızda vahiy bir iletişim aracıdır. Aynı düzeyde olmayan, iki farklı ontolojik taraf arasında; Allah ile Peygamber arasında gerçekleşmiş olan bir iletişimdir. Vahiy yoluyla kurulan iletişim sadece peygamberlere mahsustur. Onlardan başkasının bu iletişime muttali olması mümkün değildir. Bu iletişimin nasıl gerçekleştiği, gelen ilahi vahyin lafız ve mana bakımından kime ait olduğu, bu iletişimde meleğin rolünün ne olduğu günümüze kadar tartışılmıştır. Sosyal ve dini hayatta yaşanan gerçeklikleri esas alarak inen, nazil olduğu toplumun dilini en beliğ bir şekilde kullanan vahyin nüzul sebebi ve ne anlama geldiği vahye muhatap insanlar tarafından anlaşılmaya çalışılmıştır.³¹⁹ Peygamber (s.a.v.) hayatta iken sorulan soruları insanların anlama kabiliyetlerine göre cevaplamaya çalışmıştır. Fakat bu her şeyin Peygamber’e (s.a.v.)

³¹⁵ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 23.

³¹⁶ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 18.

³¹⁷ Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 18.

³¹⁸ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 24.

³¹⁹ Bkz. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, 19.

sorulduğu ve onun da bu soruları bütünüyle cevapladığı anlamına gelmez. O günün insanı saf bir dini hayatı yaşamaya çalışan sahabe nesliydi. Peygamber'in (s.a.v.) vefatıyla beraber vahyin kaynağıyla olan iletişim de sona ermişti.

Mucize bir metin olan Kur'ân-ı Kerim, görünen ve hissedilen alemle ilgili açık ve net bilgiler verir. Fakat görünmeyen ve hissedilmeyen dünya ile ilgili bilgiler de verir. Bu alan ile ilgili konular farklı üslup ve edebi inceliklerle anlatılmıştır. Bu konular Allah'ın zatı, sıfatları, şeytan, cin, melek, geçmiş ümmetler ve ahiretin halleri; cennet, cehennem, sırat, mizan ve kevser gibi konular olup hakkında mecaz, istiare ve teşbîh gibi edebi sanatlar kullanılmıştır.

“Kur'ân-ı Kerim'in indiği dönemden uzaklaştıkça ve sosyal gerçeklik değiştikçe insanlar, doğal olarak bu metinleri anlamada ve Allah'ın muradını tespitinde farklı metotlar ve anlayışlar doğrultusunda Kur'ân-ı Kerim'e yaklaştıklarından farklı sonuçlar elde ettiler. İnsanları bir inanç etrafında birleştirmek amacıyla inen açık ve anlaşılır bir metin, farklı anlayıştaki kişi ve grupların kendilerini meşrulaştırmak için kullandıkları bir metin haline geldi. Tek bir âyetle ilgili onlarca farklı görüş ileri sürüldü.”³²⁰ Fakat Kur'ân-ı Kerim'in metninden kaynaklanan bazı anlama problemleri mezheplerin ve fırkaların ortaya çıkmasının doğrudan doğruya sebebi değildi. İslâm tarihinde ortaya çıkan fırkalar siyasi, beşerî ve sosyal birtakım sebeplerle teşekkül etmiştir. Fırka mensupları bu amaçlarını gerçekleştirmek için kılı kırk yaran yorum ve te'villerde bulunmuşlardır. Nihâyetinde her fırka ve mezhep, farklı bir Kur'an anlayışı oluşturarak, Kur'an'a Allah'ın kastetmediği anlamlar yüklemiştir.³²¹

İbn Hazm dini yönüyle fırkaların ortaya çıkışını izah ederken Mürcie'yi iman ile küfrün ne olduğu ve Büyük günah sahibi kimsenin durumu konusunda, Mu'tezile'nin tevhid, Allah'ın sıfatları ve daha sonra bunlara ekledikleri kader ve büyük günah sahibinin ne ile isimlendirileceği konusunda, Şia'nın Peygamber'den (s.a.v.) sonra kimin imam-halife olacağı meselesinde, Haricilerin ise iman ve küfür kavramlarına yükledikleri anlam ile halifenin kimlerden seçileceği konusundaki muhalefetleri nedeniyle farklı gruplara ayrıldıklarını söyler.³²²

Fırkalara ayrılmayı sadece bir sebebe bağlamak yeterli izah olmasa gerek. İbn Hazm'ın fırkaların ortaya çıkışını *el-Fasl'in* değişik yerlerinde iç siyasi tartışmalar,

³²⁰ Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, 20.

³²¹ Bkz. Kutlu, *Tarihsel Din Söylemleri Üzerine*, 20.

³²² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/269-270.

nasları yanlış anlama ve te'vil etmenin yanı sıra İslam'ı içten yıkmaya çalışan Yahudi ve Fars düşmanlığı gibi sebeplere bağladığı görülmektedir. Fakat fırkaların ortaya çıkışını Farisilerin konumlarını kaybetmelerine bağlaması ve bu faktöre daha fazla vurgu yapması gözden kaçmamaktadır. Zira kendisi değişik sebepler zikretmesine rağmen kitabının bazı yerlerinde konuyu Farisilerin düşmanlığına hasretmesi meseleyi tartışılır hale getirmektedir.

2.2.3. 73 Fırka Hadisinin Anlaşılma Biçimleri

İslâm'da fırkalara ayrılmanın sebeplerinden biri de 73 fırka hadisinin anlaşılma biçimidir. İslâm dünyasında Peygamber'in (s.a.v.) vefatını müteakip fırkalara ayrılma hadisesi baş göstermiş ve bu olay günümüze kadar da devam etmiştir. Peygamberimizin (s.a.v.) 73 fırka hadisinde yaptığı ihbar aynen vuku bulduğu söylenebilir. "73 fırka hadisi fırkalara ayrılmaya yol açmış mı?" sorusunu cevaplayabilmemiz için önce bu hadisin anlaşılma biçimlerine bakmamız lazımdır. Bu hadisin, İslâm mezhepleri tarihçileri üzerindeki etkisini göz önünde bulundurarak hadiste geçen 73 sayısıyla ne kastedildiği önem arz etmektedir. Konuyla ilgili farklı görüşlere geçmeden önce 73 fırka hadisinin rivayetlerini kısaca inceleyeceğiz.

Yetmiş üç fırka hadisi Buhârî ve Müslim'in sahihlerinde geçmez, sünenler ve Kütüb-i Sitte dışında bazı hadis kaynaklarında yer alır. Bu rivayetler genelde ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını belirttikten sonra kimi rivayetlerde, fırkaların herhangi ayrıt edici bir özelliğinden bahsedilmez, kimi rivayetlerde kurtuluşa eren fırka belirtilir, kimi rivayetlerde ise kurtuluşa eren fırkanın ayrıt edici kimliğinden de söz edilir.³²³

Müslümanların *sadece fırkalara ayrılacaklarını* bildiren rivayetler:

Ebû Hureyre'den (r.a.) rivayet edilen bir hadiste Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "*Yahudiler 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Hristiyanlar 71 veya 72 fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya bölünecektir.*"³²⁴ Enes b. Malik'ten gelen bir rivayette de Peygamber (s.a.v.), "*İsrailoğulları 71fırkaya ayrıldılar. Benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır.*" şeklinde buyurur.³²⁵

³²³ Bkz. Mehmet Kubat, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 13-26.

³²⁴ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mace, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Riyad: Daru'l-Hadâre, 2015), "Fiten", 17.

³²⁵ İbn Mâce, *Sünen*, "Fiten", 17; Süleyman bin Eş'es el-Ezdî es-Sicistânî Ebu Davud, *Sünen*, thk. Şuayb Arnavud-Muhammed Kamil (Lubnan: Daru Risale el-Alemiyye, 1420), "Sünnet", 1; Tirmizî, *Sünen*, "İman" 18.

73 fırka hadisi rivayetlerinden bazıları bu fırkalardan hangilerinin cennete ve hangilerinin cehenneme gideceğini haber veren rivayetlerdir. Bu rivayetlerden biri hariç diğer fırkaların cehenneme gideceğini belirtirken, kimi rivayetlerde de biri hariç bütün fırkaların cennete gideceğini haber verilir. Biri hariç diğer fırkaların cehenneme gireceğini bildiren rivayet:

Avf b. Malik'ten gelen bir rivayette Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Yahudiler 71 fırkaya bölündüler. Biri cennette diğer 70 fırka cehennemdedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler. 71 tanesi cehennemde, bir tanesi cennette olacaktır. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki benim ümmetim de 73 fırkaya ayrılacaktır. Bir fırka cennette, 72 tanesi de cehennemde olacaktır.”*³²⁶

Bu grupta aktarılan diğer rivayet türlerinde ise bir fırka hariç diğerlerinin cennete gireceği haber verilir. Nitekim Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Peygamberimiz (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Ümmetim 70 fırkaya bölünecektir. Biri hariç diğerleri cennettedir.”*³²⁷

73 fırka hadisinin bazı rivayetlerinde de Müslümanlardan cennete girecek olan fırkanın vasıfları açıklanır. Bu rivayetler, biri hariç diğerlerinin cehenneme gireceğini bildiren hadislerin sonunda cennete girecek fırkanın kimliğini açıklayan rivayetlerdir.

Avf b. Malik (r.a.) ten rivayet edildiğine göre Resulullah (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *“Yahudiler 71 fırkaya bölündüler. Biri cennette, 70'i cehennemdedir. Hristiyanlar 72 fırkaya bölündüler; 71 tanesi cehennemde, biri cennettedir. Muhammed'in nefsi kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki benim ümmetim de 73 fırkaya bölünecektir. 72 tanesi cehennemde birisi de cennette olacaktır. ‘Ya Resulullah, cennete gidecek olan fırka kimlerdir?’ diye sorulduğunda o (s.a.v.), ‘cemaattır’ diye cevap verdi.”*³²⁸ Avf b. Malik'in rivayetinde bulunan Râşid b. Sa'd adlı kişi hadis âlimleri tarafından cerh edilmiştir. ³²⁹

Bu rivayette geçen *cemaat* kelimesi fırka kelimesinin karşıtı olarak kullanılmış olup tefrikaya düşmemiş topluluğu ifade etmektedir ki bu topluluk inanç, ibadet, ahlak ve hukuk yönleriyle İslâm'ı bir bütün olarak sonraki nesillere aktaran ve henüz gruplara

³²⁶ İbn Mace, *Sünen*, “Fiten”, 17; Bu konuda diğer rivayetler için bkz. A, *Sünen*, “Sünnet”, 1; İbn Mace, *Sünen*, “Fiten”, 17.

³²⁷ İsmail b. Muhammed el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlu'l-ilbas ammaştehera mine'l-ehadis alâ elsineti'n-nas*, thk. Yusuf b. Muhammed el-Hac Ahmed (Kahire: Mektebetü İlmî'l-Hadis, 1351), 1:355; Ali el-Kârî, *Esrarü'l-merfû'a fi ahbari'l-mevdüa*, thk. Muhammed Lütfi el-Sabbâğ (Beyrut: Mektebetü'l-İslamî, 1986), 173-174.

³²⁸ İbn Mace, *Sünen*, “Fiten”, 17; Tirmizî, *Sünen*, “İman”, 18.

³²⁹ Abdullah Muhammed ez-Zehabî, *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el- ve Becâvî (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2009), 2/35.

ayrılmayan ashâb cemaatidir.³³⁰ Daha henüz fırkalara ayrılmamış, bölünüp fırkalara ayrılmamış, birbirilerinin kanını dökmemiş, karış karış peygamberin sünnetini takip eden sahabe topluluğunun yolunu sürdürmek elbette ki en doğru ve takip edilmesi gereken yoldur. 73 fırkaya bölünme olayı vakıa olarak sahabenin gruplara ayrıldığı döneme ve daha sonraki dönemlerde meydana gelen fırkalara ayrılmaya işaret etmektedir. Daha sonra ortaya çıkan herhangi bir grubu Peygamber (s.a.v.) dönemindeki sahabenin safiyetini koruduğu dönemle aynı görmek mümkün değildir.³³¹

Tirmizî'nin Abdullah b. Amr rivayetinde cennete girecek olan fırkanın kimliği, “*Ben ve ashabımın üzerinde buldukları yol üzere olanlardır.*”³³² şeklindedir. Tirmizî'nin *hasen-garib-mufesser* dediği bu rivayet de bir önceki rivayette olduğu gibi henüz tefrikanın olmadığı bir anı ifade etmektedir. Daha sonraki bir dönemi, Peygamber'in (s.a.v.) ve sahabenin tefrikaya düşmemiş dönemiyle aynı görmek izafi bir durumdur. Buna göre herkes kendisinin kurtulan fırka olduğunu düşünür ve bu zaviyeden meseleye yaklaşır. Müslüman kanının akıtıldığı Cemel, Sıffin ve Nehrevân savaşlarında trajik olaylar yaşanmıştı. Ölen de öldüren de Müslümandı. Bu savaşlarda birbirine kılıç çekmiş ve birbirini öldürmüş, düşmanlığı ileri dereceye götürmüş olan Müslümanların yolu elbette kurtuluş için tek çıkar yol olarak savunulamaz. Tabii ki burada Peygamber (s.a.v.) ve onun döneminde, onu takip eden sahabe kastediliyorsa bu doğrudur fakat daha sonra birbirilerine kılıç çekmiş ve birbirilerini öldürmüş insanların yolu tek çıkar yol olarak iddia edilemez.³³³

Cehenneme girecek kimselerin kimliğini belirleyen hadislerde, Enes b. Malik'ten gelen rivayette “*Zındıklar hariç hepsi cennettedir.*”³³⁴ şeklinde ifade edilir. Bu zındıkların kimler olduğu sorusuna “*Zındıklar Kaderiyye'dir.*”³³⁵ şeklinde cevap verilir. Âlimler bu rivayetlerin ikisinin de uydurma olduğunu, Nesâî ise bu rivayetlerin metruk olduğunu söylemiştir.³³⁶ Bu rivayetlerin haricinde 73 fırka hadisinin sonunda cehenneme girecek olanların, “dini kendi reylerine (kıyaslarına) göre anlayan kimseler olduğunu” söyleyen rivayetler de yok değildir.

³³⁰ Bkz. Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 21.

³³¹ Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 23.

³³² Tirmizî, *Sünen*, “İman”, 18.

³³³ Bkz. Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 23-24.

³³⁴ Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 1/355.

³³⁵ Ali el-Kârî, *Esrarü'l-merfû'a fi ahbari'l-mevdûa*, 173-174.

³³⁶ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbn Cevzî, *Kitâbü'l-Mevduât*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: Muhammed Abdulmuhsin, 1966), 1/267-268.

Bu hadislerin sıhhat değerlendirilmesiyle ilgili olarak hem hadis âlimleri hem de *fırak* müellifleri, sadece ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını bildiren rivayetlerin sahih olduklarını açıkça ifade etmişlerdir.³³⁷ Tirmizî, Ebû Hureyre’den gelen bu rivayetin hasen sahih olduğunu söylemiştir.³³⁸

Hadis âlimleri, bu ümmetin 73 fırkaya ayrılacağını bildiren hadisin değişik rivayetlerini sahih kabul etmişlerdir. Ümmetin 73 fırkaya ayrılacağı hadisinin pek çok rivayeti vardır. Bu rivayetlerin her biri diğerini desteklemekte ve dolayısıyla hadisin ifade ettiği mananın doğruluğunda şüphe bulunmadığını ve hadisin ifade ettiği fırkalara ayrılma olayının vuku’ bulunduğunu belirtmişlerdir.³³⁹

Bunun dışında, 73 fırka hadisinde, biri hariç diğerlerinin cehennemde olacağını belirten rivayetlerin sıhhati konusunda âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm da “*Bu ümmet yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, biri hariç diğerleri cehennemdedir. O bir tanesi de cennettedir.*”³⁴⁰ türü rivayetlerin isnat yönünden sahih olmadıklarını ve dolayısıyla delil olarak kullanılamayacaklarını söyleyerek tepkisini şöyle ortaya koyar: “Bu hadis isnat yönünden bile sahih değildir, haber-i vahidi (itikatta) delil kabul etmeyenler, bu hadisi nasıl delil olarak kabul edeceklerdir.”³⁴¹ İbn Hazm, 73 fırka hadisi ve muhtelif rivayetlerinin hüccet olarak kabul edilemeyeceğini söyler.

73 fırka hadisiyle ilgili diğer bir tartışma ise 73 sayısı hakikat anlamında mı söylenmiş yoksa bu sayı, kesretten (çokluktan) kinaye olarak mı kullanılmıştır? “73 fırka hadisinde her ne kadar 70 küsur sayısı zikredilmiş olsa da bu, Yahudi, Hristiyan ve Müslümanlar arasında bir mukayesede bulunmak amacıyla kullanılmış olabileceğinden Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi âlimlerinin bir kısmı söz konusu rivayetlerde ifade olunan sayıyı çokluktan kinaye anlamında kabul etmişlerdir.”³⁴² Bilindiği gibi Arap lisanına uygun olarak, bu sayı gerçek anlamıyla bir rakamı ifade edebileceği gibi Kur’ân-ı Kerim ve hadislerde geçtiği üzere kesretten kinaye olarak da kullanılmış olabilir.

“Hadislerde geçen 73 sayısını kesretten kinaye kabul eden âlimler, Müslümanlar arasındaki fırkalara ayrılmanın sürekli devam ettiğini, bu hadisenin gelecekte de devam

³³⁷ Ali el-Kârî, *Esrarü’l-merfû’a fi ahbari’l-mevdûa*, 174; İbn Hibban ve Hâkim sahihlerinde rivâyet etmişlerdir. Hâkim, bu hadisin usulde büyük bir hadis olduğunu, söyler. Zerkeşi, Beyhakî’nin Ebû Hureyre ve başkalarının rivâyetlerinin de sahih olduklarını söyler. Suyûtî de Camiu’s-Sağir’inde bu hadisi zikreder. Bkz. 174 de hadisin açıklamasına dair şerhi.

³³⁸ Bkz. Tirmizî, *Sünen*, “İman”, 18; Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 24.

³³⁹ Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, 21.

³⁴⁰ İbn Mace, *Sünen*, “Fiten” 17.

³⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/268.

³⁴² Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 36.

etmesinin doğal olduğunu, dolayısıyla fırkaların sayısını bu sayı ile sınırlandırmanın zorluğunu fark ettikleri için 73 sayısına tamamlama ya da bu sayıda dondurma gibi bir gayretleri olmamıştır. Söz gelimi fırkalar üzerine objektif kriterlere bağlı kalarak önemli çalışmalar yapan Ebû'l-Hasan el-Eş'arî *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn* adlı eserinde 73 fırka rivayetinden hiç bahsetmemiştir.³⁴³ Eş'arî, hem ana mezhepleri ve hem de bunlardan doğan tali fırkaların tespiti hususunda kendisini her hangi bir sayı ile sınırlandırma zorunluluğunu hissetmez. Bunun için 73 sayısına göre bir tasnifte bulunmamıştır.³⁴⁴

73 sayısını kesretten kinaye kabul eden Fahreddin er-Razî de fırkaların sayısının en az 73 olduğunu bundan daha fazla da olabileceğini söyler. Razî, Şîî fırkalarının dahi alt gruplarıyla beraber 73 sayısını geçebileceğini ve dolayısıyla Müslüman fırkaların bu sayının çok üzerinde olabileceğini ve zamanla daha da artabileceğini söyler.³⁴⁵

Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde bazı sayıların kesretten kinaye olarak kullanıldığı yerler vardır. Nitekim Allah Teâlâ, "*Mallarını Allah yolunda sarf edenlerin durumu her başağında yüz tane olmak üzere yedi başak veren tanenin durumu gibidir. Allah dilediğine kat be kat verebilir.*" (Bakara 2/261); "*Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, denizler mürekkep olsa ve yedi misli deniz de yedek bulunsa yine de Allah'ın sözleri bitmez.*" (Lokman 31/27); "*Onlara yetmiş defa başışlanma dilesen de Allah onları asla başışlamayacaktır.*" (Tevbe 9/80) âyetlerindeki rakamlar kesretten kinaye olarak kullanılmıştır.³⁴⁶ Nitekim Resulüllah (s.a.v.) "*Allah'a yemin olsun günde yetmiş defadan fazla Allah'a tövbe istiğfarda bulunurum.*"³⁴⁷ hadisinde "*yetmişten fazla*" ifadesini kullanmıştır. Görüldüğü gibi âyet ve hadislerde *yedi*, *yetmiş* ve *yedi yüz* sayıları hakiki anlamının dışında kesretten kinâye olarak, bir şeyin çokça yapılması için kullanıldığı görülmektedir.³⁴⁸

Fırkalara ayrılma, cemaatin ve birliğin zıddıdır ki bu da Kur'an ve hadislerde olumsuz karşılanmış olan "*et-tefrika*" sözcüğüyle yerilmiştir. Allah Teâlâ, "*Allah'ın ipine topluca sarılın ayrılığa düşmeyin.*" (Al-i İmran 3/103) âyetinde "*ve lâ teferrekû-fırka fırka olmayın*" ifadesiyle fırkalara ayrılmak, ayrımcılık yapmak, bölüklere ayrılmak

³⁴³ Kubat, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek", 37.

³⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât'ül-İslâmiyyîn*, 1/33 vd.

³⁴⁵ Fahrüddin er-Razî, *İ'tikadâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982), 75; Kubat, "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek", 30.

³⁴⁶ Bkz. İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, 1/468; Muhammed Hamdi Elmalılı Yazır, *Hak Dili Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 1992), 2/193.

³⁴⁷ Buhârî, *Sahih*, "Daavât", 3.

³⁴⁸ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'd-Da'vet", 3; İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*, 4/128; Yazır, *Hak Dili Kur'an Dili*, 4/387.

manasında firkalara ayrılmayı yermiştir. Kur'an, Müslümanların firkalara ve bölüklere ayrılarak birbirilerinden uzaklaşmalarını ve ayrı düşmelerini kesin bir dille yermiş ve yasaklamıştır.³⁴⁹ Peygamber (s.a.v.) de “*Cemaat rahmettir, tefrika (firkalara ayrılma) azaptır.*”³⁵⁰ sözüyle Müslümanların birlik ve beraberlik içerisinde olmalarını istemiş ve tefrikaya düşerek cemaatten ayrılmalarını yasaklamıştır.

“*Ashabımın ihtilafı sizin için rahmettir.*”³⁵¹ rivayetinde vurgulandığı üzere, Kur'an ve Sünnet'te firkalara ayrılma yani mezhep veya gruplara ayrılma; ihtilaf ederek farklı düşünme her zaman olumsuz bir şey olarak karşılanmamıştır. Eğer firkalara ayrılma insan fıtratından, doğayı algılayış tarzından, hayatın doğasından ve bilhassa dilin tabiatından ötürü çeşitli şekillerde anlaşılmaya müsait olan nasları farklı anlama biçiminden kaynaklanıyorsa bu tür ihtilâflar tabii karşılanmış, hatta bazı durumlarda gerekli görülmüştür.³⁵²

“İnsanlık tarihi boyunca devam eden firkalara ayrılma hadisesi tarihî bir gerçeklik olarak önümüzde durduğuna göre 73 fırka rivayetini genel anlamda bütün insanlığın, özel anlamda da Müslümanların firkalara ayrılacakları realitesine işaret eden peygamberi bir öngörü olarak görmek gerekir. Bu nedenle söz konusu rivayeti, Müslüman bireyin sadece mensubu olduğu grubu ‘kurtuluşa erecek tek fırka’, diğerlerini ‘sapık’ görmesine dayanak oluşturacak bir delil değil; bilakis tefrikaya yol açmadığı müddetçe firkalara ayrılmanın doğal ve kaçınılmaz olduğunu dile getiren nebevî bir ihbar şeklinde anlamak en gerçekçi tutum olsa gerektir.”³⁵³

Genel olarak düşünüldüğünde 73 fırka rivayetlerinin tarihi süreç içerisinde hem mezhepler tarihi eserlerinin şekil ve muhtevası hem de firak müellifleri ve kelimcilerin bakış açıları üzerinde belirleyici ve etkileyici bir role sahip olduğu görülmüştür. 73 fırka rivayeti firkalara ayrılmaya sebep olmaktan daha ziyade Müslümanlar arasında mevcut olan ayrılığın gerekçesini izah etmede ve firkalara ayrılmayı temellendirmede etkili olmuştur. Bu hadisin varlığından ötürü Müslümanlar firkalara bölünmemiştir. Makâlât sahipleri, milel ve nihâl müellifleri, eserlerinde mevcut olan firkaları gündeme getirip sıralamışlardır. Fakat, daha sonra Malatî, Bağdâdî ve İsferyînî gibi firak müellifleri, 73

³⁴⁹ Bkz. Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 30.

³⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/278,375.

³⁵¹ Ali el-Kârî, *Esrarü'l-merfû'a fi ahbari'l-mevdûa*, 108; Aclûnî, *Keşfü'l-hafa*, 1/79.

³⁵² Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 30.

³⁵³ Kubat, “73 Fırka Hadisi’ni Yeniden Düşünmek”, 41.

sayısını hakikat anlamında anladıkları için fırkalara ayrılmayı 73 fırka hadisiyle izah etmeye çalışmış ve tasniflerini de bu rivayete uygun yapmaya çalışmışlardır.³⁵⁴

Ebû Hureyre'den gelen ve ümmetin sadece 73 fırkaya ayrılacağını bildiren rivayet hariç diğer rivayetler, özellikle “kurtuluşa erecek olan”, “cennete gidecek olan”, “ben ve ashabımın üzerinde olduğu yolda olanlar” şeklinde kimlik belirleyen rivayetler sıhhati açısından tenkide uğramış rivayetlerdir. Böyle olmasına rağmen firak müellifleri fırka-ı nâciye ve cennete gidecek olan fırkayı özellikleriyle anlatmaya ve yine cehenneme gidecek olan fırkaların kimliklerini, kitaplarında tek tek belirlemeye çalışmışlardır.³⁵⁵

Ayrıca şurası bir gerçektir ki tarihte olduğu gibi bugün de fırkalara ayrılma hadisesi devam etmektedir. Bunun için gelecekte de fırkalara ayrılmanın devam edeceğini söylemek kehanet olmasa gerektir. O halde beşer tarihi devam ettiği müddetçe, doğal olarak fırkalara ayrılmanın da devam edeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Buna göre söz konusu hadislerde ifade edilen fırkaların sayısını 73 ile sınırlandırma veya tamamlama gayreti, bu tarihi gerçeğe ters düşmektedir.³⁵⁶

2.3. Farklı Tasnif Örnekleri

Müslüman âlimler, İslâm'ın bidâyetinden beri mezhepleri farklı anlayış ve metotlarla tasnif etmişlerdir. İlk dönem Makâlât sahipleri, milel ve nihâl müellifleri, eserlerinde mevcut olan fırkaları gündeme getirip sıralamışlardır. Fakat, daha sonra Malatî, Bağdâdî ve İsferyâinî gibi firak müellifleri, 73 fırka hadisinde geçen “73” sayısını hakikat anlamında düşünerek fırkalara ayrılmayı 73 fırka hadisiyle izah etmeye ve tasniflerini de bu rivayete uygun yapmaya çalışmışlardır. Daha sonra *milel* ve *nihâl* müellifleri de makâlât ve firak müelliflerinden farklı bir metotla mezhepleri tasnif etmişlerdir. Şimdi sırayla makâlât, firak, milel ve nihâl türü eserlerde tasnif yöntemleri verildikten sonra İbn Hazm'ın tasnif metodu verilmeye çalışılacaktır.

2.3.1. Makâlât Türü Eserlerde Tasnif

Makâlât türü eserlerin en önemlilerinden biri Ebû'l Kasım Abdullah el-Belhî'nin (el-Ka'bi) (ö.319/931) *Kitabü'l-Makâlâtı* diğeri Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-*

³⁵⁴ Bkz. Malatî, *Et-Tenbih ve'r-red*, 11-12; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 18-22; İsferyâinî, *et-Tebzir fi'd-dîn*, 41-42.

³⁵⁵ Bkz. İsferyâinî, *Et-Tebzir fi'd-Din*, 185 vd.; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 246-292.

³⁵⁶ Bkz. Kubat, “73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek”, 38.

İslâmiyyîn ve ihtilafü'l-musallîn adlı eserleridir. Bu iki eser, kendilerinden sonrakilere takip ettikleri metot ve üslup yönüyle örnek olmuş eserlerdir. Bunların tasnif biçimi, bizim için örnek niteliğindedir.

“İslâm mezhepleri ve dinler üzerine, en sistemli ve kapsamlı araştırmalar Mu‘tezile bilginlerince başlatıldı. Makâlât türü eserlerin en önemli ve ilk yazılanlardan biri Mu‘tezilî âlim Ebû'l-Kasım Abdullah el-Ka‘bî'nin (el-Belhî) *Kitabü'l-Makâlât*'dır. Ka‘bî'nin Makâlât'ı Mezhepler Tarihi konusunda temel kaynak olma özelliği taşımaktadır; çünkü onun eseri, fırkalar hakkında yazılan eserlerin en sistemlisi ve en kapsamlısıdır.”³⁵⁷

Ka‘bî, “günümüzde altı fırka vardır” diyerek mezhepleri Şia, Havâric, Mu‘tezile, Mürcie, Âmme ve Haşve olarak sıralar. Daha sonra İslâm fırkaları arasına dahil etmediği Cehmiyye, Dırrıyye ve Mücebbire hakkında da bilgi verir. Ka‘bî'nin Makâlâtı'nda 73 fırka hadisi geçmez ve buna göre bir tasnifte de bulunmaz.³⁵⁸ “Kitabını beş bölüme ayıran Ka‘bî, ikinci bölümü ehl-i kıble fırkalarına ayırır. Fırkaların ortak görüşleri, ihtilaf ettikleri konular; reislerinin, seleflerinin, kelâm erbabının isimleri, lakapları ve fırkaların çoğunluk oldukları bölgeler şeklinde başlıklar bulunmaktadır. Kitabında ehl-i kıble fırkaları anlatır, ehl-i küfür ve mülhitlere yer vermez.”³⁵⁹

Ka‘bî, Mu‘tezile'yi incelerken diğerlerinden farklı olarak daha ayrıntılı sınıflamalar yapar. Onları fırka esasına göre değil, bölge veya şehir merkezli bir sınıflandırmaya tabi tutar. Onların yayıldığı bölgeleri belirlemeye önem verir.³⁶⁰ İmam Eş‘arî de Makâlâtı'nda Mu‘tezile'yi diğer mezheplerden farklı ele alır. Eş‘arî, Ka‘bî gibi mezhebin yayıldığı bölge ve şehir isimlerini vermez. Tartışılan konulardan herhangi bir başlık açar ve konu hakkında şahıs ve fırkaların görüşlerini zikreder.

Ka‘bî, Ehl-i beyt mensuplarından ayaklananlar veya hapsedilenler hakkında detaylı bir liste vermektedir. Hz. Hüseyin ile başladığı bu kısımda Yezid'e ve adları bu hadiselerle karışan Emevî yöneticilerine lanet okunmaktadır.³⁶¹ Eş‘arî de Makâlâtı'nda Ehl-i beyt

³⁵⁷ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 94.

³⁵⁸ Bkz. Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Kitabu'l-Makâlât ve mahu uyunu'l-mesâl ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Raciğ Kurdî-Abdülhamid Kurdî (İstanbul: Kuramer-Dârü'l-feth, 2018), 83; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 96.

³⁵⁹ Bkz. El-Belhî, *Makâlât*, 84-207; Adem Arikan, “Ebu'l-Kâsım el-Belhî (el-Ka‘bî), *Kitabu'l-Makâlât*”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (30 Aralık 2018), 503.

³⁶⁰ Bkz. El-Belhî, *Makâlât*, 157-199; Ebu'l-Kasım el-Belhî- el-Kâdî Abdülcebbar, *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye, t.y.), 63-115.

³⁶¹ Bkz. El-Belhî, *Makâlât*, 104-115; Arikan, “Ebu'l-Kâsım el-Belhî (el-Ka‘bî), *Kitabu'l-Makâlât*”, 504.

imamlarının kıyâmı başlığıyla 24 Şî'î ayaklanmasını zikreder. Bu ayaklanmaların kim tarafından, nerede ve kime karşı yapıldığını sonuçlarıyla beraber zikreder.³⁶²

Makâlât türü eserlerinin en önemli ve şah eserlerinden ikincisi Ebû'l-Hasan el-Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'dir. Kendisinden sonra bir gelenek oluşturan Eş'arî'nin *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Mu'tezilî Makâlât geleneğinin gölgesinde gelişerek vücut bulmuştur. Eş'arî'nin, kendisinden önce telifte bulunan Ka'bî'nin Makâlât'ından isim vermeden bir çok alıntı yaptığı görülür.³⁶³ "Eş'arî'nin *Makâlât* adlı eseri, İslâm mezhepleri, görüşleri ve kelâmî sorunlar üzerine eser yazan ve araştırma yapan araştırmacıların müstağni kalamayacağı bir eser olmaya devam etmektedir."³⁶⁴

Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'e başlarken metoduyla ilgili şunları söyler: "Dinleri (mezhepleri) ve aralarındaki farkları öğrenmek isteyenlerin, mezhepleri ve makalelerini bilmeleri gerekir. İnsanların, (mezhepler hakkında) makaleler derleyip anlattıklarını gördüm. Kimisinin fırkalar ve dinler hakkında kısa, kimisinin de aşırıya giderek anlattıklarını gördüm. Bunlar arasında muhaliflerini yermek için bilerek yalan anlatanları; muhaliflerinin görüşlerini eksik verenleri, yine muhaliflerini yenmek için görüşlerine (yalan yanlış) eklemelerde bulunanları gördüm. Bu rabbanîlerin ve akıl sahiplerinin yolu değildir. Bu gördüklerim beni kısa ve öz bir çalışma yapmaya sevk etti. Allah'ın kuvvet ve yardımıyla bu konuda ilk (kitap) yazan benim."³⁶⁵

Eş'arî, mezheplerin tasnifinde 73 fırka hadisine yer vermez. Bir görüşü benimseyen bir grubun mezhep veya fırka mahiyetini kazanması için herhangi bir ölçü de belirtmez. Herhangi bir meselede mezhebine karşı çıkanı, bir görüş beyan edeni yeni bir mezhep ve yeni bir makale sahibi olarak kabul eder. Eş'arî, Şia ve Hâricîleri önce siyasi ortamlarla ilişkilendirerek ele alır sonra kelâmî ve itikâdî görüş ayrılıkları üzerinde durur. Mu'tezile, Mürcie, Cehmiyye, Bekriyye, Ashabü'l-Hadis ve Küllabiyye mezheplerini yer, zaman ve siyasi-sosyal ortam belirtmeden anlatır.³⁶⁶

Eş'arî, Şia ve Harici fırkaları bazen tek tek isim vererek görüşlerini zikreder bazen de bu mezheplere ait olan bir mevzuyla verdikten sonra konuyla ilgili farklı görüşleri verir. Eş'arî, Mu'tezile mezhebini anlatırken fırka ismi vermez. Bu mezhebin temel ilkelerini

³⁶² Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Kahire: Mektebetü'n-Nehde, 1950), 141-155.

³⁶³ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 115-116.

³⁶⁴ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 116.

³⁶⁵ Eş'arî, *Makâlât'ül-İslâmiyyîn*, 1/33.

³⁶⁶ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 112-113.

ve bu temel ilkelerle ilgili şahısların görüşlerini verir. Diğer mezhepleri, ana gövdeden ayrılan fırkaları tek tek anlatırken Mu‘tezile mezhebini konu merkezli bir yaklaşım tarzıyla anlatır. Kelâmî meselelerden bir konu başlığını açar, sonra bu konuda farklı olan görüşleri sırayla verir.³⁶⁷ Herhangi bir görüşü benimseyip reddetmekten kaçınır. Sadece Ehl-i sünnet mezhebini anlatırken kendisinin de bu görüşte olduğunu belirtir bunun haricinde lehte veya aleyhte görüş beyan etmez.

Kısacası her iki makālât sahibi de mezheplerin tasnifinde 73 fırka hadisine yer vermemişlerdir. Mezhepler tarihsel ve betimleyici bir yöntemle anlatılmıştır. Bu iki eserde mezhepler diğer fırak türü eserlerde olduğu gibi değil, eleştirilmeden, ötekileştirilmeden ve taraf tutmadan olduğu gibi anlatılmıştır. Her iki makālâtta da Mu‘tezile mezhebi konu merkezli anlatılmıştır. Ka‘bî, mezheplerin yaşadığı bölge, şehir ve dönem itibariyle tarihinde bahseder, bilgi kaynaklarını çoğunlukla belirtir, fakat Eş‘arî yer, zaman ve bölgeye yer vermez ve bilgi kaynaklarını de az zikreder.

2.3.2. Fırak Türü Eserlerde Tasnif

Fırak türü eserlerinin en yaygın ve en meşhur olanlarının başında Abdülkahir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* isimli eseri gelir. Bu eser, İslâm dünyasında mezheplerin tasnifi ile ilgili en çok başvuru kitaplarından biridir. Bağdâdî, kitabına 73 fırka hadisiyle başlar. Hadisin üç tane senedini vererek, hadis üzerindeki şüpheleri izale etmeye çalışır. Müellif kitap boyunca 73 fırka hadisini esas alır ve İslâm ümmeti içinde ortaya çıkan fırkaları 73 sayısına tamamlamaya çaba gösterir.³⁶⁸

Bağdâdî, kitabının ikinci kısmına “İslâm milleti” kavramını açıklayarak başlar. Mu‘tezilî âlim Ebû'l-Kasım el-Ka‘bî'den, Kerrâmiyye mezhebinden, Ehl-i hadis ve Ebû Hanîfe'den rivayetler getirerek “İslâm milleti” kavramını açıklamaya ve bu konuda ortak bir anlayışı oluşturmaya çalışır. Bu ortak anlayış; Hz. Muhammed'in (s.a.v.) Allah'tan alıp getirdiği her şeyin hak olduğunu kabul eden ve Kâbe'ye yönelerek namaz kılan herkes İslâm milletindedir. Yine, Lâ ilâhe illallah Muhammed Resulüllah diyen her kes mümindir, İslâm ümmetindedir, diyenlerin olduğunu da söyler. Müellif, Ebu Hanife'den “Kâbe'nin bulunduğu yer hakkında şüphelense dahi namazda Kâbe'ye yönelerek namaz kılan mümindir” rivayetiyle konuyu pekiştirir.³⁶⁹

³⁶⁷ Bkz. Eş‘arî, *Makālât'ül-İslamiyyîn*, 1/217-310.

³⁶⁸ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 11.

³⁶⁹ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 12-13.

Bağdâdî, üçüncü kısımda ehl-i bid'at (fıraku'l-ehvâ) saydığı fırkaları sırasıyla Râfîzîler, Hâricîler, Mu'tezile, Mürcie, Neccâriyye, Cehmiyye, Kerrâmiyye, Müşebbihe olmak üzere sekiz ana grup olarak anlatır. Zeydiye, İmamiyye ve Keysaniyye'yi Râfîzîler başlığı altında, Bekriyye ve Dırrariyye fırkalarını Cehmiye'yle beraber anlatır. Bağdâdî, İslâm'a mensup olmadıkları halde İslâm'a nispet edilen fırkalara da bir bölüm ayırır. Bağdâdî, fırkaların sayısının 73 olduğunu söyler fakat bu sayıyı tutturmak için zorlandığı görülür.³⁷⁰

Bağdâdî, kitabının beşinci kısmında Ehl-i sünnet ve'l-cemaat mezhebinin sınıflarından, onların kurtuluşundan ve üzerine ittifak ettikleri esaslardan söz eder. Ehl-i sünnet'in dışında, ehl-i kible dediği ve İslâm milleti içinde saydığı mezhepleri küfürle ve kâfir gibi olmakla suçlamış³⁷¹ olmasından dolayı objektifliğini yetirdiği söylene de onun eseri kendisinden sonrakilere kaynaklık teşkil ettiği için oldukça önemli bir konuma sahiptir.

Fırak türü eserlerden biri de Ebu Muzaffer İmadüddin Şâhfür el-İsferâyinî'nin (ö.471/1078) *et-Tabsîr fi'd-dîn* adlı eseridir. İsferâyinî 73 fırka hadisiyle kitabına giriş yapar ve bu hadisi temel alır. Kendi döneminde yaşayan fırkaları 73 fırka hadisine uydurmaya çalışır. Fırkaları 73 sayısına tamamlamak için zorlanan İsferâyinî, kendi dönemine kadar konuyla ilgili yazılan eserlerin en düzenli olanını telif etmiştir. Kitabının başında hangi fırkayı hangi başlık altında yazacağına dair düzenli bir giriş yapar.³⁷² Müellif fırkalara geçmeden önce diğer Mezhepler Tarihi kaynaklarında olduğu gibi Peygamber'den (s.a.v.) sonra ortaya çıkan ihtilaflara kısa ve öz olarak yer verir.³⁷³

İsferâyinî, mezhepleri; Hâricîler, Râfîzîler, Mu'tezile (Kaderiyye), Mürcie ve Kerrâmiyye şeklinde bir tasnifte bulunur. Müşebbihe'yi bir fırka olarak değil de birçok fırkanın içine düştüğü bir anlayış olarak vermeye çalışır.³⁷⁴ Eş'arî ve Şehristânî gibi tarafsız bir anlatıma sahip olmayan İsferâyinî, İslâm milleti içerisinde değerlendirdiği fırkaları kimi zaman Yahudiler gibi olmakla suçladığı , kimi zaman da onları kâfirlerle aynı kategoriye koyduğu da olur.³⁷⁵

³⁷⁰ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 20-21.

³⁷¹ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 144.

³⁷² Bkz. İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 17.

³⁷³ Bkz. İsferâyinî, *et-Tabsîr fi'd-dîn*, 19-22.

³⁷⁴ Bkz. İsferâyinî, *Et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 24.

³⁷⁵ İsferâyinî, *Et-Tabsîr fi'd-Dîn*, 42.

İsferâyinî, İslâm'a nispet edilen fakat Müslümanlardan sayılmayan ve 73 fırka kategorisine girmeyen ehl-i bid'at fırkalarına da bir bölüm ayırır. Bu sayılan fırkalar başta Gulat-ı Şia içerisinde Hz. Ali ve imamları ilahlaştıran bâtinî gruplar ile Mu'tezile ve Hâricîlerin aşırı gruplarıdır. O, kitabında İslâm öncesi dönemden devam eden gelen bâtil fırkaları da zikreder.

İsferâyinî, sonraki bölümlerde Ehl-i sünnet mezhebinin itikadını, kurtuluşun Ehl-i sünnet mezhebinde olduğunu ve son bölümde ise Ehl-i sünnet mezhebinin faziletleri ve üstünlüklerini anlatır. Ehl-i sünnet itikadını, kısa ve öz olarak 47 madde de özetleyen³⁷⁶ İsferâyinî özellikle ümmet içinde fırka-ı nâciye tanımına en çok Ehl-i sünnet'in uyduğunu, diğer fırkaların hiçbirinin “*Ben ve ashabımın üzerinde olduğu yol*” tanımına uymadığını söyler.³⁷⁷ Müellif, Şehristânî ve Bağdâdî'nin hilafına Ebu Hanife ve arkadaşlarını Ehl-i sünnet'in bir kolu olarak zikreder.³⁷⁸

Örnek olarak verdiğimiz *el-Fark beyne 'l-fırak* ile *et-Tabsîr fi 'd-dîn* adlı eserlerin fırak türü eserlerin tasnif metodunu anlamamızda bizlere yeterince fikir vermektedirler. Her iki eser müellifi de 73 fırka rivayetinde geçen 73 sayısını hakikat anlamında kabul etmişlerdir. Bunun için mezhepleri de 73 fırka rivayetine göre tasnifte bulunmuşlardır.

2.3.3. Mîlel ve Nihal Türü Eserlerde Tasnif

İslâm dünyasında el-mîlel ve'n-nihal türü eserlerinin en meşhurlarında biri Endülüslü âlim ve fakîh Ebu Muhammed İbn Hazm'ın *el-Fasl fi 'l-mîlel ve 'l-ehvâ ve 'n-nihal* adlı eseri, ikincisi ise İbn Hazm'den sonra yaşamış olan Abdülkerim eş-Şehristânî'nin *el-Mîlel ve 'n-nihal* adlı eseridir.

İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde, önce İslâm dışındaki anlayışları (dinleri) altı kısımda verdikten sonra Müslüman fırkaların tasnifini yapar. Müslüman fırkaların tasnifine geçmeden önce şunları söyler: “Allah'a hamd olsun ki kıyamet gününe kadar, kulları için, yeryüzünde kendisinden başka din olmayacak olan İslâm dinine muhalif olan *milletleri* (dinleri) tamamladık. Allah'ın izni ve yardımıyla Müslüman fırkaların (*nihal-i müslimîn*) kendi aralarındaki ayrılıklarına, bu ayrılıklarına sebep olan kargaşanın ortaya

³⁷⁶ Bkz. İsferâyinî, *et-Tabsir fi 'd-dîn*, 153-185.

³⁷⁷ İsferâyinî, *et-Tabsir fi 'd-dîn*, 185.

³⁷⁸ İsferâyinî, *et-Tabsir fi 'd-dîn*, 185.

konulmasına; dinler (milletler) hakkında yaptığımız gibi bu fırkalardan (nihal) hak olan fırkayı zorunlu delillerle izah etmeye başlayacağız.”³⁷⁹

Aktardığımız bu sözlerinden de anlaşılacağı gibi İbn Hazm, “millet” kelimesinin çoğulu olan *el-milel* (milletler) terimini dinler anlamında, “nihle” kelimesinin çoğulu olan *nihal* terimini de Müslüman fırkalar anlamında kullanmıştır.

İbn Hazm fırak türü eserlerinde ölçü olarak kullanılan “*Bu ümmet yetmiş küsur fırkaya ayrılacaktır, biri hariç diğerleri cehennemdedir. O bir tanesi de cennettedir.*”³⁸⁰ ile “*Kaderiyye ve Mürcie bu ümmetin Mecûsîleridir.*”³⁸¹ anlamındaki hadisleri sıhhatli bulmadığı için bu iki hadis ve benzerlerini ölçü olarak kabul etmemiştir. İbn Hazm bu konudaki gerekçesini şöyle dile getirir: Bu iki hadis isnat açısından asla sahih değildir. Bu durumda olan bir haber, haber-i vahidi kabul eden kimseye göre delil değilken Peygamber’den (s.a.v.) kesin olarak sabit olan “Her kim Müslüman kardeşine ‘Ey kâfir’ derse, küfür onlardan birine dönüp ulaşır.”³⁸² anlamındaki bir haberi delil getirene göre nasıl delil olabilir?³⁸³

İbn Hazm, iki çeşit tasnif yöntemini kullanır. Bunlardan birincisi Ehl-i sünnet eksen alınarak; Ehl-i sünnet’e yakınlık ve uzaklığına göre yapılan tasniftir. İbn Hazm, Ehl-i sünnet dışındaki mezhepleri dört ana gruba ayırır, bu mezheplerden her birinin kendi aralarında itikâdî açıdan çok farklı fırkalara ayrıldığını belirtir. Ehl-i sünnet’in içindeki ihtilafın çoğunun fetvaya dair olduğunu, çok azının itikâdî konularda olduğunu söyler.³⁸⁴ Beş ana gruba ayırdığı bu fırkaların her birinin diğerlerinden farklı olduğu esas düşüncelerini verdikten sonra bu fırkaların İslâm dininden uzaklaştıkları noktaları izah etmeye başlar.³⁸⁵

İbn Hazm’ın eserinde takip ettiği ikinci yöntem ise konu merkezli olarak mezhepleri incelemesidir. Örneğin “Allah’ın Kadîm Sıfatı Konusunda Mezheplerin Bid’atı” şeklinde bir konu başlığı açtıktan sonra bu konuda mezheplerin düştükleri hataları izah eder ve onlara cevap verir.³⁸⁶ İkinci bir örnek “Peygamberlerin Masumiyeti” şeklinde bir konu başlığını açtıktan sonra konu hakkında farklı görüşleri olan mezhep ve

³⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/263.

³⁸⁰ İbn Mace, *Sünen*, “Fiten” 17; Tirmizî, *Sünen*, “Fiten”, 18; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/145.

³⁸¹ Ebu Davud, *Sünen*, “Kitabu’s-sünne”, 17 (Had. no: 4691-4692).

³⁸² Buhârî, *Sahih*, “Kitabu’l-Edeb”, 73; Müslim, *Sahih*, “Kitabu’l-İman”, 111; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2:18.

³⁸³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/292.

³⁸⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/265.

³⁸⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/273; bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 103.

³⁸⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/325-327.

şahısları zikreder, ondan sonra Kur'ân-ı Kerim ve hadisler doğrultusunda bu farklı grupların yanlışlarını eleştirir ve doğru olanı izah etmeye çalışır.³⁸⁷ İbn Hazm'ın takip ettiği bu yöntem *eleştirel-analitik metot* diyebiliriz. “Bu yöntemde mezhepler ve dinler sadece sunulmak ve tanıtılmakla yetinilmez, aksine onlar, ayrıntılı bir şekilde derin analizlere ve sağlam delillere dayalı ilmî, yönetsel eleştirilere tabi tutulur. Ayrıca mezhepler ve dinlerin dayandığı bilgi kaynaklarının metin ve senet açısından eleştirisiyle de ilgilenilir.”³⁸⁸ İbn Hazm'ın *el-Fasl* kitabında hem Yahudi ve Hristiyanlığın hem de İslâm içi grupların görüşleri karşılaştırmalı bir yöntemle aktarılmıştır.

İbn Hazm, İslâm dışındaki dinleri kaynak belirterek eleştirir fakat Müslüman fırkaların eleştirisinde nadiren kaynak gösterir. Mezheplerin ortaya çıkışında kabile asabiyeti, etnik farklılık ve toplumsal yapıların da etkili olduğunu belirtir. Bu konuda verdiği örnek meseleyi izah etmede yetersiz olduğunu düşünüyoruz. Zira o, Şia'nın ortaya çıkışını imparatorluklarını kaybeden Sasanilerin, Arap ve Müslümanlardan intikam alma düşüncesinin ürünü sayar. Bir başka husus İbn Hazm, mezhepleri, kurucuları ve fikirleri hakkında yer ve zaman sürecine göre bilgi vermez. Olayları tarihsel hadiselerden, mekân ve coğrafyadan bağımsız olarak ve daha çok doktriner yapılar olarak ele alır.³⁸⁹ İbn Hazm'ın mezhepleri betimleyici bir yöntem yerine eleştirel ve tarafgir bir metotla anlatmasından dolayı Mezhepler Tarihi bilimi açısından objektifliği tartışılır hale gelmiştir.³⁹⁰

Milel ve nihâl türü eserlerin en önemlilerinden biri de Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal* eseridir. Şehristânî, insanların genel olarak sınıflandırılması başlığı altında bir kitabı olan dinleri *ehlü'd-diyânât ve'l-milel*, herhangi bir kitabı olmayan din özelliği taşımayan grupları da *ehlü'l-ehvâ ve'l-ârâ* başlıkları altında toplamaya çalışır. Şehristânî kitabının başında 73 fırka hadisini usulen zikreder, hadiste belirtilen kurtuluşa erecek olan fırkanın da *Ehl-i sünnet ve'l-cemaat* olduğunu belirtir.³⁹¹

Şehristânî fırak türü eserlerde olduğu gibi 73 fırka hadisine göre bir başlangıç yapar fakat ikinci mukaddimesinde fırkaların sayısını belirlemede esas alınacak temel esaslar başlığını açar ve bu konuda yapmaya çalıştığı tasnifin metodunu şöyle belirtir: “Makâlât sahiplerinden herhangi birinin bir ölçüyü tespit etmeye çalıştıklarını görmedim. Ancak

³⁸⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/5-7.

³⁸⁸ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 118.

³⁸⁹ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 106.

³⁹⁰ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 106.

³⁹¹ Şehristânî, *El-Milel ve'n-Nihal*, 1/13.

bu kimseler ümmetin ayrıldığı fırkaları herhangi bir kurala tabi tutmadan nasıl bulurlarsa öylece yazmışlardır. Ben bu konuda gücümün yettiği nispette makaleleri, her biri önemli asılları olan dört esas ile ilgi kurarak sınırlandırdım.”³⁹² Şehristânî bu dört esası şöyle sıralar: a) Sıfatlar ve tevhid, b) Kader ve adalet, c) Va‘d ve va‘id, esma ve ahkam, d) Sem‘, akıl, risâlet ve imamet. Şehristânî bu esaslara göre mezhepleri dört ana gruba ayırır. Bunlar sırayla Kaderiyye, Sıfâtiyye, Hâricîler ve Şia’dır.³⁹³

Şehristânî, başta fırkaları dört ana gruba ayırır fakat teferruatta Mu‘tezile, Cebriyye, Sıfâtiyye, Hâricîler, Mürcie ve Şia olmak üzere altı gruptan bahseder. Ehl-i sünnet’i Sıfâtiyye başlığı altında veren Şehristânî, Eş‘ariyye, Kerrâmiyye ve Müşebbihe mezheplerini bu başlık altında zikreder. Ebû Hanife’yi Mürcie başlığı altında zikreden Şehristânî, Maturîdilikten hiç bahsetmez. 73 fırka hadisinde belirtilen sayıyı tamamlama gayretine girmez. Şehristânî, Ehl-i kitap’tan olma ihtimali olan Mecûsîlik, Sâbiîler ve Hanifleri de ehl-ü milel başlığı altında verir.³⁹⁴

Makâlât, fırak ve milel ve nihâl türü eserlerde itikâdî mezheplerin nasıl tasnif edildiklerini her birinden ikişer örnek seçerek izah etmeye çalıştık. Başta makâlât sahipleri olan el-Eş‘arî ile Ebû’l-Kasım el-Belhî’nin kendilerinden sonra gelenlere nispeten daha objektif olduklarını, fırak türü eser müelliflerinin ise Ehl-i sünnet’i savunma refleksiyle konulara yaklaştıklarını gördük. Milel ve nihâl türü müelliflerinden Şehristânî de kitabının başında mezhepleri daha objektif bir şekilde anlatacağını söyler fakat o da zaman zaman Ehl-i sünnet’i savunma refleksiyle diğer mezhepleri eleştirir ve objektif bir anlatım tarzından uzaklaşır. Bütün bunlardan sonra mezheplerin tasnifinde İbn Hazm’ın nasıl bir metot izlediğine yakından bakabiliriz.

2.4. İbn Hazm’ın İ’tikâdî Mezhepleri Tasnif Yöntemi

İbn Hazm, mezheplerin tasnifini önce sade bir şekilde, Ehl-i sünnet’e yakınlık ve uzaklığına göre bir tasnifte bulunur. Ehl-i sünnet’i Ehl-i hak, Ehl-i sünnet’in dışındakileri ehl-i bid‘at şeklinde ele alır. Ona göre “Ehl-i sünnet sahabe, sahabenin yolunu takip eden tabiinin büyükleri, ashabı hadis ve günümüze kadar nesiller boyu onları takip eden fakîhler ve bunlara tabi olan halklardır.”³⁹⁵ İbn Hazm, bu şekilde tamamladığı Ehl-i

³⁹² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/14.

³⁹³ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/14-15.

³⁹⁴ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 1/229-232.

³⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271.

sünnet'e yakınlık ve uzaklığına göre bir tasnif yaptıktan sonra ehl-i bid'at olarak gördüğü mezheplerin aşırıya giden ve hatta bu aşırılıkları yüzünden İslam'dan uzaklaşan fırka ve grupları *en-Nesaihu'l-münciyye mine'l-fedâhi'l-muhziyye ve'l-kebaihu'l-merdiyye* ismiyle kaleme aldığı bir eserde ele alır.³⁹⁶ *en-Nesaihu'l-münciyye*'de Ehl-i sünnet'in dışında kabul ettiği Şia, Hariciler, Mu'tezile ve Mürcie mezheplerinden olup aşırı fikirleriyle İslam'dan uzaklaşan fırka ve şahısları eleştirir.

İbn Hazm Ehl-i sünnet'e yakınlık ve uzaklığına göre bir tasnif yaptıktan sonra mezheplerin üzerine ihtilaf ettikleri konuları önem sırasına göre ele alır ve bu konularla ilgili mezhep ve şahısların farklı görüşlerini gündeme getirir. Tezimizin üçüncü bölümünde onun bu usulüne uygun bir şekilde konuları tahlil etmeye çalışacağız. Şimdi sırayla önce İbn Hazm'ın Ehl-i sünnet'e yakınlık ve uzaklığına göre sonra da konularına göre tasnif ve tahlil metotları üzerinde durmak istiyorum.

2.4.1. Ehl-i Sünnet'e Yakınlık ve Uzaklığına Göre Tasnifi

İbn Hazm, İslâm'da itikâdî mezhepleri beş ana gruba (fırkaya) ayırarak şöyle devam eder: “Bunlar sırasıyla Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Mürcie, Şia ve Hâricilerdir. Bunların her biri birçok fırkaya ayrılmıştır. Ehl-i sünnet'in kendi aralarındaki ayrılıklarının çoğu fetva konusunda olup az bir kısmı itikâdî konularda olmuştur. Zikrettiğimiz bu dört fırkadan kimisi Ehl-i sünnet'e derin bir şekilde muhalefet etmiş kimisi de yakın olmuştur.”³⁹⁷ İbn Hazm, konuya bu girişi yaptıktan sonra Ehl-i sünnet'in dışındaki dört fırkayı Ehl-i sünnet'e uzaklık ve yakınlığına göre açıklar.

2.4.1.1. Mürcie

Mürcie fırkasının temel görüşleri iman ile küfür ve bunların mahiyetlerinin ne olduğu, iman ve küfürle isimlendirme ve vâid konusudur. Bunun dışında kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir.³⁹⁸ Mürcie fırkalarında Ehl-i sünnet'e en yakın olanlar Ebu Hanife Numan bin Sabit'in mezhebinde olanlardır.³⁹⁹ Ebû Hanife ve arkadaşları imanı “kalbin

³⁹⁶ *en-Nesaihu'l-münciyye mine'l-fedâhi'l-muhziyye ve'l-kebaihu'l-merdiyye* isimli eser İbn Hazm'ın Mürcie, Mu'tezile, Hariciler ve Şia'nın aşırılıklarını konu alan bir kitabıdır, bunu *el-Fasl'ın* sonuna eklemiştir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278.

³⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/265.

³⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/269.

³⁹⁹ Ebu Hanife'yi “mürçî” olarak isimlendirme, kelâmcıların ıstılahındaki “Mürcie” anlamında değil, lügat anlamı itibarıyla yapılan bir isimlendirmedir. Bu ifadeyi Ebu Hanife için ilk kullananlar muhaddislerdir. Onlar, Ebu Hanife'nin iman tarifinde “el-amelu bil-cevarihî” (amel etmek) ifadesi imana dâhil etmediğinden, kendisi için bu ismi kullanılmışlardır. Mutezile de “Büyük günah sahibi azap görür mü,

tasdiki ve dilin ikrarı” şeklinde tanımlarlar. Amelleri iman olarak değil, imanın rükün ve farzları olarak kabul ederler.⁴⁰⁰

Mürcie fırkasında Ehl-i sünnet’e en uzak olanlar Cehm bin Sefvan (ö. 128/746), Ebu’l Hasan el-Eş’arî ve Muhammed bin Kerrâm (ö.255/869) es-Sicistânî’dir. Cehm ve Eş’arî, imanı sadece kalbin tasdiki olarak tanımlarlar. Onlara göre kişi küfrü açıktan izhar etse de dili ile teslise inandığını söylese ve İslâm ülkesinde takiyye yapmadan putlara tapsa da (mümindir).⁴⁰¹ İbn Hazm’ın Eş’arî hakkında bu yargıya varmasının sebebi onun eserlerinde imanı farklı iki şekilde tanımlamasıdır. Eş’arî, *el-İbâne’de* imanı “söz ve amel” olarak tanımlarken *el-Lumâ* adlı eserinde ise amel ve ikrar olmadan sadece kalbin tasdiki olarak tanımlamıştır.⁴⁰² Bu farklı iki durum Eş’arî’nin tenkit edilmesine sebebiyet vermiştir. Muhammed bin Kerrâm, “Kalbiyle inkâr etse dahi imanın dil ile ikrar olduğunu” söyler.⁴⁰³ İbn Hazm, kalbin tasdiki olmadan sadece dil ile ikrar şeklindeki imanın yetersiz olduğunu söyler. Zira münafık da dili ile ikrar ettiğini söyler fakat kalbiyle tasdik olmadığından mü’min sayılmaz. İbn Hazm, daha sonra *el-Fasl* eserine eklediği *en-Nesaihu’l-münciyye*⁴⁰⁴ adlı eserinde de Mürchie başlığı altında Eş’arî, Cehm b. Safvan ve İbn Kerrâm’ın aşırı gördüğü görüşlerini tartışmaya açar ve eleştiride bulunur.

İbn Hazm, kime Mürchie denilip kime denilmeyeceği konusuna da açıklık getirir. Ona göre, amellerin iman olduğunu, imanın itaat ile artıp isyanla azaldığını, mümin

azap gördükten sonra ateşten çıkar mı, çıkmaz mı? Onu Allah bilir.” görüşünden dolayı Ebu Hanife’yi Mürchie’den saymıştır. Bkz. Eş’arî, *Makâlât’ül-İslamiyyîn*, c.1, s. 202-203. Ebû’l-Kasım el-Belhî de Ebû Hanife ve arkadaşlarını “Büyük günah sahibinin hükmünü ahirete erteleyen ve Allah’ın küfür hariç diğer günahları affedebileceği” görüşünden dolayı Mürchie’den saymıştır. Bkz. Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Belhî, *Kitabu’l-Makâlât ve mahu uyunu’l-mesâl ve’l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdî-Abdülhamid Kurdî, Kuramer-Dârü’l-feth, İstanbul, 2018, s. 200-201.

⁴⁰⁰ İbn Hazm, *el-Usûl ve’l-furû’*, 109.

⁴⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/266; İbn Hazm, *el-Usûl ve’l-furû’*, 109. Eş’arî’nin Mürchie’den sayılmasının sebebi onun imanı kalbin tasdiki olarak kabul etmesidir. *el-İbane’de* imanı söz ve amel olarak tanımlamış fakat *el-Lumâ* adlı eserinde imanı sadece kalbin tasdiki olarak kabul etmiştir. Bu konuda bakınız: Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş’arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli’ d-diyâne)*, çev. Mehmet Kubat (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 12-15.

⁴⁰² Eş’arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli’ d-diyâne)*, 14-15.

⁴⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/266. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus vardır, o da mezhep ve şahısların muhalifleri tanımlarken niyet okumada bulunarak onların söylemediği bir sözü onlara nispet edebilmeleridir. İbn Hazm’ın Eş’arî, Cehm b. Safvan ve İbn Kerrâm hakkındaki kanaati de biraz niyet okuma içermektedir. Çünkü İbn Kerrâm’ın imanı sadece dilin ikrarı olarak kabul ettiği görüşü, onun hakkında hadisçiler tarafından söylenmiş bir sözdür. İbn Kerrâm’ın “Ben mü’minim.” diyen bir insanın Müslüman sayılması için ikrarını yeterli görmesinden yola çıkarak onun imanı sadece ikrardan ibaret gördüğünü söylemişlerdir. İbn Kerrâm’a nispet edilen bu sözün ona ait olup olmadığı da tartışılmıştır. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet’in Kerrâmîyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 68-70,130-143.

⁴⁰⁴ *en-Nesaihu’l-münciyye mine’l-fedâhi’l-muhziyye ve’l-kebaihu’l-merdiyye* isimli eser İbn Hazm’ın Mürchie, Mu’tezile, Hariciler ve Şia’nın aşırılıklarını konu alan bir kitabıdır, bunu *el-fasl*’ın sonuna eklemiştir. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278.

kimsenin işlediği bir günah sebebiyle kâfir olduğunu, diliyle veya kalbiyle iman eden kimsenin ebedi olarak cehennemde kalacağını söyleyen kimse Mürcie mezhebinden sayılmaz. Kişi bu hususlarda Mürcie mezhebine muvafık olduktan sonra bunların dışındaki bütün konularda bu mezhebe muhalefet etse dahi Mürcie mezhebinden çıkmaz.⁴⁰⁵ Bundan dolayı amelin iman olmadığını, mü'min kimsenin ebediyen cehennemde kalmayacağını ve işlediği günahtan ötürü mü'minin küfre girmeyeceğini söyleyen Mürcie mezhebindedir.

2.4.1.2. Mu'tezile

Onların temel görüşleri tevhid ve Allah'ın tavsif edildiği sıfatlardır. Bunlara kader, fık ve bununla isimlendirme, iman ve va'di de ekleyenler olmuştur. Allah Teâlâ'nın kendisiyle vasıflandırılacağı sıfatlar konusunda Cehm bin Safvan, Mukatil bin Süleyman (ö.150/767), Mürcie'den Eş'arî ve onun dışındakiler, Hişam bin Hakem, Şaytanü't-Tak olarak bilinen Muhammed bin Cafer el-Kûfî ve Davud el-Cevaribî gibi kişiler Mu'tezile ile paralel düşünmüşlerdir.⁴⁰⁶ İbn Hazm bunları söyledikten sonra "Ancak Mu'tezile'yi bu (tevhid) esasıyla ayırıt etmekteyiz." der.

İbn Hazm, bu mezhepte olmanın şartını da şu şekilde izah eder: "Kim Mu'tezile'ye 'Halku'l-Kur'an, rü'yetullah, teşbîh, kader, büyük günah işleyen kimsenin ne mümin ne kâfir fakat fasık olduğu' konularında muhalefet ederse o bu mezhepten sayılmaz. Bu konularda muvafık olan diğer bütün konularda muhalefet etse de Mu'tezile'den sayılır."⁴⁰⁷

Mu'tezile fırkalarından Ehl-i sünnet'e en yakın olanı Hüseyin bin Muhammed b. Neccar ve Bişr b. Gıyas el-Merisî'nin arkadaşlarıdır. Bunlardan sonra Dırar bin Amr'ın (200 /815) arkadaşları gelir. Mu'tezile'den Ehl-i sünnet'e en uzak olanlar ise Ebu'l-Hüzeyl el-Allaf (225/841) ve arkadaşlarıdır.⁴⁰⁸

2.4.1.3. Şia

Onların temel görüşleri, imamet ve Hz. Peygamberin ashabı arasındaki üstünlük dereceleridir. Başka mezheplerin ihtilaf ettikleri gibi Şiâ da kendi aralarında ihtilaf etmişlerdir diyen İbn Hazm, kim "Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'den (s.a.v.) sonra

⁴⁰⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/269.

⁴⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/269.

⁴⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/270.

⁴⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/266.

insanların en üstünü olduğuna ve imametın de onun hakkı olduğuna, ondan sonra da imametın onun neslinde olanların hakkı olduğuna inanırssa o kimse Şii'dir" der.⁴⁰⁹ Bunun dışındaki konularda farklı düşünse de o Şii'dir. Fakat Hz. Ali'nin üstünlüğü ve imametın onun hakkı olduğu konularında muhalefet ederse o Şia'dan sayılmaz.⁴¹⁰

Şia mezhebinde Ehl-i sünnet'e en yakın olanlar fakih Hasan bin Salih bin Hay el-Hamadânî ve arkadaşlarına uyanlardır. Bunlar imametın Hz. Ali'nin çocuklarında olduğunu (imamet silsilesinin) en son Hasan bin Salih'e kadar devam ettiğini söylerler. Hasan bin Salih, imametın Kureyş'in hakkı olduğunu, sahabenin hepsinin imamete layık olduğunu fakat Hz. Ali'nin bunlar içinde bu işe en çok layık olan birisi olduğunu söyler. "Şia mezhebi içinde Ehl-i sünnet'e en uzak olanı ise İmamiyye mezhebidir."⁴¹¹

İbn Hazm, İsmailiyye, Karmatîler, Sebeiyye vs. Galiyye fırkalarını bütünüyle İslam dan çıkan fırkalar olarak görmektedir. İslam'dan saymadığı için onları hesaba katmamış ve kendi döneminde İslam dairesi içinde gördüğü Şii fırkaları değerlendirmiştir. Şia mezhebi içinde İmamiyye'yi Ehl-i sünnet'e en uzak görmesinin sebebi budur.

2.4.1.4. Hâricîler

Onların temel görüşleri iman ile küfür ve bu ikisinin mahiyetleri; bu ikisi ile isimlendirme, vaîd ve imamettir. Hâricîler bunların dışındaki konularda kendi aralarında ihtilafa düşmüşlerdir.⁴¹² Kim tahkimi inkâr eder, büyük günah işleyen kimseyi tekfir ederse, zalim imama karşı isyan edilmesi gerektiğini kabul ederse, büyük günah sahibinin ebediyen cehennemde kalacağına inanırssa ve imametın Kureyşli olmayanlar için de caiz olduğunu kabul ederse o Hâricîlerdendir. Bunun dışındaki meselelerde muhalefet etse de o yine Hâricîdir.⁴¹³

⁴⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/270.

⁴¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/270.

⁴¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/266. İbn Hazm, Şia'dan İsmailiyye ve Karmatîlerin İslam'ı bütünüyle terk eden ve Mecûsîliğe kaymış iki fırka olduğunu düşünür. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/274. İbn Hazm, Şia'nın Zeydiyye fırkasından Carudiyye, Rafizilerden İmamiyye ve Galiyye'nin büyük çirkinliklere ve günahlara dalan üç fırka olduklarını söyler. İmamiyye'nin bütünüyle Kur'an-ı Kerim'in değiştirildiği; eksiltme ve çoğaltların yapıldığı inancında olduğunu söyler. Bunun için İmamiyye'yi Ehl-i sünnet'e en uzak fırka olarak görür. Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/40. Zaten Ahmed el-Kâtibin de belirttiği gibi İmamiyye kendi içinde bir çok değişim yaşamıştır. Bkz. Ahmed el-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-i Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat, 2005). İbn Hazm, kendi dönemindeki İmamiyye'yi göz önünde bulundurarak onun Ehl-i sünnet'e en uzak olan bir fırka olduğunu söylemiştir.

⁴¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/270.

⁴¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/270.

Harici fırkalarından Ehl-i sünnet'e en yakın olan Abdullah bin Yezid el-İbadî el-Ğezarî el-Kûfî'nin arkadaşlarıdır. Ehl-i sünnet'e en uzak olanı ise Ezârîka fırkasıdır.⁴¹⁴

Ahmed bin Habit, Ahmed bin Basus, Fadl el-Hedesî, Rafizîlerden Ğaliye, Mutasavvife, İsmail el-Betihî'nin arkadaşları olan Betihiyye, Acaride fırkasından icmâdan ayrılanlar ve onların dışındakiler İslâm ümmetinden değildirler. Bunlar ümmetin icmâsı ile kâfirdirler.⁴¹⁵

2.4.1.5. Ehl-İ Sünnet

İbn Hazm, diğer mezheplerin tanım ve tasnifini yaptıktan sonra ehl-i sünnet kavramını açıklar: “Zikrettiğimiz Ehl-i sünnet, ehl-i hak'tır. Onların dışındakiler ehl-i bid'attır. Onlar (Ehl-i sünnet) sahabe, sahabenin yolunu takip eden tabiinin büyükleri, ashabı hadis ve günümüze kadar nesiller boyu onları takip eden fakîhler ile doğuda ve batıda onlara tabii olan halklardır.”⁴¹⁶

İbn Hazm, İslâm mezheplerini Ehl-i sünnet'e yakınlık ve uzaklıklarına göre bir tasnif yaptıktan sonra ibadetlerdeki davranışları ve inançla ilgili sözleriyle İslâm dışına çıkan fırkalar hakkında bilgi verir:

İbn Hazm, bütün Müslüman fırkaların, Müslüman olmadığına dair üzerinde ittifak ettikleri fırkalardan da bahseder. Ona göre, “Hâricîlerden aşırılığa kaçan gruplar buna misaldir. Onlar, namazın sabah akşam sadece birer rekât olduğunu söylediler. Yine (Hâricîlerden) bir grup, oğullarının kızları, kızlarının kızları, kız kardeşlerinin kızları ve erkek kardeşlerinin kızlarıyla nikâhı caiz görmüşlerdir. Onlardan bir grup, Yusuf Suresinin Kur'an'dan olmadığını söylemiştir.”⁴¹⁷

Hakeza, “Mu'tezile'den bir grup ruhların tenasühüne (ruh göçüne) inanmışlardır. Yine onlardan bir grup domuz yağı ve domuz beyinini helal görmüşlerdir. Mürcie'den bir fırka nübüvvetin kesbî olduğunu, çalışılarak peygamber olunabileceğini, kimisi de şeytanın Allah Teâlâ'dan kıyamete kadar yaşamak için mühlet istemediğini söylemişlerdir. Yine bunlardan kimisi de şeytanın ateşten, Âdem'in de topraktan yaratıldığını kabul etmezler.”⁴¹⁸

⁴¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/266.

⁴¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/267.

⁴¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271.

⁴¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271.

⁴¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271.

İbn Hazm, Ehl-i sünnet'ten de aşırı gidenlerin olduğunu da söylemiştir. İbn Hazm'a göre, bunlar bazı salih kimselerin peygamberlerden ve meleklerden üstün olduğunu söylemişlerdir. Bunlar, Allah Teâlâ'yı hakkıyla tanıyan kimselerin şeriatın hükümlerinden ve ibadetlerden muaf olacaklarını söylemişlerdir. Yine onlardan (Ehl-i sünnet) Hüseyin bin Mansur el-Hallaç (ö. 309 H.)⁴¹⁹ gibileri, Allah'ın cisimlere hulul ettiğini iddia etmişlerdir.⁴²⁰

Şia'dan olup da sonra aşırıya gidenler de olmuştur. Onlardan kimisi Hz. Ali ve ondan sonra gelen imamların uluhiyetini iddia etmişlerdir. Şair es-Seyyid Himyerî (ö.103/789) ve başkaları da Hz. Ali ve imamların nübüvvetine ve ruhların tenasühüne inanmışlardır.⁴²¹

Hz. Ali'nin tekrar dünyaya geleceğine (ric'at) inanan olduğu gibi, zâhiri birçok te'vili içerdiğinden dolayı Kur'an'ın zâhiri anlamını almaktan imtina edenler de olmuştur. Bunlar Kur'an'ın bâtını te'vilini kabul ederler. Örneğin "el-Adl ve el-İhsan" Muhammed ve Ali; "el-Cibt ve't-Tağûtu" Ebu Bekir ve Ömer olarak te'vil ederler. Bunlar; namaz, imamı çağırma, zekât imama verilen yardımlar, hac ise imama yönelmektir, derler.⁴²²

İbn Hazm, önce bu grupların Müslüman olarak isimlendirilebileceğini söyler fakat bu grupların genel olarak nasıl bir karaktere sahip olduklarını da aktarır: "Bu grupların hepsi aslında herhangi bir delile dayanmamaktadırlar. Bunların elinde ilham, iki yüzlülük ve açıktan yalan söylemekten başka bir şey yoktur. Tartışmaya gelmezler. Bütün Müslüman fırkalar bunlardan uzak durmuş ve onları tekfir edip İslâm dışı olduklarına kail olmuşlardır."⁴²³

Şia'dan Zeydiyye, İmamiyye, Hâricîler, Mu'tezile, Mücessime, Neccariye, Dırrariyye ve Cehmiyye gibi fırkaların bazı yönleriyle İslâm ümmetinden sayılabileceğini söyleyen Abdulkahir el-Bağdâdî, bunların, Müslüman mezarlığına defnedilebileceğini, Müslümanlarla birlikte gazaya katılırsa ganimetten pay alabileceklerini, Müslümanların camilerine girmesine izin verilebileceğini, söyler.⁴²⁴ Gulât fırkalarının sayısını on bir tane

⁴¹⁹ Bkz. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/14/314. Hüseyin b. Mansur el-Hallaç (ö. 309 H.), filozoftur. Bazıları onu büyük âbid ve zahitlerden sayar bazıları da onu mülhidler zümresinden sayar. Kendisi İran asıllıdır. Irak'ta yaşamıştır, onun durumu H. 299 senesinde belirgin hale gelmiştir. Kendisine uluhiyetin hulul ettiğini iddia etmiştir. Eserleri, *Kitabu Nuru'n-Nur, el-Furkan ve Kibritü'l-ahmer, Kitabu't-Tevhid, Kitabu Keydi's-Şeytan* vs. bkz. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 18,14/14/314-352.

⁴²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/271.

⁴²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/272.

⁴²² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/272.

⁴²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/272.

⁴²⁴ Bkz. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 175-241.

olarak veren Şehristânî, gulâtın özelliklerini; tenasüh, teşbîh, rec'at ve bedâ şeklinde verir fakat kesin ifadelerle onları tekfir etmez.⁴²⁵

İbn Hazm da fırak sahipleri gibi gulât fırkalarını tekfir etme çabasına girmez. Bu grupların ismini vermeden onların iddialarının ilimden uzak ve yersiz olduğunu söyler. İbn Hazm, bu fırkaların çoğunun İslâm'dan çıkış sebebinin daha önce içinde buldukları konum, dini inanışları ve kabile asabiyyeti gibi sebepler olduğunu söyler. Bu inanç ve konumda olan gruplar alttan alta İslâm'la mücadeleye girişmişlerdi, ancak her seferinde Allah'ın dini üstün gelmiştir.⁴²⁶

İbn Hazm, Gulât fırkalarının görüş ve durumlarını özetle verdikten sonra doğru olanın ne olduğunu, Müslümanların neye göre hareket etmesi gerektiğini de söyler. Genel olarak doğru olan, hiçbir hususta kendisinde aşırılık bulunmayan ve her şeyin kendisinde açıklandığı Allah Teâlâ'nın kitabında ortaya koyduğu naslara ve hadis imamlarından güvenilir ravilerin rivayetleriyle Peygamberimize (s.a.v.) isnat edilen hadislere tutunmak olduğunu söyleyen İbn Hazm, ancak bu iki şeyin (Kur'an ve Sünnet) bizi Rabbimizin rızasına ulaştırabileceğini söyler.

2.4.2. Mezheplerin Konu Merkezli Tahlil ve Tenkidi

Eş'arî, bir görüşü benimseyen bir grubun mezhep veya fırka mahiyetini kazanması için herhangi bir ölçü ya da ön koşul belirtmez. Herhangi bir meselede mezhebine karşı çıkanı yeni bir mezhep ve yeni bir makale sahibi olarak kabul eder. Mu'tezile, Mürcie, Cehmiyye, Bekriyye, Ashabü'l-hadis ve Küllabiyye mezheplerini yer, zaman ve sosyal ortam belirtmeden yalnızca kelâmî ve itikâdî görüşlerini verir.⁴²⁷

Eş'arî, Şia ve Hâricîlerin fırkalarını tek tek isim verdikten sonra görüşlerini verir, fakat Mu'tezile mezhebini konu merkezli anlatır. O, "Allah'ın irade, ilim veya kudret hakkında insanların görüşleri/ihtilafları" şeklinde bir başlık açar ve bu konu ile ilgili şahıs ve fırkaların fikirlerini verir. Ayrıca *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*'in ikinci cildinde tamamıyla konu merkezli bir inceleme yapar. Örneğin "insanların cisim hakkındaki ihtilafları" diye bir başlık açar ve bu konuda farklı düşünen grup ve kişilerin görüşlerini verir. Eş'arî'nin

⁴²⁵ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 173-190.

⁴²⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/273.

⁴²⁷ Bkz. Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 112-113.

İbn Hazm ve Şehristânî'den farkı kimseyi görüşünden dolayı eleştirmemesi, herhangi bir grup ve fikri savunmaması, yani taraf tutmamasıdır.⁴²⁸

İbn Hazm, İslâm mezheplerini beş ana gruba ayırıp Ehl-i sünnet'e yakınlık ve uzaklıklarına göre bir tasnif yaptıktan sonra Müslümanların ayrılığa düştükleri temel esasları "(i) tevhid, (ii) kader, (iii) iman, (iv) va'îd, (v) imamet ve (vi) sahabenin üstünlük derecesi" şeklinde sıralar ve "Bu hususları belirttikten sonra kelamcıların 'ince meseleler' diye isimlendirdikleri konuları ve daha sonra da onların delil olarak öne sürdükleri hususları apaçık akli delillerle açıklayacağız."⁴²⁹ diyerek konuyla ilgili görüşlerini vermeye çalışır. İbn Hazm, mezheplerin alt gruplarını belirlemeye ve onlarla ilgili herhangi bir sayı vermeye çalışmaz. O, önem sırasına göre, mezhep ve kişilerin konularla ilgili görüşlerini gündeme getirir ve daha sonra eleştiri yapılması gereken yerde eleştirilerini sıralar.

Daha önce de belirtildiği gibi Şehristânî (ö. 548/1153) de Müslüman fırkaların belirlenmesinde esas alınacak temel kuralların tayini hususunda şu ilkeleri sayar: (i) Sıfatlar ve (sıfatlarda) tevhid, (ii) kader ve adalet, (iii) va'd, va'îd, esmâ ve ahkâm, (iv) sem', akıl, risâlet ve imâmet.⁴³⁰ İbn Hazm, bu konuları Müslümanların ihtilaf noktaları olarak verirken Şehristânî, bir grubun müstakil bir fırka olup olmadığını bu esaslar çerçevesinde belirlemeye çalışır. Bir grubun, fırka sayılabilmesi için bu sayılan hususlarda belirgin ve farklı bir görüşe sahip olup olmadığına bakar. Şehristânî de fırak müellifleri gibi Kaderiyye, Sıfatiyye, Hâricîler ve Şia mezheplerini alt gruplara ayırarak inceler.⁴³¹

İbn Hazm, Ehl-i sünnet'e yakınlık ve uzaklıklarına göre mezheplerin tasnifini yaptıktan sonra her mezhebin dayandığı ana esasları verir. Şia, Mu'tezile, Hâricîler, Mürcie ve Ehl-i sünnet mezheplerini önce alt gruplara ayırmadan genel olarak Ehl-i sünnet'e yakınlık ve uzaklığına göre bir tasnifte bulunur sonra her mezhebin dayandığı esasları tek tek vermeye çalışır. Bu bilgileri verdikten sonra da fırkaların İslâm dininden çıkış sebepleri diye bir başlık açar ve bu başlık altında fırkaların İslâm dininden çıkış sebeplerini izah eder.⁴³²

⁴²⁸ Bkz. Eş'arî, *Makâlât'ül-İslamiyyîn*, 1/216-316.

⁴²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/275.

⁴³⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1:14-15.

⁴³¹ Bkz. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 15-16.

⁴³² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/273.

İbn Hazm, fırkaların çıkış sebepleriyle ilgili kısa ve öz bir izahattan sonra fırkaların üzerinde ihtilaf ettikleri bir konu başlığını seçer ve bu konu hakkında mezhep ve şahısların görüşünü verir. Örneğin *el-Kelâm fi't-Tevhid, Sıfatların Kullanılması Meselesi, İstivâ ve Mekân Hakkında Konuşma* gibi konu başlıklarını açar ve bu konularda mezhep ve şahısların görüşünü verir ve ardından bu görüşleri tartışmaya açar. İbn Hazm, sadece mezhep ve şahısların görüşlerini vermez, bu mezhep ve şahısların görüşlerini tek tek tenkit eder ve yanlışlarını ortaya koymaya çalışır. İbn Hazm, mezhep ve şahısların görüşlerini eleştirirken oldukça keskin eleştirel bir dil kullanır. Onun sert üslubunu Haccac'ın keskin kılıcına benzetenler de olmuştur.

İbn Hazm, özellikle Allah'ın isim ve sıfatları konusuna zâhiri bakış açısıyla olaylara yaklaşım tahlillerde bulunur. Âyet ve hadislerin açık nassını esas aldığı için Allah Teâlâ'ya kıyas yoluyla isim ve sıfat isnat edilmesine şiddetle karşı çıkar. Mu'tezile, Eş'arî'ler, Mücessime ve Müşebbihe'nin Allah Teâlâ'yı noksan sıfatlardan tenzih etmek amacıyla Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde kullanılmayan isim ve sıfatları kullanmalarını reddeder.⁴³³

İbn Hazm, mezhep ve kişilere ait görüşleri verdikten sonra önem sırasına göre, Kur'ân-ı Kerim ve hadislerden delillerle, akli metotlar çerçevesinde onların yanlış görüşlerini eleştirir. İbn Hazm, usul ve yöntemde eleştirel analitik bir yöntem kullanır. Mezhepler sadece sunulmak ve tanıtılmakla yetinilmez, aksine onlar, ayrıntılı bir şekilde derin analizlere ve sağlam delillere dayalı ilmî ve mantıkî eleştirilere tabi tutulur. Ayrıca onun yönteminde mezheplerin dayandığı bilgi kaynakları metin ve senet açısından eleştiriye tabi tutulur.⁴³⁴

İbn Hazm, *en-Nesaihu'l-münciyye mine'l-fedâhi'l-muhziyye ve'l-kebaihu'l-merdiyye* ismiyle yazmış olduğu daha sonra *el-Fasl* kitabına eklediği eserinde “Şia, Mu'tezile, Hâricîler ve Mürcie'nin Rezillikleri” başlığı altında bu mezheplerin farklı görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi verir. Bu bölümde, “Bu mezheplerin görüşlerinden küfre ya da muhale götüren büyük musibetlerin açıklanması” başlığı altında onların İslâm'a aykırı ya da zıt görüşlerini aktarır ve sonra onları tek tek eleştirir.

İbn Hazm, sırayla Şia'dan başlayarak bu mezhebin alt grupları arasında söz ve fiilleriyle küfre ve inkara düştükleri durumları gündeme getirir. Şia içinde özellikle imamları konusunda aşırı gidenleri ve onlarda sapık gördüğü fikirlerini zikrederek

⁴³³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/277-385.

⁴³⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/277 vd.; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, 106.

eleştirir. Bu gruplar genelde ya imamlarının ölmediğini tekrar geri döneceklerini söyleyen ya da onlara ilahi birtakım sıfatlar nispet eden kimselerdir. İbn Hazm, bu grupları tek tek sayarak onların küfre götürebilecek durumları belirtir.⁴³⁵

İbn Hazm, aynı şekilde Hariciler, Mu‘tezile ve Mürcie fırkaları içerisinde aşırılıklarıyla meşhur olan grupları ve onların görüşlerini gündeme getirerek eleştirir.

Özetle İbn Hazm, mezhepleri tasnif ederken 73 fırka hadisine göre bir tasnifte bulunmaz. Yaşadığı zamana kadar ortaya çıkan ve var olan mezhepleri kendi perspektifiyle tanımladığı *Ehl-i sünnet’e* yakınlıkları ve uzaklıklarına göre bir tasnif yaptıktan sonra bu mezheplerin ana esaslarını aktarır. Her mezhebi diğerlerinden ayıran esasları verdikten sonra kelâmî meselelerden önem sırasına göre konu seçer. Seçtiği konu ile ilgili mezhep ve şahısların görüşünü verir. Sırayla bu görüşlerin tahlil ve tenkidini yapar. Bu tahlil ve tenkitlerinde Ehl-i sünnet’i zâhirî bakış açısıyla savunur ve mezheplerin yanlış gördüğü düşünce ve uygulamalarını eleştirir.

Mu‘tezile ve Eş'arîlere yönelttiği tenkitlerde olduğu gibi İbn Hazm, çoğu zaman nasların zahirine bağlı kalarak kimi zaman da kendi zâhirî bakış açısıyla yaptığı te'villerle ve bazen de Arap dili ve mantığına göre tenkitlerde bulunmuştur. Yaptığı bu tenkitlerde bazen aşırıya giderek muhataplara hakarete varan eleştirilerde bulunmuştur. Onun bu sert tenkit ve eleştirileri, insanların onun görüşlerine mesafeli durmalarına da yol açmıştır.

⁴³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/36.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

İBN HAZM'IN İTİKADÎ MEZHEPLERİ TENKİDİ METODU

3.1. Tevhidin İspatı Bağlamında Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm kelâmî konularda, özellikle Allah'ın sıfatları ve tevhidin ispatı konularında mütekellimlerden farklı bir usule sahiptir. Önceki kelâm âlimlerini tenkit eder. Onun tenkitleri özellikle “Doğu’daki mütekellimlere yöneliktir. O, kalamcıları burhânî konular yerine cidâlî konularla meşgul olmakla suçlar ve bu konuda hem Doğu’daki kalamcıları hem de onların metodunu takip eden diğer kalamcıları eleştirir.”⁴³⁶

İbn Hazm’ın kalamcıları eleştirdiği ikinci önemli tenkit noktası ise *gâibi* yani Allah’ın zatı ve sıfatlarını *şâhide* yani mahlûkata kıyas etmeleridir. İbn Hazm’a göre kalamcılar gaibi şahide kıyas etmişler; ilâhî olanı mahlûkat ile kıyaslamışlardır. O, bu sebepten bütün kalamcıları teşbîhe düşmekle suçlar. Ona göre kelâm mezheplerinin hepsi de Allah’ın zatı ve sıfatları konusunda gâibi şâhide kıyaslamışlardır.⁴³⁷ İbn Hazm’a göre kalamcıların bu usulü *burhânî* değildir.

Bilindiği gibi kelâm tarihi iki kısma ayrılır. “İmam Gâzzâlî öncesi döneme el-mütekaddimîn, Gâzzâlî sonrası döneme ise el-müteahhirîn denir.⁴³⁸ Mütekaddimîn kalamcıları, araştırma, tefekkür, fikhî istidlâl ve nahve dayalı olan cidâlî metodunu kullanıyorlardı.”⁴³⁹ Gerek inançla ilgili gerek kelâm ile ilgili tartışmalarda mantıksal ve felsefî metotlar kullanılmıyordu.

Gâzzâlî öncesinde Bakillânî ile başlayan ve Gâzzâlî ile devam eden süreçte kelâmî konularda Aristo mantığı, özellikle kıyas hâkim olmaya başlamıştır. Gâzzâlî, öncekilerle sonrakilerin metodunu karma bir şekilde *el-İktisad fi'l-i'tikad* adlı eserinde kullanmıştır. Gâzzâlî ’den sonraki müteahhirîn kalamcıları, özellikle filozofların eleştirilerine cevap

⁴³⁶ Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefî*, 317.

⁴³⁷ Bkz. Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefî*, 323; Serdar, *İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri*, 104.

⁴³⁸ Şerafettin Gölcük, *Kelâm Tarihi* (Konya: Esra Yayınları, 1992), 85,117; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 240.

⁴³⁹ Yefût, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefî*, 319.

vermek amacıyla Aristo mantığını ve filozofların metodunu kullanmışlardır. İbn Hazm, kelamcılarının kullandığı bu metodun da hakikati bulmada işe yaramayacağını ifade eder.⁴⁴⁰

“İbn Hazm, Mu‘tezile ve Eş'arîlerin tam bir çelişki ve tutarsızlık içinde olduklarını düşünür. Mu‘tezile, Allah’ı tenzih etmek için sıfatları reddetmiş ve karşıtlarınca “Muattıla” olarak isimlendirilmiştir. Eş'arîler ise sıfatları kabul etmişlerdir. Bu iki fırkanın da amacı Allah Teâlâ’yı noksan sıfatlardan ve mahlûkata benzemekten tenzih etmektir. Fakat onlar teşbîhi reddedelim derken bizatihi kendileri teşbîhe düşmüşlerdir. İbn Hazm’a göre bunun sebebi kelamcılarının Allah’ın zatı ve sıfatları konusunda kıyas yöntemini kullanmalarıdır.”⁴⁴¹

Felsefe lehinde olumlu bir yaklaşımda bulunmakla beraber İbn Hazm, felsefe ile dinin alanlarını birbirine karıştırmaya, birbirine katmaya karşı çıkar. Dinin kaynağı sem’î yani vahiydir, felsefenin yolu ise burhan ve akli istidlâldir. Sem‘iyyât ile elde edilen bilginin yolu vahiy; akıl ve his yoluyla elde edilen bilgilerin sebebi ise akıl ve histir. İbn Hazm’a göre sem‘iyyâta dair konularda akıl ve his ölçü olamaz, bu konularda belirleyici olan vahiy ve vahye dayalı burhandır. Ne his ne akıl ne de ilham bu konuda güvenilecek kaynaklardır.⁴⁴²

Bu konuda İbn Hazm, ilmi usulünü şöyle açıklar: “Bizim tartışmalarımız İslâm dinine mensup olanlardır. Diğer dinlere mensup insanlarla bu konuda konuşacak değiliz. Bizim ulaştığımız neticeler, öncül mukaddimelere bağlıdır. Neticeler hakkında konuşmak ancak mukaddimelerin ispatından sonra mümkün olur. Şayet mukaddimeler ispat edilirse sonuçlar da ispat edilmiş olur. Burhan burhanla çelişmez. Burhanla tespit edilen bir şeye itiraz etmek kuru gürültüden başka bir şey değildir. Mukaddimeler doğru kurulmazsa neticeler bâtil olur.”⁴⁴³

Konuyla ilgili bu girişten sonra tevhidin ispatı bağlamında İbn Hazm’ın mezhepleri nasıl tenkit ettiğini, metodunun ne olduğunu görmek için onun tartışmaya açtığı konulara göz atacağız. Onun tartışmaya açtığı bütün konuları aktarmamız mümkün değildir; çünkü onun ele aldığı bütün konuları aktarmak bu çalışmamızın sınırlarını aşar. Bunun için İbn Hazm’ın tartışmaya açtığı meselelerden bazılarını aktararak konunun anlaşılmasına gayret edeceğiz.

⁴⁴⁰ Bkz. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak, 2004), 647.

⁴⁴¹ Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmi Görüşleri*, 105.

⁴⁴² bkz. Serdar, *İbn Hazm’ın Kelâmi Görüşleri*, 99-100; Yefüt, *İbn Hazm ve'l-Fikre'l-Felsefi*, 293.

⁴⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/299.

3.1.1. Teşbîh ve Tecsîm Düşüncesinin Tenkidi

İbn Hazm, tevhidin ispatı bağlamında konuya Mücessime ve Müşebbihe'nin tenkidiyle başlar. Tecsîm ve teşbîhe düşen kimseleri isim vermeden onların iddialarını gündeme getirip eleştiri yoluna gider. İbn Hazm, sadece eleştiri ile yetinmez, kendince ulaştığı doğruyu da söyler. O öncelikle teşbîh ve tecsîm fikrini savunanların delilini aktarır: Onlara göre “İnsan akli, cisim ve arazların dışında herhangi bir şeyi kavrayamaz. Allah Teâlâ, araz olmadığına göre O'nun cisim olduğu sabit olmuş olur. Çünkü fiil, ancak cisimden meydana gelir. Allah fâil olduğuna göre O da cisimdir. Zira Allah Teâlâ Kur'an'da *el, iki el, eller; göz, gözler; yüz, yan taraf* gibi organ ve yönleri kendisine izafe eder. Bunun yanı sıra ‘*Rabbin geldi*’, ‘*Rabbin dağa tecelli etti*’, ‘*Onlar, Allah'ın buluttan gölgelikler içinde meleklerle gelivermesini mi beklerler?*’ (Bakara 2/210) gibi âyetlerde kendisine izafe ettiği fiiller ve yine Peygamber'in (s.a.v.) Allah'a izafe ettiği hadislerde *ayak, yemîn, riçl, parmaklar* ve *nüzulden* bahseder.”⁴⁴⁴ Onlar âyet ve hadislerde geçen bu ifadeleri delil getirerek Allah'ın cisim olduğunu ve O'nun bir bedeninin olduğunu söylemişlerdir.

İbn Hazm, Mücessime'nin bu iddialarını “Bu nasların tamamında, onların dedikleri ve zannettiklerinin hilafına açık-zâhirî vecihler vardır, bundan dolayı onların bu iddiaları fasittir.” der. Ona göre onların, “İnsan akli ancak cisim ve araz olanı anlayabilir.” şeklindeki görüşleri eksik ve yanlış bir hükümdür. Doğru olanı “alemde cisim veya arazların dışında bir şeyin bulunmadığı” şeklindedir. Cevher ile arazlar, varlıkları icabı bunları yoktan var eden bir yaratıcının varlığını zorunlu kılar. Şayet bu ikisinin yaratıcısı cisim ve araz cinsinden bir şey olsaydı o yaratıcının da bir yaratıcısı olması gerekirdi. Akli bir zorunlulukla anlaşılmıştır ki cisim ve arazın yaratıcısı cisim veya araz olamaz.⁴⁴⁵

İbn Hazm, “Allah Teâlâ, onların aşırılıklarından münezzehtir. Şayet dedikleri gibi Allah cisim olsaydı o zaman bu durum, Allah için -onun dışında- bir zaman ve mekânın olmasını gerekli kılardı. Bu tevhidin iptali ve Allah'ın dışında iki şeyin O'na ortak olması demektir. Allah'la beraber ezelde mahlûk olmayan şeylerin olması ise küfürdür.”⁴⁴⁶ diyerek bu düşüncüyü eleştirir. Buna ek olarak cisim, uzunluk, derinlik ve genişlik boyutlarına sahiptir. Onların teorisyenleri bunu kabul etmezler. Şayet bunu kabul ederlerse o cismin, telif edeni, bir araya getireni ve yaratıcı olduğunu da düşünmeleri

⁴⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/277.

⁴⁴⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278.

⁴⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278.

gerekir. Eğer bundan kaçınırlarsa tabiattaki mürekkep-müellef cisimlerin bir yaratınının olmasını da gerekli görmemeleri gerekir. Halbuki, tabiattaki varlıkların tamamı bir araya getirilmiş ve yaratılmıştır. Şayet “Allah, müellef olmayan bir cisimdir.” denirse onların bu dedikleri “makul olmayan bir sözdür” deriz.⁴⁴⁷

Mücessime Allah için kullanılan “şey” sözünü delil getirerek “Bizim ‘şey’ sözümüz ile ‘cisim’ sözümüz arasında bir fark yoktur.” iddiasında bulunur. İbn Hazm, bu yalan bir iddiadır, der. Şayet *cisim* ile *şey* aynı anlamda olsaydı o zaman araz da şey anlamında cisim olurdu. Hakikat şudur ki bizim *şey* sözümüzle mevcut, hak, hakikat ve müspet aynı anlama gelmektedir. Bunlar eş anlamlı kelimeler olup farklılık göstermezler.⁴⁴⁸ Bu isimlerden herhangi birisi, bu şekilde “hak” diye isimlendirilen varlıktan daha fazla sıfatı gerektirmez. Cisim sözcüğüne gelince, lügatte cisim, uzunluk, genişlik ve derinliği olan, bölünebilen; alt, üst, arka, ön, sağ, sol gibi altı cihete sahip olan bir varlıktır. İşte bu, isimlerin kendisinde mevcut olduğu dildeki hükmüdür. Bir dilde kelime-isim niçin konulmuşsa ancak o anlamda kullanılabilir.⁴⁴⁹

İbn Hazm, bu konuda muhtemelen yapılacak bir itiraza da değinir. Şayet Müşebbihe veya başkaları bize, “Siz, Allah’ın diriler gibi olmayan diri olduğunu, âlimler gibi olmayan âlim olduğunu, kadirler gibi olmayan kadir olduğunu ve eşya gibi olmayan şey olduğunu söylüyorsunuz. Allah için, cisimler gibi olmayan bir cisim demenize mâni’ olan şey nedir?”⁴⁵⁰ diye soranlara İbn Hazm, “Eğer Allah’ı ‘hayy, kâdir ve âlim’ şeklinde isimlendiren naslar gelmemiş olsa idi elbette bu isimlerden herhangi birisiyle onu isimlendirmezdik.” der. Çünkü nassın durduğu yerde durmak gerekir, naslara tabi olmak farzdır. Allah’ı cisim olarak niteleyen bir nas olmadığı gibi onu cisim olarak nitelememize imkân sağlayan bir delil de yoktur. Akli delil, O’nu cisim olarak vasıflandırmamıza manidir. Şayet Allah’ı cisim olarak vasıflandıran bir tek nas bize gelseydi, o zaman O’na cisim dememiz bize vacip olurdu.⁴⁵¹

Bunlardan bir grup “Allah, göklerin ve yerin nurudur.” (en-Nur 24/35) âyetini delil getirerek Allah’ın “nur” olduğunu iddia ettiler. İbn Hazm, onların bu iddiasına karşı şunları söyler: “Nur ya cisim ya da araz olmaktan uzak değildir. Hangisi olursa olsun Allah’ın cisim veya araz olmadığı delille sabittir. “Allah yerin ve göklerin nurudur.” (en-

⁴⁴⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278.

⁴⁴⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278.

⁴⁴⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/278-279.

⁴⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/279.

⁴⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/279.

Nur 24/35) âyetine gelince bunun manası, “Allah’ın nefisleri aydınlatarak onları, yerde ve göklerdeki nuruna ulaştırmasıdır.” Bunun delili, Allah’ın haber verdiği şeylere, kendisine ait bir nurunun olduğunu eklemesidir. Şayet söz konusu nur bilindiği şekliyle gece veya gündüz parıldayan bir nur olsaydı (o zaman dedikleri doğru olurdu). Oysa iş onların dediğinin hilafıdır.⁴⁵²

Mücessime’nin “Siz Allah Teâlâ’yı da kendinizi de fâil olarak isimlendiriyorsunuz. Bu bir benzetme değil mi?” itirazına İbn Hazm, şu cevabı verir: “Bu şekilde isimlendirme teşbîhi gerektirmez. Çünkü teşbîh benzetilen her iki şeyde var olan manada olur, isimlerde olmaz. Bu isimlendirme sadece isimlerdeki bir ortak kullanımdır. Çünkü fâil ya kendi seçimiyle ya da zorunlu olarak hareket eder. Fâil, bilerek, şüphe ederek; kendi seçimi ve vicdanıyla isteyen ve reddedendir. Bizden olan her müteharrik fâil bir vicdan sahibidir. Her hareket eden bir hareket sahibidir. Hareketler ve içsel arzular infiallerdir. Bu açıdan her hareket eden etkilenendir. Her münfâil (etkilenen) zorunlu olarak bir fâile aittir. Allah Teâlâ’ya gelince O, bir hareket ve içsel bir duyguyla değil, bir seçimle ve yoktan var etmek suretiyle fâildir.”⁴⁵³

“Bu bir benzetme değil mi?” sorusuna arazları gündeme getirerek cevaplayan İbn Hazm, “Arazlar cisim değildir, bizim görüşümüze göre cisim de araz değildir. Allah Teâlâ ise ne cisimdir ne de arazdır.” der. Ona göre bu iki hüküm asılları itibariyle benzer değildir, bizatihi farklıdır. Çünkü benzerlik, benzeyen iki şey arasındaki mana benzerliğinin ispatı ile olur. Şayet benzerlik olsaydı cisim ile cisim arasında benzerliğin olması, arazın da arazla benzer olması gerekirdi. Bu benzetmeler ise Allah Teâlâ için muhaldir, düşünülemez.⁴⁵⁴

İbn Hazm, son olarak bu konuda kim “Allah cisimler gibi olmayan bir cisimdir.” derse o, Allah’ın isimleri konusunda inkâra düşmüş olur, der. O zaman Allah’ın kendisini isimlendirmedeği bir isimle isimlendirmiş olur ve bu konuda teşbîhe düşmüş olur.⁴⁵⁵

İbn Hazm, Müşebbihe ve Mücessimeyi, evvela Allah’a atfettikleri isimlerin, Allah tarafından kendisi için kullanılıp kullanılmadığı konusunda tenkit etmiştir. İkincisi “O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.” (eş-Şurâ 42/11) âyetinin mefhumuna göre ve üçüncüsü

⁴⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/280.

⁴⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/281.

⁴⁵⁴ Bkz İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/281.

⁴⁵⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/281.

ise araz ve cevherlerin tabi olduğu felsefî ve mantıkî kurallar çerçevesinde eleştiride bulunduğu görülmektedir.

3.1.2. Mekân ve İstivâ Konusunda Tenkidi

Mekân ve istivâ konusunda İbn Hazm, Mu'tezile'nin "Üç kişi konuşsa mutlaka dördüncüleri O'dur. Beş kişi konuşsa mutlaka altıncıları O'dur." (el-Mücadile 58/7), "Biz ona şah damarından daha yakınız." (Kaf 50/16) ve "Muhakkak ki biz ona sizden daha yakınız." (el-Vakıa 56/85) âyetlerini delil getirerek "Allah'ın her yerde olduğu" görüşüne vardıklarını söyler.⁴⁵⁶

İbn Hazm bu konuda, Allah'ın sözünü, zâhire göre yorumlamaya mâni başka bir nas, icmâ veya duyulardan kaynaklanan bir zorunluluk olmadıkça zâhire hamledilmesi gerektiğini söyler ve şöyle devam eder: "Bir mekânda olan şey, o mekânı meşgul eder, orayı kapsar; orayı doldurur, ya o mekânın şekli ile şekillenir veya o mekân onun şekliyle şekillenir. İkisinden birinin olması zorunludur. Yine bir mekânı meşgul eden şey, o mekânın sonluluğu ile sonludur. Bir mekân edinen şey altı veya beş cihet sahibi ve sonludur. Bütün bunlar cisimlerin özelliğidir."⁴⁵⁷

İbn Hazm, bütün bu söylediklerimiz doğru olduğuna göre "...Biz ona şah damarından daha yakınız." (Kaf 50/16), "Muhakkak ki biz ona sizden daha yakınız." (el-Vakıa 56/85) "Üç kişi konuşsa mutlaka dördüncüleri O'dur. Beş kişi konuşsa mutlaka altıncıları O'dur." (el-Mücadile 58/7) âyetlerinin manası, o mekânı düzenleme-idare etme ve ihata etmekten başka bir şey değildir, der. Ona göre, başka ihtimallerin nefyi için bu zorunludur.⁴⁵⁸

İbn Hazm, Mu'tezile'nin "(Allah) her yerdedir." sözünü de hatalı bulur ve onların bu sözüne göre Allah bütün mekânları doldurmuş olur veya bütün mekânlar onunla dolmuş olur ki bu muhaldir, der.⁴⁵⁹ Durum böyle olunca ne te'vil ile ne de başka bir yol ile Allah'ın bir mekânda olduğunu söyleyebiliriz. Bu âyetlerden anlaşılan "Allah'ın her yerde olduğu değil, her yerde bizimle beraber oluşudur, her yeri tedbir ve ihata etmiş olmasıdır. Zira onlar nerede olurlarsa olsunlar O, onlarla beraberdir ve siz nerede olursanız olun O, sizinle beraberdir ve sizi ihata etmiştir."⁴⁶⁰

⁴⁵⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/287.

⁴⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/287.

⁴⁵⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/287.

⁴⁵⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/288.

⁴⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/288; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 230.

İbn Hazm'ın mekân hakkında dile getirdiği diğer bir görüş de Ehl-i sünnet'in görüşüyle aynıdır. Kendisinin de benimsediği bu görüş, "Allah'ın ne bir zaman ne de bir mekânda oluşudur; zira O, her şeyi ihata etmiştir." Bunun dışındaki görüşler bâtil olduğundan bundan başkasını düşünmek caiz değildir, der. Zira Allah Teâlâ, "İyi bil ki O, her şeyi kuşatmıştır (her şey O'nun bilgisi dâhilindedir)." (el-Fussilet 41/54) diyor. Bu zorunlu olarak Allah'ın herhangi bir mekânda olmamasıdır. Şayet bir mekânda olmuş olsaydı, o mekân bir yönüyle veya farklı yönlerden Allah Teâlâ'yı ihata etmiş olurdu. Bu da zikredilen âyetle nefyedilmektedir.⁴⁶¹ İbn Hazm, bir mekânda olmanın veya bir mekânda yer edinmenin cisimlerin veya cisimlerdeki arazların özelliği olduğunu, bunu başka türlü düşünmenin mümkün olmadığını söyler.

"Rahman arşa istivâ etti." (Ta Ha 20/5) âyetindeki istivâ konusunda da mezhepler, dört farklı te'vilde bulunmuşlardır: Mu'tezile'ye göre istivânın manası, istila etmektir. İbn Hazm, bu görüşün fasit olduğunu söyler ve şayet istivâ, istila anlamında olsaydı Allah Teâlâ yeryüzünü ve diğer mahlûkatı istila etmeye daha çok layık olurdu. O zaman "Allah yeryüzünü istivâ etti" dememiz caiz olurdu. Çünkü O, yarattığı her şeyi hâkimiyeti altına almıştır. İbn Hazm, Mu'tezile'nin bu görüşünün delilsiz ve boş bir iddiadan ibaret olduğunu söyler.⁴⁶²

İbn Küllâb ve arkadaşları, "İstivâ Allah'ın zatî bir sıfatıdır, manası Allah'ın eğrilik ve bozukluk gibi her türlü noksan sıfatlardan münezze olmasıdır."⁴⁶³ derler. İbn Hazm, bu görüşün de birkaç yönden fasit olduğunu söyler:

a) Allah Teâlâ kendisini "müstevî" diye isimlendirmemiştir. Hiç kimsenin Allah'ı kendi zatını isimlendirmedeği bir isimle isimlendirmesi caiz değildir. Bunu yapmak, Allah'ın isimleri hakkında aşırıya gitmektir, haktan uzaklaşmaktır.

b) Ümmet, hiç kimsenin "Ya müstevî" bana merhamet et." diye dua eden ve çocuklarına "Abdalmüstavî" diye isim koyana şahit olmamıştır.

c) Allah Teâlâ'dan nefyedilen her ismin zıddı O'nun için kullanılmaz. Çünkü Allah Teâlâ'dan sükûnu nefyetmek için O'na müteharrik dememiz caiz olmadığı gibi O'ndan hareketi nefyetmek için O'na sakin dememiz de caiz değildir.

d) Bu görüşü söyleyen "arşı" ezeli kabul etmiş olur ki Allah Teâlâ bundan münezzehtir. Çünkü Allah Teâlâ "istivâyî" arş ile ilişkilendirmiştir. İstivâ ezeli olursa arş

⁴⁶¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/291.

⁴⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/289.

⁴⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/290.

de ezeli olmuş olur ki bunu iddia etmek küfürdür.⁴⁶⁴ Bu açıklamalardan sonra İbn Hazm, “İstivâ”nın dilde sona ulaşmak ve sona varmak anlamına geldiğini söyler. Nitekim Allah Teâlâ, “(Musa) olgunluk çağına ulaşış (istevâ) gelişimini tamamlayınca biz ona hüküm ve ilim verdik.” (el-Kasas 28/14) diyor. Yine bir başka âyette “Duman halinde olan göğe yöneldi (istevâ).” (el-Fussilet 41/11). Yani yaratma fiilinden sonra semâ’ya yöneldi.

İbn Hazm, bu âyetleri delil getirdikten sonra görüşünü, “Rahman arş’a istivâ etti.” âyetindeki “istivâ” ifadesinin Allah’ın arş’ta yapmış olduğu bir fiil olduğunu söyler. Bu fiil ise Allah’ın arş’taki yaratmasının sonu ve arş’tan sonra da bir boşluk ve doluluğun olmamasıdır.⁴⁶⁵ İbn Hazm bu görüşünü, Peygamberimizin (s.a.v.) cennetten bahsederken söylediği şu hadisiyle açıklar:

“Allah’tan, Firdevs cennetini isteyin. Çünkü o, cennetin ortası ve en yücesidir. Onun üstünde Rahman’ın arşı vardır.”⁴⁶⁶ İbn Hazm, bu hadisi “arş’ın ötesinde bir yaratma (mahluk) yoktur. O, ardında boşluk ve doluluğun olmadığı yaratılmış varlıkların (cisimlerin) sonudur. Kim âlemin yer, zaman ve mekân olarak bir sonunun olduğunu ya da cisim olduğunu inkâr ederse Dehriyye’nin görüşünü benimsemiş olur ve İslâm’dan çıkar.” şeklinde yorumlar.

İbn Hazm, “Melekler onun çevresindedirler. O gün Rabbinin Arş’ını, bunların da üstünde sekiz taşıyıcı (melek) taşır.” (el-Hakka, 69/17) âyetini “Yakinen inandığımız bu söz, haktır; Allah bu sözle ne murat ettiğini hakkıyla bilendir. Biz Allah’ın söylediğini söyler ve bu söylenilene zâhiri üzere kabul ederiz. Bu konuda Peygamber’den (s.a.v.) sahîh bir haber de gelmemiştir. Bunlar gaybın konusudur, manaları hususunda bir delilimiz yoktur. Biz iman ettik, bütün bunlar Rabbimiz katındandır. Allah’ın söylediklerinin akla aykırı bir tarafı yoktur. Söylediklerinin hepsi imkân dahilinde olan şeylerdir.” şeklinde yorumlar. İbn Hazm, bu âyetle aynı zamanda arşı taşıyan melekler olduğu, her an Allah’ın emirlerini yerine getirmekle meşgul oldukları anlaşılmaktadır, der.

Bu konuda da anlaşıldığı kadarıyla İbn Hazm, müteşabih âyetler hakkında Selef’in yaklaşımıyla paralel düşünmektedir. Görüldüğü üzere İbn Hazm, müteşabih âyetleri tıpkı

⁴⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/290.

⁴⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/290.

⁴⁶⁶ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tevhid", 22, "Kitabu'l-Cihad", 4.

Selefiyye ve İmam Eş'arî gibi te'vil etmeden keyfiyetsiz (bilâkeyf) ve benzetme yapmadan (bilâteşbîh) zâhirî üzere anlamak gerektiğini söyler.⁴⁶⁷

3.1.3. Allah'ın Mahiyeti Bağlamında Tenkidi

Kelâm kaynaklarında “Allah'ın mahiyeti” ifadesindeki *mahiyet* kelimesi “mâiyet” şeklinde ifade edilir.⁴⁶⁸ İbn Hazm, *maiyyet* yerine *mahiyet* kelimesini kullanır. İbn Hazm'ın mahiyet konusunda diğer kelamcılardan farklı olarak kullandığı terimlerden biri de “*enniyyet* veya *inniyyet* terimidir. Cürcânî'nin et-Ta'rifât'ında “el-âniyyetü” şeklinde⁴⁶⁹ geçen enniyyet Arapça'da pekiştirme edatı olan “inne” edatından türetilmiştir. Mutlak varlığın zâtı açısından hakikatini ortaya koymak için kullanılan bu kelimeyi filozoflar, varlığının kuvveti ve tekidi bakımından mevcudatın en mükemmeli olmasından dolayı kendiliğinden zorunlu olarak var olan varlığı inniyye veya enniyye şeklinde isimlendirmişlerdir.⁴⁷⁰

Bu konu, Allah Teâlâ'yı teşbîh ve tecsîmden tenzih etmek gayesiyle tartışılmıştır. Allah'a şey denilebilir mi denilemez mi, Allah'ın bir mahiyeti var mı yok mu? “Allah'a şey denildiğinde eşyaya benzetilmiş olur mu?” ve yine “Allah'ın bir mahiyeti varsa mahiyet sahibi olan Allah, eşyaya benzetilmiş olur mu?” sorularına cevap vermek için gündeme gelmiştir.⁴⁷¹

Mu'tezile'den bir grup Allah'ın mahiyetinin olmadığını düşünmüşlerdir. Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'den Dırar b. Amr (ö. 200/815), Allah'ın bir mahiyetinin olduğunu ve kendisinden başka kimsenin O'nun mahiyetini bilmediğini söyler.⁴⁷²

Allah'ın bir mahiyetinin olmadığını söyleyenler, “Allah'ın bir mahiyeti varsa bu ya Allah'ın kendisidir ya da gayrısıdır. Allah'ın gayrısı olduğu takdirde mahiyet, Allah ila ezeli olmuş olur ki bu küfürdür. Mahiyet, Allah'ın kendisi olduğu takdirde O'nun mahiyetini bilmediğimiz zaman O'nun hakkında cahil olmuş oluruz. Oysa Allah hakkında cehalet küfürdür.” diyerek itirazda bulunmuşlardır.⁴⁷³

⁴⁶⁷ Bkz. Mehmet Kubat', “Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Kelami Görüşleri”, *İslamî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 36; Kubat, *İslam Mezhepleri Tarihi*, 263.

⁴⁶⁸ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/209.

⁴⁶⁹ Cürcânî, *et-Tarifât*, “Âniyye” md. 38.

⁴⁷⁰ Bkz. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/211; Kasım Turhan, “İnniyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/ 315.

⁴⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/359-361; Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/205-214.

⁴⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/359.

⁴⁷³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/359.

Başka bir itiraz noktası ise “Şayet Allah Teâlâ için mahiyet mümkün olsa idi O’nun bir keyfiyetinin de olması gerekirdi.” şeklindedir.⁴⁷⁴

Bu itiraza karşı İbn Hazm şunları söyler: “Bu, onların kelâmın sınırlarını ve isimlerin müsemmalarına mahal teşkil etmeleri konusunda cahil olmalarındandır. Bir şeyin mahiyeti ‘O nedir?’ diye soru soranın sorusuna verilen cevaptır. Bu, bir şeyin hakikati ve zatı hakkında soru sormaktır. Mahiyeti iptal eden, ‘O nedir?’ diye sorulan şeyin hakikatini de iptal etmiş olur. Açıkladığımız bu hususlardaki ispat mertebelerinin ilki *enniyettir*. Enniyet ise bir şeyin sadece varlığını ispat etmektir. Bu bildiğimiz ve kavradığımız bir şeydir. İlim parçalanamaz ki bir kısmı biliniyor diğer kısmı bilinmiyor olsun. Bilakis o *enniyeyi* takip etmektir ki o da ‘*O nedir?*’ sorusuyla açıkladığımız, ‘mı, mi’ ile soru sorana verilen cevaptır.”⁴⁷⁵

İbn Hazm, Allah hakkında “o nedir?” diye sorulan soru “mı, mi” ile sorulan sorudur, der. Bu durumda her iki soruya verilen cevap da aynıdır. Biz, O haktır, birdir, evveldir; yaratıklarından hiçbir şey O’na benzemez, deriz. *Enniyet* ve *mahiyet*, hakkında soru sorulandan araz farklılığından dolayı Allah’ın dışındaki varlıklarda farklılık gösterir. Allah Teâlâ böyle değildir. Çünkü o arazları asla kabul etmez. Biz nasların bildirdiklerinden öteye gidemeyiz. Aynı şekilde Allah’ın bize öğrettiği âlim, kadîr, mümin, müheymin vs. isimler hakkındaki durum da böyledir. Zira “*Allah’ın doksan dokuz; yüzden bir eksik ismi vardır.*”⁴⁷⁶

Allah Teâlâ, “*Onların bilgisi Rahman’ı kuşatamaz.*” (Ta Ha 20/110) buyurmaktadır. İbn Hazm, “Bu söz zâhiri üzere doğrudur, çünkü ilmin ihata ettiği-bilinen- şey sonlu ve sınırlıdır, bu Allah için düşünülmemen menfi bir durumdur. Çünkü sınırı ve sayısı olmayan şey ihata edilemez. Nihayetinde biz, Allah’ı hak olarak biliriz; fakat ilmen onu ihata edemeyiz.” yorumunu yapar.⁴⁷⁷

Son olarak İbn Hazm, mahiyet ile ilgili şunları söyler: “Allah için *enniyet*, Kur’an’ın hakikatlerini ve Peygamber’in (s.a.v.) sünnetini bilmeyen cahillerin inkâr ettiği mahiyettir. Biz, Allah’a, O’nun kitabına uyup inceden inceye düşünmede, Peygamber’in (s.a.v.) sünnetini isteme ve her ikisine vakıf olma hususlarında işimizi kolaylaştırarak

⁴⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/360.

⁴⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/360.

⁴⁷⁶ Buhârî, *Sahih*, “Kitabu’t-Tevhid”, 21, “Kitabu’d-Daavât”, 69; Müslim, *Sahih*, “Kitabu’z-Zikir”, 5; Tirmizî, *Sünen*, “Daavât”, 83; İbn Mace, *Sünen*, “Dua”10; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/360; bkz. İbn Hazm, *Kitabu’d-Dürre*, 254-255.

⁴⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/360.

lütfeden Allah'a hamd ederiz. Biz, aklın kendi yaratıcısına hükmedemeyeceğini biliriz fakat O'nun emirlerini de akılla anlarız. Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin hakikatini de ancak akılla ayırıt edebiliriz.”⁴⁷⁸

İbn Hazm bu bilgileri verdikten sonra “Şüphesiz ki Allah'ın bir mahiyeti vardır. O'nun mahiyeti O'nun zatıdır. Allah nedir, diye sorulan sorunun cevabı, Musa'nın (a.s.) Firavun'a verdiği cevaptan başka bir şey olamaz.” der. Nitekim Firavun “Âlemlerin rabbi nedir?” diye sorduğunda, Musa (a.s.), “O göklerin ve yerin Rabbidir.” diye cevaplamıştı.⁴⁷⁹

İbn Hazm, *mahiyet nedir* sorusunun cevabının Allah'ın ilminde olduğunu söyler ve bizim katımızda Musa'nın (a.s.) verdiği başka verebilecek cevabımız yoktur, der. Zira Allah Teâlâ, Musa'nın (a.s.) cevabının doğru olduğunu ve verilmesi gereken bir cevap olduğu için bize haber vermiştir.⁴⁸⁰

3.1.4. Allah'ın İsim ve Sıfatları Konusunda Tenkidi

İlk kez Mu'tezile'den Vâsıl b. Ata'nın (ö.131/ 748) karşı çıktığı ilahi sıfatlar konusunun Kur'an'da olmadığı gibi daha sonraları Müslüman kelamcıların akıl yürütmeleri neticesinde ortaya çıkmış bir inanç da olmadığı söylenmiştir.⁴⁸¹ İslâm kelâmında tartışılan ilahi sıfatlar konusunun Yahudi kelâmı veya Grek felsefesi kaynaklı da olmadığı bilakis Hristiyan kaynaklı olduğunu söyleyen H. Austryn Wolfson, “Allah'ın birliğine zıt olması sebebiyle başlangıçta Hristiyan teslisini açık ve kesin bir şekilde ret eden Müslümanların, teslis akidesinde bulunan güçlüğün aynısını ihtiva eden bir akideyi tesadüfen onun yerine nasıl geçirdiklerini açıklamak için mantıki bir sebep veya en azından psikolojik bir amil bulmamız gerekecektir.”⁴⁸² iddiasında bulunur. Bu iddiasını ilk dönem kelamcılarının kullandıkları *şey* ve *mana* kelimelerinin sıfat kelimesinin yerine kullanıldığı, bu iki kelimenin de Hristiyan teslis inancındaki üç uknumdan her biri için kullanılan “*pragma*” kelimesinin karşılığı olduğu düşüncesiyle sıfatlar insancının kökeninin Hristiyan ilahiyatı olduğunu iddia eder.⁴⁸³

⁴⁷⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/360.

⁴⁷⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/359.

⁴⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/359.

⁴⁸¹ H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 85.

⁴⁸²Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 86.

⁴⁸³Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 87-88.

H. Austryn Wolfson, bu iddiasına Eş'arî'nin *Mecâlis*'inde sıfatlardan *eşya* diye söz etmesini, *Luma*'sında ise bir sığata *mana* olarak işaret etmesini, ikincisi de Yahya İbn Adî'nin teslisi, Arapçadaki yaygın anlamıyla *ekânim* teknik terimiyle ifade etmesinin ardında teslis için mana ve eşya kelimelerinin kullanılmasını delil getirerek ispatlamaya çalışır.⁴⁸⁴

Bu araştırmamızda Wolfson'un iddiasını tartışacak değiliz fakat bu iddianın, Allah'ın birliğı endişesiyle sıfatları reddeden Mu'tezile karşısında yine Allah'ın birliğini ispatlamaya çalışan Eş'arî ve diğer kelâm ekollerinin, sıfatları ispat bağlamında yaptıkları tartışmaların ne kadar Kur'anî temellere dayandığını düşünmemize yardımcı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü İbn Hazm da kelâm ekollerinin Allah'a izafe ettikleri sıfatları kabul etmez. Kelamcıların sıfat dedikleri şeylerin aslında Allah'ın isimleri olduğunu söyler. Bu iddiasını Kur'an-ı Kerim ve hadislerden getirdiğı delillerle ispat etmeye çalışır.

Bu girişten sonra İbn Hazm'ın sıfatlarla ilgili kelâm ekollerine getirdiğı eleştirilerinin ne kadar doğru veya yanlış olduğu konusunda onun bu konuda söylediklerine bakarak karar vermemiz gerekir. O, Allah'ın sıfatları konusunda hem Ehl-i sünnet hem de diğer kelâm ekollerinden farklı bir usule sahiptir. Onun sıfatlar konusundaki görüşü, kelâmî görüşlerini de belirler.

İbn Hazm, âlemi yoktan var eden, mahlûkatın yaratıcısı olan, eşi ve benzeri olmayan, ezeli ve ebedî olan, zaman ve mekânın dışında olan ne bir araz ne cevher ne şahıs olan ne müteharrik ne sakin ne de mahlûkata benzeyen Allah'ı tanımak ve iman etmekle ilgili bilinmesi gereken isimler ve sıfatlar konusunda detaylı bilgiler verir.

İbn Hazm, sıfatlar konusunda Müşebbihe, Eş'arîler ve Mu'tezile'nin görüşlerine katılmaz. O, Müşebbihe ve Mu'tezile'den daha ziyade Eş'arîlerin sıfat görüşünü eleştirir. "Eş'arîlerin Allah'ın zatına zait, Allah'ın zatı ile kaim ve kadîm olan sıfatlar" görüşünü kabul etmez. Tartışmayı Allah'ın isimleri konusuna getirerek sıfat diye ifade edilen şeylerin aslında Allah'ın isimleri olduğunu söyler. Sıfat konusunu Allah'ın isimleri bağlamında değerlendiren İbn Hazm, Allah'ı isimlendirmenin sadece Allah ve Peygamber tarafından yapılabileceğini, insanların kendi akıllarıyla kıyas yaparak isimlendirmelerinin mümkün olmadığını söyler. O, Mahlûkat için caiz olan şeyleri Allah Teâlâ için asla caiz görmez.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ Bkz. Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, 89.

⁴⁸⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/324.

İbn Hazm, net bir şekilde Allah'ın sıfatlarının olmadığını, sıfat diye iddia elen şeylerin isim olduğunu, bu isimlerin de sıfatlardan müştak olmadığını söyleyerek bu konuda, "Allah hakkında sıfat lafzını kullanmak muhal bir şeydir, caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ, indirilmiş olan kelâmında ne sıfat ne de sıfatlar lafzını kullanmıştır. Aynı şekilde Allah için sıfat lafzının kullanımı, ne Peygamber'den (s.a.v.) ne sahabeden ne tabiinin büyüklerinden ne de tebeü't-tabiinden gelmiştir. Durum böyle olunca kimsenin Allah için sıfat ifadesini kullanması asla caiz değildir." şeklinde görüşünü beyan eder.⁴⁸⁶

İbn Hazm, Allah'ın sıfatları olduğunu söyleyen ve Allah için sıfat lafzını kullanan kimselerin, her nedense aynı anlama gelen na't (nu'ût) ve simât kelimelerini kullanmaktan sakındıklarını söyler. Halbuki Arap dilinde bunların üçü de aynı anlamlara gelmekte ve aralarında herhangi bir fark bulunmamaktadır.⁴⁸⁷

İbn Hazm, isim vermeden bütün kelâm ekollerini, kendi hava ve heveslerine göre Allah Teâlâ'ya sıfat atfettikleri iddiasıyla eleştirir: "Şayet sıfat kullanmama hususunda icmâ hâsıl olmuştur, dersek yanlış söylemiş olmayız. Sıfat lafzını kullanmak caiz olmadığı gibi ona inanmak da caiz değildir. Bu şekilde inanmak ise çirkin bir bidattir. Allah Teâlâ '*Onlar, sizin ve atalarınızın (tanrı) diye isimlendirdiğiniz (boş, anlamsız) isimlerden başka bir şey değildir. Allah, onların (tanrı oldukları hakkında hiçbir) delil indirmemiştir. Onlar (putlara tapanlar), zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Oysa kendilerine Rableri tarafından bir yol gösterici gelmiştir.*' (en-Necm 53/23) diye buyurmaktadır."⁴⁸⁸

İbn Hazm, sıfat lafzının ilk kez Mu'tezile tarafından uydurulduğunu, daha sonra bazı kalamcıların onların yolundan giderek sıfat lafzını kullandıklarını, söyler: "Zira onların bu konuda seleften ne bir önderleri ne de örnek aldıkları bir kimse vardır. Allah Teâlâ bu konuda "*Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa şüphesiz ki kendisine zulmetmiş olur.*" (et-Talak 65/1) buyurmuştur. Bazen de bu lafız geç dönem fıkıh imamları tarafından düşünülmeden kullanılmıştır. Bu, faziletli kimselerin ayak sürçmesi ve âlim olan kimselerin de hatasıdır. Zira dinde doğru olan Allah'ın nas olarak getirdiği (açıkladığı) veya Peygamber'in (s.a.v.) buyurduğu ya da üzerinde ümmetin ittifakı hâsıl olan şeydir. Bunun dışındaki bir kullanım sapıklıktır."⁴⁸⁹

⁴⁸⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/283.

⁴⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/285; İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 264.

⁴⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/283.

⁴⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/284.

İbn Hazm, sıfatlar konusundaki görüşleri yüzünden ne Mu‘tezile’yi ne de Eş'arîleri tekfir etmiştir. Onların durumunu açıklamak için, “ilhada düşenler” şeklinde ifadeler kullanır. Onun, *ilhada düşer* sözünü kendisi açısından konunun hangi boyutlarda olduğunu ve ne gibi sonuçlar doğurabilecek bir zihniyetin ürünü olduğunu göstermek ve dikkat çekmek için söylemiştir diye düşünüyoruz. Nitekim adı geçen kelâm mezheplerini genel itibarıyla Müslüman olarak değerlendirmiş olması onları tekfir etmediğinin bir göstergesi olarak düşünülmelidir. İbn Hazm’ın kimi zaman küfür, ilhad ve lanet ifadelerini kullanarak suçlamalarda bulunması ve mezhepleri sert üsluplarla eleştirmesi, onun asabi mizacından kaynaklanan bir şey olsa gerektir. O, bu ifadeleri, muhatapları tekfir niyetiyle kullanmamış, bilakis onları, ağır sözler sarf etmek suretiyle eleştirmek istemiştir. Aksi taktirde bir çelişki söz konusu olmuş olurdu.⁴⁹⁰

İbn Hazm, sıfat konusunda hadisi delil getirenlerin itirazlarını da ele alıp irdeler. Abdullah b. Vehb (r.a.) tarikiyle Hz. Aişe’den rivayet edilen ve her rekâta başka bir sure ile ihlâs suresini beraber okuyan adamın hadisini bu konuda delil getirerek sıfat lafzının hadislerde de kullanıldığını iddia edenler olmuştur. Söz konusu hadiste rivayet edildiğine göre “*Sahabeden bir adam her rekâta başka bir sureyle beraber İhlâs suresini de okurdu. (Bunu duyan) Resulüallah (s.a.v.) bunun sebebinin sorulmasını emreder. Adam, İhlâs suresi Rahmanın sıfatıdır ve onu çok seviyorum, der. Resulüallah (s.a.v.), Allah’ın da onu sevdiğini kendisine haber verir, der.*”⁴⁹¹

İbn Hazm bu iddiaya “Bu hadisi rivayet edenlerden Said bin Ebi Hilal, bu lafzı (Rahmanın sıfatı lafzını) rivayette tek kalmıştır ve güçlü bir râvi değildir. Yahya b. Main ve Ahmed bin Hanbel de bu şahsın rivayetleri bozup birbirine karıştıran bir kişi olduğunu söylemişlerdir.” cevabını verir. İbn Hazm, bu hadisin delil gösterilmesine karşı çıkmış ve şöyle demiştir: “Muhataplarımızın bu hadisi delil getirmeleri onlar için doğru olamaz. Çünkü bu hadis haberi vahittir. Onlara göre haberi vahit ilim ifade etmez.”⁴⁹²

İbn Hazm, bu hadis sahih olsa da bizim söylediğimize muhalif bir söz değildir, diyerek gerekçesini şöyle açıklar: Biz, “Allah’ın isimleri zatî sıfatlarından müştaktır.” deyip sonra bunları sıfat zannıyla *ilim, kudret ve kelâm* sıfatları için kullanan ve yine sıfat zannıyla bunları irade, sem’, basar ve hayat için kullanan kimselerin sözünü reddettik. Bu

⁴⁹⁰ Bkz. Murat Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri (Basılmamış Doktora Tezi)* (Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 171.

⁴⁹¹ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tevhid", 1.

⁴⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/285.

gayet tabii olarak reddettiğimiz bir şeydir. Ayrıca ne söz konusu hadiste ne de başka bir rivayette bunu belirten bir şey vardır. Söz konusu hadiste belirtilen “*Kul huvellahu ehad*” ifadesinin Rahman’ın özel bir sıfatı olduğudur. Biz bunu inkâr etmeyiz bilakis bu söz onların söylediğinin hilafınadır, onların aleyhine bir delildir. Kaldı ki onlardan hiç kimse “*Kul huvellahu ehad*” ifadesini ilim, kudret ve hayat gibi bir sıfat olarak kullanmaz. Biz de Allah Teâlâ bunu nas olarak bildirdiği için “*Kul huvellahu ehad*” ifadesini özel bir sıfat olarak kullanırız.”⁴⁹³

İbn Hazm, muhaliflerin kullandıkları sıfat sözcüğüne gelince bu, sözlükte, cevherlerdeki arazi göstermek için kullanılır, Allah için kullanılmaz, der. Allah Teâlâ, “*Kudret ve şerefsahibi Rabbin, onların nitelendirmelerinden yücedir.*” (es-Saffat 37/180) buyurarak sıfatların kullanımını toptan reddetmiştir.⁴⁹⁴ Allah’a sıfat nispet edenlere İbn Hazm, “Sıfatlar lafzının kullanımını meşru kılmak için söz konusu hadisi işin içine katarak yaptıkları çarpıtma bâtil olmuştur.” der. Çünkü sıfatların kullanımı ile ilgili ne bir nas ne icmâ ne de seleften bir haber gelmiştir.⁴⁹⁵

İbn Hazm göre, Allah, indirmiş olduğu kelâmında ne sıfat ne de sıfatlar lafzını kullanmıştır. Allah için *sıfat* lafzının kullanımı, ne Peygamber’den (s.a.v.) ne sahabeden ne tabiinin büyüklerinden ne de tebeü’t-tabiinden gelmiştir. Durum böyle olunca kimsenin Allah için sıfat ifadesini kullanması caiz değildir.⁴⁹⁶

Sıfat lafzını kullananlar, “gâibi” “şâhîde” kıyaslayarak, gaibi anlamaya çalışmışlardır. Mahlûkat için kullanılan birtakım sıfatları Allah için kullanmışlardır ki bu, Allah Teâlâ’yı mahlûkata benzetmek olur. Oysa “*Hiçbir şey O’nun benzeri değildir.*” (eş-Şûra 42/11) diyen İbn Hazm, sıfatların arazlar olduğunu, arazları taşımak, arazlara mahal olmak cisimlerin özelliklerindedir, der. Ona göre, Allah’ın sıfatlarının olduğunu kabul etmek, mahlûkat için geçerli olan bir hükmü, Allah için de geçerli kılmaktır. Allah’ın bu şekilde mahlûkat cinsinden bir varlık gibi düşünülmesi kabul edilmez bir şeydir.⁴⁹⁷

İbn Hazm, “sıfatları kabul etmenin *taaddüd-i kudemâ* olduğunu” söyler. Ona göre, bu görüş Allah’ın zatından ayrı fakat ondan gayrı olmayan ezeli ve kadim sıfatları kabul etmek Hristiyanların teslis inancından daha fecidir, ondan daha çok küfre ve şirke sokar.

⁴⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/285.

⁴⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/285.

⁴⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/285.

⁴⁹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/283.

⁴⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/327.

Çünkü onlar Allah'la beraber iki ilah düşünmüşlerdir, oysa sıfatları kullananlar Allah'la beraber on beş tane ilah düşünmüşlerdir.⁴⁹⁸

İbn Hazm, Allah'ın sıfatlarının, O'nun isimleriyle beraber değerlendirilmesi gerektiğini söyler. Nitekim Allah'ın isimleri vardır, fakat bu isimler sıfatlardan müştak (türetilmiş) değildir. Naslarda Allah için isimlerin kullanıldığı görülmektedir fakat O'nun için sıfatların kullanıldığına rastlanılmamaktadır. Allah'ın isimleri müştak (türemiş) değil bilakis özel (alem) isimlerdir. Bunların türetilmesi Kur'an'ın hilafıdır, İslâm'dan çıkmaktır.⁴⁹⁹ Zira Allah “*Senin kudret ve şeref sahibi olan Rabbin, onların nitelendirdiği şeylerden uzaktır, yücedir.*” (el-Saffat 37/180) buyurmaktadır.

İbn Hazm, Eş'arîlerin “Sıfatlar ne Allah'ın kendisidir ne de gayrısıdır.” sözlerini çelişkili bulur: “Bir şey hem kendisidir hem de kendisi olmayandır.” ifadesi çelişkili bir hükümdür. Örneğin Allah'ın ilminin hem O'nun dışında bir şey olduğunu, hem de O'ndan başka bir şey olmadığını söylemek çelişkili iki hükümdür.⁵⁰⁰ Eş'arî'nin “O'nun ilmi ne O'dur ne de O'ndan gayrıdır.” ifadesi için biz ancak, “Bu konuda söylenecek bir şey yoktur.” diyebiliriz.⁵⁰¹

Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki bu özet bilgilerden sonra şimdi de sırayla İbn Hazm'ın ilim, semi', basar ve kıdem sıfatları hakkında mezheplere getirdiği eleştiri ve tenkitler incelenecektir.

3.1.4.1. İlim Sıfatı Hakkında Mezheplerin Tenkidi

Allah'ın ilmi, mahiyeti açısından, ezeli olup olmadığı ve Allah'ın zatıyla beraber mi yoksa O'ndan gayrı mı gibi konular mezhepler tarafından tartışılmıştır. Burada “Vakıya uygun olan kesin itikâd”, “bir şeyin suretinin akılda oluşumu” ve “bir şeyi olduğu hal üzere idrak etmek”⁵⁰² şeklinde tanımlanan ilim kavramını, önce, mezhepler tarafından nasıl anlaşıldığını sonra da İbn Hazm'ın, mezhepleri nasıl tenkit ettiği aktarılacaktır.

İbn Hazm, ilim sıfatının şümulü, gaybı ihata etmesi; Allah'ın geleceğe dair bilgisi gibi konularda fazla teferruata girmez. Bilâkis o, ilim sıfatının Allah Teâlâ ile ilişkilendirilmesi (taalluku), O'nun ilminin ezeli olup olmadığı, ilminin malumla ilişkisi

⁴⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/76.

⁴⁹⁹ İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 276.

⁵⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/293.

⁵⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/306.

⁵⁰² Cürcânî, *et-Tarifât*, 199.

gibi konulara yoğunlaşır ve mezhepleri bu konularda tenkit eder. Mezheplerin ilim sıfatı hakkındaki görüşlerini verdikten sonra bunları sırayla eleştirmeye başlar. İbn Hazm, eleştirilerini dil, mantık kuralları ve mezheplerin kullandığı isim ve sıfatların Kur'an ve hadislerde olup olmadığı, icmâ tarafından desteklenip desteklenmediği vb. gibi kriterler çerçevesinde yapar. İbn Hazm, mezheplerin ilim sıfatıyla ilgili görüşlerini vererek konuya başlar:

Allah Teâlâ, “*Onu kendi ilmiyle indirdi.*” (en-Nisa 4/66) diyerek kendisine ait bir ilminin olduğunu haber vermektedir. İbn Hazm, insanların ilim konusunda ihtilafa düştüklerini söyler ve bu konudaki farklı görüşleri şöyle sıralar:

Mu'tezile, ilim sıfatının Allah için kullanmasının hakiki değil, mecazi olduğunu söyler. Zira onlara göre, Allah'ın ilim sahibi ve âlim olması O'nun cahil olmaması anlamındadır.⁵⁰³

Başkaları, “Allah'ın mecazi olmayan hakiki bir ilmi vardır.” dediler. Sonra bu görüşü savunanlar da kendi aralarında ihtilafa düştüler. Cehm b. Safvan (ö.128/745), Hişam b. Hakem (ö.179/795), Muhammed bin Meserre el-Cilî ve arkadaşları, Allah'ın ilminin O'ndan gayrı, hadis ve yaratılmış olduğunu söylediler.”⁵⁰⁴

Ehl-i sünnet'ten bir grup ise “Allah'ın ilmi ezeli olup yaratılmamıştır, O'nun ilmi ne O'dur ne de O'nun gayrısıdır.”⁵⁰⁵ demişlerdir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf (ö. 235/849) ve arkadaşları ise “Allah'ın ilmi ezeldir ve ilim, Allah'ın kendisidir.”⁵⁰⁶ demişlerdir.

Eş'arî'nin görüşlerinden birinde, “(Allah'ın ilmi) Allah'tır da denilemez ve o Allah'tan başka bir şeydir de denilemez.” Bakıllanî (ö. 403/1013) ve çoğunluk arkadaşının katıldığı Eş'arî'nin diğer bir görüşüne göre ise Allah'ın ilmi, Allah'tan gayridir, bununla beraber O'nun ilmi yaratılmamıştır, ezeldir.⁵⁰⁷

Mu'tezile'nin önderlerinden biri olan Hişam b. Amr el-Fuvatî, eşyanın oluşundan önce Allah Teâlâ ezelden bilendir, sözünü kullanmazdı. O bu ifadeyi, Allah'ın eşyayı olmadan önce bilmediği anlamında kullanmazdı. Bilakis Hişam, Allah'ın, var olduğunda eşyanın var olacağını ezelden bildiğini söylerdi.⁵⁰⁸

⁵⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/293.

⁵⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/293.

⁵⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/294.

⁵⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/294.

⁵⁰⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/294.

⁵⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/294.

Allah'ın ilmini inkâr edenlerin (Cehmiyye'nin) Görüşü: “Şayet Allah'ın ilmi ezeli olmuş olsaydı O'nun bu ilmi ya Allah'ın bizzat kendisi veya kendisinden gayri olması gerekirdi. Allah'ın ilmi ezeli ve O'ndan gayri olsaydı bu şirk olurdu. O'nun dışında ve Onunla beraber olması durumunda ezeli bir varlığı kabul etmek olurdu ki bu da küfürdür. Şayet o ilim, Allah olsaydı o zaman Allah ilim olurdu ki bu da ilhâd olurdu.”⁵⁰⁹ Cehm b. Safvan bu görüşüne başka deliller de getirir:

“Bize söyleyin, biz Allah dediğimizde ve ardından da ‘O âlimdir.’ dediğimizde, siz bizim ‘âlim’ sözumüzden ‘Allah’ sözumüzden gayri fazladan bir şey anlıyor musunuz yoksa anlamıyor musunuz? Eğer hayır, dersiniz o zaman Allah'ın dışındaki herhangi bir manayı muhal saymış olursunuz. Şayet evet, dersiniz o zaman Allah'ın dışında başka manaları kabul etmiş olursunuz. O da Allah'ın ilmidir. Hakeza kudret ve diğer sıfatlar da böyledir.”⁵¹⁰ Ona göre, “Allah Teâlâ kendi nefsini bilendir.” denir fakat “O kendi nefesine kadirdir, denmez. Böylelikle Allah'ın ilminin O'nun kudretinden gayri olduğu anlaşılmiş olur. O halde “Allah, ilim ve kudretten gayridir; ilim ve kudret de Allah'tan gayridir.”⁵¹¹

İbn Hazm, bütün bu iddialarla Cehmiyye'nin, Allah'ın ilminin ezeli olmayıp hadis olduğunu kabul ettiğini belirtir. Ayrıca Cehmiyye, “*Sizden cihad edenleri ve sabredenleri bilelim diye sizi deneyeceğiz.*” (Muhammed 47/31) âyetini de iddiasına delil getirerek Allah'ın ilminin hadis olduğunu söyler.⁵¹²

İbn Hazm, Cehmiyye'ye yönelik olarak “Şayet Allah'ın ilmi ezeli ve ondan gayri olsaydı, bu şirk olurdu.” sözlerine gelince bu doğru bir sözdür, reddedilmez der. Yine onların “Şayet ilim Allah olsaydı o zaman Allah da ilim olurdu.” sözüne gelince bu bizi ilzam etmez. Özetle biz, Allah'ı ancak kendi zatını isimlendirdiği isimlerle isimlendiririz. O kendisini ilim ve kudret diye isimlendirmemiştir dolayısıyla Allah'ın bu isimlerle isimlendirilmesi caiz değildir.”⁵¹³

“Biz ‘Allah’ dediğimizde ve ondan sonra da ‘O âlimdir.’ dediğimizde, siz bizim ‘âlim’ sözumüzden ‘Allah’ sözumüzden gayri fazladan bir şey anlıyor musunuz yoksa anlamıyor musunuz?” sözlerine gelince İbn Hazm, biz Allah Teâlâ'yı kastederek “âlim

⁵⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/290.

⁵¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/295.

⁵¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/295.

⁵¹² Bkz. Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1993), 7/ 235; İbn Rüşd, *Faslû'l-makâl: felsefe-din ilişkisi (Arapça aslıyla)* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1992), 120-127; Hamdi Gündoğar, *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi* (İstanbul: Çıra Akademi, 2017), 82-90.

⁵¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

ve kadîr” dediğimizde bundan sadece Allah dediğimizde anladığımız manayı anlarız. Çünkü bu isimlerin hepsi herhangi bir sıfattan türetilmeyen isimlerdir. Biz, “O Allah her şeyi bilir, gaybı bilir.” dediğimiz zaman, bu sözlerden sadece Allah’tan gayrı olan “ilim” anlaşılmaz, O’nun her şeyin bilgisine sahip olduğunu ve hiçbir şeyin ona gizli kalmayacağını de anlarız. Aynı şeyi kadîr ve diğer isimler için de söyleriz.⁵¹⁴

Cehmiyye’nin, Allah’ın ilmini nefyetmesini Allah’ın ilminin hadis olduğu anlamına da geldiğini söyleyen İbn Hazm bu konuda, “Allah’ın ilminin hadis olduğunu söyleyen büyük bir söz söylemiştir. Çünkü Allah’ın kendisi için ilim sıfatını yaratana kadar eşyayı bilmediğini söylemiş olur... Allah’ın herhangi bir zamanda meydana gelen şeyleri bilmemesi o eşya hakkında cahil olduğu sonucunu doğurur ki bu da Allah’a cehalet nispet etmek olur. Allah’a cehalet nispet etmek ise ihtilafsız küfürdür.”⁵¹⁵ açıklamasını yapar.

İbn Hazm, Cehmiyye’nin “Biz, Allah kendi nefsinin bilendir deriz fakat Allah kendi nefsinin kadirdir, demeyiz.” sözünü de şiddetle eleştirerek cevap verir: “Bu sözü söyleyen yalancıdır ve müfteridir. Bilakis Allah’ın bütün isimleri eşittir. Allah kendi nefsinin bilen olduğu gibi kendi nefsinin de kadirdir, aralarında bir fark yoktur. Onlar, (Cehmiyye) ‘Allah kendi nefsinin kadir değildir.’ dediklerinde aynı zamanda Allah kendi nefsinin karşı acizdir, demiş olurlar. Oysa bu şekilde bir kullanım apaçık bir küfürdür.”⁵¹⁶

İbn Hazm, onların “Kişi bazen Allah’ı âlim olarak bildiği halde kadîr olarak bilemeyebilir; kadir olarak bildiği halde âlim olarak bilemeyebilir.” sözlerine gelince bunun bir delili yoktur, der. Çünkü hakkı bilmeyenin cahilliği hak için bir delil değildir. Biz Allah’ı bilen ve O’nun cisim olduğuna inanan kimseler biliriz ki onların bu zannı Hakkın aleyhine bir delil değildir. Artık Allah’ın ilminin hak, kudretinin hak ve kuvvetinin hak olduğu anlaşılmalıdır. Bütün bunlar Allah’ın dışında olan şeyler değildir. Ne kudret ilmin dışında olan bir şeydir ne de ilim kudretin dışında bir şeydir. Çünkü bunların birbirinden gayri olduğuna dair ne açıklayıcı bir nas ne de bir rivayet gelmiştir.⁵¹⁷

İbn Hazm, Allah, geçmiş ve geleceğin bilgisine sahiptir, der. Çünkü Allah, cehennem ehlinin bu dünyaya gönderilmeleri halinde yine daha önce nehiy olundukları şeyleri tekrar yapacaklarını bilir. Kıyametin ne zaman kopacağını bilen O’dur. Cennet ve

⁵¹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

⁵¹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296; bkz. Ebu’l-Hasan Ali b. İsmail Eş’arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli’ d-diyâne)*, trc. Mehmet Kubat (İstanbul: İşrak Yayınları, 2008), 119.

⁵¹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

⁵¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/296.

cehennem ehlinin konuşmalarından önce ne söyleyeceklerini bilendir. Kur'an'da bildirilen ve henüz gerçekleşmeyen şeyleri de bilir. Bütün bunlarla Allah'ın ilminin eşyanın varlığından ve oluşumundan daha önce olduğunu biliriz.⁵¹⁸

İbn Hazm, Allah'ın “*Andolsun biz, sizi deneyeceğiz ki içinizden cihat edenleri (güçlülere) sabredenleri bilelim.*” (Muhammed 47/31) sözü ve benzeri âyetlerin te'vil edilmeksizin zâhirine göre ne kastedilmişse onu anlamak gerektiğini söyler. Zira bunun manası, sizlerden kimin cihat ettiğini mücahit olarak, sizlerden kimin sabrettiğini sabreden olarak bilelim. Bu ancak cihat ettikleri ve sabrettikleri zaman olur. Onların cihat ve sabırlarından önceki Allah'ın ilmi, cihat eden ve sabredenler değildir, onlar cihat edeceklerdir ve sabredeceklerdir. Cihat ettikleri zaman onlarla ilgili olan Allah'ın bilgisi cihat edenler olur. Bütün bunlarda zaman maluma tabidir. Fakat Allah'ın ilmi zamana tabi değildir. Burada Allah'ın ilminin değişmesi söz konusu değildir. Sadece malum olan şeyler değişmektedir. Allah'ın bütün bu hususlardaki ilmi ezelidir, değişmezdir.⁵¹⁹

İbn Hazm, farazi olarak şu soruyu sorar: “Allah Teâlâ, Zeyd'in ölü olduğunu ne zaman bildi?” sorusuna şayet “Allah, Zeyd'in ezelde ölü olduğunu biliyordu.” dersiniz bununla, Zeyd'in ezelde ölü olduğunu söylemiş olursunuz. Oysa bu imkânsız bir şeydir. Şayet “Zeyd ölene dek Allah Teâlâ, onu ölü olarak bilmedi dersiniz, işte bu sizin değil bizim sözü müzdür.”⁵²⁰ diyenlere İbn Hazm şu cevabı verir:

Allah Teâlâ ezelde Zeyd'i yaratacağını, Zeydin şöyle veya böyle yaşayacağını bilir ve şu vakitte öleceğini bilir. Allah'ın bütün bunlarla ilgili ilmi birdir, değişmez ve dönüşmez. Onun ilminde eksilme ve artma olmaz. Malumatın değişmesiyle ne ilim ne Âlim ne kudret ne de Kadir değişir. Allah Teâlâ Zeyd'in öldüğünü ne zaman bildi sorusuyla Zeyd'in öldüğünü ne zaman bildin sorularının arasında fark vardır. Aralarındaki fark gâyet açıktır. Şöyle ki benim Zeyd'in ölümüyle ilgili ilmim bir arazdır, benim bilgim Zeyd'in ölümünün gerçekleşmesiyle bende hâsıl olur. Bu bilgi, benim Zeyd'in diri oluşu ve ileride öleceğine dair olan ilmimden gayrıdır. Zeyd'in öleceğiyle alakalı olan ilmim, Zeyd'in ileride herhangi bir gün öleceğiyle ilgili olan bir bilgidir. Zeyd'in ölümüyle ilgili bilgim, onun ölümünün meydana gelmesiyle gerçek olur. Benim, Zeyd'in ölümüyle ilgili olan bilgim ile Zeyd'in ileride öleceğine dair bilgilerimin ikisi de arazdır, mahlûktur. Allah'ın ilmi böyle değildir. Çünkü Allah'ın ilmi kendisinden gayri

⁵¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/297.

⁵¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/297.

⁵²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/298.

değildir. Allah'ın ilmi şayet muhdes olsaydı diğer muhdes olan varlıkların hükmüne tabi olurdu.⁵²¹

İbn Hazm, “Allah'ın ilmi bizzat kendisinde değil, malumda kaim olan yaratılmış bir arazdır.” iddiasına şu cevabı verir: Kur'an'ın nassıyla biliyoruz ki kıyametin bilgisi Allah katındadır. Olmayacak şeylerin şayet olsalardı nasıl olacaklarına dair bilgiler Allah katındadır. “Şayet (tekrar dünyaya) gönderilselerdi tekrar nehiy olundukları şeye dönerlerdi.” (el-En'am 6/28). Yine Allah'ın Nuh'a (a.s.) dediği gibi “İman edenler hariç kavminden kimse iman etmeyecektir.” (Hud 11/36). “Şayet Allah'ın ilmi malumda kaim olan bir araz olsaydı -ki malum olan kıyamet henüz olmamış fakat Allah'ın ona dair olan bilgisi kesindir- üçüncüsü olmayan iki durumdan biri olmak zorundaydı: Ya ilmin varlığından ötürü var olan bir malum olurdu ki bu bâtil olurdu. Çünkü bahsettiğimiz malum henüz mevcut değildir. Bu durumda ma'dûm ve mevcut aynı anda olmuş olurdu. Ya da ilim ma'dûm olan bir malumda kaim-mevcut olurdu ki o zaman da ilim ma'dûmla beraber taşınan mevcut bir araz olurdu. Bu, her iki durum da fasit ve bâtil birer düşüncedir.”⁵²²

İbn Hazm'a göre “Allah, Zeyd'in ölü olduğunu ne zaman bildi?” sorusu aklen zorunlu olarak fasittir. Çünkü “ne zaman?” zaman ile alakalıdır. Allah'ın ilmi ise zamanla alakalı veya zaman içinde olan bir şey değildir. O'nun ilmi mekân ile de alakalı değildir. Çünkü zaman ve mekân malumla alakalıdır. Zira Allah'ın ilmi kendisinden gayrı değildir.⁵²³ “Allah Teâlâ bir olduğu, varlığa dair ilminin tamamı aynı olduğu ve bütün bunları kendisi dışındaki bir ilimle değil, zatiyla bildiği halde O'nun varlıklara dair malumatı muhtelifdir.”⁵²⁴

Şayet bir kimse Allah'ın “Onlar, O'nun ilminden kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.” (el-Bakara 2/255) âyetini delil getirerek âyette geçen *من- min* harfinin kısmilik ifade etmek için kullanıldığını, kısmilik ve ihata edilebilirlik yaratılmış varlıkların özelliği olduğundan dolayı Allah'ın ilminden bir kısmının insanlar tarafından ihata edilebilmesi O'nun ilminin hadis olduğunun delilidir,⁵²⁵ diyen İbn Hazm, akli zorunlulukla biliyoruz ki “Onlar, O'nun ilminden kendisinin dilediği kadarından başka bir şey kavrayamazlar.” (el-Bakara 2/255) âyetinde bahsedilen ilim Allah'ın

⁵²¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/298.

⁵²² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/299.

⁵²³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/300.

⁵²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/313.

⁵²⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/300.

kendisiyle ilgili olarak insana bahsettiği ilimdir, der. Bu ise âlim olan kullarınca taşınan bir arazdır. Daha önce ifade edildiği gibi Allah'ın ilmi, asla kendisinde ve başkasında taşınan bir araz ve cisim değildir. Nitekim "...Size ilimden pek az bir şey verilmiştir." (el-İsrâ 17/85) ifadesiyle de Allah'ın insana bir ilim bahsettiği anlaşılmaktadır.⁵²⁶

İbn Hazm, "Allah'ın ilmi, O'ndan gayri ve mahlûktur." diyen Ceyhmiyye'nin görüşünün yanlışlığını ortaya koyduktan sonra ilim konusunda eleştirilerini Eş'arîlere yöneltir ve "Allah'ın ilmi, O'nun gayrisidir." veya bunun hilafına "O'nun ilmi kendisiyle beraber ezeldir." şeklindeki görüşlerini tartışır.

İbn Hazm Eş'arîlere yönelik, "Bu görüş katıksız şirk ve tevhidin iptali olduğundan reddedilmesi için fazla delile ihtiyaç duyulmaz. Çünkü bir şeyin ezelde Allah Teâlâ ile beraber olduğunu söylemek O'nun vahdaniyetinin iptali manasına gelir ve aynı zamanda o şey Allah'la beraber O'nun ezeli bir ortağı olmuş olur. Bu bâtil ve delilsiz bir dava olmakla beraber katıksız küfürdür ve saf Hristiyanlıktır. Hicri üçüncü asra kadar, bu bid'at fırka (Eş'arîler) çıkmadan önce Müslümanlardan kimse bu görüşü dile getirmemiştir. Bu görüş İslâm'dan çıkmak ve kesin olan icmâi terk etmektir." diyerek onları eleştirir.⁵²⁷

İbn Hazm, karşılaştığı Eş'arîler ile bu konuda münakaşası olduğunu da aktarır. O bu münakaşada onlara "Allah'la beraber ve O'ndan gayri olan bir şeyin ezeli olduğunu kabul ettiğiniz halde neden Hristiyanların "Allah için üçüncüsüdür." şeklindeki teslis inancını reddettiniz?" sorusunu sorduğunu, bu soruya açık bir şekilde "Biz sadece, onların ezeli olanların sayısını üç ile sınırlandırmalarını eleştirdik." dediklerini aktarır. Hristiyanların sözünden daha fazla şirke sokan bu sözü duyunca onlardan uzaklaştım, diyen İbn Hazm, bunun açıkça Allah'ın vahdaniyetini inkâr olduğunu ve şayet Allah'la beraber Allah'tan başka şeyler varsa O'nun tek olamayacağını söyler.⁵²⁸

İbn Hazm, biz gözümüzle görüp kendileriyle münazara etmemiş olsaydık ve onların kitaplarında açıkça görmeseydik kendisini İslâm'a nispet eden birinin bu şekilde küfrü irtikâp edeceğine inanmazdık, der. Asrımızdaki Musul Kadısı Simnânî'nin (ö.444/1052) kitabında, Eş'ari'nin *Kitabu'l-Mecalis*'inde ve başka kitaplarında olduğu gibi. Bundan daha garibi Bakillânî ve İbn Fûrek'in (ö.406/1015) usule dair kitaplarında "Allah'ın

⁵²⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/300.

⁵²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/303.

⁵²⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/303.

ilminin bizim ilmimizle aynı seviyede olduğunu” söylemeleridir. Bu küfürle karışık bir ahmaklıktır. Zira bunlar ezeli olanı yaratılmış olanın seviyesine indirmişlerdir.⁵²⁹

İbn Hazm’ın Eş’arîlerle ilgili dile getirdiği bu iddialar hem Eş’arî’nin hem de arkadaşlarının kitaplarında rastlanılmıyor. Bilakis Eş’arî ve arkadaşlarının kitaplarında bu görüşlerin hilafına görüşler mevcuttur. Eş’arî *el-İbane an usuli’d-diyane* adlı eserinde, Allah’ın ilim sıfatını inkâr eden Cehmiyye’ye reddiyesinde Allah’ın ilim sahibi olduğunu akli ve nakli delillerle ispatlamaya çalışmaktadır.⁵³⁰ İbn Fûrek de *Makâlât*’ında, Allah’ın âlîm, kâdîr, hayy, mürîd, kelîm, semî’ ve basîr olduğunu, bu isimlerin Allah’ın ilim, kudret, hayat, irade, kelâm, semî’ ve basar sıfatlarına sahip olduğu anlamına geldiğini, söyler.⁵³¹

İbn Hazm, Eş’arîlere yönelik eleştirilerinde mantık kurallarını da kullanarak tenkitlerini dile getirir: “Allah’ın ilmi, zatının kendisi değildir.” diyen bu sözle zaruri olarak Allah’ın ilminin Allah’tan gayrı olduğunu söylemiş olur; “O’nun ilmi O’nun zatından gayrı değildir.” diyen de zaruri olarak Allah’ın ilminin, Allah’ın kendisi olduğunu söylemiş olur. Bu iki önermenin anlamı aynıdır, müsavidir. Zira “O’nun ilmi ne O’dur ne de O’ndan gayrıdır.” sözü “O’nun ilmi O’dur ve O’nun ilmi O’ndan gayrıdır.” şeklindeki iki önerme de aynı anlama gelmektedir. İki önerme de birbirine zıttır, her iki önerme de bâtıldır, birbirileriyle tenakuz teşkil etmektedirler. Zira ispat ile nefiy beraber, bir arada düşünülemez.⁵³²

İbn Hazm, Mu‘tezile’den “Ebû Hüzeyl’in ‘Allah’ın ilmi Allah’ın kendisidir.”⁵³³ sözünü de eleştirir: Ona göre bu, Ebû Hüzeyl’in kendi istidlaline göre yaptığı bir isimlendirmedir. Allah’ın istidlal ile isimlendirmesi elbette caiz değildir. Çünkü Allah yaratıklardan farklı olduğu için yaratıkların isimlendirildiği isimlerle isimlendirilmesi doğru değildir. O, yaratıklardan birinin tavsif edildiği sıfatlarla tavsif edilemez. Allah’ı akıl yürütmek suretiyle yaratıklarından herhangi birinin tavsif edildiği bir sıfatla tavsif etmek O’nu yaratıklarına benzetmektir ki bu Allah’ın isimleri konusunda aşırıya gitmektir, yalandır ve iftiradır.”⁵³⁴

⁵²⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/303-304.

⁵³⁰ Bkz. Ebu Hasan el-Eş’arî, *el-İbane an Usûli’d-Diyane* (Lubnan: Daru İbn Haldun, 2018), 36-37; Eş’arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli’d-diyâne)*, 115-118.

⁵³¹ Bkz. Muhammed b. Hasan İbn Furek, *Makâlât’ü’ş-Şeyh Ebu’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed b. Abdürrehim es-Sâiyih (Kahire: Mektebetü’s-Sekafetü’d-Diniyye, 2005), 45.

⁵³² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/305.

⁵³³ Eş’arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli’d-diyâne)*, 116.

⁵³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/307.

İbn Hazm'a göre Allah'ı, ancak kendisini isimlendirdiği isimlerle isimlendirmek ve kendisinden haber verdiği şekilde haber vermek caizdir. Ya da Peygamberin lisanı üzere veya Müslümanların kesin icmâ ile belirtilen isimlerin dışında herhangi bir isimle isimlendirmek caiz değildir. Anlamı doğru da olsa Allah'ın kendisini isimlendirmedikleri isimlerle isimlendirmek caiz değildir. Allah Teâlâ'ya inşa eden anlamında "Bennâun" veya boyayan anlamında "Sebbağun" denilemez.⁵³⁵

Sonuç olarak İbn Hazm'ın, ilimle ilgili "Allah'a ait bir ilim vardır. Bize göre bu ilim Allah'ın zatının gayrısı değildir. O'nun kudret ve kuvveti de O'nun gayrısı değildir." der. Ona göre, 'Allah'ın zatı, O'nun ilmidir.' şeklinde isimlendirme caiz değildir.⁵³⁶ Artık anlaşılmalıdır ki Allah'ın zatı O'nun gayrısı değildir. O'nun vechi, O'nun gayrısı değildir. O'nun nefsi O'nun gayrısı değildir. Bütün bu isimler O'ndan gayrı değil, sadece O'nu ifade ederler. Bununla beraber Allah için 'O zattır, O vechtir, O nefstir, ilimdir, kudrettir, kuvvettir.' denilemez.⁵³⁷ Allah Teâlâ'ya zat demek, vech demek, ilim demek, kudret demek ve kuvvet demek caiz değildir. Çünkü Allah Teâlâ kendisini bu şekilde isimlendirmemiştir.⁵³⁸

İbn Hazm, Mahlûkatın ilminin mahlukattan ayrı olduğunu söyler. Çünkü onların ilmi yok olabilir ve bu ilim yerini cehalete bırakabilir. Allah'ın yaratıklarından hiçbiri O'na benzemez ve O da yaratıklarından hiçbirine benzemez. O her yönüyle yaratılmışlardan farklıdır. Allah'ın ilminin ondan gayrı olmaması gerekir. Çünkü Allah Teâlâ "Hiçbir şey O'nun dengi ve benzeri değildir." diyerek kendisiyle yaratıkları arasındaki benzerliği nefyetmektedir.⁵³⁹

Nitekim Allah "En güzel isimler Allah'ındır. O'na o isimlerle dua edin ve O'nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın." (el-A'raf 7/180) buyurmaktadır. Yine başka bir âyette de "Halbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri emredilmiştir." (el-Beyyine 98/5) buyurmaktadır. İbn Hazm, "Kim Allah'ın çizdiği sınırları aşarsa kendisine zulmetmiş olur." (et-Talak 65/1) âyetini delil getirerek Allah'ın kendisi için kullandığı isimlerin dışında başka isimleri kullanmanın, insanın kendisine yaptığı bir zulüm olduğunu söyler.⁵⁴⁰

⁵³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/307.

⁵³⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/307,308.

⁵³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/308.

⁵³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/307.

⁵³⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/309.

⁵⁴⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/308.

İbn Hazm, ilim konusunda Cehmiyye ile Eş'arîlerin konuyla ilgili görüşlerini eleştiriye tabi tutar. Eleştiri üslubundan İbn Hazm'ın muhaliflerin görüşünü toptan reddetmediğini, görüşleri ne ise olduğu gibi vermeye çalıştığını fakat Eş'arîlere karşı müsamaha sınırını aştığını gözlemledik. Dikkate alınması gereken bir diğer husus ise İbn Hazm'ın Allah'ın kendisi için kullanmadığı bir isim veya sıfatı O'nun için kullanılmayacağını ısrarla dile getirmesidir.

Buraya kadar Allah'ın ilmi konusunda söylenenler genel olarak *semi'*, *basîr*, *kadîm* irade sıfatları için de söylenilebilecek şeylerdir. *Semi'*, *basar* ve *kadîm* sıfatları, ilim sıfatıyla alakalı olduğu için kelamcılar genelde bu sıfatları ilim sıfatıyla beraber incelemişlerdir fakat İbn Hazm, bu sıfatlar için ayrı bir başlık açarak konuyu inceleyip tartışmaktadır.⁵⁴¹ Bu araştırmada da İbn Hazm'ın usulüne bağlı kalınarak onun, *semi'*, *basar* ve *kadîm* sıfatları ile ilgili eleştirileri ayrı başlık altında gündeme getirilecektir.

3.1.4.2. *Semi'*, *Basar* ve *Kadîm* Sıfatları Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Müslümanlar, Allah'ın *semi'* ve *basîr* olduğu konusunda Kur'an'ın bildirdikleri üzerine ittifak etmişlerdir fakat (görme ve işitmenin keyfiyeti hakkında) ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i sünnet'ten bir grup, Eş'arîler, Mu'tezile'den Cafer bin Harb, Hişam bin Hakem ve Mücessime mezhebi Allah'ın "bir işitme ile işiten ve bir görme ile gören" olduğunu söylemişlerdir. Buna "İşiten ancak bir işitme ile gören de ancak bir görme ile görebilir; kendisinde görme ve işitme vasfı olan kimse işiten ve gören diye isimlendirilebilir." sözlerini delil getirdiler.⁵⁴²

Ehl-i sünnet'ten İmam Şafî (ö.204/820), Davut b. Ali el-İsfahanî ez-Zâhirî, Abdülaziz b. Müslim el-Kinânî (ö. 240/854) ve başkaları, Allah'ın '*semi'* ve '*basîr*' olduğunu, fakat 'bir işitme ile işiten ve bir görme ile gören' olduğunu söyleyemeyeceklerini belirttiler. Çünkü (onlara göre) Allah bu ifadeleri kendisi için kullanmamıştır. Fakat O, zatı ile işitendir ve zatı ile görendir.⁵⁴³

İbn Hazm, kendisinin de böyle düşündüğünü ve naslarda belirtilmediğinden dolayı Allah için *Sem'* (السَّمْعُ) ve *Basar* (البَصَرُ) ifadelerini kullanmanın caiz olmadığını söyler. Allah'ın kendi zatı için kullanmadığı bu isimleri kullanmak caiz değildir diyor İbn Hazm,

⁵⁴¹ Bkz. Eş'arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, 115-138; Nureddin es-Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979), 73-75.

⁵⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/309.

⁵⁴³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/310.

bu sözlerden sonra Allah için sem' (السَّمْعُ) ve basar (البَصَرُ) ifadelerini kullananların delillerini sıralar:

Onlar, “işitenin ancak bir işitme organıyla işitebileceğini, görenin de ancak bir görme organıyla görebileceğini” söylerler. Onlara göre, gözü olmayanı gören, kulağı olmayanı işiten diye isimlendirmek caiz değildir. Aynı şekilde Allah’ın *sesleri gördüğünü, görüntüleri de işittiğini* söylemek de caiz değildir.⁵⁴⁴ Allah gören ve işiten olduğuna göre bu görme ve işitmenin ancak görme ve işitme organıyla olabileceğini söylemişlerdir. Onlar, “Allah’ın gözü” veya “Allah’ın gözleri” ibarelerinden hareketle Allah’ın gözbebeğine sahip olduğunu, gözlerinde tabakalar olduğunu, görmenin de ancak bu şekilde olabileceğini söylemişlerdir.⁵⁴⁵

İbn Hazm, bu iddialara yönelik olarak, bu iki iddia fasit ve geçersizdir; bu iddialar, biz insanlara göre ve müşahede ettiğimiz âleme göre doğru olabilir fakat yüce Allah için bunu düşünmek asla caiz değildir, der. Zira Allah, bu durumdan münezzehtir, O’nun için bu asla düşünülemez. Çünkü “*O’na benzer hiçbir şey yoktur. O işiten ve görendir.*” (eş-Şûrâ 42/11).⁵⁴⁶

İbn Hazm, “Allah, âlemdeki gören ve işitenlerden herhangi birisi gibi değildir, fakat O işiten ve görendir. Âlemdeki gören ve işitenlerin hepsi bir işitme ve görme uzvuna sahiptir. Bunun hilafına, Kur’an’ın nassıyla Allah, işitendir fakat işitenler gibi değil, görür fakat görenler gibi değildir.” şeklinde görüş beyan eder.

Allah’ın *sesleri gördüğü, görüntüleri de işittiği* meselesine gelince “Şayet bir kimse bunları bilen anlamında ‘Allah renkleri işitir ve sesleri görür.’ demiş olsa bu caizdir, çünkü delil bunu menetmez. Nitekim biz, “bildik” anlamında ‘Allah’ın söyle ve şöyle dediğini işittik.’, ‘Allah’ın şöyle ve şöyle dediğini gördük.’ deriz. Yine biz bildik anlamında ‘Allah şunu emreder.’, ‘O şöyle yapar.’ deriz. Hiç kimse bunu inkâr edemez. Onların sorduklarıyla bunun arasında bir fark yoktur.”⁵⁴⁷

İbn Hazm: “Bizim ve sizin ittifakımızla Allah Teâlâ gören ve işitendir. O tektir, çok değildir. Malumat çoktur, fakat Allah Teâlâ tektir, O’nun ilmi de tektir. Biz ancak dediğimiz şekilde Allah’ın renkleri işittiğini, sesleri gördüğünü söyleriz. Bu da işitenin görenden farklı olmasını gerektirmez. Allah bir olduğu, varlığa dair ilminin tamamı aynı

⁵⁴⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/310.

⁵⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/311.

⁵⁴⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/310.

⁵⁴⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/313.

olduğu ve bütün bunları kendisi dışındaki bir ilimle değil, zatıyla bildiği halde O'nun varlıklara dair malumatı muhtelifdir.”⁵⁴⁸

İbn Hazm'ın *el-Kadîm* sıfatı hakkındaki eleştirisine gelince o, Allah kendisini bu isimle isimlendirmedeği için bu ismi kullanmanın caiz olmadığını söyler: Çünkü bu hususta sahih bir nas yoktur. Allah Teâlâ âyette “*Aya da konaklar tayin ettik. Nihâyet o, eski (kadîm) urcun (hurma sapın)a benzer bir hale geldi.*” (Yasin 36/29). Bu âyette ‘kadîm’ ismi yaratılmışların sıfatı olarak kullanılmıştır. Allah'ın kendisi için kullanmadığı bu ismi, O'nun için kullanmak caiz değildir. Sözlükte ‘kadîm’ önce olan- eski olan anlamına gelmektedir. Bu şey bundan daha eskidir (أقدم), şeklinde kullanılır. Bu kullanım Allah için menfidir. Allah Teâlâ, bunun yerine ‘el-Evvel’ lafzı ile anılmaya daha layıktır. el-Evvel, anlamı bakımından kimsenin Allah'a ortak olamayacağı ezeli-ilk anlamına gelen bir isimdir.

İbn Hazm, Allah'a cisimdir, dedikleri için Mücessime'yi eleştiren ve fakat kendileri ise Allah'a kadîm diyenleri şu sözlerle eleştirir: “Kim Allah'ı cisim olarak nitelerse aşırılığa gitmiştir.” diyene, “Allah'ı kadîm olarak isimlendiren de aşırılığa gitmiştir.” denilir, çünkü oda Allah'ı kadimler gibi görmüştür.”⁵⁴⁹ İbn Hazm, yukarıda belirtildiği gibi Kur'an ve Kur'an'ın kendisiyle nazil olduğu dilde kadîm isminin Allah için kullanılmadığını bilakis bu sözcüğün mahlûkat için kullanıldığını söyler. Zira Kur'an'ın dili olan Arapçada ‘Bu bina eskidir.’ (قديم), ‘eski zaman’ (زمن قديم) gibi ifadeler kullanılır.

İbn Hazm, isim vermeden bu sıfatı, Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kullanan bütün fırkaları eleştirmektedir. Çünkü kadîm ismini, Allah'ın bir sıfatı olarak kullananlar gaibi şahide kıyaslamak suretiyle bu ismi kullanmışlardır. Bu ve diğer sıfatlarda gaibi şahide kıyaslamada bir benzetme söz konusudur. İki şey arasındaki benzeşme ancak iki şeyde bulunan benzer iki ve daha çok özellikte olabilir.⁵⁵⁰ Benzetme Allah ile mahlûkat arasında olmaz, bu caiz değildir. Biz Allah için, O'nun kendisi için kullanmış olduğu isimleri ancak kullanabiliriz.

Benzetmede bulunanların “bir işitme vasıtasıyla işiten, görme vasıtasıyla gören, bir hayat ile diri olan” şeklindeki sözümüz benzeşmeyi gerektirmez. Nitekim bir şeyin başka bir şeye benzer olması ancak onun yerini almak suretiyle olur, iddialarına İbn Hazm şu cevabı verir: “Bu son derece ahmakça bir sözdür. Çünkü bu delilsiz bir iddiadır. Ne dilde

⁵⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/313.

⁵⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/325.

⁵⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/327.

ne şeriatla ne de tabiatla bunun bir delili vardır. Diller, tabiatlar ve ümmetler, benzer varlıklar arasındaki benzerliğin ancak cisimlerdeki sıfatlar ve arazlardaki özler vasıtasıyla olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.”⁵⁵¹

İbn Hazm, sıfat lafzının Kur’an ve hadislerde zikredilmediğini, fakat Allah’ın kendisine ait bir ilim, kuvvet, kelâm ve kudretin varlığını haber verdiğini, söyleyerek bu iddiasını şöyle temellendirir: “Bunların tamamının gerçek olduğunu kabul eder ve bu isimlerin Allah’ın dışında bir varlığa asla dönmeyeceğini ikrar ederiz. Allah Teâlâ “âlim” diye isimlendirilir çünkü O’na ait bir ilim vardır, hâkim diye isimlendirilir çünkü O’nun bir hikmeti vardır. Şu bir gerçektir ki ilmi olan kimse âlim diye isimlendirilir, hikmet sahibi olan kimse hâkim diye isimlendirilir. Diğer sıfatlar için de durum böyledir.”⁵⁵²

İbn Hazm, gâibi şâhide (görünmeyen aleme, görünen aleme) kıyaslayarak Allah’a sıfat izafe edenleri ağır bir şekilde eleştirir: “Siz Allah’ı bu şekilde (gâibi şâhide kıyas yoluyla) tavsif ederseniz hiç kimsenin itiraz etmeyeceği ve tartışmayacağı bir şekilde inkâra düşmüş olursunuz.”⁵⁵³ Nitekim Allah şöyle buyurmuştur: “*En güzel isimler Allah’ındır. O’na o isimlerle dua edin ve O’nun isimleri hakkında gerçeği çarpıtanları bırakın.*” (el-A’raf 7/180); “*De ki: Rabbinizi ister Allah diye çağırın, ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihâyet en güzel isimler onundur.*” (el-İsrâ 17/110).

İbn Hazm, Allah’ın isimlerinin müştak (türemiş) olduklarını iddia edenlere “Bu isimler türeme, müştak ise o halde kim bu isimleri türetmiştir?” diye bir soru sorar. Şayet onlar bu soruya “Allah” derlerse ona göre şüphesiz ki bu cevap Allah’a karşı söylenen en büyük bir yalandır. Çünkü Allah zatı hakkında böyle bir haber vermemiştir. İbn Hazm, sözü Eş’arîlerin Allah’ın isimleri hakkındaki görüşlerine getirir: Nitekim Eş’arîlere göre “Bu isimler Allah’a ait isimler değildir, bilakis Allah için yapılan isimlendirmelerdir. Gerçekten Allah’ın sadece bir ismi vardır. O da *Allah* lafzıdır.” İbn Hazm, bu görüşün sapıkça bir iddia olduğunu söyler. Ona göre bu söz, Kur’ân-ı Kerim ve el-Esmaü’l-Hüsna konusunda Hz. Peygamber’in hadisini yalanlamaktır. Bu açıkça Allah’a karşı çıkmaktır, isimlerin sayısı konusunda Hz. Peygamber’e muhalefet etmektir. Önceki Müslümanların icmâsını çiğneyip yok saymaktır.⁵⁵⁴

⁵⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/326.

⁵⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/322.

⁵⁵³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/323.

⁵⁵⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/324.

3.1.4.3. Hayat Sıfatı Hakkında Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm, semî, basîr ve kadîm sıfatlarından sonra Allah'ın hayat sıfatıyla ilgili eleştirilerini gündeme getirerek bu konuyla ilgili görüşlerini açıklar: İbn Hazm bu konuda konuşanların iddiasını “İstidlal, Allah'ın diri olmasını gerektirir. Çünkü hikmetli fiiller ancak diri olan birinden sadır olur. Allah ya diri ya da ölü olarak düşünülebilir. Ölü olan birinde herhangi bir fiil sadır olamayacağına göre O'nun diri olduğu kaçınılmaz olarak ortaya çıkmış olur.” şeklinde verir.⁵⁵⁵

İbn Hazm, bu görüşü savunanların da kendi aralarında ikiye ayrıldıklarını söyler. Bunlardan birinci grup “Allah Teâlâ, bir hayat olmadan diridir.” der ve bu konuda “Diri olan, onun bir hayatı olduğundan dolayı diri olmamıştır, fakat o, âlim kâdir ve fâil olduğundan dolayı diridir. Çünkü âlim, kâdir ve fâil olan ancak diri olabilir.” şeklinde iddialarını gündeme getirirler.⁵⁵⁶

İkinci grup ise “O bir hayat ile diridir.” demişlerdir. Onlara göre, diri olan, ancak bir hayat ile düşünülebilir. Diri olan, ancak kendisi için bir hayat sıfatı var olduğunda diri olabilir, yoksa diri olamaz. Şayet hayat sıfatı olmadan diri olmak mümkün olsaydı o zaman diri olmadan da hayat mümkün olurdu.

İbn Hazm, ister ölümü ve cansızlığı Allah'tan nefyetmek için olsun isterse “Allah, âlim, fâil ve kâdirdir, dolayısıyla fâil, âlim ve kâdir olan ancak diri olur.” şeklindeki görüşlerinden hareketle olsun fark etmez, bu iki görüş sahipleri istidlal yoluyla Allah'ı *diri* olarak isimlendirdiklerinden dolayı bu akıl yürütme metotlarını bırakmaları gerektiğini, söyler. Aksi takdirde kendi kendileriyle çelişmiş ve Allah Teâlâ'yı cisimlere benzetmiş olurlar.⁵⁵⁷

İbn Hazm, bu konuda “*Sen ölmeyecek olan diriye (Allah'a) tevekkül et.*” (el-Furkan 25/58) âyetini delil getirerek diri olmanın, ölümün zıddı olduğunu, dolayısıyla Allah'ın bir hayat sıfatına sahip olması gerektiğini söyleyenlere, Allah'ı noksanlık ifade eden sıfatlardan tenzih etmek için bu isim ve sıfatları kullanmamız gerekiyorsa “*O'nu ne bir uyuklama tutabilir ne de bir uyku.*” (el-Bakara 2/255) âyetine bakarak Allah için “uyanık” ismini veya sıfatını kullanabilir miyiz? diye sorar. Bu soruya, “Allah kendisi için böyle

⁵⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/329.

⁵⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/329; bkz. Abdülcebbar b. Ahmed Kadı, *Şerhü Usûlu Hamse*, thk. Dr. Abdülkerim Üsmânî (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 161-167; Fahreddin Muḥammad ibn 'Umar Râzî, *Kelam'a giriş: el-Muhassal*, thk. Hüseyin Atay, 1. baskı (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 2002), 169; Gündoğar, *İlahî Bilgi*, 100.

⁵⁵⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/330.

bir sıfat kullanmamıştır.” diyenlere “Allah kendisine ait bir hayatın olduğunu da söylememiştir.” denilir. Dirilik hayatı gerektiriyorsa uyumama ve uyuklamama da uyanıklığı gerektirir. Zira bunların arasında fark yoktur.⁵⁵⁸ Sağırlığı ondan nefyetmek için işitme, körlüğü nefyetmek için görme ve dilsizliği nefyetmek için de konuşma sıfatlarıyla Allah’ı tavsif etmeleri de bu kabildendir.

İbn Hazm, bu iki grubu, gâibi şâhide kıyasla anlamaya çalıştıklarından dolayı eleştirmektedir. Çünkü her iki grup da görünen âlemden; cevher ve arazlardan dolayısıyla cisim ve suretlerden oluşan âlemden yola çıkarak Allah’ı anlamaya çalışmışlardır. Allah’tan ölümü ve cansızlığı nefyetmek için “hayat” sıfatını, körlüğü nefyetmek için “basîr” sıfatını, sağırlığı nefyetmek için “semî” sıfatını, güçsüzlüğü nefyetmek için de “kadîr” sıfatını O’na izafe etmişlerdir. İbn Hazm’a göre bütün bu sıfatlar, var olan âlemden yola çıkarak Allah’ı tavsif etmek ve noksanlıklardan tenzih gayesiyle O’na izafe edilmiştir.

Allah’a sıfat izafe edenlerin “Biz Allah’tan ancak bilinen ölüm ve ölüme dair halleri nefyettik.” sözlerinin çürük ve delilsiz olduğunu söyleyen İbn Hazm şöyle der: “Bilinen ölüm ve ölüm halleri ancak duyular, hareket ve iradeden ibaret olan hayat ile nefiy olunur. Bilinen hareket, duyular ve iradeden ibaret olan hayat mevcut varlıklar için geçerli olan bir hayattır. Allah Teâlâ ne bilinen ölüm ve ölüm halleriyle ne de bilinmeyen ölüm ve ölüm halleriyle nefyedilebilir. Bu düşünölemeyen, akıl edilemeyen ve delille ispatlanamayan bir görüştür. Mücessime için söylediğimizi bunlar için de söylüyoruz.”⁵⁵⁹

İbn Hazm, aklın bedaheti ve zorunlu ilkeleriyle bilinebilen bir hususta duyu organlarıyla elde edilen bilgileri delil getirenleri, konuları birbirine karıştırmakla suçlar. İbn Hazm, Allah Teâlâ’ya sıfat izafe eden bütün grupların akla aykırı bâtil bir davayı savunduklarını söyleyerek bu konuda doğru ve gerçek olanın şu olduğunu söyler: “Aklın bedaheti, zorunluluğu ve ilkeleriyle bilinebilecek bir konuda iddia da bulunan herkesin söz konusu bu iddiası eğer müşahede edilen duyulara dayanıyorsa, bu fâsit ve yalan bir iddiadır. Çünkü akıllar, kör bir kimsenin tasavvur ettiği renkler gibi, duyularda teşekkül etmeyen şeyleri gerektirebilir. Halbuki âmâ söz konusu renkleri duyduklarıyla algılamış değildir. Buna rağmen ‘amâ, renklerin varlığıyla alakalı olarak kendisine gelen haberin

⁵⁵⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/332.

⁵⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/332.

sıhhati ve tevatüründen dolayı aklın bedahetiyle söz konusu renklerin varlığını kesin olarak kabul eder.”⁵⁶⁰

İbn Hazm, hiç duymayan ve tasavvur edemeyen anadan doğma sağır olan birinin durumunu örnek verir. Ona göre bu kişi akıyla kendisine gelen tevatür haberlerle sesin varlığını bilebilir. Bu, duyularla hissedilmeyen sadece mücerret akla dayanan durumlar için doğrudur. Mu‘tezile, Eş‘ariyye, Mücessime ve Dehriyye bu konuda hata etmişlerdir. Çünkü onlar duyularıyla idrak ettikleri hususları aklın temel ilkelerine nispet ettiler. Halbuki akıl, duyularla idrak edilmeyen şeylerin bilgisini gerekli kılar.⁵⁶¹

İbn Hazm, bunlara ilaveten, teşbîhi kabul etmeyen bu mezheplerin ileri derecede teşbîhe düştüklerini söyler: “Onlar fâil olanın diri, âlim ve kâdir olması gerektiğinden yola çıkarak her şeyi yaratan Allah’ın da diri, âlim ve kâdir olmasının zorunlu olduğunu söylerler.” Bu, onların Allah’ı mahlûkata kıyas etmeleri ve O’nu mahlûkata benzetmeleridir. Halbuki kıyası kabul edenlere göre kıyas ancak birbirine benzeyen iki ve daha fazla şey arasında olur. Birbirine muhalif olan, birbirine benzemeyen şeyler arasında kıyasın olması asla mümkün değildir, kimse bunu caiz görmemiştir. Durum böyle iken kıyasın tamamını bâtil sayanlara göre bu nasıl delil olabilir?⁵⁶²

“Allah âlim ve kâdir olduğundan ötürü O’nu *diri* diye isimlendirdik.”⁵⁶³ diyenlere, İbn Hazm, bilinen pek çok canlının âlim ve kâdir olmadığını söyler. Ona göre yeni doğan çocuklar, derin uykuda olan, sarhoş, mecnun kişi, solucanlar ve bazı böcekler, bütün bunlar canlı oldukları halde akıl, âlim ve kâdir değildir. Bu da *hayat* sıfatının ilim ve kudretle ilintili olmadığını gösterir. Burada söylenecek olan söz; bazı diriler âlim ve kâdirdir fakat her canlı/diri âlim ve kâdir değildir. Baygın olan, uyuşturulmuş olan kimse de hakeza böyledir. Çünkü o da ne âlimdir ne de kâdirdir. O da güçlü bir şekilde dövülse hisseder fakat o an ne âlimdir ne de kâdirdir.⁵⁶⁴

Sıfatlar konusunu, dildeki anlambilim/semantik açısından da inceleyen ve kendi görüşünü dilbilim ile de desteklemeye çalışan İbn Hazm, “Arapça ve diğer bütün dillerde sıfat lafzına gelince şüphesiz ki bu kendisiyle tavsif edilen varlığa yüklenen manadan ibarettir. Sıfatın bundan başka anlamı yoktur. Bu mananın Allah’a izafe edilmesi kesinlikle caiz değildir.” der. İbn Hazm, Allah’ın kendisi için bir nasla bildirdiği isimlere

⁵⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/334.

⁵⁶¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/334-335.

⁵⁶² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/335.

⁵⁶³ Bkz. Kadı, *Şerhü Usûlu Hamse*, 161-167.

⁵⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/336.

iman ettiklerini, bu isimlerin herhangi bir sıfattan türememiş özel birer isim olduğunu; bu isimlerle Allah'tan başkasının murat edilmediğini ve kesinlikle O'ndan başkasına dönülmeyecek olan, sadece Allah'a ait isimler olduğunu bildiklerini söyler.⁵⁶⁵

Allah'ın, kendisini isimlendirmedeği, kendi zatı için haber vermediği isimleri kıyas ve istidlal ile kullanmanın caiz olmadığını örneklerle belirten İbn Hazm, böylece naslara geri dönmekten başka bir şey kalmadı, der. Zira ona göre Allah'ı "kadîm, hannân, mennân, bakî, hâlid, âlim, sâmi' gâlib... vs. gibi kendi zatı için haber vermediği isimlerle -ki bu isimler katımızda medh ve senanın zirvesi dahi olsalar-isimlendirmek asla caiz değildir. Ancak Allah'ın belirttiğimiz sıfatlara ilave olmak üzere zikrettiğimiz bütün bu sıfatlarla kendisinden haber vermesi durumu bunun dışındadır. O zaman söz konusu sıfatlarla Allah'ın vasıflandırılması ve O'nun fiillerinden haber verilmesi mümkündür.

Sonuç olarak "Allah Teâlâ bütün gizlilikleri bilendir.", "O her şeyi bilendir.", "O gaybı ve görünür alemini bilendir.", "Emri her şeye galebe gelendir.", "Elimizde bulunan her şeyi veren O'dur.", "Hakkaniyetle hüküm verendir.", "Dünyayı yaratan, onun genişleyip düz olmasını ve benzeri şeyleri yapandır." demek mümkündür. Çünkü bunların tamamı Allah'ın fiillerinden haber vermektir ve bunu yapmak da ittifak mubahtır.⁵⁶⁶

İbn Hazm'ın bu konudaki en önemli delillerden biri Resulullah'ın (s.a.v.) "*Allah'ın yüzden bir eksik olan doksan dokuz ismi vardır, her kim bunları sayarsa cennete girer.*"⁵⁶⁷ buyurmasıdır. Şayet bizim menettiğimiz -caiz görmediğimiz- isimlerin, Allah Teâlâ'ya isim olarak verilmesi caiz olsaydı, bu isimler yüz sayısını çok geçerd. Şayet bu caiz olsaydı Peygamber (s.a.v.) haşa yalancı olmuş olurdu. Bu durum ise küfürdür. "*O (Allah), isimlerin tamamını Âdem'e öğretti.*" (el-Bakara 2/31) âyetinde belirtildiği gibi Allah Teâlâ bu isimleri aynı zamanda Resulullah'a (s.a.v.) da öğretmiştir.⁵⁶⁸

İbn Hazm, "Kuvvet ve kudrete gelince, bu konudaki görüşümüz de ilim hakkındaki görüşümüz gibidir. İnsanların bu konudaki ihtilafları da ilim hakkındaki ihtilafları gibidir." der. Nitekim konu ile ilgili deliller aynıdır, aralarında fark yoktur. Kuvvet ve kudret Allah'ın dışında bir şey değildir. Aynı şekilde kuvvet ve kudrete Allah da denilemez.⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/337.

⁵⁶⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/344-345.

⁵⁶⁷ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabü't-Tevhid", 21, "Kitabü'd-Davaat", 69; Müslim, *Sahîh*, "Kitabü'z-Zikr", 5; Tirmizî, *Sünen*, "Davaat", 83; İbn Mace, *Sünen*, "Dua", 10.

⁵⁶⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/345.

⁵⁶⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/357.

3.1.4.4. İrade Sıfatı Konusunda Mezheplerin Tenkidi

“İstemek, dilemek” anlamına gelen irade “bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü” diye tanımlanır. “Nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi”⁵⁷⁰ veya “canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını gerektirecek bir duruma getiren bir özellik”⁵⁷¹ olarak tarif edilmiştir. Kelâm ilminde irade “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren nitelik” olarak tanımlanır.⁵⁷² Bu kelime kimi zaman başlangıç için kimi zaman da sonuç için kullanılır. İrade, Allah için kullanıldığında, bununla sonuç kastedilir. Allah için “yokluktan varlığa getirme işine tahsis edilen bir sıfat” anlamındadır. Nitekim Allah Teâlâ bir şeyi dilediğinde, ona “ol” der, o da oluverir.⁵⁷³

İbn Hazm, ismini vermediği bir topluluğun iradeyi zatî sıfatlardan kabul ettiğini söyler. Bu topluluğa göre Allah’ın iradesi ezeldir ve Allah bu ezeli iradesiyle irade eder.⁵⁷⁴ İbn Hazm bu görüşün aklen zorunlu iki delilden dolayı hatalı olduğunu söyler:

İbn Hazm’a göre Allah, ne kendisinin mürîd (irade buyuran) olduğunu ne de kendisine ait bir irade sıfatının olduğunu bildirmiştir. İbn Hazm, daha önce de Allah’a ait isim ve sıfatların türetilmesinin caiz olmadığına dair delilleri açıkladığını ifade ederek Allah’a “tebârekallah” denildiği halde O’na “el-mütebârik” denilmeyeceğini; “Allah onlarla alay ediyor.” denildiği halde O’na “el-müstehzî” denilmeyeceğini belirtir. Aynı şekilde ona göre naslarda geçmediği için Allah’a *âkil*, *bâkî*, *dâim*, *sâbit*, *sahî* ve *cevâd* denilmesi de caiz değildir. Yine ona göre nassın haber verdiği isim ve sıfatlar kullanılabilir, nassın haber vermediği isim ve sıfatlar, anlamlarında bir sakınca olmasa da kullanılmaz.⁵⁷⁵

Sizi “Allah, yarattığı zaman yaratmayı dilediğinden dolayı O ezelde müriddir.” demekten alıkoyan nedir, sorusuna verdiği cevapla görüşlerini açıklayan İbn Hazm, “Bizi bundan alıkoyan şey mürîd olan Allah’ın ‘O bir şeyin olmasını emrettiğinde onu yaratır

⁵⁷⁰ İsfahânî, *el-Mufredat fî Ğaribi'l-Kur'an*, "R-V-D" maddesi, 300-301.

⁵⁷¹ Cürcânî, *et-Tarifât*, 30.

⁵⁷² Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 158.

⁵⁷³ Bkz. Cürcânî, *et-Tarifât*, 30; Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kûfî Ebu'l-Bakâ, *el-Külliyât: Mu 'cemü fi'l-mustalahât ve'l-furuku'l-luġeviyye*, thk. Muhammed el-Mısrî Adnan Derviş (Lubnan: Müessetü'r-Risale, 1998), 74; Yusuf Şevki Yavuz, “İrade”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/ 379-380; Hayati Hökelekli Mustafa Çağırıcı, “İrade”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 22/ 380-383.

⁵⁷⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/263.

⁵⁷⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/363-364.

ve böylece o var olur.’ şeklinde bir nassı haber vermesidir. Bundan dolayı Allah, ezelde irade eden olsa idi bu durumda irade ettiği şeyin de ezeli olması gerekirdi. Böyle düşünmek ise (ilhad) aşırılıktır.”⁵⁷⁶

İbn Hazm, “Yaratma, Allah’ın söz konusu varlığın olmasını murat etmesidir ve dolayısıyla Allah’ın yaratması, O’nun muradıdır. Yaratma bizzat iradedir. Allah’ın yarattığı şeylerin dışında kendisine ait bir iradesi yoktur.” diyen kimsenin görüşüne katılır ve “Biz bunu inkâr etmeyiz fakat iradeyi Allah’ın ezeli ve zati bir sıfatı olarak kabul eden kimsenin görüşünü reddederiz. Çünkü o, Allah’ın kendisini tavsif etmediği ve isimlendirmedeği bir isimle tavsif etmektedir.” der.⁵⁷⁷

İbn Hazm, “İrade, yaratılmış bir murattır (iradedir).” denilemeyeceği gibi “O bir irade olmaksızın olan bir iradedir.” de denilemez, der. Ona göre “İrade herhangi bir yaratma olmaksızın yaratılmıştır.” sözü de böyledir. Hakeza “İrade kendisinin dışında olan bir iradeyle murat olunmuştur ve kendisinin dışındaki bir yaratma ile yaratılmıştır.” da denilemez. Yine “İrade ne murat edilmiştir ne de yaratılmıştır.” sözü de aklın sınırları dışındadır ve aklın sınırlarından çıkmaz.⁵⁷⁸

Özet olarak ifade edecek olursak İbn Hazm, naslarda irade sıfatı veya irade ismi kullanılmadığı için bu isim ve sıfatların kullanılmasına karşı çıkar. Bu nedenle o, Allah için sıfat lafzının kullanılmasını kabul etmediği gibi iradenin ezeli ve zâti bir isim veya sıfat olarak algılanmasını da kabul etmez. Zira ona göre Allah’ın iradesi O’nun yaratmasıdır. Yaratma, söz konusu varlığın olmasının irade edilmesidir. Yaratma bizzat Allah’ın iradesidir.

İbn Hazm, metot olarak, Allah hakkında ihtilaf edilen konuların, Allah’ın kitabına, Resulullah’ın (s.a.v.) hadisine, sahabe ve tabiinden âlim olan kimselerin icmâsına götürülmesi gerektiğini benimser. Sahabe ve tabiinden sonraki âlimlerin görüşüne baş vurulmasını uygun görmez. Yine İbn Hazm, hakikatin açıklanması ve açıkça ortaya çıkarılmasını hedefleyen tartışmaları ve delil getirmeleri reddetmez. Bilakis bunu güzel ve faziletli bir iş olarak görür.

Ancak tevhid ve nübüvvetin doğruluğu konusunda, duyulara dayanan burhanın, aklın bedihi ilkelerinin, doğru öncüllere dayanan gerçek sonuçların gerekli kıldığı şeylerden sonra Kur’an ve hadisten, icmâdan herhangi bir delil olmadan dinde aşırı

⁵⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/365.

⁵⁷⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/366.

⁵⁷⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/366.

gitmeyi eleştirir. Akli muhakemeyle gâibi şâhîde kıyaslamak suretiyle yapılan isimlendirmeleri yanlış bulur. Ona göre din Allah'ın olduğuna göre özellikle tevhid ve nübüvvetle ilgili anlayışı ortaya koyan da yine Allah'tır.⁵⁷⁹ İbn Hazm'ın irade ile ilgili mezheplere getirdiği eleştirisini genel olarak sıfatlara yaklaşımı içerisinde düşünüldüğünde onun düşünce sistemiyle uyumlu olduğunu görmekteyiz.

3.1.5. Haberi Sıfatlar Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Kelâm kaynakları, haberi sıfatlara, ayrı ve müstakil bir başlıkta pek yer vermezler. Genellikle teşbîh ve tecsîmin eleştirisi başlığı altında bu konuya temas edilir.⁵⁸⁰ Örneğin, Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Mücessime'nin Görüşünün İptali* başlığı altında *isim ile mananın ihtilafı* faslında bu konuyu ele alır: "İsim ve mana konusunda bize muhalefet edenler, âyet ve hadislerin zâhirine itibar ederler (âyet ve hadislerin zâhirini esas alırlar)."⁵⁸¹ İbn Hazm da haberi sıfatları tecsîm ve teşbîhin reddi başlığı altında ele alıp inceler.

Kaynak eserlerimizde üzerinde tartışılan haberi sıfatlarla ilgili bazı ifadeler şunlardır: "*Kendi ellerimle yarattım.*" (Sad 38/75), "*Gözetimimizde yetiştirilsin diye*" (Ta Ha 20/39), "*Gökler O'nun sağ elinde dürülmüştür.*" (ez-Zümer 39/67), "*Allah göklerin ve yerin nurudur.*" (en-Nur 24/35). Bu ve buna benzer âyetlerde geçen *yed*, *yedeyye*, *aynî*, *yemînihi* (sağ eli), *nur* vs. gibi ifadeler ile "*Allah, Âdem'i onun sureti üzere yarattı.*"⁵⁸², "*Cebbâr (olan Allah) ayağını ateşe (cehenneme) koyar.*"⁵⁸³, "*Rahman ayağını (kadem) oraya koyuna dek cehennem dolmayacaktır.*"⁵⁸⁴ "*Allah, azı dişleri gözükecek kadar dostlarına güler.*"⁵⁸⁵, "*Şüphesiz ki sadaka, Rahman'ın avucuna düşer.*"⁵⁸⁶ vs. gibi hadislerde geçen *Allah'ın sureti*, *Allah'ın ayağı* (kadem ve ricl), *azı dişleri* ve *Rahman'ın avucu* gibi ifadeler haberi sıfatlar olarak kabul edilmiş ve özellikle Mücessime ve Müşebbihe'nin yanlış yorumları üzerine tartışılmıştır. Biz bu ifadelerden sırayla en çok gündeme gelen ve İbn Hazm'ın üzerinde durduğu kavramlardan bazılarını temas edeceğiz.

⁵⁷⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/364-366.

⁵⁸⁰ Bkz. Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/160; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 99-102; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 169-172; Abdülhamid, *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler*, 207-224; Şerafettin Gölcük - Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Kitabevi, 1991), 187.

⁵⁸¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/160.

⁵⁸² Müslim, *Sahih*, "Kitabü'l-Cenne", 28; Buhârî, *Sahih*, "Kitabü Ehadisi Enbiya", 60.

⁵⁸³ Buhârî, *Sahih*, "Kitabü't-Tevhid", 25; Tirmizî, *Sünen*, "Sıfatı ehli cenne", 96.

⁵⁸⁴ Buhârî, *Sahih*, "Kitabü't-Tevhid", 25; Tirmizî, *Sünen*, "Sıfatı ehl-i cenne", 96.

⁵⁸⁵ Müslim, *Sahih*, "Kittabü'z-Zekât", 63-64; Buhârî, *Sahih*, "Kittabü't-Tevhid", 36.

⁵⁸⁶ Müslim, *Sahih*, "Kitabü'z-Zekât", 63-64.

3.1.5.1. Allah'ın Yüzü

Allah Teâlâ, “*Yalnız Rabbinin celal ve ikram sahibi yüzü baki kalacaktır.*” (er-Rahman 55/27) buyuruyor. Mücessime, “İnsan akli cisim ve arazların dışında bir şey kavrayamaz. Allah araz olmadığına göre, O'nun cisim olduğu sabit olmuş olur. Çünkü fiil, ancak cisimden meydana gelir. Allah da fâil olduğuna göre O da cisimdir.”⁵⁸⁷ vb. iddialarla Allah'ın cisim olduğunu savunmuştur. İbn Hazm, “Allah'ın yüzünden (vech) murat, Allah'ın kendisidir.” der ve bu hususta sahih delillerin olduğunu söyler.⁵⁸⁸

Mu'tezile'den Ebu Huzeyl, “Allah'ın vechi (yüzü) bizzat Allah'tır.” der. İbn Hazm, Allah için *vech* ifadesini kullanmak caiz değildir, der. Çünkü bu bir isimlendirmedir. Allah'ı nassın bildirdiği isimlerin dışında bir isimle isimlendirmek asla caiz değildir. Allah'ın yüzü O'nun dışında bir şey değildir. Bu konuda Allah'ın bildirdiği nasların dışında bir şeye müracaat etmeyiz. Allah “*Biz size sadece Allah rızası (li vechillah) için yediriyoruz.*” (el-İnsan 76/5) diyor. Allah Teâlâ başka bir âyette, “*Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır.*” (el-Bakara 2/115) buyurmaktadır. Bunun manası “Nereye dönerseniz dönün Allah, ilmi ve kendisine teveccüh eden kimseyi kabul etmesiyle oradadır”⁵⁸⁹.

3.1.5.2. Allah'ın Eli ve Gözü

Farklı olarak yorumlanan haberi sıfatlardan biri de “Allah'ın eli” ifadesidir. Allah, “*Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir.*” (el-Fetih 48/10), “*iki elimle yarattığıma*” (es-Sad 38/75) ve “*...Hayır, Allah'ın iki eli de açıktır.*” (el-Maide 5/64) vb. âyetlerde kendisine atfen *iki el, el, eller; göz, gözler; yüz, yan taraf* gibi ifadeler kullanmaktadır. Yine Peygamberimiz (s.a.v.), “Adaletli olanlar Rahman'ın sağındadırlar. O'nun her iki eli de sağdır.”⁵⁹⁰ buyurmaktadır.

Mu'tezile, “el-yed” ifadesinden maksat Allah'ın nimetidir, demiştir. İbn Hazm, bu görüşün delilsiz ve anlam ifade etmeyen bir iddia olduğunu söyler.⁵⁹¹ Eş'arî, Allah'ın “*eydina-ellerimiz*” ifadesinin anlamı “*iki el*”dir, “*a'yunun-gözler*” ifadesinin anlamı da

⁵⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/277.

⁵⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/347.

⁵⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/348.

⁵⁹⁰ Müslim, *Sahih*, "İmâret", 18; En-Nesâî, *Sünen*, "Kitabu'l-adâbi'l-kudat", 39; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2:160; İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azim*, 7/354-355.

⁵⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/348.

“iki göz”dür, der.⁵⁹² İbn Hazm, Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin bu görüşlerinin de Mücessime’nin görüşü gibi bâtil olduğunu söyler: “Bu, Allah’tan haber vermektir. *Yed-el* lafzı Allah’tan başkasına irca edilemez. Biz Allah’ın dediği gibi O’na ait “*yeden, yedeyn, eydin, ‘aynen, ve a ‘yunen*” olduğunu ikrar ederiz. Bir kimsenin Allah’ın iki gözünün olduğunu söylemesi caiz değildir çünkü bu konuda nas gelmemiştir. Biz, bu ifadeden kastedilen anlamın Allah’ın dışında bir şey olmadığını ikrar ederiz.”⁵⁹³ İbn Hazm Allah’ı noksan sıfat ve manalardan tenzih etmek için *yed* ve *ayn* ifadeleriyle ilgili yapılan te’villeri reddeder fakat kendisi de nihayetinde bu ifadelerin anlamının “Allah’ın dışında bir şey olmadığını” söyleyerek bir şekilde te’vilde bulunur. Bu yorum onun için çelişki bir durum addedilebilir.

3.1.5.3. Kadem-Ricl

Tartışılan ve farklı şekillerde te’vil edilen haberi sıfatlardan biri de *Kadem-Ricl*’dir. Gelen rivayetlerde Hz. Peygamber, kadem-ricl ifadelerini kullanarak şöyle buyurmuştur: “Cebbar (Allah) ayağını ateşe (cehenneme) koyar.” Başka bir hadiste “*Cehennem, Rahman, ayağını (kadem) oraya koyana dek dolmayacaktır.*”⁵⁹⁴ denilir. Başka sahih bir rivayette “*ayağını (riclehu) oraya (cehenneme) koyana kadar*” ifadesi kullanılır.⁵⁹⁵

İbn Hazm, bu ifadeleri Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen sahih bir haberle açıklar. Söz konusu rivayette Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurur: “*Allah Teâlâ kıyamet gününde cennete koyacağı kimseler (كُلِّئًا) yaratır ve cennet ile cehenneme, ‘Sizin her birinizi dolduracağım, der.*”⁵⁹⁶

Bu hadiste geçen *ricl* kelimesinden maksat ise Allah’ın ilminde, önceden var olan kendileriyle cehennemi dolduracağı bir topluluk/ümmettir. Çünkü *er-ricl* kelimesi lügatte topluluk anlamına da gelir. Yanı Allah’ın ilminde önceden var olan kendileriyle cehennemi dolduracağı bir topluluk anlamında kullanılmıştır.⁵⁹⁷ İbn Hazm, *yedullah* konusunda Mu‘tezile ve Eş‘arîlerin te’villerini reddediyordu fakat kendisi de burada hadiste geçen *ricl* ifadesini te’vil ederek bir açıklamada bulunmuştur.

⁵⁹² Eş‘arî, *el-İbane an usûli’ d-diyâne-İslam İnanç Esasları*, 105-110; İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/348. Eş‘arî, “Allah kelâmı konusunda hüküm, onun zahiri ve hakikati üzere verilir. Ondan bir şeyin zâhir anlamının çıkarılması, ancak delille olur.” ifadesini kullanır. Eş‘arî, *el-İbane an usûli’ d-diyâne-İslam İnanç Esasları*, 111.

⁵⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/349.

⁵⁹⁴ Buhârî, *Sahih*, “Kitabu’t-Tevhid”, 25; Tirmizî, *Sünen*, “Sıfatı ehl-i cenne”, 96.

⁵⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/349; Neseî, *Tabsiratü’l-edille*, 1/160.

⁵⁹⁶ Buhârî, *Sahih*, “Kitabu’t-Tefsir-Kaf suresinin tefsiri”, 1.

⁵⁹⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/350.

3.1.5.4. Âdem'in Sureti

Haberi sıfatlardan sayılanlardan biri de Peygamber (s.a.v.) sahih bir hadiste söylediği “Allah, Âdemi onun suretinde yarattı.”⁵⁹⁸ sözüdür. İbn Hazm, “Bu sözle kastedilen mülkün izafesidir. Peygamber (s.a.v.), bununla Allah'ın Âdem'e (a.s.) suret olması için seçtiği sureti kastetmiştir. Kendi tabakasında (sınıfında) her fazilet sahibi o'na nispet edilir, o'na izafe edilir.” der.⁵⁹⁹ Nitekim Kâbe'ye Allah'ın evi deriz. Evlerin hepsi Allah'ındır fakat onlar için Allah'ın evi denmez. Bütün mescitler Allah'ındır fakat sadece Mescid-i Haram'a Allah'ın evi deriz. Bütün ruhlar Allah'ındır fakat sadece Cebrail ve İsa'a (a.s.) Allah'ın ruhu denir. Salih'in (a.s.) devesi hakeza böyledir. Bütün suretler Allah'ın yaratması ve mülküdür. Fakat sadece Âdem'in sureti için “Rahman'ın sureti üzere” ifadesi kullanılmıştır.⁶⁰⁰

Nesefî, “Allah, Âdem'i onun sureti üzere yaratmıştır.” rivayeti, sebebi vürudundan uzaklaştırılmıştır, der ve şu izahatta bulunur: “Çünkü Peygamber (s.a.v.), bir adamın başka bir adamın suretine vurduğunu görmüştür. Vuranı, bu fiilinden nehiy etmek için “Allah, Âdem'i onun sureti üzere yaratmıştır, yani vurulan kişinin sureti üzere yaratmıştır. Rivayetteki *hu* (ھـ) zamiri, Allah'a değil, vurulan şahsa döner. Allah Âdem'i görünen ve dövülen şahsın sureti üzere yaratmıştır. Şayet buradaki *hu* (ھـ) zamiri Allah'a dönmüş olsa dahi bu beşer suretinin övülmesi ve güzel gösterilmesi anlamındadır.”⁶⁰¹

İbn Hazm, Eş'arîlerden İbn Fûrek ve diğerlerinin bu hadis hakkında dediklerini kaynak vermeden aktarır: “Allah, Âdem'i kendi sureti üzere yarattı.”⁶⁰² Âdem hayat, ilim, kudret ve kemal sıfatlarını kendisinde bulundurması açısından Rahman'ın sıfatları üzeredir. Allah, kendi zatına secde ettirdiği gibi melekleri Âdem'e secde ettirmiştir. Allah Teâlâ, kendisine ait olduğu gibi Âdem'e de kendi zürriyetine emir ve nehiy kılama yetkisini verdi.⁶⁰³

⁵⁹⁸ Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Cenne", 28; Buhârî, *Sahih*, "Kitabü'l-Ehadisi Enbiya", 60.

⁵⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/351; Buhârî, *Sahih*, "Kitabu Ehâdisi Enbiya", 1.

⁶⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/351; Buhârî, *Sahih*, "Kitabu Ehâdisi Enbiya", 1.

⁶⁰¹ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 1/175.

⁶⁰² Buhârî, *Sahih*, "Kitabü Ehâdisi Enbiya", 60; Müslim, *Sahih*, "Kitabü'l-Cenne", 28.

⁶⁰³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/351. İbn Furek, bazı mütekellimlerin bu hadisin zahirine göre yorumda bulunup hataya düştüklerini söyler: Onlar, Allah Teâlâ'nın suretler gibi olmayan bir sureti olduğunu ve Âdem'i (as.) o suret üzere yarattığını söylerler ki bu bir cehalettir, Allah Teâlâ'yı yaratıklara benzetmektir. Bu söz aynı zamanda sonu başına zıt olan bir ifadedir. Bu ifade Âdem'in (as.) suretinin Allah Teâlâ'nın sureti gibi olmasını gerektirir. Bkz. Şeyhü'l-Celil Abdullah el-Herirî, “حديث: خلق الله ” (Erişim 09 Kasım 2019).

İbn Hazm, Ebu Cafer es-Simmânî'nin (ö.444/1052) kendi şeyhlerinden harfi harfine aktardığını belirttiği bu sözleri naklettikten sonra, bu şekilde düşünmenin küfür olduğunu söyler. Çünkü o, Allah ile Âdem'i (a.s.) hayat, ilim, kudret ve kemal sıfatları açısından eşit saymıştır. Oysa Allah, kendisi için "*Hiçbir şey O'nun benzeri değildir.*" diyor (eş-Şûrâ 42/11). Bununla da yetinmemişler meleklerin Âdem'e yaptıkları secdeyi Allah'a kılınan secde ile aynı saymışlar. Oysa Müslümanlar arasında Allah'a yapılan secdenin ibadet secdesi, Âdem'e yapılan secdenin de selamlama secdesi olduğu hususunda bir ihtilaf yoktur.⁶⁰⁴

İbn Hazm, bu konuda Eş'arîleri kastederek "Kim meleklerin Allah'a secde ettikleri gibi Âdem'e de secde ettiklerini söylerse şüphesiz ki şirk koşturmuşur. Yine Âdem'e de kendi zürriyeti üzerine Allah Teâlâ gibi emir ve nehiy kılma yetkisinin verildiğini söylemek açıkça şirktir. Bilmiyorum Allah'ın hiçbir dengi ve benzerinin olmadığını bilen bir insan nasıl bunları söyler." diyerek eleştiride bulunur.⁶⁰⁵

Haberî sıfatlar konusunda İbn Hazm'ın üzerinde durduğu ifadelerden biri de Peygamber'in (s.a.v.) kıyamet günü ile ilgili söylediği "*Aziz ve celil olan Allah (kıyamet günü) baldırları açacak ve insanlar boyun eğerek secdeye kapanırlar.*"⁶⁰⁶ sözüdür. İbn Hazm, bunun açıklamasıyla ilgili "*Baldırların açılacağı ve kâfirlerin secdeye davet edileceği gün.*" (el-Kalem 68/42) ayetini getirerek bu hadisin, kıyamet günü işlerin son derece zor ve şiddetli olacağını haber veren mecazi ifadelerden biri olduğunu söyler.⁶⁰⁷

3.1.5.5. Allah'ın Dünya Semasına Nüzulü

Haberî sıfatlar arasında tartışılan ifadelerden biri de Peygamber'in (s.a.v.) "*Allah Teâlâ, gecenin kalan üçte birinde dünya semasına iner.*"⁶⁰⁸ hadisindeki "iner" sözüdür. İbn Hazm, bunun, Allah'ın duaların kabulü için dünya semasına gerçekleştirdiği bir *feth*-açma fiili olduğunu söyler. Ona göre bu vakit istiğfar ve tövbe edenlerin dualarının kabul edildiği bir vakittir. Bu, dilde de bilinen "نزل فلان عن حقه" filan kendi hakkından vazgeçti, denilir. Resulüllah'ın (s.a.v.) *nüzulü* belli bir zamana bağlaması, bunun zata ait bir sıfat

⁶⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/351.

⁶⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/351.

⁶⁰⁶ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tefsir" Kalem suresi, 2, "Kitabu't-Tevhid", 24; Müslim, *Sahih*, "Kitabü'l-İman", 302; İmam Eş'arî Allah Teâlâ'nın eli, yüzü, ayağı ve gelmesi gibi ifadelerin anlamlarını ısrarla mecaz anlamında olmadığını söyler. Eş'arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, 104,105,110.

⁶⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/353.

⁶⁰⁸ Buhârî, *Sahih*, "Kitabü'd-Daevât", 14, "Kitabü't-Teheccüd",14; Müslim, *Sahih*, "Kitabü's-Selatü musafirin ve kasriha",168.

olarak değil, fiile ait olan bir sıfat olmasına delâlet eden akli delillerdendir. Şüphesiz ki nüzul etmeyen zamanla bir alakası yoktur. Nitekim Peygamber (s.a.v.), Allah'ın gecenin bu saatinde bir meleğe bu vakitte şu şekilde çağrıda bulunmasını emrettiğini, söyler.⁶⁰⁹

Buna ilaveten İbn Hazm, gecenin üçte birlik vaktinin güneşin doğuşu ve batışı nedeniyle beldeden beldeye göre farklılık arz ettiğini, bunu araştıran herkesin bilebileceğini söyler ve böylece *nüzulün*, Allah'ın her ufuk ehli için yarattığı bir fiil olduğu zorunlu olarak ortaya çıkmıştır, der.⁶¹⁰

İbn Hazm, Rabbin inişine anlamca yakın olan “*Melekler saf saf dizili oldukları halde Rabbin geldi.*” (el-Fecr 89/22), “*Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın ve meleklerinin kendilerine gelmesini ve işin bitirilmesini mi bekliyorlar?*” (el-Bakara 2/210) âyetlerini de delil getirir. Ona göre birinci âyetteki “Rabbin gelişi”, Rabbin emrinin gelişi anlamında, ikinci âyetteki “Rabbin onlara gelmesinin” de Allah'ın azabının onlara gelmesi anlamında olduğunu söyler. İbn Hazm, Allah'ın gelmesi anlamına gelen *el-meciü ve el-ityan 'in*, Allah'ın kıyamet günü yapacağı fiillerden olduğunu söyler.⁶¹¹

İbn Hazm, haberi sıfatların sonunda dildeki sıfat-mevsuf konusunu de gündeme getirir: Ona göre, Kur'an'ın nazil olduğu Arapça ve diğer dillerde sıfat ve sıfatlar, ancak kendisiyle tavsif edilen varlıklara yüklenmiş arazlar olarak bilinebilir. Sıfatları, bilinenin hilafına, arazların dışında olmasını mümkün gördükleri zaman delilsiz hüküm vermiş olurlar. Çünkü onlar, hakkında nassın söz konusu olduğu ancak sıfat veya sıfatlar lafzıyla herhangi bir nas gelmediği halde bunun benzeri sonuca ulaşırlar. Oysa bir şeyi bilinenin hilafına bir şekilde ifade eden bir nas olmadıkça lafzın farklı kullanılması mümkün değildir. Çünkü Allah, “*En yüce benzetmeler (sıfatlar) Allah'ındır. O mutlak güç ve kudret sahibidir.*” (en-Nahl 16/60) buyurmaktadır. Şayet onlar (sıfatları delilsiz bir şekilde kullananlar) Allah'ı zikretmek için sıfatların yerine benzetme lafzını zikretmiş olsalardı bu daha uygun olurdu.⁶¹²

Allah Teâlâ, “*Artık Allah'a (şanına uymayan) benzetmeler yapmaya kalkmayın.*” (en-Nahl 16/74) buyurmak suretiyle bu durumu kesin bir şekilde beyan etmiştir. Nitekim Allah en yüce benzetmelerin kendisine ait olduğunu bildirmiştir. Bu şekilde ancak,

⁶⁰⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/357.

⁶¹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/357.

⁶¹¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/358.

⁶¹² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/358.

Allah'ın kendisi hakkında haber verdiği ifadelerle O'na yönelik benzetme yapılabileceği, buna herhangi bir ziyade yapılamayacağı hususu zorunlu olarak ortaya çıkmıştır.⁶¹³

İbn Hazm, haberi sıfatlar konusunda yanlışları gündeme getirdikten sonra ifadelerin ne anlama geldiğini ve nasıl anlaşılması gerektiğini açıklayarak bir eleştiri metodunu takip eder. Zira yanlışla karşı doğruyu söylemek de bir eleştiridir. İbn Hazm haberi sıfatlar konusunda Mu'tezile, Eş'arîler, Müşebbihe vb. fırkaları bu sıfatları te'vil etmek ve ilahi vahyin anlamını tahrif etmekle suçlamaktaydı fakat kendisi de nihayetinde bu konuda bir te'vilde bulunmaktadır. "Rabbın geldi." ve "Allah'ın ... kendilerine gelmesini mi bekliyorlar?" ayetlerinde geçen *el-meciü* ve *el-ityan*'in ifadelerini Allah'ın kıyamet günü yapacağı bir fiil şeklinde yorumlamaktadır.

3.1.6. Rü'yetullah Meselesinde Mezheplerin Tenkidi

Mu'tezile ve Cehm bin Safvan Allah'ın ahirette görülemeyeceğini söyler. Tabiinden Hasan-ı Basrî (ö.110/728) ve İkrime (ö.104/722) Allah'ın ahirette görüleceği kanaatindedirler. Mücessime, Allah'ın hem dünyada hem de ahirette görülebileceğini kabul eder. Ehl-i sünnet'in cumhuru, Mürcie ve Mu'tezile'den Dırar bin Amr (ö.131/748) Allah'ın ahirette görülebileceğini fakat dünyada görülmesinin mümkün olmadığını söylerler. Cebriyye'den Hüseyin bin Muhammed en-Neccar (ö.230/845) bu dünyada rü'yetin caiz olduğunu fakat bu konuda bir kesinliğin bulunmadığını söyler.⁶¹⁴

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, müminlerin ahirette Allah'ı gözle görebileceklerini düşünür ve bu görüşünü akli ve nakli delillerle izah etmeye çalışır.⁶¹⁵ İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), "Bize göre Aziz ve Celil olan Allah'ın görünmesi idrak ve tefsir (keyfiyet) olmadan lazımdır (vaciptir)."⁶¹⁶ Rü'yetin nasıl olacağı kendisine sorulan Mâtürîdî, rü'yetin (bilâkeyf) keyfiyetsiz olacağını, söyler.⁶¹⁷

İbn Hazm, bu konuda öncelikle rü'yetin mahiyetini açıklayarak görüşünü belirtir ve ardından mezheplerin görüşlerini eleştirir. "İnsan olarak bizim katımızda görme ancak renkler ve renkler üzerine gelen ışınların gözümüze gelmesiyle olabilir. Allah Teâlâ için bu imkânsızdır. Bu tür bir görmeyi Allah için kesinlikle caiz görmeyiz. Biz, Allah'ın

⁶¹³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 2/358.

⁶¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/7.

⁶¹⁵ Bkz. Eş'arî, *El-İbâne*, 13-18; Eş'arî, *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*, 35-62.

⁶¹⁶ Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu- Muhammed Aruçi (İstanbul: İrşad Yayınları, 1422), 141.

⁶¹⁷ Mâtürîdî, *Kitabu't-Tevhid*, 151.

ahirette gözlerde bulunan bu kuvvetle değil, Allah tarafından verilen ve göze konulacak bir yetiyle görülebileceğini söyleriz ki bu mevhibeye, verilen bu yetiye *altıncı his* de denilebilir.”⁶¹⁸

İbn Hazm, Allah tarafından verilecek olan bu altıncı hissi “Biz Allah’ı kalplerimizle sahih bir ilimle doğru bir şekilde biliyoruz, bunda şüphe yoktur. Allah, kıyamet günü gözlerimize, dünyada kalplerimize koyduğu gibi bir kuvvet verecektir. Allah’ın, Musa’nın (a.s.) kulaklarına kendi sözlerini işitmesi için verdiği gibi (ki o, bu duyma hissiyle Allah’ın konuşmasını duymuştu) bir his verecektir.”⁶¹⁹ söyleriyle açıklar.

İbn Hazm, Mu’tezile’nin Allah’ın ahirette görülemeyeceğine dair delil olarak getirdikleri “*Gözler O’nu idrak edemez, fakat O gözleri idrak eder.*” (el-En’am 6/103) âyetini ele alır ve bu âyetin Mu’tezile’nin iddiasına delil olamayacağını söyler: “Bu âyet onlara delil olamaz, çünkü Allah bu âyette *idraki* nefyetmektedir. Bize göre *idrakin lügatte*, görmekten daha fazla bir manası vardır. *İdrak* hem dünyada ve hem de ahirette nefyedilmiştir. İdrak kelimesinde rü’yette olmayan ihata etme anlamı vardır. İdrakin bu anlama geldiğine dair delilimiz ‘*İki topluluk birbiriyle karşılaştıkları zaman Musa’nın arkadaşları eyvah yakalandık (inna le mudrekun), dediler. Musa, kesinlikle hayır, şüphesiz Allah Teâlâ bizimle beraberdir, O bize yol gösterecektir, dedi.*’ (eş-Şuara 26/61) ayetidir. İdrak burada görmek değil yakalanmak (bütünüyle ihata edilmek) anlamında kullanılmıştır.”⁶²⁰

İbn Hazm, bu ayette geçen “*iki topluluk birbirilerini gördüklerinde*” ifadesini delil getirerek idrakin rü’yetten farklı olduğunu belirtir. Musa’nın (a.s.), “*Hayır, şüphesiz Rabbim benimle beraberdir, O bana yol gösterecektir.*” ifadesiyle de hakeza idrakin rü’yetten farklı olduğu ortaya konulmuştur. Bu görüşümüze delilimiz Allah’ın ‘*O gün yüzler vardır, Rablerine bakarlar.*’ (el-Kıyame 75/22) âyetidir. Rablerine bakma ve nazar ile ilgili yorumlar hususunda İbn Hazm, Ebu Ali el-Cubbaî (ö.303/916) dâhil olmak üzere Mu’tezile’den bazıları âyette geçen ‘*ilâ*’nın harfî cerr olmadığı nimet manasına gelen *âlâi*’ isminin müfredi olup meful konumunda ve “Rabbinin nimetlerini beklemektedirler.”⁶²¹ manasına geldiğini iddia etmişlerdir. İbn Hazm, bu yorumun iki sebepten ötürü uzak (isabet etmeyen) bir görüş olduğunu söyler. *Birincisi* Allah Teâlâ

⁶¹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/8.

⁶¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/8.

⁶²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/8.

⁶²¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9.

parlak/aydınlanmış olan yüzlerden haber vermektedir. O gün yüzlerin parlak olması bir nimettir. Sahip olunmayan bir nimet beklenir, sahip olunan bir nimet beklenmez. *İkincisi* nazar kelimesinin rü'yet anlamına geldiğine dair haberlerin tevatür derecesinde olmasıdır.⁶²²

İbn Hazm, lügat-dil yönünden de eleştiride bulunur: “Arapçada beklemek anlamında *nazartu ilâ filanin* (نظرت الي فلان) denmez. Sözün lügatte konulduğu açık manada kullanılması gerekir. Bir nas ya da konu ile ilgili bir icmâ olmaksızın bir sözün açık manasının bırakılıp başka bir manaya hamledilmesi caiz değildir. Bunu yapmak hakikatleri ifsat etmektir.”⁶²³

İbn Hazm, Allah'ın ahirette görülmesiyle ilgili âyetler ve sahih olarak nakledilen hadislerin rü'yeti zorunlu kıldığını; çünkü bu konudaki âyet ve hadislerin birbirilerini desteklediklerini ve ilgili hadislerin birbirinden uzak yerlerde yaşayan insanlar tarafından nakledildiğini söyleyerek rü'yetin Allah tarafından mümin kullarına bir ikramı olacağını ifade eder.

İbn Hazm, ahirette gerçekleşecek olan görmenin kalp ile de olmayacağını, çünkü ariflerin, bu dünyada, Allah'ı kalp gözleriyle gördüklerini söyler.⁶²⁴ “*Allah Teâlâ kıyamet günü müminlerin tanımadığı bir surette gözükür*”.⁶²⁵ Bu apaçık bir durumdur. Bu durum, müminlerin kıyamet günü Allah'ı zannettiklerinin dışında korku ve dehşet içinde görmeleridir. Bu görüşün doğruluğunun delili Peygamber'in (s.a.v.) rivayet edilen hadisinde “*müminlerin tanımadığı bir suret*” sözüdür.

Haberî sıfatlar konusunda olduğu gibi rü'yet konusunda da İbn Hazm tekfir etmeden muhaliflerin görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Onun bu konuda İmam Mâtürîdî'nin görüşüne yakın bir görüşe sahip olduğu görülmektedir. Çünkü İmam Mâtürîdî de Allah'ın ahirette keyfiyetsiz bir şekilde, idrak olmadan müminler tarafından görüneceğini söylemektedir. İbn Hazm de Allah'ın (altıncı his gibi) bize vereceği bir yetiyle onu göreceğimizi söyler fakat ona göre bu mevhibe veya kuvvet ariflerin kastettiği kalp gözü değildir.

⁶²² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9.

⁶²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/9.

⁶²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/10.

⁶²⁵ Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 299; Tirmizî, *Sünen*, "Ebvabı Sıfatı ehl-i cenne", 16.

3.2. İnsanın Sorumluluğu Açısında Mezheplerin Tenkidi

3.2.1. Kaza ve Kader Konusunda Mezhepleri Tenkidi

Kaza, ezelden ebede kadar mevcudat ve mevcudatın olacakları halleriyle ilgili ilahi hükümdür.⁶²⁶ Kader ise, mümkün olan şeylerin ilahi kazaya göre birer birer yokluktan varlığa çıkmasıdır. Kaza ezelde olan, kader ise şu an olan hükümdür.⁶²⁷

Kaza ve kader kavramları tarihi süreç içinde farklı şekillerde yorumlanmıştır. İslâm tarihinde meydana gelen siyasi ve toplumsal olaylar, itikâdî tartışmalar ve Kur'an'da farklı anlamlarda kullanılan kader kelimesi, bu iki kavramın sosyal hayattaki anlaşılma biçimi üzerinde büyük rol oynamıştır.⁶²⁸

İbn Hazm, bu iki kavramın, Kaza ve kader kelimelerinin çok kullanılmasından dolayı bazı insanların bu iki kelimenin icbar ve ikrah ifade ettiğini düşündüklerini söyler. Oysa mesele onların zannettikleri gibi değildir. Kaza; hüküm, emir ve haber vermek anlamlarına gelir.⁶²⁹ Hüküm anlamında “*Kadı (hâkim) hüküm verdi.*”, emir anlamında “*Rabbin sadece ve sadece kendisine ibadet etmeyi emretti.*” (el-İsra 17/23) ve Allah Teâlâ haber verme anlamında “*Ona kesin olarak şu emri bildirdik ki: Sabaha girerlerken şunların arkaları kesilecektir.*” (el-Hicr 15/65) buyurmaktadır.

Kader, Arap dilinde tertip etmek (düzenlemek) ve planlamak-sınırlamak-tasvir etmek; güç yetiren, takdir eden, bir ölçüye göre ölçüp biçen, biçim veren (el-Fussilet 41/10, el-Kamer 54/39) anlamlarına gelmektedir.⁶³⁰ Kaza ve kader fiilleri hükmetti ve düzenledi anlamlarına da gelir. Kaza ve kader kelimelerinin anlamı Allah'ın belli bir vakitte, belli bir vasıf üzere bir şeyi övme, yerme veya düzenlemek suretiyle ona hükmetmesidir.⁶³¹

Müslümanlar arasında ihtilafların başladığı günden beri çokça tartışma konusu olan kaza ve kader meselesi İslâm öncesi cahiliye dönemi ve ilahi kaynaklı olan Yahudilik ve Hristiyanlıkta da tartışılmıştır. Kaza ve kader meselesi, insan iradesinin yanı sıra güç, kudret ve istitâat ile de alakalıdır. İbn Hazm, kader konusunda mezheplerin görüşlerinin

⁶²⁶ Cürcânî, *et-Tarifât*, 225.

⁶²⁷ Cürcânî, *et-Tarifât*, 220.

⁶²⁸ Bkz. H. Musa Bağcı, *İnsanın Kaderi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 12.

⁶²⁹ İsfahânî, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, قضی maddesi; İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/77.

⁶³⁰ İsfahânî, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, القدر maddesi.

⁶³¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/78.

istitâate verdikleri anlama göre şekil kazandığını düşünerek geniş bir şekilde istitâat konusunu ele alır. Ona göre kader, istitâat konusunun doğru bir şekilde anlaşılmasıyla ancak anlaşılabilir. Bunun için İbn Hazm, geniş bir şekilde istitâat kavramını irdeler.⁶³²

Cehm b. Safvan ve ona tabi olanlar, insanın fiillerinde mecbur olduğunu, bu fiilleri yaparken asla bir güce (istitâate) sahip olmadığını söylemişlerdir. Diğer bir fırka ise insanın fiillerinde mecbur olmadığını, seçtiği fiillerini yapabilmek için kendisinde bir kuvvet ve istitâat olduğunu söylemişlerdir. Bu fırka daha sonra ikiye ayrılmıştır. Bunlardan bir kısmı fiilin kendisiyle meydana geldiği istitâatin fiilden önce değil, fiille beraber olduğunu söylemiştir. Bu görüşü, Ehl-i sünnet'ten bir grup ve onlara muvafık olan Neccariyye fırkası, Eş'arî ve onun arkadaşları, Bergusiyye'nin lideri Muhammed bin İsa, Bişr b. Geyyas el-Merîsî, Mürcie ve Hâricîlerden bir grup, Şia'dan Hişam b. Hikem, Süleyman b. Cerir ve arkadaşları benimsemiştir.⁶³³

İbn Hazm'a göre insanın istitâat sahibi olduğunu söyleyen bir grup da "fiilin kendisiyle oluştuğu istitâatin fiilden önce insanda mevcut olduğunu" söylemişlerdir. Bu görüşü benimseyenler, Mu'tezile, Mürcie'den Muhammed bin Şebîb, Yunus b. Avn, Salih b. Kubbe ve Naşî gibi kişilerle Harici ve Şiilerden bir topluluktur. Bunlar kendi aralarında da gruplara ayrılmışlardır. Bunlardan Bişr b. Mutemir el-Bağdadî, Dırrar b. Amr el-Kûfi, Abdullah b. Gatâfan, Muammer b. Amr el-Attar el-Basrî ve bunun dışındaki Mu'tezilîler, "istitâatin fiille beraber ve fiilden önce; fiilin yapılması ve terki esnasında da insanda mevcut olduğunu söylemişlerdir."⁶³⁴

Ebû'l-Huzeyl el-Allaf, "istitâatin ne fiilden önce ne de fiille beraber olduğunu, fiilin başlamasıyla bittiğini" söylemiştir. Nazzam, Ali el-Esvarî ve Ebubekir b. Abdurrahman b. Kisân el-Esam ise "istitâatin güç yetiren bir nefisten başka bir şey olmadığını; hakeza aciz olanın da güç yetiremeyen bir nefis olduğunu söylemişlerdir."⁶³⁵

İbn Hazm, Cebriyye'nin görüşünü "Onlar, Allah'ın fâil olduğunu, yaratıklarından hiçbirisinin ona benzemediğini dolayısıyla O'nun dışında kimsenin fâil olamayacağını söylerler. Yine onlar, insana atfedilen fiillerin aslında insana ait olmadığını mecazen insana atfedildiğini; *Zeyd öldü* cümlesinde olduğu gibi asıl öldürenin Allah olduğunu, fakat insanların ölme fiilini mecazen Zeyd'e atfettiklerini, söylerler."⁶³⁶ şeklinde aktarır.

⁶³² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/33.

⁶³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/33.

⁶³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/34.

⁶³⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/34.

⁶³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/35.

İbn Hazm, bu fikrin yanlışlığı duyular, nas ve Allah'ın kendisiyle bize hitap ettiği ve bizim kendi aramızda anlaşma aracımız olan dil ile de tespit edildiğini söyler ve Cebriyye'nin fikirlerini sırayla eleştirmeye başlar.

İbn Hazm, Allah Teâlâ, “*Onlar (cennettekiler), orada yaptıklarına karşılık orada ebedî kalacaklardır.*” (el-Ahkaf 46/14), “*Ey iman edenler, niçin yapmayacağınız şeyi söylüyorsunuz?*” (es-Saf 61/2), “*İman edenler ve salih amel işleyenler.*” (el-Kehf 18/107) demek suretiyle insana ait amel ve fiillerin olduğunu belirtmektedir.⁶³⁷

İbn Hazm, duyu organları ve aklın zorunlu ve açık ilkeleriyle yakinen bilinir ki uzuvları sağlam olan bir kişi ile uzuvları sağlam olmayan bir kişi arasında fark vardır, der. Çünkü organları sağlam olan biri kalkmak, oturmak, yürümek vs. fiilleri herhangi bir mâni olmadan kendi iradesiyle yapar fakat organları sağlam olmayan biri bu hareketleri yapmak istese de yapamaz. Bunun apaçık bir delil olduğunu söyleyen İbn Hazm, lügatten de delil getirir ve (lügatte) mücber-zorunlu olan kimsenin, kendi istek ve niyetinin dışında kendisinden fiil sadır olan kimse olduğunu; fiilleri kendi istek ve arzusuyla meydana gelen kimseye de mücber denmeyeceğini söyler. Ümmet, güç ve kuvvetin yalnızca Allah Teâlâ'ya ait olduğu konusunda ittifak etmekle beraber Cebriyye fırkasının görüşünün bâtil olduğunu ve insana ait bir güç ve kuvvetin olduğunu kabul eder. Cehmiyye-Cebriyye'nin dediği gibi olsaydı “*Lâ havle ve lâ kuvvete illa billâh/ güç ve kudret ancak ve ancak Allah'ındır.*” sözünün bir anlamı olmazdı. Allah Teâlâ “*Âlemlerin Rabbi olan Allah dilemedikçe siz bir şey dileyemezsiniz.*” (et-Tekvir 81/29) diyerek kendi iradesine bağlı olan bir irademizin olduğunu söylemektedir.⁶³⁸

İbn Hazm, nas, duyular ve lügat delillerinden sonra felsefe ve kelâmın delilleriyle de cebr fikrinin yanlış olduğunu beyan eder: “Eşyanın hakikatini vacip, mümkün ve muhal olması açısından bilen biri, organları sağlam olan biriyle organları sağlam olmayan birini ayırır eder ve ilk bakışta ihtiyari fiillerin ıztırari/ zorunlu olmadığını anlar. İhtiyari fiillerin özürlü olan birinde meydana gelmesinin muhal olduğunu fakat organları sahih olan birinde ise meydana gelebileceğini anlar. Biz, aklın zaruretiyle kötürüm olan birinin istese dahi yerinden kalkamayacağını bilir ve onun yerinden kalkamayacağını da söyleriz. Organları sağlam olan birinin ise hareket kabiliyeti olduğundan otururken onu

⁶³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/35.

⁶³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/35.

gördüğümüzde, o kalkacak mı, yatacak mı, yoksa yan mı duracak, ne yapacağını bilemediğimiz için bir şey söyleyemeyiz. Bütün bunlar mümkündür.”⁶³⁹

Dil açısından icbar, ikrah, ıztırar ve galebe kelimelerinin eş anlamlı olduğunu bunların hepsinin aynı anlamı ifade ettiklerini söyleyen İbn Hazm, “Bir fiili seçemeyen ve meydana gelmesine etki edemeyen kimselerden meydana gelen fiillerde bir farklılık olmaz. Kendisinden sadır olan fiile tesir edebilen, onu tercih eden ve ona meyli olan kimseye gelince ona mücber-zorunlu denmez. O tercihinde serbest olan biridir. Ondan sadır olan fiil istenmiş, kastedilmiş ve planlanmıştır. Konuştuğumuz dilde de bu böyledir.” açıklamasını yapar.⁶⁴⁰

Allah Teâlâ, fiilleri yaratan olduğuna göre O’nun dışındakilerin fâil olmaması gerektiğini söyleyen; insana fiil atfetmenin, insan ile Allah arasında teşbîhe yol açtığını ve bunun da yanlış olduğunu iddia eden Cebriyye’ye İbn Hazm şu cevabı verir: “Bu görüş birkaç yönüyle hatalıdır. Birincisi, naslar insana ait fiil ve amellerden söz eder: ‘*Yaptıkları kötülüklerden vazgeçmiyorlardı. Ne kötü şey yapıyorlardı?*’ (el-Maide 5/79). Allah Teâlâ, insana ait bir fiilin olduğunu söylüyor ve biz de insanın kendi fiillerini işlediğini, söylüyoruz. Şayet bu konuda nas olmasaydı biz insana ait fiillerinin olduğunu söylemezdik. Aynı şekilde Allah Teâlâ, ‘*arzulayıp seçecekleri meyveler*’ (el-Vakıa 56/20) dediğine göre insana ait -bir ihtiyarın- bir seçme hürriyetinin olduğunu anlıyoruz. Çünkü fiillerin meydana gelmesi açısından cennet ehli ile dünya ehli birdir.”⁶⁴¹

İbn Hazm’ın Cebriyye’ye yönelik eleştirilerini özetleyecek olursak O, Cebriyye’nin iddia ettiği gibi iradesiz, güç ve kuvvetten yoksun aciz bir insan fikrini reddeder. Allah’ın yaratmasına bağlı olarak insanın da bir iradesi, güç ve kuvveti olduğunu söyler. Nitekim ayetlerde “*Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçme hakkı yoktur.*” (el-Kasas 28/68) şeklindeki ifadelerin insanın irade ve seçme hürriyetinin elinden alınması anlamına gelmediğini; burada kastedilen irade ve ihtiyarın Allah’a has irade ve ihtiyar olduğunu söyler. Çünkü Allah’ın sadece kendisine has kıldığı ihtiyar; dilediğini dilediği şekilde yapma ihtiyarındır. Bu sıfat mahlûkatından herhangi birine ait değildir. Allah’ın yaratıklarına izafe ettiği ihtiyar, herhangi bir şeye meyletme ve birini diğerine tercih etme şeklinde onlarda yaratmış olduğu iradedir. İbn Hazm, insana ait fiillerinin olması, mutlak fâil olan Allah ile fâil olma yönüyle benzeşme iddiasının de yersiz olduğunu söyler.

⁶³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/35.

⁶⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/36.

⁶⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/36.

İbn Hazm, istitâat konusunda Mu'tezile'nin görüşüne geniş yer verir. Önce Mu'tezile'nin görüşünü ve iddiasını aktarır sonra bu mezhebin istitâat ile ilgili fikrini eleştirir.

İbn Hazm, istitâatin fiilden önce olduğunu iddia edenlere (Mu'tezile'ye) gelince, onların delillerinin dayanağı kâfir kişinin şu iki durumu gibidir, der: “Kâfir ya iman etmekle emredilmiş ya da emredilmemiştir. Şayet kâfir iman etmekle emredilmemiş dersiniz bu küfür olur ve bu görüş Kur'an'a ve icmâya aykırı olur. Eğer kâfir iman etmekle emredilmiştir, dersiniz -ki siz bunu diyorsunuz- şu iki durumdan biri olmak zorundadır: Ya emredilmiştir ve kâfir emredilen şeyi yapabilir -ki bu bizim görüşümüzdür- ya da emredilmiştir fakat kâfirin buna gücü yetmez. Bu durumda Allah'ın, kişiye kendi gücünün yetmediği şeyi teklif ettiğini iddia etmiş olursunuz ki bu köre görmeyi, oturana koşmayı ve gökyüzünde uçmayı teklif etmeniz gibi bir şeydir. Bu sizin düşüncenizin yanlışlığını ortaya koyar. Bütün bunlar zülumdür, adaletsizliktir. Zulüm ve adaletsizlik de Allah Teâlâ'ya yakışmaz.”⁶⁴²

İbn Hazm, Mu'tezile'nin iddiasını “Kişi, ancak Allah tarafından kendisine verilen bir istitâatle fiilini yapabilir. Söz konusu istitâat, fiil mevcut olduğu halde de mevcut olmadığı halde de kişiye verilmiştir. Şayet fiil mevcut olduğu halde istitâat verilmişse bu durumda istitâat gereksizdir, çünkü istitâate ihtiyaç duyan fiil zaten vardır. Eğer fiil mevcut olmadığı halde istitâat verilmişse -ki bu bizim görüşümüzdür- istitâat fiilden önce verilmiş olur.” şeklinde verir. Mu'tezile bu iddiasına, “*Yoluna gücü yeten herkesin, o eve (gidip) haccetmesi, insanların üzerinde Allah'ın bir hakkıdır.*” (Ali İmran 3/97) ayetini delil getirerek istitâatin fiilden önce olduğunu söyler. Onlara göre, şayet istitâat fiilden önce olmayacak olsaydı haccetmeden önce haccın gerekliliği söz konusu olmayacaktı.⁶⁴³

Mu'tezile bu konuda “*Oruç tutmaya gücü yetmeyen bir yoksul duyumu fidye verir.*” (el-Bakara 2/184), “*Kimin de buna gücü yetmezse altmış fakiri duyurmalıdır.*” (el-Mücadile 58/4) ve “*Gerçi onlar, 'Eğer gücümüz yetseydi elbette sizinle çıkardık.' diye Allah'a yemin edeceklerdir.*” (et-Tevbe 9/42) âyetlerini de delil getirerek oruç tutma ve sefere çıkma gücünün oruç tutma ve sefere çıkma fiilinden önce insanda var olduğunu söyler.

İbn Hazm, Mu'tezile'nin istitâat görüşünü verdikten sonra, Mu'tezile'ye cevap vermeden önce istitâat kavramını inceler ve sonra onların iddialarına cevap verir. Acaba

⁶⁴² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/37.

⁶⁴³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/37.

İbn Hazm, istitâat kavramını nasıl anlamış, onun bu konuya yaklaşımı nedir, diğer mezheplerden farklı olarak bir görüş ortaya koymuş mudur, ona bakılacaktır.

3.2.2. İbn Hazm'ın İstitâat Görüşü

İbn Hazm, istitâatin incelenmesi ve onunla ne kastedildiğinden önce istitâatin hakikati üzerine bir araştırmanın bu konuda doğruyu yanlıştan ayırmayı kolaylaştıracağını söyler. İlk önce istitâatin ne anlama geldiğinin bilinmesi gerekir. Allah'ın güç ve kuvvetiyle istitâatin ne olduğu belirlendikten sonra bu konuda doğruyu yanlışından ayırmak daha kolay olacaktır diyen İbn Hazm öncelikle dil bilimi açısından istitâati inceler.

İbn Hazm, istitâatin müstatî' olduğunu söyleyen (İbrahim en-Nezzam, Ali el-Esvarî ve Ebubekir el-Esam gibi) kişilerin görüşünün son derece fasit olduğunu söyler. Ona göre dilde istitâat, istetâa (استطاع) fiilinin mastarıdır, fâilin fiilidir ve sıfatıdır. Zira vurmak vuranın sıfatıdır. Kırmızılık kırmızının sıfatıdır. Sıfat mevsufta, fiil fâilde var olan iki arazdır. Mastarlar ise müsemmanın fiilidir... Bizim ve onların konuştuğumuz dilde istitâat, müstatî'in (güç yetirenin) bir sıfatı olarak anlaşıldığına göre sıfat da mevsufun dışında bir şeydir. Sıfatlar birbirini takip eder. Biri gider biri gelir. Şayet sıfat mevsuf olmuş olsaydı o zaman önce gelen sıfat baki bir mevsuf olurdu. Hakeza istitâat müstatî' olmuş olsaydı o zaman sıfat da mevsuftan başka bir şey olmazdı. Bunun dışında bir izah muhaldir, işi birbirine karıştırmaktır.⁶⁴⁴

İbn Hazm, bu konuda dil kurallarını hatırlatır ve her isteyenin, vazedilen manaların dışında, istediği gibi kelimelere bir anlam veremeyeceğini söyler: “Birisi namaz sizin anladığınız ve kastettiğiniz ibadet değildir, şöyle veya böyle bir ibadettir; su içkidir vs. diyebilir. Bu durumda, kişinin her söylediği hakikat değildir. Böyle fasit bir mantık, bütün hakikatleri iptal eder. İstitâatin müstatî'den ayrı olduğu, müşahede ve duyularla da anlaşılır. Zira bu istitâat, bundan daha güçlüdür; bu, bundan daha hafiftir, deriz. İstitâatin de zıddı vardır, o da acizliktir. Arazlar, yeşil ve beyaz, ilim ve cehalet, hatırlamak ve unutmak vb. gibi boyutun iki yönüne taksim edilen arazlar şeklinde olurlar. Bunlar müşahede ile bilinen şeylerdir.”⁶⁴⁵

⁶⁴⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/39.

⁶⁴⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/40.

İbn Hazm'a göre, bu hakikati ancak kalbi kör olan, inatçı ve kibirli kişiler inkâr eder. Zira müstatî' cevherdir, cevherin zıddı yoktur. Bu durumda güç/istitâat müstatî'den farklıdır. Şayet Nazzam, Ali el-Esvarî ve Ebubekir b. Abdurrahman b. Kisan el-Esam'ın dediği gibi istitâat, müstatî' olsaydı o zaman aciziyet de (dün yetiren olduğu halde bugün) aciz olurdu. Buna göre acizlik güç yetirenin (müstatî') kendisi olurdu ki bu da muhaldir.⁶⁴⁶

İbn Hazm, uzuvlar sağlıklı olduğu halde aletlerin eksik olmasından dolayı fiilin meydana gelmesinin mümkün olmayacağını, ancak aletlerin var olmasıyla fiilin tamamlanabileceğini söyler. Fakat bu aletlerin istitâat olduğu anlamına gelmez. İbn Hazm, “Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet ve savaş atları hazırlayın.” (el-Enfal 8/60) âyetini delil getirenlere karşı aynı âyetle cevap verir. Âyette kastedilen kuvvet ve savaş atlarının birer araz olduğunu, dolayısıyla istitâatin de bir araz olduğunu söyler. Güç yetirenin cevher olduğunu, istitâatin ise araz olduğunu; hiçbir kere arazın cevher olamayacağını söyleyen İbn Hazm, yukarıda “istitâat müstatî'dir” diyen kimselerin görüşünün de iptal olduğunu söyler.⁶⁴⁷

İbn Hazm, istitâatin müstatî' olmadığını ortaya koyduktan sonra istitâati tanımlamaya çalışır: “Yakinen anlaşılmıştır ki uzuvların sağlam olması ve engellerin kaldırılması istitâattir. İrade edilmeden, sadece sâlim uzuvlarla fiilin meydana gelmesi mümkün değildir. Şüphesiz ki istitâati hareket ettiren motor güç iradedir. İrade, istitâat değildir, bilakis istitâati hareket ettiren sebeptir. Çünkü irade ve ihtiyarı olduğu halde bu irade ve ihtiyarını gerçekleştiremeyen âciz insan da olabilir. Zorunlu olarak anlaşılmıştır ki bir fiili yapmaya güç yetiremeyende istitâat yoktur.”⁶⁴⁸

İbn Hazm, insanın kimi zaman yapmak istediği bir şeyi yapabildiğini fakat birçok şeyi de yapamadığı; istediği fiili yapma konusunda aciz kaldığı dolayısıyla kişinin yapabildiği konuda istitâat sahibi olduğunu, fakat yapamadığı konuda ise aciz olduğunu söyler. İbn Hazm, insanın bu durumunu göz önünde bulundurarak şu açıklamayı yapar:

“İrade ve sağlıklı uzuvlara sahip olmasına rağmen kişinin fiillerini yapabilme hususunda bazen güç yetiremediği de olur. Zira burada fiilin kendisiyle tamamlanacağı başka bir kuvvete ihtiyaç duyulur. Fiil ancak bu kuvvet vasıtasıyla tamamlanır, başka türlü istitâatin gerçekleşmesi mümkün değildir. O da zorunlu olarak kuvvettir, istitâattir. Şüphesiz ki fiilin kendisiyle gerçekleştiği kuvveti veren Allah'tır. Fiilden önce uzuvların

⁶⁴⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/40.

⁶⁴⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/42.

⁶⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/42.

sağlamlığı ve engellerin ortadan kaldırılmasının yanı sıra fiille beraber Allah'ın insana verdiği kuvvet ile fiillerimiz gerçekleşir.”⁶⁴⁹

İbn Hazm, ümmetin tamamının, dalâlete düşmemek için istiaze, istiane ve Allah'tan başarı dileme konusunda icmâ ettiğini, söyler. Ona göre Allah Teâlâ'dan gelen ve insanın kendisiyle hayır işlerini yaptığı kuvvete tevfiik ve te'yid, kendisiyle kötü ve şer olan işlerin yapıldığı kuvvete de icmâ ile hızlan denilir. Bunun dışında kalan, kulun kendisiyle ne günah ne de sevap olan şeyleri yaptığı kuvvete ise avn, havl ve kuvvet denilir.⁶⁵⁰

İbn Hazm, kişinin fiillerinin ancak (Allah'ın verdiği) kuvvet ile olabileceğini ve bundan dolayı da Allah'ın güç ve kudretinin dışında başka güç ve kuvvetin olmadığını beyan ettikten sonra Peygamber'in (s.a.v.) *كل ميسترلم خلق له* “Herkes ne için yaratıldıysa onu kolayca elde eder.”⁶⁵¹ hadisinden yola çıkarak Allah'ın verdiği bu kuvvetin “teysir” diye isimlendirildiğini söyler.⁶⁵²

İbn Hazm, Mu‘tezile'nin tamamıyla, istitâatin Allah'ın fiili olduğu ve insanın ancak Allah'ın verdiği kuvvetle hayrı ve şerri yapabileceği hususunda kendilerine muvafakat ettiğini; ancak hayır ve şerrin istitâatle beraber olup olmadığı hususunda onlardan ayrı düşüklerini söyler.

İbn Hazm, uzuvların sağlamlığı ve manilerin kaldırılmasının, fiilin kendisiyle mümkün olduğu istitâat olduğunu söyler. Ona göre uzuvların sıhhati ve herhangi bir engelin bulunmaması durumunda fiil bazen olur, bazen olmaz. Bu kuvvet, fiilden önce var olan istitâattir. Nitekim Allah, “Onlar ‘gücümüz yetseydi mutlaka sizinle çıkardık’ diye kendilerini helak edercesine Allah’a yemin edecekler.” (et-Tevbe 9/42); “Yoluna gücü yeten herkesin, o Ev'e (gidip) haccetmesi insanlar üzerinde Allah'ın bir hakkıdır.” (Ali İmran 3/97) buyurmuştur. Peygamber (s.a.v.) de “Size bir şey emrettiğim zaman gücünüz yettiğinde onu alın.”⁶⁵³ başka bir hadiste “Ben iki ay oruç tutabilirim.”⁶⁵⁴ diye buyurmaktadır. İbn Hazm, bu âyet ve hadislerin delaletiyle istitâatin fiilden önce

⁶⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/42.

⁶⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/43.

⁶⁵¹ Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Kader", 8-9; Ebu Davud, *Sünen*, "Kitabu's-Sünne", 17 (4709); Tirmizî, *Sünen*, "Ebvabu'l-kader", 3; İbn Mace, *Sünen*, "Mukaddime", 10; Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-Cenâiz", 83, "Kitabu't-Tefsir" ve'l-Leyli suresi, 1,2,3,4,5,6. Hadisin *اعملوا كل ميسترلم خلق له* şeklinde farklı varyantı da vardır.

⁶⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/43.

⁶⁵³ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-İ'tisam",2; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Hac",412.

⁶⁵⁴ Müslim, *Sahih*, "Kitabu's-Siyam",82. Muttefekun aleyh.

olduğunu söyler. Ona göre, şayet gücümüz (istitâat) olmasaydı bir işi yapmadan önce o iş bize emredilmezdi ve bize bir şey gerekmezdi.⁶⁵⁵

İbn Hazm, Hızır'ın, Musa'a (a.s.) söylediği “*Doğrusu sen benimle beraberliğe asla sabredemezsin.*” (el-Kehf 18/67) ve “*İşte senin sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur.*” (el-Kehf 18/82) sözünü delil getirerek ikinci bir istitâat çeşidinin olduğunu söyler. İbn Hazm aynı zamanda “*Şayet o (Kur'an) Allah'tan başkası tarafından indirilmiş olsaydı mutlaka onda birçok ihtilaf görürlerdi.*” (en-Nisa 4/82) âyetini de delil getirerek Allah'ın burada nefyettiği istitâatin fiilden önce olan istitâat değil, fiille beraber olan istitâat olduğunu söyler.⁶⁵⁶

Bu açıklamalarından da anlaşıldığına göre İbn Hazm'a göre iki çeşit istitâat vardır: Birincisi, fiilden önce uzuvların sıhhati ve engellerin kaldırılmasına bağlı olan istitâat; ikincisi ise fiille beraber Allah'ın avn (yardımı) veya hızlanı şeklinde tezahür eden istitâattır. Bu avn veya hızlanı şeklinde beliren Allah'ın yardımı (istitâat) kulda zuhur ettiği için kul fâil olarak nitelendirilir. Diğer bir ifadeyle fiille beraber olan istitâat, fiilin oluşu esnasında, Allah'ın o fiili fâilde yaratmasıdır.⁶⁵⁷

İbn Hazm, Mu'tezile'den Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın iddia ettiği gibi istitâat, sadece fiilden önce olsaydı ve fiille beraber istitâat olmasaydı o zaman, fâil fiilini yaptığında fiile yönelik bir istitâati olmayan, fiilinde aciz olan biri olurdu, der. İbn Hazm bunun bir tezat olduğunu söyler.⁶⁵⁸

İbn Hazm, istitâatin fiilden önce ve fiille beraber olmak üzere iki çeşit olduğunu fakat her iki istitâatin ancak beraber tamamlandığını söyler.⁶⁵⁹ İstitâatin tamamen fiilden önce olduğunu söyleyenlere İbn Hazm, “Kâfir, iman etmeden önce küfür halinde iken iman etmeye kadir midir?”, “Namazı terk eden kişi onu terk halinde iken namaz kılmaya

⁶⁵⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/43-44.

⁶⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/45.

⁶⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/46.

⁶⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/48.

⁶⁵⁹ Bkz. Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, 135; Muḥammad Ibn-‘Abd-al-Wāḥid Ibn-al-Humām, *Kitābu 'l-Musāmere fī ṣarḥ al-musāyere: fī 'ilmi 'l-klam* ., thk. Kāsim Ibn-‘Abdallāh Ibn-Kuṭlūbuḡā (Kahire: el-Maktabetü'l-Ezheriye lit-Turas, 2006), 1/120-121; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 217-218. Mâtürîdîler de uzuvların sağlamlığı ve sıhhatine bağlı olarak fiilden önce olan istitâat ve fiilin gerçekleşmesi anında Allah'ın insanda yarattığı istitâat olmak üzere iki çeşit istitâat olduğunu söylemişlerdir. İbn Hazm, Mâtürîdîlere yakın bir istitâat görüşünü öne sürmektedir. İbn Hazm'a göre fiilin oluşumu esnasında Allah'ın tevfiği ve hızlanı ile fiil tamamlanmaktadır; fakat Mâtürîdîlere göre asıl olan fiilin oluşumu esnasında Allah'ın kulda yaratmış olduğu istitâattır. Fiil bu ikinci istitâat ile gerçekleşir. Bu ikinci istitâat araz olduğu için fiilden önce insanda bulunmaz, fiille beraber Allah'ın insanda yaratmış olduğu bir kuvvettir. İbn Hazm, “Ebû Hanife ve arkadaşları” ifadesini kullanır. Onun Mâtürîdîlerden haberdar olup olmadığı konusunda fazla bir malumat bulunmamaktadır; çünkü kendisi Mâtürîdîlerden hiç bahsetmemektedir.

kadir midir?”, “Hareket etmekle emir olunmuş olan sakin biri hareket edebilir mi?” şeklinde sorulan sorulara cevap vererek konuyu izah etmeye çalışır.

Konu, “İnsan, bir halde iken durumunu değiştirmeye güç yetirebilir mi, yetiremez mi?” sorusunun cevabından “Allah Teâlâ, hareketli bir varlığı sakinleştirmeye, sakin bir varlığı da hareketli kılabilir mi kılamaz mı?” sorusuna dönüşür.

Mu'tezile âlimlerinden Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî (el-Belhî), Allah'ın sakini hareketli, hareketliyi de sakinleştirmeye gücü yettiği konusunda hiçbir şüphelerinin olmadığını fakat zıt olan iki şeyi aynı anda yapmakla tavsif edilemeyeceğini söyler.⁶⁶⁰

İbn Hazm, Allah'ın aynı anda hem sakin ve hem de hareketli kılmaya kadir olduğunu, bunun zıddını düşünmenin Allah'ı aciz olarak telaki etmek olduğunu söyler. Allah'ın muhale muktedir olduğunu, bunun aksini düşünmenin Allah Teâlâ'yı acizlikle ve kudretinin sonlu olmakla vasıflandırmaktır, der.⁶⁶¹

İbn Hazm, “Allah kime hidayet ederse, işte o, hakka ulaşmıştır. Kimi de hidayetten mahrum ederse artık onu doğruya yöneltecek bir dost bulamaz.” (el-Kehf 18/17) âyetini de delil getirerek hidayet vuku' bulmasının tevfiği olduğunu, dolayısıyla hidayet de sapıklık da fiilin meydana gelmesi anında Allah'ın kulda yaratmış olduğu kudretle (istitâatle) olduğunu, bu istitâatin insanın elinde olmadığını, Allah'ın avn veya hızlanı olduğunu söyler.⁶⁶²

İbn Hazm, Musa'nın (a.s.) sabretmeye güç yetirememesini, fiille beraber olan ikinci istitâate delil olarak getirir. Zira Musa (a.s.), azaların sağlamlığı ve manilerin kaldırılması şeklinde bahsedilen (fiilden önceki) istitâate sahipti. Musa'nın (a.s.) sahip olmadığı istitâat fiille beraber olan istitâat idi, onun sabredememesi bu istitâatten yoksun olmasıydı. Allah'ın zikri karşısında ‘gözleri perdelenmiş olan’ (el-Kehf 18/100) kimseler, fiille beraber olması gereken istitâate sahip olmayan kimselerdir.⁶⁶³

İbn Hazm, “Allah'ın izni olmadıkça hiç kimse iman edemez.” (Yunus 10/100), “Kur'an okuduğun zaman seninle ahrete inanmayan kimseler arasına bir perde çekeriz.” (el-İsra 17/45-46) vb. âyetleri delil getirerek Allah'ın iman konusunda izin verdiği kişilerin iman edebileceğini fakat izin verilmeyen kişilerin ise iman edemeyeceklerini

⁶⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/52.

⁶⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/52.

⁶⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/55.

⁶⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/56.

söyler ve iznin kula verilen tevfiik ve Allah'ın yardımı olduğunu belirtir. İman, bu yardımla olur, izin verilmeyen kimse dalâlet içinde kalır.⁶⁶⁴

Bu açıklamalardan sonra İbn Hazm, “Hafız hıfzı tehir edemez, aptal hıfza güç yetiremez. Anlayışlı olan anlayışsız olamaz, anlayışsız ve kalın kafalı olan anlayışlı ve zeki olamaz. Hasetçi olan hasedi terk edemez, nezih biri haset edemez. Cimri olan cömert olamaz, korkak kişi cesaretli olamaz. Kötü ahlaklı olan yumuşak huylu olamaz. Yumuşak huylu kızgın ve asabi olamaz. Hain izzeti nefis sahibi olamaz.” diyerek konuyla ilgili nihai görüşünü belirtir. Ona göre her şeyde durum böyledir. Böylece Allah'ın kendisine bir şeyi yapma gücü verdiklerinin dışında hiç kimsenin bir şeye güç yetiremeyeceği de anlaşılmıştır.⁶⁶⁵

3.2.3. Fiillerin Yaratılması Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Sözlükte fiil, yapmak, eylemde bulunmak, işlemek anlamına gelen f-‘e-l (فعل) kökünden türeme bir isim olup “iş davranış ve eylem” demektir. Çoğulu *ef‘âl*’dır. ‘Bir şeyin bir başka şey üzerinde etkili olması, bir işi yapandan meydana gelen etki veya bir müessirin etkisiyle bir varlık üzerinde görünen şey’ diye de tanımlanmıştır. Amel ve sun‘- (صنع) kelimeleri de bu anlamda kullanılır. Fiili yapana fâil, âmîl veya sâni‘ de denir.⁶⁶⁶

İnsan fiillerinin menşei nedir? İnsan, fiillerini kendi ihtiyarı (iradesi) ile mi yapar yoksa insanın fiilleri, Allah tarafından mı yaratılır. İbn Hazm, bu hususta mezheplerin konuyla ilgili görüşlerini verdikten sonra eleştirilerini yapar. Bu eleştirilerle beraber kendi görüşünü de beyan eder.

İbn Hazm, mezheplerin, kulların fiillerinin meydana gelmesi konusunda ihtilaf ettiklerini söyler. Ehl-i sünnet’in hepsi, Bişr b. Gıyas el-Merîsî (ö.218/833) ve Bergûs gibi istitâatin fiille beraber olduğunu söyleyenlerin yanı sıra Neccariyye, Eş’ariyye, Cehmiyye, Hâricîlerden bir gurup, Mürcie ve Şia, insanın bütün fiillerinin yaratılmış olduğunu; Allah'ın, insanın fiillerini, o fiilleri yapan insanda yarattığını söylerler. Mu'tezile'den Dırar b. Amr ve arkadaşı Ebu Yahya Hafs el-Ferd de bu görüşe muvafık olmuşlardır.⁶⁶⁷

⁶⁶⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/57-58.

⁶⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/61.

⁶⁶⁶ İsfahanî, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, فعل maddesi; Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 13/ 60; Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 96.

⁶⁶⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/81.

Mu'tezile'nin geri kalan kısmı, Mürcie, Hâricîler ve Şia'dan onlara muvafık olanlar, kulun fiilinin Allah tarafından yaratılmadığını, tamamıyla kul tarafından yaratılmış olduğunu düşünürler. İbn Hazm, bunların, nefsin fiillerinin mahiyeti hususundaki görüşlerinin karışık olduğunu söyler. Nitekim, Mu'tezile'den Bişr b. Mu'temir, kullara ait bir fiilin olmadığını, ancak hüküm ve isimlendirme yoluyla fiillerin insana atfedildiğini söyler. Ona göre, insanın bütün fiillerini yaratan, doğru ve yanlış hükmünü veren, güzel ve çirkin diye nitelendiren Allah'tır.⁶⁶⁸

Mu'tezile'den Muammer ve Cahız ise bu konuda farklı düşünürler. Onlara göre "Kullara ait herhangi bir fiil yoktur; ancak fiil onlardan zuhur ettiği için mecazen onlara nispet edilir. İrade hariç insandan zuhur eden bu fiiller tabiatın fiilleridir. İnsanın iradeden başka bir fiili yoktur."⁶⁶⁹

İbn Hazm, Muammer ve Cahız'ın fikirlerini Cehm b. Safvan ve bütün Cebriyye'nin fikirlerinden daha kötü ve çirkin bulmuştur. Çünkü onlar, insanın fiilini, ateşin tabiatıyla yakması, karın tabiatıyla soğutması, sakamonya bitkisinin (mahmude otu) safra üretmesi gibi tabiatıyla oluşan zorunlu fiillerden saymışlardır. İbn Hazm, onların bu söylediklerinin ihtiyar sahibi dirilerin değil, ölümlerin sıfatı olduğunu söyler. Çünkü İnsan, cinsellik gibi nefsin tabiatıyla gerektirdiği arzuların önüne irade ile geçer. Soğuk kış gecelerinde ve yazın hararetin yüksek olduğu öğle saatlerinde namaz yerine uyumayı; oruçlu günlerde yemek yemeyi ister fakat iradesiyle bu arzularına hâkim olur.⁶⁷⁰

İbn Hazm, Muammer ve Cahız'a yönelttiği bu aklî tenkitten sonra insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığının delillerini verir. Ona göre Kur'ân âyetleri, aklın açık delilleri ve duylardan kaynaklanan zorunlu deliller, insan fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını gösterir.⁶⁷¹ Nitekim Allah, "*Allah'ın dışında bir yaratıcı var mıdır?*" (el-Fatır 35/3); "*Yoksa Allah'a, O'nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah'ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi? De ki: Her şeyin yaratıcısı Allah'tır.*" (er-Ra'd 13/16) buyurmaktadır İbn Hazm, bu ve benzeri âyetlerin cevher ve araz olarak var olan her şeyin yaratıcısının Allah olduğunu apaçık ortaya koymaktadır, der. Zira Allah'ın bazı şeylerin yaratıcısı olup bazı şeylerin de yaratıcısı olmaması düşünülemez.⁶⁷²

⁶⁶⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/82.

⁶⁶⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/82.

⁶⁷⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/83.

⁶⁷¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/83.

⁶⁷² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/85.

İbn Hazm, “halk”ın (yaratmanın) yoktan var etmek olduğunu; Yüce Allah’ın, diğer arazları yarattığı gibi bize ait olan arazları da yoktan var ettiğini ve aralarında herhangi bir farkın olmadığını söyler.⁶⁷³ Tabiat, yoktan var etmek suretiyle herhangi bir şeyi meydana getiremez. Var olanları yoktan var eden yegâne yaratıcı Allah’tır.⁶⁷⁴ Zira Allah, “*Yontduğunuz şeylere mi tapıyorsunuz? Sizi ve yaptıklarınızı yaratan Allah’tır.*” (es-Saffat 37/95-96) ve başka bir âyette ise “*Yaratan, yaratmayan gibi midir?*” (en-Nahl 16/17) buyurmaktadır.

İbn Hazm, “*O, sizi annelerinizin karnında bir yaratılıştan öbür yaratılışa geçirerek üç karanlık devre içinde yaratır.*” (ez-Zümer 39/6) âyetini delil getirerek, Allah’ın yaratmasının geçmişte olup biten bir iş olmadığını her an yaratılışın devam ettiğini söyler.⁶⁷⁵

İbn Hazm, bu konuyu aklî-nazarî boyutuyla da ele alır: “Meselenin akli boyutuna gelince, hareket bir türdür. Tür, alt fertlerini kapsar. Tür için geçerli olan, alt küme olan fertler için de geçerlidir. Tür mahlûk ise türün alt kümesi, fertleri de mahlûktur. İnsan mahlûk ise onun fiilleri de mahlûktur.”⁶⁷⁶

İbn Hazm, Allah’ın kendisi için gerekli gördüğü, kendisine has kıldığı yaratmanın, ibdâ‘ ve ihtirâ‘ olduğunu, yani bir şeyin yoktan var edilmesi olduğunu; kendisi dışındaki varlıklar için gerekli gördüğü ve onlara nispet ettiği yaratmanın ise onlarda zuhur eden yaratma olduğunu söyler.⁶⁷⁷

İbn Hazm, “*Ektiğiniz tohumu ne dersiniz? Onu siz mi bitiriyorsunuz yoksa biz mi?*” (el-Vakıa 56/63-64) ve “*(Savaşta) onları siz öldürmediniz fakat Allah onları öldürdü. Attığın zaman da sen atmadın fakat Allah attı.*” (el-Enfal 8/18) ayetlerini delil getirerek Allah’a ve Kur’an’a inanan her sağduyulu müminin, Allah’ın Peygamber’den nefyettiği ‘ekmek’, ‘atmak’ ve ‘öldürmek’ fiillerinin, diğer insanlara atfettiği atmak, ekme ve öldürmek fiillerinden farklı olduğunu bileceğini söyler. Ona göre, Allah’ın insanlardan nefyettiği ‘yaratmak’ yoktan var etmek (ihtira’), örneksiz bir şekilde yaratmak (icâd) ve var etmek (tekvin), yokluktan varlığa getirmektir. İnsanlar için kullandığı ve onlara nispet ettiği yaratma ise söz konusu fiillerin onlarda zuhur etmesidir. Çünkü H-l-k (خلق) kelimesi iki manayı ifade eden müşterek bir lafızdır. Anlamlarından biri, sadece Allah’a has olan

⁶⁷³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/85.

⁶⁷⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/85.

⁶⁷⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/87.

⁶⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/90.

⁶⁷⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/95.

ve başkaları için geçerli olmayan ‘*ibdâ*’: *yoktan var etme*’ diğeri ise insanlarda zuhur eden ve onlara nispet edilen yaratmadır.⁶⁷⁸

İbn Hazm, Allah’ın, Hz. İsa’dan hikâye ederek söylediği “*Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar, ona üflerim. O da Allah’ın izniyle hemen kuş oluverir. Körü ve alacalıyı iyileştiririm ve Allah’ın izniyle ölüleri diriltirim.*” (Ali İmran 3/49) âyetini delil getirerek bir fiilin iki fâili olduğunu söyler. Çünkü gerçek fâil-yaratıcı Allah olduğu halde bu fiil aynı zamanda Hz. İsa’ya da atfedilmiştir. Yaratma ve diriltme fiilleri hem Allah’a hem de İsa’ya (a.s.) atfedilmiştir. Benzer bir ifade şeytan için de kullanılmıştır: “*Atanız Âdemi cennetten çıkardığı gibi...*” (A’raf 7/27) hâlbuki asıl Âdem ile Havva’yı ve İblisi cennetten çıkaran Allah’tır.⁶⁷⁹

İbn Hazm, insanın fiilleri konusunda nihâyetinde şunları söyler: “Allah Teâlâ bizim fiillerimizi yaratmıştır. Allah fiillerimizi yaratan anlamında onların fâilidir. Bu fiiller bizden zuhur ettiklerinden dolayı bizim fiillerimizdir. Arkadaşlarımızdan bazıları fiillerimiz yaratılış yönünden Allah’a, kesb yönünden bize aittir, der.”⁶⁸⁰ İbn Hazm, istitâat ve insan fiilinin meydana gelmesiyle ilgili görüşlerini beyan ettikten sonra konuyla ilgili itirazları değerlendirir.

İbn Hazm, kulların fiillerini Allah yaratmamıştır diyen grupların isimlerini zikretmeden itirazlarını şöyle sıralar: “Şayet Allah kulların fiillerini yaratmışsa o zaman O, kendi yarattığı şeylerden ötürü öfkeleniyor, yaptıklarını çirkin buluyor, kendi fiiline kızıyor, yaptığı ve düzenlediği şeylerden razı olmuyor. Bir fiili yapan o fiilin fâilidir ve o fiil ona nispet edilir. Eğer Allah, yalanı, küfrü ve zulmü yaratmışsa bunların tamamı ona nispet edilir. Bir fiilin iki fâilden sadır olması düşünülemez. Bir fiil tamamıyla ya bunun olur ya da ötekinin. Sizin fiiliniz Allah tarafından yaratıldığına göre ve cezalandırmanız da fiillerinize göre olacağından sizin cezalandırılmanız da O’nun yarattığı şeye göre olacaktır. Allah Teâlâ yarattığı şeylere rıza göstermeyi bize farz kılmıştır. Küfür, zulüm ve yalan da Allah’ın yarattığı fiiller olduğuna göre küfür, zulüm ve yalana rıza göstermeyi bize farz kılmış olur.”⁶⁸¹

İbn Hazm, bu eleştirilerde bulunanların teşbîhe düştüklerini, Allah’ı mahlûkatı algıladıkları gibi algılamaya çalıştıklarını söyler. Ona göre, Allah Teâlâ düşündüğümüz

⁶⁷⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/96.

⁶⁷⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/110-111.

⁶⁸⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/123.

⁶⁸¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/92.

her şeyden farklı olduğundan mahlûkat için düşünülen hükümler O'na uygulanamaz. Böylece Allah'ın fiillerinden hareketle isimlendirilmesi ve fiillerin bize nispet edildiği gibi O'na da nispet edilmesi hususunda, bize göre geçerli olan hükümlerin yüce Allah'a uygulanamayacağı zorunlu olarak anlaşılmıştır.⁶⁸²

Fâilin fiillerinden yola çıkılarak isimlendirilmesi mahlûkat için geçerlidir. Dolayısıyla Allah'ın fiillerini iyi veya kötü diye isimlendirme imkânımız yoktur. Allah Teâlâ, zulmü, küfrü ve yalanı yaratmasından dolayı zalim, kâfir ve yalancı diye isimlendirilemez. Şarabı yaratan Allah olduğu için kendisine şarapçı; yusufçuk, hüdhüd ve keklğin renklerini yarattığı için kendisine boyacı denilemez.⁶⁸³

İbn Hazm, Mu'tezile'nin "Fiillerimiz Allah'ın yaratması olduğuna göre sonra bizi bu fiillere göre cezalandırması kendi yaratmasını cezalandırmış olmaz mı?" sorusunun cevabına gelince Allah bizden vaki' olan irademiz ve fiillerimize binaen bizi cezalandırıyor, der. Yine İbn Hazm, Mu'tezile'nin, "Allah, kendi emrinin hilafına bizden sadır olan, irademiz ve hareketlerimiz üzerine bizi cezalandırır." iddiasına "Allah, emrine muhalif olarak bizden zuhur eden ve bizde yarattığı fiillere göre cezalandırır." şeklinde cevap verir.⁶⁸⁴

3.2.3. Hidayet ve Dalâlet Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Dalâlet, doğru yoldan sapmaktır, zıddı hidayettir. Allah Teâlâ, "*Kim hidayet yolunu seçerse, bunu ancak kendi iyiliği için seçmiş olur; kim de doğruluktan saparsa kendi zararına sapmış olur.*" (el-İsra 17/15) buyurmaktadır. İster kasıtlı ister gafletle olsun ister az ister çok olsun doğru yoldan uzaklaştıran he tür sapmaya dalâlet denir.⁶⁸⁵

Hidayet, Kur'an'da en çok zikredilen kavramlardan biridir. Lütuf ve rehberlik anlamlarına gelen hidayet, doğru yolu bulmak, yol göstermek ve yola girmek manalarına şamil olan h-d-y (هدى) kelimesinden türemedir.⁶⁸⁶ Hidayet ve dalâlet, kelâm ilminde fiillerin yaratılışı meselesi içinde yer alan ve aynı zamanda İslâm mezheplerinin üzerinde tartıştığı konulardan biridir.

⁶⁸² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/103.

⁶⁸³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/105.

⁶⁸⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/128-129.

⁶⁸⁵ İsfahani, *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*, 400, ضل maddesi.

⁶⁸⁶ İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, 784, هدى maddesi.

İbn Hazm, hidayet ve dalâleti, istitâatle bağlantılı olarak görür ve hidayet konusunu melek, cin ve insan olmak üzere herkese verilen hidayet ile Allah'ın bütün meleklerle, insan ve cinlerden iman edenlere tevfiik (yardım) şeklinde verdiği hidayet olmak üzere iki kısım olduğunu söyler.

Mu'tezile, “*Semud'a gelince onlara doğru yolu gösterdik fakat onlar körlüğü doğru yola tercih ettiler.*” (el-Fussilet 41/17) ve “*Biz ona (insana) yolu gösterdik, o ya şükreden veya nankör olur.*” (el-İnsan 76/3) âyetlerini delil getirerek Allah'ın bütün insanlara hidayet ettiğini fakat onların dalâleti tercih ettiklerini söyler.⁶⁸⁷

İbn Hazm, Mu'tezile'nin bu söylediğinin Allah'ın genel olarak bütün melek, cin ve insanlar için verdiği bir hidayet olduğunu; fakat bunun dışında mümine tevfiik (avn), kâfire de dalâlet (hızlan) şeklinde verdiği iki çeşit hidayet olduğunu söyler. Ona göre bu âyetler, Allah'ın Semud kavmine doğru yolu gösterdiğini fakat onların doğru yolu seçmediklerini haber vermektedir. Bu hidayet türü herkese eşit olarak bahşedilmiş bir hidayettir. Allah Teâlâ, insanların tamamına doğru yolu göstermiş onlar da kimi şükretmiş kimi de nankörlük etmiştir.⁶⁸⁸

Allah'ın mümine yardım (tevfiik) olarak, kâfire de hızlan (dalâlet) şeklinde verdiği hidayet türü için İbn Hazm “*Andolsun biz, her ümmete, 'Allah'a kulluk edin, tâğuta tapmaktan kaçının' diye elçi gönderdik. Allah onlardan kimini doğru yola hidayet etti, kimine de (kendi iradeleri sebebiyle) sapıklık hak oldu. (Ey Muhammed), sen onların doğru yola gelmelerini ne kadar istesen de Allah saptırdığı kimseyi doğru yola iletmez.*” (en-Nahl 16/36-37) ve “*Allah kimi saptırırsa artık onun için yol gösteren olmaz.*” (el-A'raf 7/186) âyetlerini delil getirir.

İbn Hazm'a göre bu hidayet Allah'ın, yardım (tevfiik) olarak verdiği; nefislere tesir eden ve onları hayra ulaştıran hidayettir. Bu Allah'ın bütün meleklerle, insan ve cinlerden hidayete erenlere verdiği hidayettir. Aynı zamanda insanlardan ve cinlerden kimisine de cehenneme giden yolu gösteren hızlan türü bir hidayettir. Nitekim Allah “*Allah, onlarda bir iyilik olduğunu bilseydi elbette onlara işittirirdi. Onlara işittirseydi yine de yüz çevirerek dönerlerdi.*” (el-Enfal 8/23) buyurmaktadır. İbn Hazm bu ayet mucibince Allah'ın, kendilerinde hayır görmediği kimselere işittirmiş olsaydı yine de onların dalâleti seçeceklerini söyler.⁶⁸⁹

⁶⁸⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/63.

⁶⁸⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/63.

⁶⁸⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/66.

İbn Hazm, hidayet ve hidayetın kendisiyle bağlantılı olduğu istitâat konusunda olduğu gibi dalâlet konusunda da Allah'ın saptırması ve insanın saptırması olmak üzere iki tür dalâlet olduğunu söyler. Mu'tezile, dalâleti, insanın işlediği bir fiil olarak kabul eder ve bu konuda “Bizi, o suçlulardan başkası saptırmadı.” (eş-Şuara 26/99), “Semud'a gelince onlara doğru yolu gösterdik fakat onlar dalâleti hidayete tercih ettiler.” (el-Fussilet 41/17) ve “Biz insana yolu gösterdik, o ya şükreden ya da nankör olur.” (el-İnsan 76/3) âyetlerini delil getirirler.

İbn Hazm, insanların ve şeytanların saptırması, şeytanların insanlara Allah'ı unutturması, onlara kötü fiillerini süslü göstermesi ve vesvese vermesi şeklinde Kur'an'da bildirilen hususların tamamını kabul eder ve bunların Allah tarafından insanın kalbine yapılan telkinler olduğunu söyler.⁶⁹⁰

İbn Hazm, “Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslâm'a açar; kimi de saptırmak isterse onun göğsünü, (o kimse) göğe çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık yapar. Allah, inanmayanların üstüne işte böyle pislik çökertir.” (el-En'am 6/125) ve “Allah kimi saptırırsa artık onun için yol gösteren olmaz.” (el-Araf 7/186) vb. âyetleri delil getirerek Allah'ın, kâfirlerin kalbine ağırlık koymak suretiyle onların Kur'an'ı anlamalarına, onun açıklama ve yol göstermesine kulak vermelerine ve onu idrak etmelerine engel olduğunu; onlarla Peygamberin sözü arasına, onları doğru yola iletmekten alıkoyan bir perde koyduğunu söyler.⁶⁹¹

Nitekim Allah'ın bu konuda onları saptırdığını ve şeytanın söz konusu lafızların anlaşılmasında onların kafalarını karıştırdığını belirten bu ifadeler hakkında dilde konulan manadan başka bir manaya hamledildiğini gösteren ne bir nas ne icmâ ne de bir zorunluluk vardır. Resulüllah (s.a.v.), bu konuda “كل ميسر لما خلق له-Herkes ne için yaratıldıysa onu kolayca elde eder.”⁶⁹² buyurmuştur. İbn Hazm, bu hadisi delil getirerek hidayet ve tevfiğin Allah tarafından, mümin için yaratıldığını, ona hayrın kolaylaştırıldığını; aynı şekilde hıızlanın da fâsık için yaratıldığını ve ona da şerrin kolaylaştırıldığını söyler.⁶⁹³

⁶⁹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/70.

⁶⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/72.

⁶⁹² Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Kader",8-9; Ebu Davud, *Sünen*, "Kitabu's-Sünne",17 (4709); Tirmizî, *Sünen*, "Ebvalu'l-kader",3; İbn Mace, *Sünen*, “Mukaddime”,10; Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tefsir, Velleyli suresi",1,2,3,4,5,6.

⁶⁹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/73.

İbn Hazm, Allah'ın insan nefsini müeyyis, temyiz gücüne sahip, akıllı, eşyayı mahiyeti üzere bilen, muhatap olduğu şeyi anlayan, sakınması gereken şeylerden uzak duran, iş yapan, tat ve lezzet alan, acı duyan bir varlık olarak; onda birbirine zıt ve düşman olan iki kuvvet olarak yaratmış olduğunu söyler. Bu iki kuvvet *temyiz* ve *heva* yani nefsi arzulardır. Bu iki kuvvetten her biri nefse galip olmaya çalışır. İbn Hazm, bu kuvvetin melekler hariç bütün canlılarda var olduğunu, meleklerde ise sadece iyi olanı yapmaya yönelik temyiz gücü olduğunu, bundan dolayı onlardan günahın sadır olmadığını söyler.⁶⁹⁴

Son olarak İbn Hazm konuyla ilgili görüşünü “Allah bir kulu himaye ettiğinde, onun yanında bulunan temyiz kuvveti galip gelir. Temyiz kuvveti de o kimse için bir yardımdır. Bu şekilde nefsin fiilleri, Allah'ın nefiste tertip ettiği temyiz gücü üzere itaat fiilleri şeklinde devam eder. Allah bir nefsi yardımsız bırakınca bir kuvvet (idlâl) ile onu destekler.” şeklinde açıklar ve bu konuda “*Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder.*” (Yusuf 12/53) ayetini delil getirir.⁶⁹⁵

3.2.4. Adalet ve Zulüm Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Kelâm kaynaklarında adalet için “ta’dil”, zulüm için de “tecvir” ifadesi kullanılır. Genelde zulmün ne olup olmadığı konusu üzerinde durulur. “Lügat âlimlerinin birçoğuna göre zulüm, bir şeyi kendine ait olmayan bir yere koymaktır. Bu ya eksilmek veya ziyade etmek veyahut da vaktinden veya yerinden sapmakla olur.⁶⁹⁶ Az olsun çok olsun bu kelime haddi aşmak, meşru sınırı aşmak, yersiz hareket etmek ve haksızlık etmek anlamında da kullanılır.⁶⁹⁷ Hem Şeytan'ın hem de Âdem'in (a.s.) işlediği günaha (hataya) zulüm denilmiştir.⁶⁹⁸

İbn Hazm, ehli kible, Allah'ın adalet ve hikmetle muttasıf olduğu, bunların zıddını teşkil eden zulüm ve sefihlikten de münezzehe olduğu noktasında ittifak etmekle beraber ta'dil ve tecvir meselelerinde neyin adalet veya zulüm, neyin hikmet veya sefihlik olduğu ve bu sıfatların Allah'a nispet edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf ettiklerini söyler.⁶⁹⁹

⁶⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/74.

⁶⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/74.

⁶⁹⁶ İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, ظلم maddesi, 400.

⁶⁹⁷ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 356.

⁶⁹⁸ İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, 400.

⁶⁹⁹ Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, 133.

Mezhepler arasında adalet ve zulüm meselesi, kulların fiillerinin yaratılmasıyla alakalı olarak tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile, "Allah Teâlâ, âdil ve hakîmdir. Ondan çirkin işler sâdır olmaz. O'nun bütün fiilleri güzeldir." der.⁷⁰⁰ Onlar, Allah çirkin fiilin çirkinliğini bilir ama onu seçmez, insanın fiillerinde adalet olduğu gibi zulüm ve sefihlik de vardır; Allah'a zulüm ve sefihlik atfedemeyeceğimize göre insanın fiillerini Allah yaratmamıştır, derler ve insanın fiillerinin insana ait olduğunu savunurlar.⁷⁰¹

İbn Hazm, Mu'tezile'nin sapma sebebinin bu konu olduğunu söyler ve bu konuda Mu'tezile'nin cumhurunun görüşünü, "Biz bu dünyada, görünür âlemde haksızlık yapan kimseye câir, zulüm işleyen kimseye de zalim, dendiğini biliriz. Kim zulmü işleyen birine fiilinde yardımcı olur ve ardında da bu fiilinden ötürü onu cezalandırırsa o zalim olur. Adalet, Allah'ın sıfatlarından. Zulüm ve adaletsizlik ondan nefyedilmiştir." şeklinde aktarır. Nitekim Mu'tezile, "*Rabbin kullara zulmedici değildir.*" (el-Fussilet 41/46) , "...Onlar bize değil, kendilerine zulüm ettiler."(el-Bakara 2/57) , "*Allah onlara zulüm edici değildi, onlar kendi kendilerine zulmediyorlardı.*"(et-Tevbe 9/70) ve "*Bugün zulüm yoktur.*"(el-Mümin40/17) ayetlerini delil getirerek Allah'ın zulüm ve adaletsizliği kendisinden nefyettiğini söylerler."⁷⁰²

İbn Hazm, Mu'tezile'nin bu görüşüne "Bütün Müslümanlar, Allah'ın adil olduğunu, zulüm ve haksızlık yapmadığını bilir. Her kim Allah'ı zalim ve cair olarak nitelendirirse o kimse küfre girer. Fakat bu konu, bu cahillerin zannettiği gibi, sadece akıllarının güzel gördüğü şeylerin Allah açısından da güzel olacağı ve akıllarının çirkin gördüğü şeylerin de Allah açısından çirkin olacağını sanmaları gibi değildir." der.⁷⁰³ İbn Hazm'a göre bu şekilde bir düşünme, tamamıyla Allah'ı yaratıklara benzetmektir. Çünkü onlar, bize göre güzel olanın Allah açısından da güzel olduğunu ve bize göre çirkin olan şeyin Allah için de çirkin olduğunu düşünmüşlerdir. Böylece onlar akli muhakemeleriyle bize hükmettikleri gibi Allah'a da hükmetmeye, onu tanımlamaya çalışmışlardır.⁷⁰⁴

Mu'tezile'nin bu düşüncesiyle teşbîhe düştüğünü; Allah'ı biz insanlara benzettiklerini söyleyen İbn Hazm, bu görüş, görünür âlemde diri olmak ancak bir hayat ile mümkün olduğuna göre, Allah'ın da bir hayat ile diri olması zorunludur, şeklindeki

⁷⁰⁰ Kadı, *Şerhü Usûlu Hamse*, 301; Gölcük - Toprak, *Kelam*, 231.

⁷⁰¹ Bkz. Gölcük - Toprak, *Kelam*, 229-231; Sabunî, *Maturidiyye Akâidi*, 133-231; Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebbar el-Esedî Kâdî, *Şerhu Usûlu Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 301.

⁷⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/137.

⁷⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/137.

⁷⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/137.

görüşü dillendiren herkesi ilzam ettiren bir görüş olduğunu söyler. Ona göre bu iki görüş arasında bir fark yoktur. Bunlardan birini savunan diğerini de savunmuş olur.⁷⁰⁵

İbn Hazm, kısa ve öz olarak bu konudaki hakikati “Her ne olursa olsun Allah’ın yaptığı şeylerin tamamı -ki bunlardan kimisi bizim açımızdan zulüm ve şer olabilir- onun açısından hakikat, adalet ve hikmettir. O’nun yapmadığı şeylerin tamamı da zulüm, bâtil, abes ve sefihliktir.” şeklinde izah eder.⁷⁰⁶ İbn Hazm, konuyu fiillerde hüsün ve kubuh meselesine getirerek tartışmayı bu mesele üzerinde devam ettirir.

İnsanların kendi aralarında, birbirileri için verdikleri gibi Allah Teâlâ için de hüküm vermeleri apaçık bir sapıklıktır. Bu, Dehriyye, Maniheizm ve Berahime’nin görüşlerinin aynıdır. Nitekim İbn Hazm, Dehriyye’nin bu konudaki görüşünü “Hikmet sahibi olan biri, sadece menfaati celp etmek ve zararı defetmek için iş yapar, faydasız ve boş işlerle uğraşmaz. Âlemde zarar, kötülük, abes, günah vs. ifsat eden şeyler gördüğümüze göre bütün bu varlıklar, bunların hikmet sahibi bir yaratıcısı olduğunu reddeder.” şeklinde açıklar.⁷⁰⁷ Onlardan kimisi bu yaratılmış abes şeylerden yola çıkarak bu âlemin Allah Teâlâ dışında sefih bir yaratıcısının olduğunu ve o yaratıcının da nefis olduğunu söylemişlerdir. Hikmet sahibi olan Allah, nefsin hayal ettiği şeylerin fesadını ona göstermek için bunları yapma hususunda nefsi kendi haline bırakmıştır. İbn Hazm, bunların sözlerinin bâtil ve geçersiz oluşu Mu’tezile’nin sözlerinin de bâtil ve geçersiz olduğunu gösterir.⁷⁰⁸

Bu konuda Mennâniyye de Dehriyye ile aynı görüşü paylaşır. Onlar, Dehriyye’nin görüşlerine şunları eklerler: Her kim bir varlık yaratır sonra bu yarattığı varlığı saptıracak başka bir varlık yaratırsa o zalimdir. Kim bir yaratık yaratır ve onlardan kimini kimine musallat ederse o zalimdir, abes iş yapmıştır. Dolayısıyla şerrin fâilinin, hayrın fâilinden ayrı olduğunu düşünmüşlerdir.⁷⁰⁹

İbn Hazm’a göre Mennâniyye’nin bu görüşü, Mu’tezile’nin görüşüyle aynıdır. Hatta Mu’tezile, şüphesiz Allah, kulların fiillerinde hayır ve şer olarak hiçbir şey yaratmamıştır; iyi ve kötü fiillerin yaratıcısı Allah değil insandır; şer unsurlarının yaratıcısı iblis ve onun müritleridir, demek suretiyle daha çirkin bir şey söylemiştir.⁷¹⁰

⁷⁰⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.

⁷⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.

⁷⁰⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.

⁷⁰⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.

⁷⁰⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138.

⁷¹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/138-139.

İbn Hazm'ın, Mu'tezile'yi Mennâniyye ile aynı göstermesi ve buna binaen onları eleştirmesi Mu'tezile kaynaklarıyla çelişen bir durumdur. Zira Kadı Abdulcebbar (ö. 415/1025), bu konuda şunları söyler: “Hadislerde rivayet edildiği gibi Allah'ın kaza ve kaderinden olan hayır ve şerri Allah'a izafe etmek gerekir. Fakat izafe edilen şerhler yalnızca hastalık ve benzeri hususlardır. Zira bu tür şeylerin hepsi Allah'tandır. Şüphesiz O, bunları insanlara faydalı olsun diye yapar. Dolayısıyla bu tür belâlar, dinî nimetler haline dönüşür ve insana sağlık ve rahatlıktan daha yararlı bir iş haline gelir. Onun için buradaki şerhle kastedilen şey, zina, hırsızlık, zulüm ve ahlaken çirkin davranışlar değildir. Öyle olsaydı ‘Zinaya ve çirkin davranışlara rıza gösteririz.’ ve ‘Bu Allah'ın kazasındandır, ona rıza gösterilmesi gerekir.’ dememiz doğru olurdu. Oysa bunu söylemek küfürdür.”⁷¹¹

İbn Hazm bu konuda, şerri yaratmak ile şerrin kendisiyle yapıldığı kuvveti yaratmak arasında bir farkın olmadığını, Allah'ın, kötülüğü yaratması ile kötülüğü işleyeceğini bildiği kimseyi yaratması arasında da bir farkın olmadığını aynı şekilde Allah'ın şeytanı yaratıp kıyamete kadar ona mühlet vermesi ve onu kullarının akıllarını karıştırıp saptırmak için musallat etmesi ile şerri yaratması arasında bir farkın olmadığını söyler.⁷¹²

İbn Hazm, farazi olarak muhatapların düşüncesini konuşurur: Şayet onlar, Allah'ın İblis'i, şerri ve şerrin fâilini yaratması hayırdır, adalet ve güzeldir, derlerse doğru söylemiş olurlar ve yanlış olan usullerini terk etmiş olurlar. Onların, Yüce Allah'ın şerri, hayrı ve kulların fiillerinin tamamını yarattığı, onlardan hidayete ulaştırmadığı kimselerden dilediklerine azap ettiği ve dalâlete düşeni dalâlette bıraktığı ve hidayete ereni hidayete ulaştırdığı hususunda hakikate dönmeleri gerekir. Bunların tamamı hakikat, adalet ve güzeldir. Bizim hükümlerimiz, Allah Teâlâ için geçerli değildir. Fakat Allah'ın hükümleri bizim için geçerlidir.⁷¹³

Ta'dîl ve tecvîr konusunu insan fiilleri çerçevesinde tartışıp değerlendiren İbn Hazm, hüsün ve kubuh konusunu da adalet ve zulüm içinde değerlendirir. İbn Hazm'ın adalet ve zulüm içinde değerlendirdiği hüsün ve kubuh konusunu Kelâm ve Mezhepler Tarihi usulüne uygun olarak ayrı başlıklar altında incelenecektir.

⁷¹¹ Abdülcebbar Kâdı, *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 88.

⁷¹² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/139.

⁷¹³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/139.

3.2.5. Hüsün ve Kubuh Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Hüsün, “hoşa giden ve arzu edilen güzel şey”, kubuh ise “gözün bakmaktan tiksindiği eşya ve nefsin tiksindiği iş ve hallere” denir. Kur’an’da hasen, *seyyietün* kelimesinin karşılığı olan iyilik anlamında kullanılır.⁷¹⁴ “Eğer onlar bir iyilikle karşılaşılırlarsa, bu Allah’tandır, derler.” (en-Nisâ 4/78). Nefsin kendisinden tiksindiği ve gözün görmekten hoşlanmadığı kubuh konusunda Allah şöyle buyurmaktadır: “Kıyamet gününde onlar iğrenç kılınmış kimselerden olacaklardır.” (el-Kasas 28/42). Cürcânî ise hüsün kavramını “Bir şeyin, sevinç gibi insan tabiatına uygun olması, ilim gibi bir şeyin mükemmellik değerini taşıması ve ibadetler gibi övgüye mazhar olmasıdır.” şeklinde,⁷¹⁵ kubuhu ise “dünyada zemme konu olan ve ahirette ise azaba konu olan şey.” olarak tanımlar.⁷¹⁶

Kelâm kaynaklarında özellikle övülmeye ve yerilmeye layık olması bakımından fiil ikiye ayrılır. Övgüye layık olan fiil hasen, yergiye layık olan ise kabihtir. Bu konuyla ilgili tartışma “İnsanın işlediği fiiller, bizzat kendi öz varlıklarından mı iyi veya kötüdür yoksa onları güzel veya çirkin yapan şeriat mıdır.” konusunda başlamış ve devam etmiştir. Mu‘tezile’nin bu konudaki anlayışı aklî olmaktadır. Mu‘tezile’ye göre aklen iyi de kötü de mevcuttur. Bir fiilin iyi ve kötü olduğunu ayırt etmek aklın görevidir. Onlara göre iyi ve fena olan şey vahiy gelmeden de iyi ve fenadır, geldikten sonra da iyi ve fenadır. Bir fiilin iyi ve kötü olması kendi tabiatındandır.⁷¹⁷

Mâtürîdîlere göre ise “Akıl, ilmi ve bilgisizliği, kemâl ve noksanlığı, güzel ve çirkin; adaletin güzelliğini ve zulmün çirkinliğini idrak eder.”⁷¹⁸ Fakat bu, aklın tamamıyla vahiyden bağımsız olarak neyin iyi ve neyin kötü olduğunu ayrıntılarıyla bilebileceği anlamına gelmez. Aklın değerler konusundaki bilgi kapasitesi sınırlı olup bu sınırın ötesini bilmek vahiyle mümkündür.⁷¹⁹ Eş‘arîler ise fiillerin güzellik ve çirkinliğinin akıl yoluyla değil, şeriat yoluyla bilinebileceği konusunda ittifak halindedirler. Onlara göre fiillerin güzellik ve çirkinliği ancak vahiyle bilinir.⁷²⁰

⁷¹⁴ İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, 180.

⁷¹⁵ Cürcânî, *et-Tarifât*, 117.

⁷¹⁶ Cürcânî, *et-Tarifât*, 220.

⁷¹⁷ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 228.

⁷¹⁸ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 229.

⁷¹⁹ İlyas Çelebi, “Hüsün ve Kubuh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/60.

⁷²⁰ Bkz. Gölcük-Toprak, *Kelam*, 229.

İbn Hazm, Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh ile ilgili görüşünü, “Bize göre Allah’ın sadece aklen hasen olanı yaratması ve yine bize göre aklen kabih olan bir şeyi de yaratmaması ve yapmaması caizdir.” şeklinde verir.⁷²¹ O, Mu‘tezile’nin bu görüşüyle bizzat kendi kendileriyle çeliştiğini söyler ve onları eleştirir.

İbn Hazm, Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh ile ilgili görüşünün eleştirisi için aklî ve mantikî delillere de başvurur. O, ezelde Allah’la beraber herhangi bir ilah olmadığına göre orada hasen olanın hasen, kabih olanın da kabih olduğuna karar verebilecek başka bir akıl ve gayri akıl bir nefsin olmadığını, dolayısıyla Allah’tan başka kabih olanı kabih, hasen olanı hasen olarak belirleyecek bir ilahın olmadığını söyler. Ona göre, hüsün ve kubuh iki arazdır. Arazlar, onları taşıyan hamillere ihtiyaç duyar. Dolayısıyla arazı da taşıyan bir hamil olduğuna göre hüsün ve kubuh sonradan yaratılmış muhdes varlıklardır. İbn Hazm, hüsnün ezelde hüsün, kubuhun da ezelde kubuh olmadığını, onların sonradan Allah tarafından hüsün ve kubuh olarak belirlendiğini; hasen olan bir şeyin hasen olmasına, kabih olan bir şeyin de kabih olmasına karar verenin insan aklı değil, Allah olduğunu söyler.⁷²²

İbn Hazm, Mu‘tezile’nin hüsün ve kubuh görüşünü onların kaynaklarından, özellikle Mu‘tezile’nin iki büyüğü Ebû Ali el-Cubbâi ve oğlu Ebû Haşim’e ait eserlerden okuduğunu, onların eserlerinde Allah’a karşı çok nezaketsizce ifadeler olduğunu söyler. Eserlerinde “Allah’ın şöyle veya böyle yapması gerekir.” şeklinde ifadeler gördüğünü söyleyen İbn Hazm, “Sanki bir mecnundan bahsediyorlarmış gibi Allah’ın ne yapması gerektiğini söylüyorlardı.” der.

“Allah’ın şöyle veya şöyle yapması gerekir.” fikrinin Mu‘tezile’nin ortak görüşü olduğunu, bu konuda aralarında bir ihtilafın olmadığını söyleyen İbn Hazm, bu abes görüşü saf küfür olarak niteler. Mu‘tezile “*Müminlere yardım etmek bizim üzerimize bir haktır.*” (er-Rum 30/47) ve “*O merhamet etmeyi kendine gerekli kıldı (kendine yazdı).*” (el-En’am 6/12, 54) âyetlerini delil getirerek yanlış te’vilini temellendirmeye çalışır.⁷²³

Mu‘tezile, bu konuda “Kulların Allah’a karşı hakları, Allah’ın onlara azap etmemesidir.” ve “Onların Allah üzerindeki hakkı onlara cehennem dibinde biriken sülardan içirmesidir.” hadislerini delil getirirler. İbn Hazm, bu hadislerin bir sebebi vürudu olduğunu, doğru bir şekilde aktarılması gerektiğini söyler. İbn Hazm, bu

⁷²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/139.

⁷²² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/140-141.

⁷²³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/143.

hadislerin doğrusunun “*La ilahe illallah dediği taktirde kulların Allah’a karşı hakları, Allah’ın onlara azap etmemesidir.*” ve içki içen kimselerle ilgili hadisin de “*Onların Allah üzerindeki hakkı onlara cehennem dibinde biriken sulardan içirmesidir.*”⁷²⁴ şeklinde olduğunu söyler.

İbn Hazm, İblis’i, şarabı, domuzu ve kendilerine ibadet edilen putları, kumarı, dikili taşları ve fal oklarını yaratan yine onları kabih addeden Allah’tır. Dolayısıyla bunları kabih kılan akıl değil, Allah’tır. Nitekim Allah bunları pis, necis, şer ve fiske diye isimlendirdiği halde bunların yaratılmasının Allah’a izafe edilmeleri noktasında hasendir.⁷²⁵

İbn Hazm, “Küfür ve günahların Allah tarafından yaratılan araz ve hareketler olduğunu, Allah’ın yaratması açısından bütün bunların hasen olduğunu söyler. Ona göre günahkârların bunları yapmaları ve onlara bu fiillerin izafe edilmeleri açısından ise çirkin ve kötüdür. Nitekim Allah Teâlâ “*İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları ancak şeytan işi birer pisliktir.*” (el-Maide 5/90) ve “*Ya da domuz eti, şüphesiz ki o pistir.*” (el-En’am 6/145) buyurarak bazı şeyleri bizim için pis ve haram kılmıştır. Burada vurgulanmak istenen Allah’ın dilediğini çirkin kılabilceği ve dilediğini de güzel kılabilceğidir. Haram ve helal kılan; güzel ve çirkin addeden Allah’tır. Bazı şeyleri önemli ve bazı şeyleri de önemsiz kılan Allah’tır.⁷²⁶

İbn Hazm, Mu‘tezile mezhebinin önde gelenlerinden Haris b. Ali el-Verrâ el-Bağdâdî, Ebû'l-Kasım Abdullah b. Ahmed el-Kâ'bî el-Belhî (ö. 318/931) ve bunların dışındaki kimselerin kubuhu, “Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi başkalarına yapman” ve “güç yetirilemeyen bir şeyle sorumlu tutulup sonra da bundan dolayı cezalandırılmandır.” şeklinde tarif ettiklerini söyler.⁷²⁷ Mu‘tezile’den kimisi yalan söylemenin her halükarda kabih olduğunu söylemiştir. Kimisi zulüm kimisi de küfür çirkindir, demiştir.⁷²⁸

İbn Hazm, Mu‘tezile’nin bütün bu söylediklerini te’vil ederek cevaplamaya çalışır. Yalan söylemenin caiz görülen durumları gündeme getirerek yalanın aslen çirkin

⁷²⁴ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-Libas", 101, "Kitabu't-Tevhid" 1; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 48-49; Tirmizî, *Sünen*, "Kitabu'l-İmân", 18. İbn Hazm, bu hadisi طينة الخبال من يسقيه ان يسقيه من طينة الخبال ifadesiyle aktarmaktadır. Fakat bu ifadeyi hadis kitaplarında bu şekilde bulamadık. İsmi geçen hadis kitaplarında sadece حق العباد على الله الا يعذبهم ifade geçmektedir.

⁷²⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/143.

⁷²⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/144.

⁷²⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/145.

⁷²⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/148,149,150.

olmadığını; yine düşmanla savaşan birinin attığı okun Müslüman birine isabet etmesi, savaş sonrasında ganimetlerin alınması, erkeklerin köle ve kadınların cariye olarak alınması, küfür beldesinde olan bir müminin can ve mal güvenliğinden ötürü küfür sözler söylemesinin kendisine mubah olduğunu delil getirerek⁷²⁹ “Aklın bidayetinde, kendi zata itibarıyla ne hüsün ne de kubuh vardır.” der.⁷³⁰

İbn Hazm, kişinin kendisini öldürmesinin katil-zülüm olduğunu fakat Allah’ın İsrailoğullarına “*Gelin yaratıcınıza tövbe edin de nefislerinizi öldürün. Bu yaratıcınız katında sizin için daha hayırlıdır.*” (el-Bakara 2/54) âyetini delil getirerek kendini öldürmenin her zaman zülüm olmadığını söyler. Şayet Allah bize de böyle bir emir vermiş olsaydı bu bizim için mubah olurdu. Hakeza nefsi kötüleyip eziyet etmek de böyledir. Nitekim Allah Teâlâ namaz kılmayı, ihrama girmeyi, oruç tutmayı, rükû’ ve secde etmeyi emretmiştir. Dolayısıyla neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirleyen Allah’tır.⁷³¹

3.2.6. Salah ve Aslah Konusunda Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm’ın mezhepleri tenkide tabi tuttuğu konulardan biri de salah ve aslah konusudur. Bu konuda en çok Mu‘tezile’nin görüşlerine yer verir ve onları eleştirir. O, Mu‘tezile’nin görüşlerini soru-cevap yöntemiyle hatalarını ortaya çıkararak eleştiride bulunur. Kullandığı dil tekfir edici ve toptan rencide edici olmaktan ziyade akli metotlarla onların tutarsızlıklarını ortaya koyarak onları eleştirme yöntemine dayalıdır. İbn Hazm, Ehl-i sünnet kaynaklarında salah ve aslah konusunda Eş‘arî ile Cubbâi arasında geçtiği söylenen üç kardeş (ihve-i selâse)⁷³² meselesinden bahsetmez.

Salah ve aslah konusunun insan fiillerinin tavsifinde önemli bir yeri vardır. Salah, lügatte “fesadın zıddı olup, iyi ve faydalı olan” anlamında, aslah ise “daha iyi ve daha faydalı olan” şeklinde geçer.⁷³³

Mu‘tezile, Allah’ın kullar için salahı yapmaya mecbur olduğunu, insanların maslahatı olan şeyleri, onlar için dilemek ve onları hayırda tutmak zorunda olduğunu söyler.⁷³⁴ Bu sebeple Allah, kullar için en uygun olanı yapmıştır, şayet daha faziletli ve daha uygun olan bir şey varsa Allah onu da yapmıyorsa o zaman kullarına karşı cimri ve

⁷²⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/148,149,150.

⁷³⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/48.

⁷³¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/149.

⁷³² Bkz. Mas‘ūd Ibn-‘Umar at-Taftazānī, *Kelâm ilmi ve Islâm akâidi =: Şerhu’l-akâid*, ed. Süleyman Uludağ (386, 82 S: Dergah Yayınları), 99.

⁷³³ İbn Manzur, *Lisânü’l-‘Arab*, 2/217.

⁷³⁴ Gölcük-Toprak, *Kelam*, 239.

zalim olmuş olur. Yine kendi fazlı kereminden kimine verip kiminden esirgerse o zaman Allah zalim ve kayırmacı olur. Yine kâfirin kendisiyle iman edeceği bir şeyi verdiğiğinde, kâfir onunla imana gelecektir ve Allah onu kâfirden esirgerse o zaman zalim olmuş olur.⁷³⁵

Bu konuda Ehl-i sünnet'in her iki kelâm ekolundan da Mu'tezile'ye ciddi eleştiriler vardır. Nureddin es-Sabûnî bu konuda şunları söyler: “Hak ehli, Allah'ın kullar için salah ve aslaha riâyat etme mecburiyeti yoktur, der. Çünkü uluhiyet vücûbiyeti (zorunluluğu) reddeder. O, müminlere lütufta bulunmuştur ve kullarına dilediğini yapma hakkına sahiptir.”⁷³⁶ Fahreddin er-Razî de bu konuda “Hüküm ancak din ile sabit olur; dinin üzerine hâkim yoktur, buna göre Allah'a hiçbir şey gerekmez, O ilzam edilemez. Lütuf ise zorlamayı gerektirmeyecek derecede sebebin tercihini ifade eder.” şeklinde görüşünü beyan eder.⁷³⁷

İbn Hazm, salah ve aslah konusunda Dırar b. Amr (ö. 200/815), Hafs el-Ferd (ö. 204/820), Bişr b. Mu'temir (ö. 210/825) ve bunlara tabi olanlar hariç Mu'tezile'nin çoğunluğunun dalâlete düştüğünü söyler. Mu'tezile'nin tamamı “Allah katında, kâfir ve mümin fark etmez insanlara verdiğiinden daha iyisi ve uygunu yoktur. Allah katında mümin kâfir fark etmez verilen hidayetden daha iyi bir hidayet yoktur. Yine Allah mümine ve kâfire yaptığından daha uygun olanı yapmaya kâdir değildir.” derler.⁷³⁸

İbn Hazm, bu görüşte olanların kendi aralarında ihtilaf ederek “Allah, salah açısında yaptıklarının benzerini yapmaya sonsuz bir şekilde kadirdir.” diyenlerin olduğunu da söyler. Onlardan Abbad b. Süleyman (ö. 250/864) ve ona tabi olanlar, Allah'ın herhangi bir şeyin salahı için yapabildiği ve muktedir olduğu bir şeyi terk etmesi caiz değildir, derler.⁷³⁹

Yukarıda isimleri verilen Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd, ve Bişr b. Mu'temir ve bunlara muvafık olanlar, “Allah katında sonu gelmeyen çok lütuflar olduğunu, şayet Allah kâfirlere onları verse kendi ihtiyarlarıyla iman ederler ve cennet sevabına da nail olurlar.”⁷⁴⁰ şeklinde görüş beyan ederler. Tam olarak bunu söylememekle beraber Ebû Ali el-Cubbâî ve oğlu Ebû Haşim'in de bu görüşte olduğu söylenildi. İbn Hazm, bunların delilini “Allah, kendi katında iman ettikleri şeyi onlar için yaratmıştır. Şayet onlar

⁷³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3:201.

⁷³⁶ Nureddin es-Sabûnî, *Kitabu'l-Bidaye mine'l-Kifaye fi Hidaye fi Usuli'd-Din*, thk. Fethullah Huleyf (Mısır: Daru'l-Mearif, 1969), 128.

⁷³⁷ Râzî, *Kelam'a giriş*, 222.

⁷³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/201.

⁷³⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/201.

⁷⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/201.

isteseler de onlara bundan daha fazlası olmazdı. Allah bundan fazlasını yapmaya mecbur değildir.” şeklinde verir.⁷⁴¹

İbn Hazm, “Acaba bu topluluk (Mu‘tezile), Allah’ın bir kavme mal verip diğerlerinden esirgediğini, bir kavme peygamber gönderip onları uyardığını, putlara tapan bir kavmi yeryüzünün en uzak yerinde zenci diyarında yarattığını, dostlarından ve düşmanlarından bir topluluğu susuzluktan öldürdüğünü, başkalarını da tatlı suyla suladığını görmezler mi? Bu apaçık bir iltimas ve kayırma değil midir?” gibi sorularla sorgular.

İbn Hazm, bu konuda muhatapları sorularla eleştirmeye devam eder. Eğer onlar, “Allah’ın insanlara yaptığı şeylerin tamamı, onlara en iyi ve en uygun olanıdır.” derlerse o zaman onlara, Allah’ın cehenneme gidecek olan kâfirleri öldürmesinden, sayıca az ve düşük bir durumda olan fakat salih kimseler iken bir topluluğa mal ve iktidar verip onların yeryüzünde şımarıp helak olmalarından sorarız. Zengin ve salih kimseler iken bir topluluğu muhtaç etmiş, bu topluluk hırsızlık yapmış ve adam öldürmüştür; Allah kimisinin durumunu iyileştirmiş ve görünümelerini güzelleştirmiştir. Bu durum onların günahlara düşmelerine sebep olmuş ve yaşlandıklarında bu günahları terk etmişlerdir. Başka bir kavmi hasta etmiş ve bunlar ibadetleri kasıtlı olarak terk etmişler, canları sıkılmış ve usanmış, bundan dolayı bu insanlar küfür ve benzeri konuşmalar yapmışlardır. Oysa bu insanlar sağlıklı iken Allah’a şükrediyor, namaz kılıp oruç tutuyorlardı. Soruyoruz, Allah’ın onlara yaptığı şeyler, onlar için en iyi ve en uygun olanı mıydı?⁷⁴²

“Allah neden kâfir olan birine yaşaması için mühlet verir?” sorusuna Mu‘tezile’den bazıları “Onun sulbundan mümin olan kimseler çıkabilir.” demişlerdir. İbn Hazm, bunun üzerine “Bazen kâfir, hiçbir nesil bırakmadan ölür, bazen ardından kendisinden daha çok İslâm’a ve Müslümanlara zarar veren bir kâfiri bırakabilir. Hakeza mümin birinin sulbundan asi, nesli ve kültürü yok eden, zulmü yayan, hakkı yok eden ve sapıklığı tesis eden biri dünyaya gelebilir.” cevabını verir. Evet İblis ve lanetli şeytanların yaratılmasında ve bunların aramızda her türlü kötülüğü yaymalarına müsaade edilmesinin salah açısından ne anlamı vardır, diyen İbn Hazm, zina cezasında cariyeye, hür olan

⁷⁴¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/201; bkz. Ebu’l-Kâsım Abdullah b. Ahmed El-Belhî, *Kitab’ul-Makâlât ve mahû uyunu’l-mesâl ve’l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdî-Abdülhamid Kurdî (İstanbul: Kuramer-Dârü’l-feth, 2018), 324-326.

⁷⁴² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/202.

kadının yarısı cezanın verilmesinin (cariyeye iltimas geçmesinin) salah açısından ne anlamı vardır?⁷⁴³

İbn Hazm'ın verdiği örneklerden biri de Hz. Ali'nin şu sözleridir: "Akıl ve marifet sahibi olan hiç kimse şu ilaç herkes için faydalıdır, yemekler daima herkes için faydalıdır; içecekler her yönüyle daima herkese faydalıdır demez. Gerçek şu ki sadece ilacın gerekli olan miktarı faydalıdır, fazlası ve eksigi zararlı olur. Yiyecek ve içecekler bir ölçüye göre faydalıdır. Belli bir miktarda ve ölçüde faydalı olur, fazla veya eksik durumlarda zararlı olur. Nitekim bunlardan herhangi bir şeye salah ismini vermek, ona zararlı ismini vermekten daha evla değildir. Çünkü bu zikredilenlerde her iki durum de mevcuttur."⁷⁴⁴

İbn Hazm, salah ve aslah konusunu değişik örnekler üzerinde, konuyla ilgili mantıki tahlillerde de bulunarak Mu'tezile'nin bu konudaki görüşünü çürütmeye çalışır. Kullandığı örnekler mantıken muhatapları ilzam eden ve aynı zamanda farklı şekillerde yorumlanabilecek örneklerdir. Mezhepler arasındaki farklılıklar, nihâyetinde mezhep ve kişilerin kendi yorumları olduğuna göre burada verdiklerimiz de İbn Hazm'ın kendine ait yorumlarıdır, naslardan anladıklarıdır. Burada tespit ettiğimiz bir diğer husus ise İbn Hazm'ın salah ve aslah konusunda Ehl-i sünnet ile paralel düşünmesidir.

İbn Hazm'ın salah ve aslah ile ilgili tenkitlerini özellikle Mu'tezile mezhebine birtakım soruları yönelterek eleştiri yoluna gittiğini görmekteyiz. Onun salah ve aslah ile ilgili aktardığımız bu açıklamalarının konuyla ilgili tenkit metodunu aydınlatmaya kâfi olacağı kanaatindeyiz. Bu kısımda, insanın sorumluluğu açısından İbn Hazm'ın mezheplere getirdiği eleştirilerini ve eleştiri metodunu gördük. Şimdi de onun nübüvvet konusundaki görüş ve tenkitlerine göz atmak istiyoruz.

3.3. Nübüvvet Konusunda Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm'ın nübüvvet konusunda, tevhidi kabul ettikleri halde peygamberliği gereksiz gören Brahmanistlerin iddiasına karşı peygamberliğin ispatı; peygamberlerin, peygamberliğinin kendilerinden sonra devam edip etmediği konusu, sihir ve mucize arasındaki fark, mucizenin peygamberin elinde zuhuru için gerekli olan şartlar, peygamberlerin ismeti konusunda yapılan eleştiriler ve Peygamber'den (s.a.v.) sonra imamet-hilafet meselelerinde mezheplerin görüşlerini gündeme getirip tenkitlerde

⁷⁴³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/204.

⁷⁴⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/206.

bulunur. İbn Hazm'ın nübüvvete dair meselelerde mezheplere karşı sert eleştirilerde bulunmadığı ve daha müsamahalı olduğu göze çarpmaktadır. Şimdi de onun bu konulardaki görüşleri aktarılacaktır.

3.3.1. Peygamberliğin İspatı Meselesi

Peygamberlik konusundaki problemlerden biri de nübüvvetin imkanıdır. Nübüvvetin varlığı mümkün mü? Yüce Allah insanlara peygamber gönderir mi? Buna ihtiyaç var mı? Bu konuda da farklı düşünenler olmuştur. Deistler, bütün evreni yaratan bir tanrı fikrini kabul etmekle beraber tanrının evrene müdahalesine inanmazlar. Tanrı evreni yaratmıştır fakat yeryüzü ve evrenin düzenine karışmaz, derler. Dolayısıyla tanrının peygamber göndermesini gereksiz görürler ve nübüvvete inanmazlar.⁷⁴⁵

Tevhidi kabul ettiği halde nübüvveti ve melekleri kabul etmeyenlerden bir grup da Brahmanistlerdir. Kaynaklarımızda bunların Hindistan'da yaşayan Berâhime topluluğu olduğu söylenir.⁷⁴⁶ Nübüvvetin inkârı konusunda bunların temel görüşü, "Hikmet sahibi olan Allah kimin kendisini tasdik veya reddedeceğini bilir. Kendisini tasdik etmeyecek kimselere peygamber göndermesi boş ve faydasız bir şeydir. Allah boş ve faydasız iş yapmayacağına göre Allah'ı bundan tenzih etmek adına nübüvveti inkâr ederler." Onlara göre Allah faydasız iş yapmayacağına göre peygamberlerin gelmesi imkansızdır.⁷⁴⁷

İbn Hazm bu iddiaya, biz, Allah'ın peygamber göndermesinden önce nübüvvetin imkân dahilinde olduğunu söyleriz. Allah'ın peygamber göndermesi vucûbiyet sınırları içindedir, cevabını verir. Zira Peygamber (s.a.v.) de "kendisinden sonra nebî gelmeyeceğini" haber vermiş ve böylelikle bundan sonra peygamberin gelmesinin imkânsız olduğu anlaşılmıştır. O, bundan sonra Müslümanlardan herhangi birinin, "Peygamberlerin gönderilmesi zorunludur, vaciptir." demesine cevap verme ihtiyacını duymuyoruz. Çünkü bu doğru olmayan bâtil bir görüştür, cevabını verir.⁷⁴⁸

İbn Hazm, Allah'ın bir sebep ve illetten dolayı bir şey yapmadığını, dilediği her şeyi yapabileceğini ve O'nun yaptığı her şeyin adalet ve hikmet olduğunu söyler.

⁷⁴⁵ Bkz. Mehmet S Aydın, *Din felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2007), 174.

⁷⁴⁶ Bkz. Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsiretu'l-edille fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hamid İsâ (Kahire: el-Mektebetu'l-Ezheriyetu li't-Turas, 2011), 2: 660-661; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 6/330.

⁷⁴⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/137; Nesefî, *Tabsiretu'l-edille*, 2/660-661.

⁷⁴⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/138.

Dolayısıyla Allah abes şeylerle uğraşmaz. O'nun yaptığı ve irade ettiği her şey hikmettir ve adalettir.⁷⁴⁹

İbn Hazm, Brahmanizm'in "Hikmet sahibi olan Allah, kimin kendisini tasdik ve reddedeceğini bilir. Kendisini tasdik etmeyecek kimselere peygamber göndermesi boş ve faydasız bir şeydir." şeklindeki yanlış görüşü, insanı Maniheizm'in "Hâkim olan Allah kendisine isyan edecek ve dostlarını öldürecek kimseleri yaratmaz." fikrine götürür. Onlar da Yüce Allah mahlûkatı kendi zatına ulaşınsınlar diye yarattığını düşünürler.⁷⁵⁰ Halbuki Allah'ın zatını tanımayan, reddeden ve gönderilen peygamberlere inanmayan insanlar biliyoruz. Bundan ötürü Allah'ın peygamber göndermesi abes değildir. O dilediği kişiyi peygamber olarak gönderebilir.⁷⁵¹

İbn Hazm, bütün bunların temelinde "Mahlûkattan sadır olan herhangi bir fiil ancak bir illetten dolayı meydana gelir." şeklinde dile getirilen ilke olduğunu söyler. Ancak ona göre mahlûkat için geçerli olan bu ilke Allah için geçerli değildir. Çünkü O'nun fiilleri için illet aranmaz. Zira O'nun fiillerinin bir sebepten olma zorunluluğu yoktur. "Neden Allah, insanı düşünen, konuşan bir varlık olarak yarattı da diğer canlıları bundan mahrum etti, neden bazı canlıları avcı bazılarını av olarak yarattı." denilemez. İnsanın, "Niçin Allah taşı hareketsiz, cansız ve konuşmayan olarak yarattı." gibi bir itiraz etme hakkı yoktur.⁷⁵²

İbn Hazm, bu konuda tevhidi kabul eden Brahmanistler ve benzeri muhalif grupların da aynı görüşte olduklarını söyler. Böylece Allah peygamber gönderdiğine göre hiç kimse "Allah niçin peygamber gönderdi?", "Neden bu adamı gönderdi de başka birini göndermedi?" veya "Neden onları başka bir yere değil de şu mekâna gönderdi?" şeklinde bir itirazda bulunamaz. Allah'ın fiilleri düşünüldüğünde alemdeki her şey böyledir. Allah yaptıkları işler hususunda sorgulanamaz, insanlar sorgulanacaklardır.⁷⁵³

İbn Hazm, peygamberliğin gerekliliğini de gündeme getirir. Ona göre peygamberler, Allah'ın, insanların eğitim ve ıslahı için özel olarak eğitip görevlendirdiği kişilerdir. İnsan var olan bir mesleği, bir sanatı ve okuma yazmayı öğrenebilir; fakat bu mesleklerin, sanatların, okuma ve yazmanın ilk öğretildiği şeklini düşünelim, insanlara ilk öğreten bir muallimin olması kaçınılmazdır. Bir tohumu geleneksel olarak nasıl

⁷⁴⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/138.

⁷⁵⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/138.

⁷⁵¹ Bkz. Neseî, *Tabsiretu'l-edille*, 2/665 vd.

⁷⁵² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/139.

⁷⁵³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/139.

ekildiğini ve nasıl hasat edildiğini, bu işi yaparken kullandığımız ekme, biçme ve hasat aletlerini tevarüs yoluyla öğrendiğimiz için yapabiliyoruz. Fakat bütün bunların ilki nasıl olmuştur? İlk kez tohum bulma ve kullanma, ilk kez tohumu ekme, ürünü biçme ve hasat etme işini kim icat etti ve kim bunları insanlara öğretti? Bütün bunlar bir öğreticiye, bir ilk öğreticiye ihtiyaç duyar. Bu hususlarda insanların ilk öğretmenleri, ilk öğreticileri peygamberlerdir. “Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti...” (el-Bakara 2/31) âyetinde de belirtildiği gibi insanların konuştukları diller, yine Allah tarafından insanlara öğretilmiştir.⁷⁵⁴

İbn Hazm, peygamberliğin ispatının kanıtı için kesin deliller de sunar. Ona göre, meydana gelen her şeyin gerçek fâili Allah’tır. Ayrıca Allah henüz meydana gelmemiş hayal mahsulü şeyleri de yaratmaya kadirdir. Allah, var olan her şeye, her sınıfa bir tabiat ve düzen vermiştir. Peygamber olarak gönderdiği elçilerin elinde onların peygamberliğinin ispatı için eşyanın tabiatına aykırı bir takım olağanüstü olaylar yaratmıştır. Kayanın içinde devenin çıkması, asanın ejderhaya dönüşmesi, ölünün tekrar hayata döndürülmesi gibi olağanüstü olaylar peygamberlerin peygamberliklerinin ispatı için zuhur eden olaylardır.

Allah’ın kendisine peygamberlik görevi verdiği kimseler, peygamber olarak gönderildiklerine Allah’ı şahit tutuyorlardı. Allah da peygamberlerin doğru sözlü olduklarına, onların elinde yarattığı mucizelerle onlara şahitlik ediyordu. Bütün bunlar, kendilerine peygamber gönderilen toplumun istemeleri üzerine gerçekleşen mucizelerdir. Gerçekleştiği dönemde bu mucizeler şüpheye mahal bırakmayacak şekilde peygamberin peygamberliğine dair kanıtlardı.⁷⁵⁵

İbn Hazm’a göre bütün bu olanlar, Allah’ın mahlûkat için ortaya koyduğu tabiat ve düzene aykırı olarak gerçekleşen harikulade olaylardır. Bu şekilde kimse eşyanın tabiatına müdahale edemez. Dolayısıyla peygamberlik iddia eden bir kimsenin elinde dünyanın üzerine kurulu olduğu kurallara aykırı olarak meydana gelen mucizeler, peygamberlerin peygamberliklerinin ispatı olan delillerdir. Bu deliller ve mucizeler, inkârı mümkün olmayan kalabalıkların şهادetiyle tespit edilmiş ve nakledilmiştir.⁷⁵⁶

İbn Hazm, gelmeden önce nübüvvetin imkânı, geldikten sonra nübüvvetin vacip oluşu meselesini müteakiben Hz. Muhammed’den (s.a.v.) son peygamber olduğunu,

⁷⁵⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/139-141.

⁷⁵⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/142-143.

⁷⁵⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/143.

ondan sonra herhangi bir nebinin gelmeyeceği konusunu da gündeme getirir. İbn Hazm, Peygamber'e (s.a.v.) iman etmiş, onun peygamberliğini, kitabını ve tebliğini aktaran büyük bir kalabalığın bildirdiğine göre Hz. İsa'nın (a.s.) inişi hariç ondan sonra nebî gelmeyecektir. İbn Hazm, İsa'nın (a.s.) inişiyle ilgili olarak gelen rivayetleri mütevatir haber kategorisinde değerlendirmekte ve dolayısıyla Hz. İsa'nın (a.s.) nüzülü hariç Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamberin gelmeyeceğini söylemektedir.⁷⁵⁷

İbn Hazm'ın tartıştığı meselelerden biri de “Hayvanlara peygamber gönderilmiş mi?” sorusudur. Önceleri Mu'tezile mezhebine mensup olan, sonra benimsediği bazı görüşlerinden dolayı İslâm'dan ayrıldığı kabul edilen Nazzam'ın öğrencisi Basralı Ahmed bin Habit (ö. 232/847)⁷⁵⁸, Allah'ın bütün hayvan çeşitlerinin her birine peygamber gönderdiğini söyler. Kurbağa, pire ve kımıl dahil her çeşit hayvan topluluğuna peygamber gönderildiğini iddia eder. Bu konudaki delili de “*Yeryüzünde gezen her türlü canlı ve (gökte) iki kanadıyla uçan her türlü kuş, sizin gibi birer topluluktan başka bir şey değildir.*” (el-En'am 6/38) ve “*Hiçbir ümmet yoktur ki aralarında bir uyarıcı gelip geçmiş olmasın.*” (el-Fatır 35/24) âyetleridir.

İbn Hazm, “Hayvanlara da peygamber gönderilmiştir.” diyenlerin hiçbir delili yoktur, der. Çünkü Yüce Allah, “*Müjdeleyici ve sakındırıcı olarak peygamberleri gönderdik ki insanların peygamberlerden sonra Allah'a karşı bir bahaneleri olmasın.*” (en-Nisâ 4/165) buyurmaktadır. Allah ancak aklını kullananlara delille hitap eder. Nitekim Allah “Ey akıl sahipleri!” diye hitap ediyor. Biz, duyuların verdiği zorunlu bilgiyle biliyoruz ki Allah, ilimlerde tasarrufta bulunma, eşyayı olduğu hal üzere bilme, sanatları çeşitleriyle bilme, konuşma kabiliyet ve özelliğini sadece insana bahşetmiştir. Haberi sadıkla cinleri ve melekleri de bu özelliklerinden dolayı insanlara katıyoruz.

Böylece akli zorunlulukla biliriz ki Allah, ancak şeriatın hükümlerini düşünen ve bu hükümlerden ne murat edildiğini bilenleri sorumlu tutar.⁷⁵⁹ Nitekim “*Allah, kişiyi ancak gücünün yettiğiyle sorumlu tutar.*” (el-Bakara 2/286). “Sizin gibi ümmetler” ifadesinin anlamı “sizin gibi türler ve neviler şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü her tür topluluk/ümmet diye isimlendirilir. İbn Hazm, “*Hiçbir ümmet yoktur ki içlerinden bir*

⁷⁵⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/146.

⁷⁵⁸ Ahmed bin Habit (ö. 232/846-47) tenasühe inanan, Hz. İsa'nın bedenlenmeyeceğine ve kıyamet gününde insanları hesaba çekeceğine inanır. Ona göre biri kadîm olan yüce Allah diğeri de sonradan yaratılan İsa b. Meryem olmak üzere iki tanrı vardır. Ona göre Âdem'i (as.) kendi sureti üzere yaratan İsa b. Meryem'dir. Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 213; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/60.

⁷⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/149.

uyarıcı gelip geçmiş olmasın.” (el-Fatır 35/24) anlamındaki sözle Allah’ın kabile ve cemiyetlerden oluşan, irade sahibi ve iradî eylemlerde bulunan insanları kastettiğini söyler.⁷⁶⁰

İbn Hazm, konuyu akıl ve mantık kurallarıyla da izah eder. O, aklın apaçık hükümleriyle eşyayı olduğu hal üzere anlayabileceğimizi, akıl ile Allah’ı ve peygamberliğin sıhhatini, aklın bedaheti ve hükümleriyle bizim için gerekli ve vacip olan şeyleri bilebileceğimizi söyler. Bunun içindir ki akılla vucûbiyeti bilinen bir şey vaciptir. Akılla muhal olduğu bilinen bir şey de muhaldir. Akılla mümkün olduğu bilinen bir şeyin var olması ve olmaması mümkündür.”⁷⁶¹ İbn Hazm, bu aklî ve mantıki kuralları verdikten sonra insan ile hayvan arasındaki farkı ortaya koymaya çalışır.

İbn Hazm, örümceğin geometrik bir yuva örmesi, karınca ve kuşların konuşması, bu canlıların bilim ve sanatta tasarruf sahibi olduğunu ve eşyayı olduğu hal üzere anladığını göstermediği gibi bu özelliğin onlara verildiği anlamına da gelmez, der.

İbn Hazm, bu açıklamalarıyla insanlara peygamber gönderildiği gibi “Sair canlılara da peygamber gönderilmiştir.” iddiasında bulunan Ahmed bin Habit ve onun gibi düşünenlere, nübüvvetin sadece akıl ve irade sahibi olan, ilim ve sanatta bir tasarruf melekesine sahip olan insana verildiğini hatırlatır. Aynı zamanda insana verilen nübüvvetin diğer canlılara verilmesi için bir nedenin bulunmadığını, diğer canlılarda bulunan bir takım hareket ve hislerin de insanlardaki gibi ilim ve sanatta tasarrufta bulunma melekesi olmadığını belirtir.

İbn Hazm, âyetlerde geçen karınca ve hüdhüd kuşu konuşmasının Süleyman’a (a.s.) verilen iki mucize olduğunu; “*Hiçbir şey yoktur ki O’nu hamd ile tesbih etmesin.*” (el-İsra 17/44), “*Yere ve göklere ikisine ‘İsteyerek veya istemeyerek gelin.’ dedi. İkisi de ‘İsteyerek geldik.’ dediler.*” (el-Fussilet 41/11) vb. âyetlerde geçen insan, cin ve melek dışındaki varlıkların itaat ve tesbihlerinin insanın yaptığı tesbih ve itaat gibi olmadığını belirtir. Ağaç, taş, böcek ve renklerin “Biz Allah’ı tesbih ederiz.” diyemeyeceklerini her akıl sahibi zorunlu olarak bilir. İbn Hazm’a göre âyetlerde geçen diğer canlıların Allah’ı tesbih ve tenzihi gerçek anlamda değil, mecazi anlamda olan bir tesbihtir.⁷⁶²

⁷⁶⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/150.

⁷⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/150.

⁷⁶² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/152-154.

3.3.2. Peygamberliğin Sürekliliği Meselesi

Nübüvvet ile ilgili iddialardan biri de “peygamberlerin peygamberliklerinin kendi dönemleriyle sınırlı olup günümüzde nebî ve resul olmadıkları” iddiasıdır. İbn Hazm bu görüşün bid‘atçı bir fırkanın sözü olduğunu, onların Hz. Muhammed’in (s.a.v.) geçmişte peygamber olduğunu fakat bugün peygamber olmadığını düşündüklerini söyler. İbn Hazm, Eş‘arîlerin bu görüşte olduğunu söyler.⁷⁶³

İbn Hazm, (kendi dönemi için) günümüz Eş‘ariyye mezhebinin önde gelenlerinden biri olan Süleyman b. Halef el-Bâcî’nin kendisine bildirdiğine göre Muhammed b. Hasan İbn Fûrek el-İsfahânî’nin bu görüşte olduğunu, bu görüşünden dolayı Mâverâünnehir hükümdarı Mahmud b. Sebuktekin (ö.421/1030) tarafından zehirletilerek öldürdüğünü söyler.⁷⁶⁴

İbn Hazm, İslâm’ın bidayetinden kıyamet gününe kadar Müslümanların üzerinde ittifak ettiği bir şeye muhalefetlerinden dolayı Eş‘arîlerin bu görüşünün habis ve pis bir görüş olduğunu söyler. “Eş‘arîleri bu fasit görüşe sevk eden sebep, onların ruhu araz olarak görmeleridir. Çünkü ruh yok olur ve tekrar yaratılır, iki vakit baki kalmaz. Onlara göre Peygamber’in (s.a.v.) ruhu da fani ve yok olmuştur. Ona ait bir ruh şu an Allah katında yoktur. Onlara göre Peygamber’in (s.a.v.) cesedi kabrinde ölüdür ve onun peygamberliği son bulmuştur.”⁷⁶⁵

İbn Hazm, bu konuda Eş‘arîlere yönelik “Apaçık küfür olduğundan hiç şüphe olmayan bu görüşten Allah’a sığınırız. Allah’ın ve Resulüllah’ın (s.a.v.) emrettiklerine, Müslüman fırkaların üzerine ittifak ettikleri, doğuda ve batıda ibadet yerlerinde günde beş kez Allah’ın ismiyle beraber okunan ‘Eşhedü en lâ ilâhe illallah ve Eşhedü enne Muhammeden Resulüllah’a’ muhalefetleri, onların bu iğrenç görüşünün bâtil oluşuna yeter delildir.” şeklinde eleştiride bulunur.⁷⁶⁶

İbn Hazm’ın Eş‘arîlere yönelik bu iddiasını araştıran *el-Fasl fî’l-mileli ve’l-ehvâi ve’n-nihel*’in muhakkikleri Muhammed İbrahim Nasr ve Aburrahman Umeyra, onların eserlerinde böyle bir iddiaya rastlamadıklarını söylerler. İbn Hazm’ın bu iddiasının aksine Ebû’l-Kasım el-Kuşeyrî ve el-Bakillânî bu iddiayı reddederler.⁷⁶⁷ Ebû’l-Kasım el-Kuşeyrî, “Ebû’l-Hasan el-Eş‘arî ve arkadaşlarına isnat edilen ‘Peygamber (s.a.v.)

⁷⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/160.

⁷⁶⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/160.

⁷⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/162.

⁷⁶⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/162.

⁷⁶⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/160.

kabrinde yaşamıyor, o vefatından sonra artık peygamber değildir.’ sözü büyük bir iftiradır, katıksız bir yalandır. Kimse onlardan böyle bir görüş nakletmemiş ve onların meclisinden de kimse böyle bir söz işitmemiştir.” der. Hakeza Bakillânî de bunun bir yalan ve iftira olduğunu söyler.⁷⁶⁸

İbn Hazm, muhtemelen kendisine ulaşan bu bilgiyi tetkik etme imkânı bulamamıştır. Fakat o, bu iddia sahiplerinin görüşünü muhtemelen öne sürülebilecek bir iddia olarak değerlendirir ve bu iddialara yönelik eleştirilerini sürdürür: “Eğer onlar (Eş‘arîler), ölmüş bir kimse nasıl peygamber olabilir? Peygamber Allah’tan vahiy alan kimsedir.” derlerse onlara, “Evet, Allah’ın bir kere peygamber olarak seçtiği kimse ebediyen peygamberdir. Çünkü Allah, kendisinden hiç eksilmeyecek bir sıfatı ona vermiştir, ondaki bu sıfat ebediyen ondan sakıt olmaz. Kendileriyle görüşmüş olsun olmasın fark etmez, Resulullah bütün insanlara gönderilmiş bir elçidir.”⁷⁶⁹

İbn Hazm, bu konudaki eleştirilerine şunları da ilave eder: “Aynı zamanda Peygamber (s.a.v.) mi‘raca çıktığında peygamberlerin ruhuyla görüşmüştü. Bunu kimse yalanlayabilir mi? Ya da kimse, peygamberlik sıfatı kendilerinden soyulup çekilmiştir, diyebilir mi? Gelen sahih haberlere göre Peygamber (s.a.v.), “*Beni rüyada gören beni görmüştür. Çünkü şeytan benim suretime giremez.*”⁷⁷⁰, “*Salih kişilerin gördüğü rüya veya kendisine gösterilen rüya nübüvvetin kırk altı kısmından bir parçadır.*”⁷⁷¹ ve “*Allah’ın, bizim söylediğimiz salat ve selamları kendisine (Peygambere) ulaştıran melekleri vardır ve onu rüyasında gören gerçekten görmüştür.*”⁷⁷² buyurmak suretiyle Peygamberliğinin kendisinden sonra da devam ettiğini belirtmiştir.

İbn Hazm, isim vermeden Peygamber’in (s.a.v.) eşlerinin geçmişte müminlerin anneleri olduğunu, şimdi ise onların böyle bir özelliklerinin olmadığını söyleyenler vardır, diyerek bu iddia sahiplerinin son derece ahmak kimseler olduğunu; şayet onların dediği gibi olsaydı çocuğu doğuran anne, öldükten sonra doğurduğu çocuğun annesi

⁷⁶⁸ Ebu Bekir İbn Tayyib el-Bakillânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i’-tikâduh ve lâ yecûzu el-cehlü bih*, thk. Muhammed Zahid el-Kevseri, 2. Bs (Kahire: mektebetü’l-Ezheriye Li’t-Tûras, 2000), 60-61; Dr. Muhammed İbrahim-Dr. Abdurrahman Nasr-Umeyre, *el-Fasl fi’l-mîl ve’l-ehvâi ve’n-nihal muhakkikleri* (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1999), 160.

⁷⁶⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/163.

⁷⁷⁰ Müslim, *Sahîh*, "Kitabü’r-Rü’ya", 10.

⁷⁷¹ Malik b. Enes, *Muvatta’*, "Kitabu’r-Rü’ya", 1.

⁷⁷² Müslim, *Sahîh*, "Kitabü’r-Rü’ya", 10; Malik b. Enes, *Muvatta’*, "Kitabü’r-Rü’ya", 1; Nesâî, *Sünen*, "Kitabü’s-Sehv", 46; Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/164.

olmazdı. Bu son derece ahmakça bir fikirdir, zerre kadar akli olan böyle düşünemez, der.⁷⁷³

İbn Hazm'ın nübüvvetle ilgili bu açıklamalarından sonra nübüvvetin ispatı olan mucize meselesinde farklı görüşleri nasıl eleştirdiğini, nasıl bir tenkit metodu izlediğini ve ondan sonra da sihir ile mucize arasındaki farkı nasıl ortaya koyduğunu görmeye çalışacağız.

3.3.3. Mucize ve Sihir Meselesi

İbn Hazm, “Peygamberlerin apaçık mucizeleriyle sihir arasındaki farkın ne olduğunu Allah'ın izniyle açıklamaya çalışacağız.” diyerek öncelikle meydana gelmesi itibarıyla mucize ile sihir arasındaki farkı belirtmek için ikisinin mahiyetini ortaya koymaya çalışır: “Âlem, Allah'ın dışında üçüncüsü olmayan bütünüyle cevher ve arazlardan oluşmuştur. Cevherler yoktan yaratılmışlardır. Allah'ın dışında kimsenin yoktan var etmesi mümkün değildir, çünkü âlemi yoktan var eden O'dur.” diyerek mucizenin ya eşyanın yoktan var edilmesi ya da eşyanın asli cevherlerinin bir halden başka bir hale dönüştürmesi sonuncunda olduğunu söyler.⁷⁷⁴

İbn Hazm, bu bağlamda “Bir ordunun huzurunda, Allah elçisinin parmakları arasında suyun akması gibi bir cismin yoktan var edilmesi bir kimseden meydana gelirse bu olay Allah'ın söz konusu şahsın nübüvvetinin sübutuna şahitlik eden bir mucizedir.”⁷⁷⁵ diyerek mucizenin bir çeşidinin yoktan meydana getirme (ihtira‘) şeklinde olduğunu belirtir.

İkinci çeşit mucizenin de zâtî cevherler olan arazların bir halden başka bir hele dönüşmesi şeklinde olduğunu ifade eden İbn Hazm, asanın ejderhaya dönüşmesi, hurma kütüğünün inlemesi ve ateş içinde saatlerce kalan birisinin ateşten zarar görmemesi örneklerini zikreder. İbn Hazm, bu her iki mucize çeşidinin de sadece Allah'ın tasarrufunda olduğunu, bir başkasının benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı harikulâde haller olduğunu beyan eder.⁷⁷⁶

Sihirin, zati cevherleri bozulmadan, zata ait olmayan arazların dönüşmesi, eşyanın asıl yapısı (kimyası) değişime uğramaksızın onlardan meydana gelen değişimle meydana

⁷⁷³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/164.

⁷⁷⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/145; İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/86-85.

⁷⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/145.

⁷⁷⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/145; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/85-86.

geldiğini söyleyen İbn Hazm, bu işin tılsımlar, bazı arazlar kullanılarak soğuk ve sıcak giderme veya göz boyama şeklinde olduğunu belirtir. *Tahyil* denilen hayal gösterme yoluyla aldatma, kendilerine şiş ve bıçak vurmanın da bu çeşitten olduğunu söyleyen İbn Hazm, bu işin eğitimini alan herkesin sihir yapabileceğini söyler. Halbuki peygamberlerin getirdiği mucizeler birtakım hilelerle değil, cevherlerin veya bu cevherlere ait zati arazların değişimiyle oluşan harikulâde olaylardır. Yani eşyanın asıl cevherinin değişime uğramasıyla olan tabii bir olaydır. Sihirde ise cevherler veya bu cevherlere ait olan arazlar değil, zati olmayan arazların geçici olarak şekillerinin değişmesiyle olan birtakım aldatmalardır.⁷⁷⁷

İbn Hazm, Eş‘arîlerden Bakillânî’nin, peygamberlerin dışında insanlardan da harikulâde halin olabileceğini kabul ettiğini söyler. Zira Bakillânî’ye göre peygamberlerin mucizesi veya harikulâde halde insanlara meydan okuma vardır ve insanlar onun benzerini meydana getirmezler. Harikulâde hal peygamberin dışında birinde hâsıl olursa bu keramet olur.⁷⁷⁸

İbn Hazm, peygamberlerin dışında kimseden harikulâde halin vukuunu kabul etmez, sadece peygamberlerin mucizesini kabul eder, dolayısıyla o, velilerin kerametini kabul etmez. İbn Hazm, peygamberin mucizesi ve harikulâde halde insanlara meydan okuma şartını kabul etmez. O, Peygamber’in (s.a.v.) parmaklarından suyun akması, 1400 kişinin küçük bir su kabında su içmesi ve hurma ağacının Peygamber’e (s.a.v.) özlem duyması gibi durumları delil getirerek meydan okumanın şart olmadığını; insanların istek ve iddiası olsun olmasın fark etmez, peygamberin elinde mucizenin gerçekleşebileceğini söyler.⁷⁷⁹

Nübüvvetin imkân ve ispatı, nübüvvetin sürekliliği, mucize ve sihir arasındaki farklılardan sonra İbn Hazm, peygamberlerin ismeti konusunu irdeler. Önce ismet konusunu sonra sırayla peygamberler hakkında ismet sıfatına aykırı olduğuna dair dile getirilen iddiaları inceler ve bu iddiaları detaylı bir şekilde ele alıp tartışır.

3.3.4. Peygamberlerin İsmeti Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Fahreddin er-Razî, Hâricîlerin Fudayliyye grubu hariç bütün ümmetin, peygamberlerin küfür ve bid‘atten masum oldukları hususunda tam bir ittifak halinde

⁷⁷⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/146.

⁷⁷⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/99; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 173.

⁷⁷⁹ Bkz. İbn Hazm, *El-Muhallâ*, 2/86-85; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/99; Ebu Zehra, *İbn Hazm*, 173.

olduğunu söyler. Razî, ister şeriata dair olsun ister fetvaya dair olsun fark etmez peygamberlerin kasıtlı veya kasıtsız bir şekilde tahrif ve ihanette bulunmayacaklarını söyler.⁷⁸⁰ Fudayliyye peygamberlerin küfre düşebileceklerini söyler. Çünkü onlara göre her çeşit günah küfürdür.⁷⁸¹

Peki, peygamberler hakkındaki zorunlu masumiyet ne zaman başlar? Razî, mezheplerin ihtilafa düştükleri noktanın burası olduğunu söyler. Bazıları, masumiyetin doğumla başlayıp ömrünün sonuna kadar devam ettiğini söyler. Çoğunluk ise masumiyetin peygamberlere, peygamberliğin verilmesiyle başlayıp peygamberlerin vefatına kadar sürdüğünü; peygamberlik süresi boyunca devam ettiği görüşündedir. Razî, peygamberlerin masumiyeti konusunda bu açıklamaları yaptıktan sonra peygamberlerin peygamberlik süresi boyunca kasıtlı olarak büyük veya küçük hiçbir günaha düşmeyeceklerini, onların bu konuda tamamen masum olduklarını; ancak istisnai olarak dalgınlık sonucu günaha düşmelerinin mümkün olduğunu belirtir.⁷⁸²

İbn Hazm, peygamberlerin ismeti konusunda “Peygamberler asi olur mu olmaz mı?” sorusuyla konuya giriş yapar. Bu konuda *bir grup*, “Peygamberlerin, tebliğde yalan söylemeleri hariç büyük küçük fark etmez, kasten veya kasıt olmaksızın isyanda bulunabilecekleri görüşünde olduklarını aktarır. Onun ifadesine göre Mürcie’den Kerrâmiyye, Eşariye’den Bakillânî ve ona tabi olanlar ile Yahudi ve Hristiyanlar bu görüştedir.⁷⁸³ İbn Hazm, kendisine ulaşan bilgiye göre Kerrâmiyye’den kimisinin peygamberlerin tebliğde dahi yalan söyleyebileceklerini caiz gördüğünü aktarır. Bakillânî’ye gelince onun arkadaşı olan Ebu Cafer es-Simnânî’nin kitabında gördüğümüze göre o “Tebliğde yalan söylemek hariç büyük olsun küçük olsun fark etmez, peygamberlerin günaha düşmeleri caizdir.” diyordu.⁷⁸⁴

İbn Hazm, Kerrâmiyye ve Eş’ari’lerin bu görüşlerini aktardıktan sonra bu fikrin küfür, şirk, İslâm’ı reddetmek ve bu fikri kabul etmiş kimsenin Müslümanlarla olan velâyetini koparmak olduğunu; bu nedenle bu görüşleri kabul edenin malı ve canının da helal olduğunu, dünya ve ahirette ondan uzak durulması gerektiğini söyler.⁷⁸⁵

⁷⁸⁰ Fahreddin Muhammed Râzî, *Peygamberlerin Masumiyeti*, çev. Hasan Fehmi Ulus (İstanbul: İlim Yayınları, 1986), 19.

⁷⁸¹ Bkz. Râzî, *Peygamberlerin Masumiyeti*, 19-20.

⁷⁸² Bkz. Râzî, *Peygamberlerin Masumiyeti*, 21.

⁷⁸³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/5.

⁷⁸⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/5.

⁷⁸⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/5.

İbn Hazm bu konuda *ikinci bir grubun* da peygamberlerin büyük günahlara düşmelerinin kesinlikle caiz olmadığını fakat kasıtlı olarak da olsa küçük günahları işleyebileceklerini mümkün gördüklerini aktarır. O, Eş'arîlerden İbn Fûrek'i bu gruptan sayar.⁷⁸⁶

İbn Hazm, peygamberlerin masumiyeti konusunda görüş beyan eden üçüncü grubun peygamberlerden herhangi birinin kasten küçük veya büyük günahlardan herhangi birine düşmelerinin caiz olmadığını kabul ettiğini söyler. İbn Hazm, Ehl-i sünnet, Mu'tezile, Neccariyye, Hâricîler ve Şia'yı bu gruba dahil eder ve kendisinin de bu görüşte olduğunu söyler. Ona göre bu görüşün dışında başka bir fikri benimsemek asla caiz değildir.⁷⁸⁷

İbn Hazm'ın yaptığı açıklamadan da anlaşılmaktadır ki ona göre “Peygamberler kasıt olmadan sehven bir hataya düşebilir veya Allah rızasını gözeterek, sevap kazanmak amacıyla yaptıkları bir işte hata edebilir ve bu yaptıklarından da Allah'ın isteğinin hilafına düşebilirler. Allah Teâlâ bu iki durumda da peygamberlerin yaptıklarını kesinlikle onaylamaz, bilakis peygamberleri o konuda aynı hataya düşmemesi için uyarır ve bunu da inananlara izhar eder. Abdullah İbn Ümmü Mektum ile ilgili Peygamberimizin yaptığı hata (Abese 80/1-9), Âdem'in (a.s.) yasak ağaçtan yemesi (Bkz. el-'Araf 7/ 19-22) ve Yunus'un (a.s.) kavmini erkenden terk edip gitmesi üzerine uyarılması (Yunus 10/98-99) gibi.”⁷⁸⁸

İbn Hazm, peygamberlerin masumiyetiyle ilgili bu bilgileri verdikten sonra sırasıyla hakkında masumiyeti ihlal ettiğine dair iddia bulunan peygamberleri zikreder. Peygamberler hakkındaki iddiayı zikrettikten sonra söz konusu âyet ve hadislerin ifadelerini açıklayarak iddiaları cevaplar. İbn Hazm bu konuda delil olarak getirilen âyet ve hadisleri yukarıda aktarılan görüşü çerçevesinde te'vil eder. Bu hususta Âdem (a.s.) ve İbrahim'in (a.s.) masumiyeti hakkında öne sürülen iddialar ile İbn Hazm'ın bu iddialara karşı verdiği cevap ve tenkitleri örnek olarak sunulacaktır.

3.3.4.1. Hz. Âdem'in (a.s.) Masumiyeti Meselesi

İbn Hazm, isim belirtmeden Âdem'in (a.s.) Rabbine asi ve günahkâr olduğunu söyleyenlerin öne sürdükleri delilleri önce sıralar ve sonra bu konuyla ilgili delilleri te'vil

⁷⁸⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/5.

⁷⁸⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/6.

⁷⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/5.

ederek eleştiri ve izahatta bulunur. Âdem'in (a.s.) Rabbine asi ve günahkâr olduğunu iddia edenler, “*Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.*” (Ta Ha 20/ 121) ve “*Fakat Allah onlara Salih bir çocuk verince Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortak koşular.*” (el-A'raf 7/190) ayetlerini delil getirerek Âdem'in (a.s.) Rabbine isyan edip zalimlerden olduğunu söylemişlerdir.⁷⁸⁹

İbn Hazm, getirilen bu delillerin, iddia sahiplerinin iddialarının hilafına olduğunu söyler. Ona göre Allah'ın “*Âdem, Rabbinin emrine karşı geldi ve şaşırdı.*” (Ta Ha 20/121) sözü görünürde verilen emre karşı gelmek, isyan ve günah diye isimlendirilse de bu isyan bazen unutmaksızın kasten olur ki bu gerçek isyan ve günahdır. Çünkü yapılan fiilin fâili o işi kasten yapmıştır, o yaptığı işin günah olduğunu biliyordur. İşte peygamberleri tenzih ettiğimiz günah/isyan budur. Yine Allah'ın emrinin hilafına bir kasıt olmaksızın yapılan fiilin hayır olacağı düşüncesiyle işlenen günah/isyan da olabilir. Zira bunu yapan Allah Teâlâ'ya itaatkâr olan biri de olabilir ve bu fiili hata olduğunu bilmeyerek ondan sevap umarak yapmış da olabilir. Çünkü o yapmış olduğu işin vacip kılma veya haram kılma anlamında olmadığını bilakis emir lafzıyla mubah, nehiy lafzıyla da mekruh manasında olduğunu düşünebilir. Bu durum âlimlerin, fakîhlerin ve faziletli kimselerin çoğu zaman, peygamberlerin de bazen içine düştüğü bir durumdur. Peygamberler bu durumdan sorumlu tutulurlar. Âdem (a.s.) bu yolla yasak ağaçtan yemiştir. “*Âdem Rabbine isyan etti ve yolunu şaşırdı.*” sözünün anlamı siz kendi kendinize zulmettiniz anlamında masiyet veya günaha düşme kastıyla işlenen bir zulüm değildir. Bunun delili Allah'ın açıkladığı şu husustur: Âdem'in (a.s.) ağaçtan yemesi, İblisin kendisine ağaçtan yemelerinin haram anlamında bir yasaklama olmadığına ve onların bunu yapmaları durumunda azaba müstahak olmayacaklarına dair yemin etmesinden sonra olmuştur.⁷⁹⁰

İbn Hazm'a göre İblis, Âdem (a.s.) ve Hava'ya yaklaşarak “*Rabbiniz başka bir sebepten değil, sadece ikiniz birer melek, ya da ebedi kalıcılardan olmayasınız diye sizi şu ağaçtan menetti.*” (el-'Araf 7/21) dedi ve onlara: “Elbette ben size öğüt verenlerdenim.” diye yemin ederek onları kandırmıştır. Allah Teâlâ, “*Andolsun biz, önceden Âdem'e (o ağaçtan yememesini) emretmiştik fakat o unuttu. Biz onda bir azim (ve sebat) bulamadık.*” (Ta Ha 20/115) diyerek Âdem'in (a.s.), şeytanın kandırmacasına

⁷⁸⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/9.

⁷⁹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/10.

kapılarak yasak ağaçtan yediğini söyler. İbn Hazm'a göre Âdem (a.s.) şeytanın kendisi için bir düşman olduğu tavsiyesini unutmuş ve onun yeminine kanmıştı.⁷⁹¹

İbn Hazm'a göre, “Âdem'in (a.s.) yasaklanan ağaçtan yemesi, Kur'an'ın açıklamasıyla unutarak, te'vil ederek ve yaptığı işten hayır umarak olmuştur. Bu yaptığı işin Allah katında onun derecesini artıracaklarını ummuştur. Bu düşünce onu Allah'ın kendisine yaptığı emre aykırı davranmaya itmiştir. Aslında Âdem'in (a.s.) Allah'ın emrinin zâhirine göre te'vil etmesi gerekirdi fakat düşüncesiyle hayır olanı diledi lakin isabet etmedi. Şayet Müslüman âlimlerden biri böyle bir te'vilde (içtihatta) bulunsaydı, işlediği hatadan bir sevap alırdı fakat Âdem (a.s.) sorumlu tutuldu ve içinde bulunduğu cennetten ihraç edildi. Âdem (a.s.) bu yaptığıyla kendisine zulmetmiş oldu.”⁷⁹²

Allah'ın, hata sonucu adam öldüreni de kasıtlı olarak adam öldüreni de *katil* diye isimlendirmesini delil getirerek bu konuyu izah etmeye çalışan İbn Hazm, günah kastı olmadan yanlışlıkla adam öldüren kimseye bir köle azat etmek, buna gücü yetmeyene de iki ay üst üste oruç tutma cezası verildiğini, Âdem'in (a.s.) yanlışlıkla veya sevap umarak işlemiş olduğu fiilin de bu kabilden bir hata-zulüm olduğunu söyler.⁷⁹³

Âdem'in (a.s.) masumiyetiyle ilgili gündeme getirilen iddialardan biri de “Âdem (a.s.) ile Hava'nın, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda şirke düşmüş olma” iddiasıdır. Bu iddiaya “*Eğer bize salih bir çocuk verirsen muhakkak ki sana şükredenlerden oluruz, diye dua ettiler. Fakat Allah onlara salih bir çocuk verince de Allah'ın vermiş olduğu çocuk konusunda O'na ortak koşular. Allah onların ortak koştukları şeylerden münezzehdir.*” (el-A'raf 7/189-190) âyetini delil getirerek Âdem ile Havvâ'nın şirke düşerek günah işlediklerini söylerler.

“Biz birbirileriyle savaşan günahkâr Müslümanların ve fâsıkların tekfir edilmesini dahi reddederiz, peygamberlerin tekfir edilmesini nasıl reddetmeyelim?”⁷⁹⁴ diyerek bu konudaki tepkisini ortaya koyan İbn Hazm, kim Âdem'e (a.s.) küfür veya şirki nispet ederse ümmetin ittifakıyla küfre düşmüş olacağını söyler.

İbn Hazm, “Âdem'in (a.s.) çocuğunu *Abdü'l-Haris* diye isimlendirdiği şeklinde ona nispet edilen günah, dini ve hayâsı olmayan kimselerin uydurduğu bir hurafedir.

⁷⁹¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/10.

⁷⁹² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/11.

⁷⁹³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/11.

⁷⁹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/11.

Kesinlikle bu rivayet sahih değildir. Bu âyet zâhiri itibariyle müşrikler hakkında inmiştir.”⁷⁹⁵ diyerek bu konuda tefsir kitaplarından aktarılan rivayetleri reddeder.

“Bu âyetin Âdem (a.s.) hakkında nazil olduğu sahih olsa dahi -ki bu asla doğru değildir- bu ayet muhalif olan kişilere delil olamaz.” diyen İbn Hazm, buradaki şirk ve şürekâ'nın küfür anlamındaki şirk olmadığını, bilakis Âdem (a.s.) ile Havva'nın tevekkül etmeleriyle birlikte çocuklarını muhafaza bakımından ortak kılmaları manasında olduğunu söyler. Bu durumu, Ya'kub'un (a.s.) Mısır'a giden çocuklarına nazar değmesi, düşman tehlikesi veya başkalarının kendilerine zarar vermesi endişesinden ötürü şehre farklı kapılardan girmelerini istediğini fakat Allah'ın onlar için yazmış olduğu şeyi de kimsenin onlardan uzaklaştıramayacağı” şeklinde yaptığı tavsiyeye benzeten İbn Hazm Ya'kub (a.s.) ve diğer peygamberlerde olduğu gibi Âdem'de (a.s.) de beşer tabiatının cari olduğunu söyler.⁷⁹⁶

3.3.4.2. Hz. İbrahim'in (a.s.) Masumiyeti Meselesi

Masumiyeti hakkında tartışılan peygamberlerden biri de Hz. İbrahim'dir (a.s.). İbn Hazm, peygamberlerin günah işleyebileceğini iddia edenler, Resulullah'den (s.a.v.) rivayet edilen bir haberi ile bu konudaki âyetleri delil getirerek İbrahim'in (a.s.) üç yerde yalan söylediğini ve bu yalanların peygamberlerin ismetine ters olduğunu iddia etmişlerdir. İddia sahipleri “*O (İbrahim) yıldızlara baktı ve 'Ben hastayım.' dedi.*” (es-Saffat 37/88-89), yıldız, ay ve güneşe “*Bu benim Rabbimdir, dedi.*” (el-En 'am 6/76), putları kırdığı zaman ise “*Hayır, dedi. (Büyük putu göstererek) işte şu büyükleri yapmış, onlara sorun, eğer konuşurlarsa (!)*” (el-Enbiya 21/63) ve Allah Teâlâ'dan ölüleri nasıl dirilttiğini kendisine gösterme talebinde bulunan İbrahim'e (a.s.) Allah Teâlâ kendisine, sen inanmıyor musun diye sorduğunda “*Hayır, inandım fakat kalbimin mutmain olmasını istedim, dedi.*” (el-Bakara 2/260) ayetlerini delil getirerek İbrahim'in (a.s.) yalan söylediğini iddia etmişlerdir.⁷⁹⁷

Âdem'in (a.s.) masumiyeti için yaptığı yorum ve te'villerin bir benzerini İbrahim (a.s.) için yapan İbn Hazm'a göre, Hz. İbrahim için öne sürülen bu iddiaların hepsi, iddia sahiplerinin zannının tersine kendi görüşünü destekleyen birer delildir. Ona göre her yalan masiyet değildir. Bilakis kimi yerde Allah Teâlâ'ya itaat, kimi yerde farz ve kimi

⁷⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/11; bkz. Râzî, *Peygamberlerin Masumiyeti*, 42.

⁷⁹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/11.

⁷⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/15.

yerde de vacip olur; onu terk eden de asi olur. Zira Peygamber (s.a.v.), sahih bir hadisinde⁷⁹⁸ “*İnsanlar arasında barışı sağlayan ve hayra sebep olan söz yalan değildir.*” der.⁷⁹⁹

Hız. Peygamber (s.a.v.), erkeğin, eşinin sevgisini celp eden yalanını, harpte söylenen yalanı ve zalim bir sultanın malını gasp edip kendisini öldürmek istediği bir mazlumun yerini gizlemek amacıyla bildiği halde mazlumun yerini bilmediğini söylemesini mubah saymıştır.⁸⁰⁰ Bu durumda biri, mazlum zarar görmesin diye mazlumun yerini ve malını gizlerse o şahıs ihsan sahibi ve Allah’a itaatkâr biri olmuş olur. Zarar görmesi için mazlumun yerini zalime bildirmesi durumunda fasık, asi ve büyük günah sahibi olur. Hakeza (lüzumu halinde) takiyye amacıyla müminin küfrünü izhar etmesi de mubah sayılmıştır.⁸⁰¹ İbn Hazm, İbrahim (a.s.) için rivayet edilenlerin hepsinin yasaklanan fiiller değil, övülen sıfatlar cinsinden olduğunu, nehiy edilen yalanlar cinsinden olmadığını söyler.

İbrahim’in (a.s.) yalan söylediğine dair öne sürülen iddialardan biri de kâfirlerin “*Bu ilahlarımıza ne oldu, kim ilahlarımıza bu kötülüğü yaptı?*” sorusuna karşılık “*Hayır, bunu şu büyükleri yapmıştır.*” (el-Enbiya 21/63) şeklinde söylemiş olduğu sözdür. İbn Hazm, “Şüphesiz bu söz onlar için, Allah’ın cehennemde yanmakta olan aşağılık birine ‘*(Bu azabı) tat, zira sen kendince üstündün, şerefliydin.*’ (ed-Duhan 44/49) dediği gibi bir kınama ve azarlama.”⁸⁰² olduğunu söyler.

İbn Hazm’a göre İbrahim’in (a.s.) söylemiş olduğu bu söz, kinayeli bir şekilde kâfirlerle alay etmektir. Zira bu hakiki anlamında söylenmiş bir söz değildir; çünkü Allah Teâlâ “*Ant olsun ki biz, önceden İbrahim’e doğru yolu bulma kabiliyetini vermiştik. Zaten onu (n olgun bir insan olduğunu) biliyorduk.*” (el-Enbiya 21/51) diyor. Kendisine daha önceden hidayeti ve doğru yolu bulma kabiliyeti verilen İbrahim (a.s.), sanıldığı gibi tevhid inancına aykırı olan bu sözleri söylemez. Doğru olan, İbrahim’in (a.s.) söylemiş olduğu “*Hayır, bunu şu büyükleri yapmıştır.*” (el-Enbiya 21/63) sözüyle kâfir ve putperest kavmini kınamak ve azarlamak istemesidir.⁸⁰³

⁷⁹⁸ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu's-Sulh" 2; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu'l-Bir ve Sıla",101; Tirmizî, *Sünen*, "Ebvabı Bir ve Sıla" 26.

⁷⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/15.

⁸⁰⁰ Tirmizî, *Sünen*, "Ebvabı Bir ve Sıla" 26.

⁸⁰¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/16.

⁸⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/17.

⁸⁰³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/17.

İbn Hazm, “Biz, İbrahim’in (a.s.) Rabbine şirk koşmuş olmasından veya evrende var olanların mahlûk olduğu konusunda onun şüphe duymuş olmasından Allah’a sığınırız.” der ve bu sözümüzün delili de Allah’ın İbrahim’i (a.s.), söylemiş olduğu sözlerinden dolayı kınamamış ve azarlamamış; bilakis “*İşte bunlar, kavmine karşı İbrahim’e verdiğimiz hüccetlerimizdir. Dilediğimizi derecelerle yükseltiriz.*” (el-En‘am 6/83) sözüyle onun, bu söylenilen iddialardan beri olduğunu belirtmiş olmasıdır.⁸⁰⁴

İbn Hazm, hem Âdem (a.s.) hem de İbrahim’in (a.s.) masumiyetiyle ilgili eleştirilere cevap verirken zâhirî mantığın yanı sıra te’vil ve edebi sanatları da kullanmıştır. Muhatapların Arap dilinin inceliklerini ve edebi sanatları bilmediklerini bunun için de yanlışa düştüklerini savunur.

Âdem (a.s.) ve İbrahim’in (a.s.) masumiyetleri aleyhine öne sürülen iddialara karşı İbn Hazm’ın bu iddiaları reddetmesi ve konuyla ilgili izahatı onun bu konudaki tenkit metodu hakkında bize yeterince ipuçları vermektedir. O, konuyla ilgili iddiaları cevaplarırken iddia sahiplerini belirtmeden, hakaret etmeden sadece iddiayı verir ve kendisine göre bu iddiaları cevaplandırır. İddialara karşı cevapları sade, kısa ve nettir. Mezhepleri top yekûn tekfir etme veya İslâm dışı gösterme gibi aşırı tutum takınmaz. Eş’arîler ile ilgili tenkitleri hariç eleştiride keskin bir üsluba sahip olan İbn Hazm’ın bu konuda ayrıştırıcı olmayan mutedil bir üslubu tercih ettiği görülmektedir.

3.4. İmamet Konusunda Mezheplerin Tenkidi

Ehl-i sünnet, imameti bir inanç meselesi olarak görmemiştir fakat Şia’nın imameti bir inanç meselesi olarak görmesi üzerine kelâmî bir mesele olarak ele alınmış ve kelâm kitaplarında bu konuya yer verilmiştir.

İbn Hazm, imamet gerekliliğini gündeme getirerek öncelikle bu konuda farklı düşünenlerin iddialarını Kur’an ve hadis çerçevesinde tartışır. Ona göre “Ehl-i sünnet, Mürcie, Mu‘tezile, Şia ve Hâricîler imamet gerekliliği konusunda ittifak etmişlerdir. Allah’ın ahkâmını uygulayan ve Peygamber’in (s.a.v.) getirdiği şeriatın hükümleriyle yöneten adil bir imama itaat etmeyi vacip görmüşlerdir. Hâricîlerden Necedât fırkası bu görüşe katılmayarak insanların bir imama uymalarının gerekli olmadığını, kendi

⁸⁰⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/17.

aralarında ahkamı uygulayabileceklerini söylemişlerdir. Hâricîlerin bu grubu Yemâme'de isyan eden Necdet b. Amir el-Hanefî'ye mensup olanlardır.”⁸⁰⁵

İbn Hazm, “Bu fırkanın görüşü yukarıda sayılan fırkaların ittifakıyla bâtıldır.” diyerek Kur'an'da “*Allah'a, Resulüne ve sizden olan ülü'l-emre itaat edin...*” (en-Nisa 4/59) dendiğini ve bunun yanı sıra imamet gerekliliğiyle ilgili sahih hadisler olduğunu söyler.

İmamet gerekliliğini kabul edenler, Kerrâmiyye fırkası hariç dünyada aynı zamanda iki imamın olamayacağını, sadece bir imamın olması gerektiği görüşünü benimsediklerini söyleyen İbn Hazm, Muhammed b. Kerram es-Sicistanî (ö.255/869) ile Ebu's-Sabbah es-Semerkindî ve bu ikisinin taraftarlarının, aynı anda iki imamın olmasını caiz gördüklerini ve bu konuda Sakife gününde ensarın “Bizden bir imam, sizden bir imam olsun.” sözü ile Hz. Ali ve Hasan'ın imametiyle beraber Muaviye'nin imametini delil getirerek aynı anda iki imamın caiz olduğu fikrine vardıklarını söyler.⁸⁰⁶

İbn Hazm, bu iddianın Sakife gününde Muhacirin içtihadıyla reddedildiğini söyledikten sonra aynı anda iki imamın olamayacağını âyet ve hadislerle beyan eder. İbn Hazm, Allah'ın “*Şayet herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsanız onu Allah'a ve Resulüne arz ediniz.*” (en-Nisa 4/59), “*Parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayınız.*” (Âli İmran 3/105), “*Allah'a ve Resulüne itaat edin, birbirinizle çekişmeyin, yoksa korkuya kapılırsınız da devletiniz gider.*” (el-Enfâl 87/46) ayetlerini ve Peygamber'in (s.a.v.) “*İki imama biat edilirse birisini öldürün.*”⁸⁰⁷ hadisini delil getirerek Kerrâmiyye'nin imamet görüşünü reddeder.⁸⁰⁸

İbn Hazm, imamın gerekliliğini ve aynı zamanda tek bir imamın olmasını kabul edenlerin Kureyş'ten olma noktasında ayrılığa düştüklerini söyler. Ehl-i sünnet, Şia, Mu'tezile'nin bir kısmı ve Mürcie'nin çoğunluğunun imamet Kureyş'ten olmasını kabul ettiklerini, Hâricîlerin hepsi, Mu'tezile'nin çoğunluğu ve Mürcie'nin bir kısmının, ister Kureyş kabilesinden olsun ister Arap olmayan biri olsun isterse bir kölenin oğlu olsun; ehil ve âlim olan, adaleti uygulayan bir müminin imametini caiz gördüklerini söyler. Dırar b. Amr el-Ġatafânî bütün şartları eşit olan iki imamdan Kureyşî olmayanın

⁸⁰⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/149.

⁸⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/150; İsferyânî, *Et-Tefsir fi'd-Din*, 116; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 166; Zeynep Alimoğlu Sürmeli, *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018), 71.

⁸⁰⁷ Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İmare", 61.

⁸⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/151.

tercih edilmesini gerekli görmüştür. Çünkü, ona göre, yanlış yaptığı zaman Kureyşî olmayı azletmek daha kolay olur.⁸⁰⁹

İbn Hazm, Peygamber'in (s.a.v.) açıklamalarından ötürü imametini Kureyş'ten Fihri b. Mâlik soyundan gelenlerde olması gerektiğini söyler. Zira Peygamber (s.a.v.), 'İmamlar Kureyş'ten olur.'⁸¹⁰ ve 'İmamlar Kureyş'tendir.' diye buyurmuştur. Bu rivayet tevatür yoluyla gelmiştir. Bu hadisi Enes b. Malik, Abdullah b. Ömer ve Muaviye rivayet etmiştir. Cabir b. Abdullah, Cabir b. Semure ve Ubade b. Samit de bu hadisi mana itibariyle rivayet etmişlerdir."⁸¹¹ İbn Hazm, Sakife'de Ensar'ın bu hadise itiraz etmeyip kabul etmesini, bu hadisin doğruluğuna delil saymıştır. Ona göre şayet "İmamlar Kureyş'ten olur." sözü hadis olmasaydı Ensar'ın kendi içtihatlarından vazgeçmesi mümkün olmazdı.⁸¹²

İbn Hazm, imametini Kureyş kabilesinin hakkı olduğunu savunanların da kendi aralarında ihtilafa düştüklerini söyler: Ehl-i sünnet, Mürcie'nin çoğunluğu ve Mu'tezile'nin bir kısmı imametini Fihri b. Malik'in neslinden gelenlerin hakkı olduğunu söyler. Ravendiyye fırkası imametini Abbas b. Abdülmuttalib'in nesline ait olduğunu, bir grup Hz. Ali'nin nesline, başka bir grup da Ca'fer b. Ebû Talib'in neslinde olanlara ait olduğunu söylemişlerdir.

İmametini Hz. Ali ve soyundan gelenlerde olduğunu iddia edenler de yine kendi aralarında iki kısma ayrılmışlardır. Birinci grup Resulullah'ın (s.a.v.) kendisinden sonra Ali b. Ebû Talib'i seçtiğini fakat sahabenin Hz. Ali'ye haksızlık ettiğini söyleyen Râfizîler'dir. İkinci grup ise Resulullah'ın (s.a.v.) Hz. Ali'nin hilafetini açıklamadığını, fakat Hz. Ali'nin sahabenin en faziletlisi olduğu için imametini onun hakkı olduğunu söyleyen Zeydîler'dir. Bunlar Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebû Talib soyundan gelenlerdir.⁸¹³

İbn Hazm, Rafizîlerin "Akrabalar, Allah'ın kitabına göre birbirilerine (varis olmağa) daha uygundur." (el-Enfâl 8/75) âyetini delil getirerek Hz. Ali'den sonra oğlu Hasan ve ondan sonra da Hüseyin'in imamete daha layık olduğunu iddia ettiklerini söyler.⁸¹⁴ Bu iddiada bulunanlar, daha sonra Hüseyin ve onun soyundan gelenlerin

⁸⁰⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/152.

⁸¹⁰ Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İmare", 61; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 19/ 318.

⁸¹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/152.

⁸¹² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/153.

⁸¹³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/153-157.

⁸¹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/158.

imamete Hasan ve soyundan gelenlerden daha layık olduğunu iddia ederler. İbn Hazm, bu iddia sahiplerinin Hişam b. Hakem, Hişam el-Cevâlâkî, Dâvûd el-Hivârî, Dâvûd er-Rakkî, Ali b. Mansur, Ali b. Haysem, Hişam b. Hakem'in öğrencisi Ebû Ali es-Sekkâk, Muhammed b. Cafer b. Nu'man Şeytânü't-Tâk, Ebu Malik el-Hadramî ve diğer Râfizî kelâmcılar olduğunu söyler.⁸¹⁵

İbn Hazm, imametın Hz. Hüseyin ve onun neslinden gelenlerle devam ettiğini savunanların imamet listesini (1) Hz. Ali, (2) Hasan b. Ali, (3) Hüseyin b. Ali, (4) Ali b. Hüseyin (5) Muhammed b. Ali b. Hüseyin, (6) Caferi b. Muhammed es-Sadık, (7) Mûsâ b. Ca'fer el-Kazım, (8) Ali b. Mûsâ, (9) Muhammed b. Ali b. Mûsâ, (10) Ali b. Muhammed b. Ali b. Mûsâ, (11) Hasan b. Ali el-Askerî şeklinde verdikten sonra Şia'nın imamet teorisini eleştirir.

İbn Hazm, "Hasan b. Ali el-Askerî'nin arkasında çocuk bırakmadan öldüğünü, Râfizîler'in bunun üzerine fırkalara bölündüğünü" söyler. Râfizîlerin çoğunluğu Hasan el-Askerî'nin "Sakîl" isimli cariyesinden bir erkek çocuğunun olduğunu ve küçük yaşta gizlendiğini iddia ederler. Bu cariye Hasan el-Askerî'nin ölümünden sonra hamile olduğunu iddia etmiş, cariyenin iddiası üzerine Hasan el-Askerî'nin mirası, yedi sene bekletilmiş ve hamalelik iddiasının asılsız çıkması üzerine kardeşi Ca'fer'e verilmiştir. Hasan, hicri 260 yılında vefât etmiştir. Rafizîler, Hasan'ın vefatından yirmi yıl sonra (Abbasi Halifesi) Mu'tezid'den bu cariye hapsetmesini istemişlerdir. İbn Hazm, Halife Muktedir'in döneminde ölünceye kadar bu cariyenin sarayda yaşadığını, Râfizîlerin de o tarihten bugüne kadar sapkın bir şekilde beklediklerini söyler.⁸¹⁶

Şia'nın çağdaş âlimlerinden Ahmed el-Katib de İbn Hazm'ın kanaatini paylaşır ve Şia'nın genelinin Ehl-i beyt etrafında toplandığını ancak onlardan kimsenin, imameti kıyamete kadar Hz. Hasan ve Hüseyin'in çocuklarına tahsis edilmiş biçimde algılamadıklarını, imametın Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan olanlara dikey veraset yoluyla devam edeceğini düşünmediklerini ve imameti herhangi bir silsileyle sınırlandırmadıklarını, Şîi kelâmcılarının Ehl-i beyt için iddia ettiği gibi kimsenin "ilahi imamet" nazariyesini de düşünmediklerini, söyler.⁸¹⁷

⁸¹⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/158.

⁸¹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4 /158.

⁸¹⁷ Bkz. Aḥmad el-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şuradan Velayet-i Fakihe*, çev. Mehmet Yolcu (Ankara: Kitabiyat, 2005), 127.

Ahmet el-Kâtib'e göre İsnâaşeriyye nazariyesini öne sürenler, On İkinci Halife veya Emir'den sonra birtakım kargaşaların olacağından söz eden Buhârî ve Müslim tarafından tahriç edilen, Sünnilere ait bazı hadisleri de kendilerine dayanak yapmışlardır. El-Katib, önceki imamların sayısıyla bu rivayetlerde söz konusu olan sayının uyumlu hale gelebilmesi için İsnâaşerîlerin, önceden imam kabul edilen kimi isimleri listeden çıkardıklarını söyler. Önceleri imametleri kabul edilmiş bulunan İmam Zeyd, İmam Abdullah el-Aftah ve İmam Ahmed b. Mûsâ, on ikiye denkleştirilmesi için listeden çıkarılmışlardır. Listeyi on ikiye tamamlamak için herhangi bir çocuk bırakmadan ölen Hasan b. Ali el-Askerî'den sonra sözde onun oğlu olan Muhammed b. Hasan el-Askerî ismini de listeye eklemişlerdir.⁸¹⁸

İbn Hazm, günümüzde İsnâaşeriye olarak bilinen Râfîzîler ve Zeydiyye'nin dışında İsmailiyye ve Keysaniyye'ye de yer verir: Bunlardan İsmailiyye Ca'fer es-Sadık'ın yedinci oğlu İsmail'i imam kabul edenlerdir. İkincisi ise Muhtar b. Ebû Ubeyd ve Keysan Ebû Amre'nin liderliğini yaptığı (daha sonra Keysaniyye ismiyle anılan) fırkadır. Bunlar, imametini Hz. Hüseyin'den sonra onun kardeşi Muhammed b. Hanefiyye'ye geçtiğini iddia eden kimselerdir. Seyyid el-Himyerî ve Kuseyr bu fırkanın önde gelen şairleridir. Bu fırka Muhammed b. Hanefiyye'nin diri olduğunu, Radva dağında yaşadığını, bir gün tekrar döneceğini iddia etmiştir.⁸¹⁹

İbn Hazm, Şia'nın fırkalarını aktardıktan sonra hepsinin ortak özelliğinin uydurulmuş hadislere sarılmaları olduğunu, dini ve hayası olmayan insanın bunların benzerlerini uydurmaktan aciz olmadığını söyler. İbn Hazm'a göre "Onlara rivayetlerimizi delil getirmenin hiçbir manası yoktur. Çünkü onlar bizim rivayetlerimizi kabul etmezler. Onların bize karşı kendi rivayetlerini delil getirmelerinin de bir anlamı yoktur. Çünkü biz de onların delillerini kabul etmeyiz. Muhaliflere gerekli olan birbirilerine karşı her iki tarafın da kabul edecekleri delilleri getirmektir. Çünkü bir bilgiyi (veya rivayeti) kabul eden, bu kabulün gerekliliğini ve ondan neşet eden zorunlu bilgiyi de kabul eder. Aksi takdirde kesin olarak kabul edilen bir şeyi yalanlamış olur."⁸²⁰

⁸¹⁸ Bkz. Ahmad el-Katib, *Tatavvuru el-fikre's-siyasî eş-şî' -mine'ş-şûrâ ilâ velâyeti'l-fâkîh* (Beirut: Daru'l-Cedîd, 1998), 111; Katib, *Şiada siyasal düşüncenin gelişimi*, 130.

⁸¹⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4:159; Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 31; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 135-141.

⁸²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/159.

İbn Hazm, Şia'nın delil olarak getirdiği “*Senin bana göre durumun Hârûn'un Mûsâ'ya göre durumu gibidir, fakat benden sonra nebî yoktur.*”⁸²¹ hadisini kabul ettiğini fakat bu hadisin Hz. Ali'nin diğer sahabeye olan üstünlüğünü ifade etmediğini söyler. Çünkü Harun (a.s.), Mûsâ'dan (a.s.) sonra İsrailoğullarının yönetim işini üstlenmemiştir. Resulullah'den (s.a.v.) sonra Hz. Ebû Bekir'in hilafeti üstlendiği gibi Mûsâ'dan (a.s.) sonra yönetim işini Yuşa b. Nun üstlenmiştir. Nitekim Peygamber (s.a.v.) Tebük seferine çıkarken de Hz. Ali'yi Medine'de kendi yerine bırakmıştı. Münafıkların kendisiyle alay etmesi üzerine Hz. Ali, Peygamberimize (s.a.v.) kavuşarak durumu şikâyet eder. Bunun üzerine Peygamberimiz (s.a.v.), “*Senin bana göre konumun Harun'un Mûsâ'ya göre konumu gibidir.*” sözünü buyurmuştur. Zira Mûsâ (a.s.) Tur'a giderken Harun'u yerine vekil bırakmıştı.⁸²²

İmamiyye'nin ana umdesi “*İbadetlerinde yakîn üzere olmaları için, insanların dini hükümlerde kendisine müracaat edecekleri ve yanında şeriatın bütün ilimlerinin olduğu masum bir imamı gerekli görmeleridir.*”⁸²³ İbn Hazm, Müslümanların dini hükümlerde kendisine uyacakları ve kendisine müracaat edecekleri imamın Muhammed b. Abdullah b. Abdülmuttalib olduğunu söyler. Ona göre, “*O bağlı olduğumuz dini, bizlere açıklamak için gönderilen Allah'ın elçisidir. Onun sözleri, vaatleri ve Allah'ın kitabından bize tebliğ ettikleri; onun huzurunda bulunan ve bulunmayan, kıyamete kadar kendisine inananlar için geçerli olan bir delildir.*”⁸²⁴

İbn Hazm, “*(Ey insanlar), Rabbinizden size indirilene uyun ve ondan başka dostlara uymayın (ondan başka dostlar aramayın).*” (el-A'raf (7/3) ayetinin kendi söylediklerinin açıklaması ve Peygamber'den (s.a.v.) başkasına uymanın batıl olduğunu gösteren bir delili olduğunu söyler. Hakeza Hz. Ali de Kur'an'ın hakemliğine çağırıldığı zaman kabul etmişti. Eğer Kur'an'ın hakemliğine başvurmak caiz olmasaydı “*Ben Peygamber'in (s.a.v.) seçtiği imamım, nasıl Kur'an'ın hakemliğine başvurmayı benden talep ediyorsunuz?*” diyebilirdi.⁸²⁵

İbn Hazm, muhtemel iddialara da cevap verir. O, “*Resulullah (s.a.v.) vefat etmiştir. O vefat ettiğine göre dini tebliğ görevini yapacak bir imamın olması zorunludur.*” şeklinde bir iddianın yanlış olduğunu söyler. Ona göre, yeryüzündekilerin ihtiyaç

⁸²¹ Müslim, *Sahîh*, “Kitabu Fedaili Sahabe”, 30.

⁸²² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/160.

⁸²³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/160.

⁸²⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/160.

⁸²⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/160.

duyduğu şey Resulüllah'ın tebliğ ve açıklamasıdır. Bu hususta Allah Resulü'nün yanında bulunanlar ve daha sonra gelenler eşittir.”⁸²⁶ İbn Hazm, Şia'nın (veya Şîî Bâtınîlerin) 'İmam daimî olmalıdır.' şeklindeki iddialarına da dünyanın değişik yerlerinde imamdan uzak ve onun yanında olmayan insanların durumunu delil getirerek reddeder. Çünkü imamın yanında olmayan ve uzak yerlerde hayatını yaşayan insanların kimisi imamı göremeyebilir. İbn Hazm, bu durumda Resulüllah'ın tebliğine uymanın ve ona tabi olmanın başkalarına tabi olmaktan daha evla olduğunu söyler.⁸²⁷

İbn Hazm, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin hariç İsnâaşeriyye'nin imam diye niteledikleri kişilerin kendi hallerinde insanlar olduğunu, hayatlarında kimseye emirlik yapmadıklarını, hatta bir köyü dahi idare etmediklerini ve kimsenin onlara ihtiyaç duymadığını söyler. İsnâaşeriyye yüz seksen yıldan bu yana hiç yaratılmamış, Anka kuşu misali hayali masum bir imamdan bahsederler. Halbuki masum imamın masumluluğu ondan zuhur edecek bir mucize veya Peygamber'den (s.a.v.) gelen kesin bir nasla bilinebileceğini söyleyen İbn Hazm, bu nassın da her imamın ismini ve nesebini kesin bir şekilde belirtilmesi gerektiğini söyler.⁸²⁸

Hz. Peygamber vefat ettiği zaman uzak yerlerde bulunanlar hariç orada bulunan sahabe Hz. Ali'nin imametine ilişkin herhangi bir şey rivayet etmediler. Hz. Ali ne o zaman ne de daha sonra böyle bir iddiada bulundu. Söz konusu zaman diliminde Hz. Ali için böyle bir iddiada bulunan da olmadı. Düşünceleri, niyetleri ve nesepleri birbirinden farklı olan yirmi binden fazla sahabenin bir hakikati gizlemeleri mümkün değildir. Peygamber (s.a.v.), Hz. Ali'nin imameti ile ilgili bir şey söylemiş olsaydı bunu gizlemek mümkün olamazdı, bu söz hemen yayılırdı. İbn Hazm, dinen son derece önemli olan bir konunun gizli râviler tarafından rivayet edilmesinin bir çelişki olduğunu söyler.

İbn Hazm, Hz. Ali'nin, Hz. Ebû Bekir'e biatını altı ay geciktirmesine rağmen ve nihâyetinde ona biat ettiğini, onun meclisinde bulunduğunu, Hz. Ebû Bekir'den sonra Hz. Ömer'e biat edip onun meclisinde bulunduğunu ve onun şûrasına da iştirak ettiğini söyler. İbn Hazm, "Hz. Ali'nin sapık ve kâfir olan bir insana biat etmesi ve onun meclisinde bulunması mümkün müdür?" diyerek Şia'nın imamet teorisini sorgular.⁸²⁹

⁸²⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/161.

⁸²⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/161.

⁸²⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/161.

⁸²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/162.

Diğer bir husus Hz. Ebû Bekir'e biat edildiği zaman Ensar, Sa'd b. Ubade'ye biat edilmesini istemişti. Kimse ne o an ne de sonra Hz. Ali'nin imametini gündeme getirmişti. İbn Hazm, kalabalık bir sahabe grubunun bir hakikati gizlemek üzere ittifak etmelerinin mümkün olmadığını söyler.⁸³⁰

İbn Hazm, insanlar arasındaki ihtilafın Kur'an ve Sünnet'in zâhirine göre çözümlenmesi; hilafet veya imametın de bu metotla halledilmesi gerektiğini söyler. Zira Yüce Allah bizlere, tartışma ve çekişme durumunda Kur'an ve Sünnet'in zâhirine dönmemizi emretmiştir. Başka bir nas olmadan Kur'an ve Sünnet'i te'vil etmemiz nehiy edilmiştir. Şüphesiz ki bir delil olmadan yapılan te'vil, sözü asıl maksadından tahrif etmektir. Nas bizi bundan menetmektedir, ihtilaf delil değildir. Delil, Kur'an ve Sünnet'in nassı, bu naslarda kendisiyle bize hitap edilen Arap dilinin gerekleri ve şeriatın bize ilzam ettiği şeylerdir.⁸³¹

İbn Hazm'ın Şia'ya dair eleştirilerine baktığımızda, mezhep mensuplarını tekfir edici bir dil kullanmadan, naslar çerçevesinde eleştiride bulunmuştur. Genellikle nasların zâhirine, kişi ve grupların doğal yapılarına göre akli metotlar çerçevesinde eleştiride bulunmuştur.

Resulüllah'ın (s.a.v.) imametın gerekliliğini açıkladığını, biat etmeden bir gece geçirmenin helal olmayacağını söyleyen İbn Hazm, bu konuda “*Allah'ın kitabıyla yönettiği müddetçe hakkında tartışma ve çekişme olmayan Kureyşli bir imama itaat gereklidir.*”⁸³² hadisini delil getirerek imama itaatın farz olduğunu söyler.⁸³³

İbn Hazm, Kureyş kabilesine mensup olan birisinin ancak halife olabileceğini söyler. Kureyş kabilesine mensup akil, baliğ ve erkek olması şartıyla halife olunabileceğini söyleyen İbn Hazm, ehl-i kibleye mensup fırkaların tamamının düşündüğü gibi kadınların, buluş çağına ulaşmayan çocukların ve mecnun olan birinin hilafetini caiz görmez. Ancak Râfiziler henüz baliğ olmamış küçük çocuğun ve (son imamda olduğu gibi) hatta henüz doğmamış çocuğun imametini dahi kabul etmişlerdir. Henüz dini emirlerle muhatap olmayan bir çocuğun imam olması son derece yanlıştır. Çünkü imam dini emirleri ikame etmekle sorumludur, zira bir çocuktan bu görev beklenemez.⁸³⁴ İbn Hazm, Peygamber'den (s.a.v.) halifenin Kureyş'ten olmasına delil

⁸³⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/162-163.

⁸³¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/170.

⁸³² Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İmare", 37.

⁸³³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/169.

⁸³⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/179.

olarak “İnsanlar içinde Kureyş’ten iki kişi sağ olduğu müddetçe bu iş onlarda olacaktır.”⁸³⁵ hadisini delil getirerek görüşünü savunur.⁸³⁶

İbn Hazm, biri yeryüzünün doğusunda diğeri batısında dahi olsa insanlar arasında iki halifenin olması caiz değildir, der ve bu konuda ümmetin icmâi olduğunu söyler. Konuyla ilgili “Birbirinizle çekişmeyiniz.” (el-Enfal 8/46) ve “Ayrılığa düşmeyiniz.” (Ali İmran 3/103) ayetlerini ve Peygamberimizin (s.a.v.) “İki halifeye biat edildiğinde onlardan birini öldürünüz.”⁸³⁷ ve “ Kim bir gece biat etmeden gecelerse cahiliye ölümü üzere ölmüş olur.”⁸³⁸ hadislerini delil getirerek bir imama biati olmadan üç günden fazla yaşamasının caiz olmadığını söyler.⁸³⁹

İbn Hazm, Peygamber’den (s.a.v.) sonra imamet başlığı altında hilafeti tartışmıştır. Hz. Peygamberden sonra kimin imamete daha laik olduğunu, bu işin kimin hakkı olduğunu Ehl-i sünnet’in genel görüşü çerçevesinde ele alır. Hz. Ebû Bekir’in, Peygamber’in (s.a.v.) yerine namaz kıldırmasının mutlak olarak onun halifesi anlamına gelmeyeceğini ifade eden İbn Hazm, Resulullah’ın (s.a.v.) hayatta iken kendi yerine vekil ve temsilci bıraktığını söyler. Nitekim Tebük Gazvesinde Hz. Ali’yi, Hendek savaşında İbn Ümmi Maktum’u, Zatu’r-Rika’ Gazvesinde Hz. Osman’ı vekil bırakmış; Yemen, Bahreyn ve Taif gibi yerlere temsilciler göndermiştir. İbn Hazm, Peygamber’in (s.a.v.) kendi yerine birini vekil bırakmasının veya temsilci olarak göndermesinin kendisinden sonra onun halife olacağı anlamına gelmeyeceğini söyler.

İbn Hazm, Allah’ın zatı ve sıfatları konusunda mezheplere karşı yaptığı sert eleştiri ve tenkitlerini hilafet ve imamet konusunda sürdürmemiştir. Mezheplere karşı tekfirci bir dil kullanmadan naslar çerçevesinde eleştiride bulunmuştur. Kur’an ve Sünnet’te kesin bir nas olmamasına rağmen ensar ve muhacirin Hz. Ebû Bekir üzerine ittifak etmelerini Kur’an ve Sünnet’e uygun bir delil ve icmâ olduğunu kabul eder.⁸⁴⁰ O bu konuyla ilgili gelen rivayetleri tek tek inceler, kendisine göre yanlış rivayetleri cerh ve ta’dil yönünden tenkit eder. İbn Hazm, bu konuda geniş malumat vermektedir fakat konunun uzamaması

⁸³⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu'l-Ahkam", 2; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu'l-İmare", 4.

⁸³⁶ İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 371.

⁸³⁷ Müslim, *Sahîh*, "Kitabu'l-İmare", 15.

⁸³⁸ Müslim, *Sahîh*, "Kitabu'l-İmare", 58.

⁸³⁹ İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 374. Yukarıda da geçtiği gibi Hz. Ali altı ay Hz. Ebû Bekir’e altı sonra biat etmişti. *el-Fasl*’ın 4/170’te söylediği bu söz yine İbn Hazm’ın aktardığı “üç günden fazla biat etmeden yaşamının caiz olmadığı” görüşüyle bir çelişki söz konusudur. *Kitabü'd-Dürre* İbn Hazm’ın akidesini özet olarak verdiği bir eseridir. Olması gerekeni burada söylemiştir. Fakat *el-Fasl*’de ise vakıayı anlatmıştır.

⁸⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/177.

için biz bu malumatı burada zikretmeyeceğiz. Şimdi de İbn Hazm'ın ahiret konusundaki görüşlerini ve bu konuda mezhep ve şahıslara getirdiği eleştirilerini vermeye çalışacağız.

3.5. Ahiret Konusunda Mezheplerin Tenkidi

İbn Hazm, bu konuda büyük günah meselesi, büyük günahla bağlantılı olan el-va'd ve el-vaif'd, muvâfât gibi konuları, davetin kendisine ulaşmadığı kimseler ve ahiretin hallerini ele almıştır. Kıyamette tekrar dirilişin keyfiyeti; bu diriliş sadece ruhen mi olacak yoksa ruh ve beden beraber mi olacaktır? Cennet ve cehennem şu an yaratılmış mı, yoksa henüz yaratılmamış mı? Baki olan Allah'tır. Allah'ın ebediliğinin yanında cennet ve cehennemin ebediliği nasıl olacaktır? Bu konu ve problemler, İbn Hazm tarafından nasıl anlaşılmıştır, şimdi de sırayla bu konuların incelemesine yakında bakacağız.

3.5.1. Büyük Günah Meselesi

İbn Hazm, günahı büyük ve küçük olmak üzere ikiye ayırır. Allah'ın cehennem azabıyla korkuttuğu ya da Allah ve Resulü'nün büyük günah diye isimlendirdiği, lanetlediği ve kızdığı günahlar ve büyük günahların dışında kalan küçük günahlar olmak üzere iki kısımdır. İbn Hazm, *“Onlar, günahın büyüklerinden ve çirkin işlerden kaçınırlar, yalnız bazı küçük hatalar (el-lemem) işleyebilirler. Şüphesiz ki Rabbinin mağfireti geniştir.”* (en-Necm 53/32) âyetini ve Peygamber'in (s.a.v.) *“Kim bir kötülük düşünür ve onu yapmazsa günah yazılmaz; eğer onu işlerse o zaman günah yazılır.”*⁸⁴¹ hadisini delil getirerek Allah'ın, büyük günahlardan sakınan müminin, küçük günahlarını affedebileceğini söyler.⁸⁴²

Hâriciler, büyük günah işleyen müminin imandan çıkıp küfre düşeceğini ve ebediyen cehennemde yanacağını söylerler. Mu'tezile ise büyük günah işleyen kimsenin imandan çıkacağını fakat küfre de girmeyeceğini, iman ile küfür arasında bir konumda fasık olacağını söyler. İbn Hazm, bunların hilafına büyük günah sahibinin günahından ötürü imandan çıkmayacağını, müminin ancak küfür ve şirk ile imandan çıkacağını söyler.⁸⁴³ *“Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse, işte onların bütün yaptıkları dünyada da ahirette de boşa çıkmıştır. Onlar, ateş halkıdır, orada ebedi kalacaklardır.”*

⁸⁴¹ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu't-Tevhid", 35; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu'l-İman", 302-306.

⁸⁴² İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 351-352.

⁸⁴³ İbn Hazm, *Kitabü'd-Dürre*, 348-350.

(el- Bakara 2/217). İbn Hazm bu âyeti delil getirerek büyük günahla ilgili görüşünü açıklar. Ona göre, “Kişi kâfir olarak ölürse ameli boşa gider. İman/mümin ismi ancak küfür ile insandan kaybolur. Kâfir anlamında fasık diyen de kesinlikle yanlış söylemiş olur. Çünkü hırsızlık yapan ve içki içen kişinin öldürülmesini Müslümanlardan hiç kimse helal saymamıştır. Aynı zamanda hırsızlık yapan ve içki içen biri, mümin biriyle evlenebilir. Bu kişi Müslümanlarla beraber namaz kılmakla emredilmiştir, bu kişinin zekâtı alınır, bu kişi Müslüman’a mirasçı olabilir ve ona mirasçı olunur. Kestiği hayvanın eti yenir. Putperest biriyle evlenemez ve evlendirilemez”.⁸⁴⁴

İbn Hazm, “*Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası içinde ebedi kalacağı cehennemdir.*” (en-Nisa 4/93) âyeti ile “*Kim canına kıyarak kendini öldürürse ebedi olarak cehennemde kalacaktır.*”⁸⁴⁵ hadisini delil getirerek büyük günah işleyen kimsenin küfre düştüğünü söyleyenlerin hatalı olduğunu söyler. Bu konuda “*Allah, kendisine şirk koşulmasını bağışlamaz, bundan başkasını dilediğine affeder.*” (en-Nisa 4/48) ayetini delil getiren İbn Hazm, intihar eden ve kasten bir mümini öldüren kişinin durumunun bu âyet ışığında anlaşılması gerektiğini belirtir. Zira her iki âyeti de indiren Allah’tır.⁸⁴⁶

İbn Hazm, Peygamber’in (s.a.v.) “*Allah, kalbinde bir arpa boyu veya hardal tanesi miktarınca iman olan kimseyi ateşten bırakmaz, şefaatiyle onu ateşten çıkarır.*”⁸⁴⁷ hadisini delil getirerek ehl-i iman olan birinin cehennemde ebediyen kalmayacağını, Allah’ın merhamet ve şefaatiyle o kişiyi ateşten çıkaracağını söyler.⁸⁴⁸

Büyük günah kavramı âlimlere göre farklı gösterir. Büyük ve küçük günah ayrımı yapıldığı gibi büyük günahlar için de bir taksime gidilmiştir. En büyük günah, yedi büyük günah gibi taksimler yapılmıştır. İbn Hazm büyük günah ıstılahının izafî olduğunu belirterek bu konuda “Zorunlu olarak biliriz ki bir günaha, kendisinden daha küçük olan bir günaha nispetle büyük günah denilebilir. Dolayısıyla büyük günahlar derece derecedir. Şirk, kendisi dışındaki günahların en büyüğüdür. Adam öldürmek ise diğerlerinden daha büyüktür.” açıklamasını yapar.⁸⁴⁹

⁸⁴⁴ İbn Hazm, *Kitabü’l-Dürre*, 350.

⁸⁴⁵ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu’t-Tıp", 65; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu’l-İman", 175.

⁸⁴⁶ Bkz. İbn Hazm, *Kitabü’l-Dürre*, 344-346.

⁸⁴⁷ Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu’t-Tevhid", 19; Müslim, *Sahîh*, "Kitabu’l-İman" 190; İbn Mace, *Sünen*, "Kitabu’z-Zuhd", 37.

⁸⁴⁸ Bkz. İbn Hazm, *Kitabü’l-Dürre*, 341.

⁸⁴⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/94.

3.5.2. Va'd ve Va'îd Konusu

İnsanlar, büyük günah konusunda farklı düşünmüşler ve her grup, büyük günahın cezası (va'd ve va'îd) konusunda farklı temayüllerini ortaya koymuşlardır. İbn Hazm, Mu'tezile ile Hâricîleri kendi aralarında ikiye ayrılan bir grup şeklinde ifade eder.

İbn Hazm, bunlardan kimisi (Hâricîler) “büyük günah sahibinin mümin olmadığını, kâfir veya fasık olduğunu, büyük günahlardan herhangi birine ısrarlı bir şekilde devam eden ve bu hal üzere ölen kimsenin Müslüman olarak ölmediğinden ebediyen cehennemde yanacağını” söyler.⁸⁵⁰ Onlara göre büyük günah sahibi olmayan veya ölmeye önce büyük günahından tövbe eden kimse mümindir; mümin cennet ehliendir, cehenneme girmez.

Onlardan kimisi (Mu'tezile) de “Günah ister küçük olsun ister büyük olsun sahibini İslâm'dan ve imandan çıkarır. Günah üzere ölen Müslüman değildir. O gayri Müslim'dir ve ebediyen cehennemde yanar.” derler.⁸⁵¹ Mu'tezile ve Hâricîlerin ortak noktası büyük günah sahibi olan Müslüman değildir, günahından tövbe etmeden ölürse ebediyen cehennemde yanar. Yalnız bunlardan Bekir b. Uhtü Abdülvahit b. Zeyd, Talha ve Zübeyr'in (r.a.) Bedir ehlienden oldukları için onların, “Cennet ehlienden olan kâfirler” olduğunu söyler. Çünkü Resulullah (s.a.v.), Allah'ın Bedir ehli için “*Dilediğinizi yapın, günahlarınızı bağışladım.*” dediğini, söylemiştir.⁸⁵² Bekir b. Uhtü Abdülvahit b. Zeyd, Bedir ehli küfre düşseler dahi affedilmişlerdir, demiştir.⁸⁵³

İbn Hazm, “Mürchie'den bazıları” ifadesiyle Mürchie'nin görüşünü verir. O, “Küfürle beraber iyilik fayda vermediği gibi imanla beraber günah da zarar vermez. Müslüman her türlü kötülüğü işlemiş olsa da cennet ehliendir, Cehennemi görmez, çünkü cehennem kâfirler içindir.” şeklinde Mürchie'nin görüşünü verdikten sonra bu her iki görüş sahiplerinin (Mu'tezile-Hâricîler ve Mürchie) de “cehenneme giren birinin artık oradan çıkıp cennete gidemeyeceği” şeklinde düşündüklerini söyler. Zira onlara göre, cehenneme giren ebedi olarak orada kalır, cennet ehli ise cehenneme girmez.

⁸⁵⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/79.

⁸⁵¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/79.

⁸⁵² Müslim, *Sahîh*, “Kitabu Fedaili Sahabe”, 161(h.no: 2494). Peygamberimiz (s.a.v.), Mekke'nin fethinden önce, Mekke'nin fethi için yola çıkacak olan ordunun durumunu müşriklere, gizli bir şekilde, bir mektup yazan ve onları olaydan haberdar etmek isteyen Hatip bin Ebî Belta' ile ilgili de benzer bir söz sarf eder. Hz. Ömer'in “Ya Resulullah bırakın da bu münafığın başını koparayım.” sözüne karşılık Peygamberimiz Hatip için “O Bedir ehliendir (Bedir savaşına katılan müminlerdendir). Belki Allah bütün günahlarını affetmiştir.” der.

⁸⁵³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/79.

Ehl-i sünnet, Hüseyin b. en-Neccar ve arkadaşları, Bişr b. Gıyas el-Merîsî, Ebu Bekir Abdurrahman b. Keysan el-Esem el-Basrî, Gaylan ed-Dımeşkî el-Kaderî, Muhammed b. Şebib, Yunus b. İmran, Ebu'l-Abbas en-Naşî, Ebû'l-Hasan el-Eş'arî ve taraftarları, Muhammed b. Kerrâm ve taraftarları, "Kâfirler ebediyen cehennemde olacaklardır. Büyük günah sahibi mümin işlediği günahıtan ısrarcı olup bu hal üzere ölse dahi cennete gidecektir."⁸⁵⁴ derler.

İbn Hazm, bu sınıflandırmayı yaptıktan sonra müminlerin ahirette iki grup halinde olacaklarını, bunlardan bir grubun cehenneme girip azap çektikten sonra oradan çıkıp cennete gideceklerini ikinci grubun da cehenneme girmeden cennete gidecek müminler olduğunu söyler. İbn Hazm, yukarıda isimleri zikredilen, Ehl-i sünnet ve onunla aynı görüşte olanların, "Allah'ın büyük günah sahiplerini dilerse azap edeceğini, dilerse mağfiretiyle cehennem azabına uğratmadan affedip cennetine götürebileceğini"⁸⁵⁵ söylediklerini aktarır.

Ona göre bu grup içinde de farklı düşünenler olmuştur. Bunlardan Muhammed b. Şebib, Yunus b. İmran, Ebu'l-Abbas en-Naşî, şayet Allah Teâlâ büyük günah sahiplerinden birini affedip cennetine götürürse hepsini cennete; birini cehenneme götürürse hepsini cehenneme götürmesi gerekir. Onlardan birini affediyorsa diğerlerinin hepsini affetmesi gerektiğini söylemişlerdir. İbn Hazm, bunların, Kaderiyye mensubu olduklarını söyler.⁸⁵⁶

İbn Hazm, İbn Abbas ve İbn Ömer'in görüşünü de bu üçüncü grup arasında verir. Bu iki sahabe, Allah'ın kasten adam öldürmek hariç büyük günah sahiplerinden dilediği kimseyi affedip bağışlayabileceğini söylemişlerdir. Bu iki sahabeye göre kasten adam öldürmenin cezası ebediyen cehennemdir.⁸⁵⁷

Yine bu gruptan kimisi de kişi işlediği büyük günahlarından tövbe ederse, ya da hiç büyük günah işlememişse Allah onun seyyielerini (küçük günahlarını) affeder. O kişi cennet ehliendir. Fakat işlediği büyük günahlarından tövbe etmeden ölmüşse bu kimse hakkında verilecek hüküm, günah-sevap dengesidir. İyilikleri günahlarından çok olan kimselerin büyük küçük günahları düşer. Fakat günah ve sevapları eşit olan kimseler de A'raf ehliendir. Bunlar cehenneme girmezler, bir müddet A'raf'ta kaldıktan sonra

⁸⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/80.

⁸⁵⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/80.

⁸⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/83.

⁸⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/81.

cennete girerler. Günahları sevaplarından fazla olanlara gelince onlar da günahlarına karşılık cehennemde yanarlar. Cehennemde en az kalma süresi elli bin yıldır. Sonra bunlar Peygamber'in (s.a.v.) şefaati ve Allah'ın merhametiyle cehennemden çıkarlar.⁸⁵⁸

İbn Hazm, büyük günah sahiplerinin durumuyla ilgili bu bilgileri verdikten sonra sırayla onların delillerini ele alır ve eleştiride bulunur. Bunu yaparken de sadece görüşleri ele alır ve delillerine karşı deliller getirerek eleştiride bulunur. Tekfirci bir tavırla olaya yaklaşmaz.

İbn Hazm, öncelikle "Büyük ve küçük günah sahibi olanlar ebediyen cehennemde kalır." şeklindeki Mu'tezile ve Hâricîlerin görüşünden başlayarak eleştirilerini sürdürür.

Onların delilleri Allah'ın şu sözleridir: "*Kim iyilik getirirse ona ondan daha hayırlısı vardır ve kim de kötülük getirirse onlar da yüzükoyun cehenneme atılır.*" (en-Neml 27/89-90), "*Kim Allah'a ve Resulüne isyan eder ve O'nun koyduğu sınırları aşarsa Allah onu ebedi kalacağı cehenneme sokar.*" (en-Nisa 4/14), "*Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası içinde ebediyen kalmak üzere cehennemdir.*" (en-Nisa 4/93),

Bu iki mezhep âyetlerin haricinde Peygamber'den (s.a.v.) sahih hadisleri de delil getirdiler. Onlar, şarap içen, zehir veya demirle ya da yüksek bir yerden atlayarak intihar eden kimselerin azapla tehdit edilmesi konusunda Peygamber'den (s.a.v.) sahih olarak gelen hadislerini zikrettiler. Onlara göre her kim kendisini öldürürse ebedi olarak cehennemde yanar.⁸⁵⁹

İbn Hazm, Mu'tezile ve Hâricîleri kastederek "Bunlar büyük günahın imanı izale ettiğini söylediler. Onlardan kimisi büyük günahın şirke götürdüğünü, kimisi nimet küfrüne götürdüğünü, kimisi nifaka, kimisi de fiska götürdüğünü söylediler. Onlar, mümin olmayan cennete giremez."⁸⁶⁰ dediler. Çünkü onlara göre cennete ancak müminler girebilir.

İbn Abbas ve İbn Ömer'in, kasten bir mümini öldüren kimsenin ebedi olarak cehennemde kalacaklarına dair delilleri "*Kim bir mümini kasten öldürürse onun cezası içinde ebediyen kalmak üzere cehennemdir.*" (en-Nisa 4/93) ayetidir.

Mümin olan kimselerin azap görmeyeceğini, azabın onlardan sakıt olacağını iddia edenler ise "*Ona (cehenneme) ancak bedbaht olan, yalanlayan ve yüz çeviren kimse*

⁸⁵⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/81.

⁸⁵⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/82; Buhârî, *Sahih*, "Kitabu't-Tıp", 65; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 175.

⁸⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/82.

girer.” (el-Leyl 92/15-16) âyetlerini delil getirirler. Onlar, bu âyetin, öldürme, zina etme, faiz yeme ve bunun dışındaki fiillere yönelik Allah’ın azapla tehdit ettiği kimselerin Müslümanlar değil kâfirler olduğunu iddia ederler. Onlar, Peygamber’in (s.a.v.) “*Kim kalben ihlaslı bir şekilde la ilahe illallah derse cennete girer. Zina da etse, hırsızlık da yapsa ve içki de içmiş olsa (cennete girer). Ebû Zer bunu istemese de.*”⁸⁶¹ sözlerini kendilerine delil getirdiler. Yine onlar, “*Muhakkak ki Allah’ın rahmeti iyilik yapanlara yakındır.*” (el-A‘raf 7/56) ayetini delil getirerek “*Kim lâ ilâhe illallah Muhammed Resulüllah derse iyilik yapmıştır, o ihsan sahibi biridir ve Allah’ın rahmeti onadır. Allah kime rahmet etmişse ona azap edilmez. Küfür bütün iyilikleri sildiği gibi iman da bütün kötülükleri örter. Af ve merhamet Allah Teâlâ’ya daha layıktır.*” derler.⁸⁶²

İbn Hazm, “Şayet yüce Allah onlardan birine azap ederse, tamamına azap eder; eğer onlardan birini affederse hepsini affeder.” sözünün Kaderiyye’ye ait olduğunu, bu sözle adalet prensibine meylettiklerini, söyler. Onlar, “Allah’ın birinin bir günahını affedip benzeri bir günah sahibini de cezalandırmasının zulüm olduğunu” söylemişlerdir.⁸⁶³

İbn Hazm, va’d ve vaîd ile ilgili bu görüşleri aktardıktan sonra, konuyla ilgili görüşünü “muvazane” düşüncesiyle açıklar: *Muvazane*, kıyamet günü insanların günah ve sevaplarının tartılacağı, ceza ve mükafatın tartılan amellere göre verileceğini savunan görüştür. İbn Hazm, bu konuda kendi görüşünü verirken sanki bir başkasının görüşünü veriyormuş gibi meramını üçüncü şahısların dilinden aktarır.⁸⁶⁴

İbn Hazm, va’d ve vaîd konusuyla ilgili Mu‘tezile ve Hâricîlerin delil olarak getirdikleri âyetlerle muhatapların delil olarak getirdikleri âyetleri bir araya getirip aralarındaki ilişki ortaya konmadıkça va’d ve vaîd meselesinin anlaşılamayacağını söyler. Yapılması gereken şey konuyla ilgili âyet ve hadisleri bir araya getirip cem‘etmektir. Bu âyet ve hadislerin hepsi hak olup muvazane âyetleri ve şefaât hadisleriyle açıklanan mücmel ifadelerdir.⁸⁶⁵ Bu konuyla ilgili âyetlerden bazıları şunlardır:

“*Kıyamet günü için adalet terazilerini kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanın yaptığı iş) bir hardal tanesi kadar da olsa onu getiririz. Hesap gören olarak biz yeteriz.*” (el-Enbiya 21/47), “*Artık kim zerre kadar bir hayır işlerse onun mükafatını görecektir. Kim de zerre kadar bir kötülük işlerse onun cezasını görecektir.*” (ez-Zilzal

⁸⁶¹ Müslim, *Sahîh*, "Kitau'l-İman", 154; Buhârî, *Sahîh*, "Kitabu'l-Libas", 24.

⁸⁶² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/82.

⁸⁶³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/84.

⁸⁶⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/84.

⁸⁶⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/84.

99/ 7-8), “ Allah sizin imanınızı zayıf edecek değildir.” (el-Bakara 2/143), “O gün kimseye, hiç mi hiç zülmedilmez. Size ancak işlemekte olduğunuz şeylerin karşılığı verilir.” (Yâsîn 36/54), “Ve şüphesiz ki insana kendi çalıştığından başkası yoktur. Elbette ki çalışmasını yakında görecektir. Sonra çalışmasının karşılığı kendisine tastamam verilecektir.” (en-Necm 53/39-41), “Kendiniz için önceden ne iyilik gönderirseniz, onu Allah katında daha üstün bir iyilik ve daha büyük bir mükafat olarak bulursunuz.” (el-Müzzemmil 73/20).

İbn Hazm, va'd ile ilgili daha çok âyet delil getirmektedir, fakat bu kadarıyla yetinmek zorunda kaldık. Va'id ile alakalı âyetleri de hâkeza delil getirmektedir:

“O gün kimin tartıları ağır gelirse, o memnun edici bir hayat içindedir. Kimin de tartıları hafif gelirse onun anası (gideceği yer) haviyedir.”(el-Karia 101/6-9), “Sizden kim dininden döner de kâfir olarak ölürse, öylelerin bütün yapıp ettikleri dünyada da ahirette de boşa gitmiştir. Bunlar cehennemliklerdir, orada ebedî kalacaklardır.” (el-Bakara 2/217), “Kim bir iyilik yaparsa, ona on katı vardır. Kim de bir kötülük yaparsa sadece o kötülüğün misliyle cezalandırılır ve onalara zulmedilmez.” (el-En'am 6/160), “Bugün herkese kazandığının karşılığı verilir. Bugün asla zulüm yoktur.” (el-Mümin 40/17).

İbn Hazm, “Allah'ın adalet terazilerini kuracağını, hiç kimseye zulüm edilmeyeceğini; iyi veya kötü, bir hardal tanesi kadar iş yapanın, yaptığı işin karşılığını bulacağını, kimseye zulüm edilmeyeceğini, böylelikle kötülüklerin iyilikleri yok etmeyeceği ve imanın da büyük günahları yok etmeyeceği ortaya çıkmıştır.” der.⁸⁶⁶

İbn Hazm, Allah'ın, her kesi kazandığı, işlediği ve gayret ettiği şeylerle sorgulayacağını açıklamıştır. Zira kişiye ancak çalışması ve gayreti vardır. Kişi, sadece yaptığı iyiliklerle mükafatlandırılır; yaptığı kötü işler sebebiyle de cezalandırır. Kişiye, hayır ve şer olarak amellerinin karşılığı verilir. Bütün bunlar, büyük günah sahibi kimsenin ebedi olarak cehennemde kalacağını iddia eden veya genel olarak müminden cezanın sakıt olduğunu söyleyen kimselerin görüşünü iptal eder.⁸⁶⁷ Çünkü Mu'tezile, imanın, günahlarla zayıf ve yok olduğunu söyler ki bu “Allah, sizin imanınızı zayıf edecek değildir.” (el-Bakara 2/143) sözüne aykırıdır. Onlar, hayrın ve imanın günahlarla yok olduğunu söylerler ki Allah, “İyilikler, kötülükleri yok eder.” (Hud 11/114) diyor. Onlar, kötülükler, iyilikleri yok eder derken Allah, iyi amellerin ancak şirk üzere ölmekle yok olabileceğini söyler.

⁸⁶⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/86.

⁸⁶⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/86.

İbn Hazm, âyetlerin sadece zâhiri anlamıyla muhatabları eleştirmiyor, aynı zamanda mantık kurallarını da kullanmaktadır. Mu'tezile, büyük günahın insanı imandan çıkardığını; Hâricîler ise büyük günahın insanı imandan çıkarıp küfre götürdüğünü söylerler. İbn Hazm, “*Ona (cehenneme) ancak bedbaht olan, yalanlayan ve yüz çeviren kimse girer.*” (el-Leyl 92/15-16) âyetinin mazmunu gereğince cehennemde ancak kâfir olan, küfür üzere ölen kişilerin ebedi kalacağından yola çıkarak cehennemde ebedi kalmayı gerektiren günahın küfür ve şirk üzere ölmek olduğunu söyler. İbn Hazm, küçük ve büyük günah cehennemde ebedi kalmayı gerektirseydi o zaman hem küçük günah hem de büyük günah küfür olurdu, günahların büyük ve küçüğü hep aynı sayılırdı ki bu da naslara aykırı olurdu, der.⁸⁶⁸

İyilikleri, kötülüklerinden fazla gelen kimseler için Allah “... *Onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.*” (el-Bakara 2/62), “*Kim bir iyilik getirirse ona, ondan daha hayırlısı vardır. Onlar, o gün korkudan emin kalırlar.*” (el-En‘am 6/160) derken kötülükleri iyiliklerine galip gelenler için de “*Ve kim kötülük getirirse onların da yüzleri cehennemde yakılır.*” (en-Neml 27/90) buyurmaktadır. İbn Hazm, Cehennemde ebedi kalmayı gerektiren günahın küfür olduğunu söyler.⁸⁶⁹

İbn Hazm, Allah’ın, adam öldürme ve diğer büyük günah sahiplerini ebedi olarak cehennemde kalmakla tehdit etmesine gelince, şayet konuyla ilgili sadece bu âyetler gelmiş olsaydı bunları esas almak zorunda kalırdık. Fakat Allah Teâlâ “*Ona (cehenneme) ancak bedbaht olan, yalanlayan ve yüz çeviren kimse girer.*” (el-Leyl 92/15-16) diyor. Allah’ın kelâmı değişmez ve çelişki içermez. Ona göre, katil ve zina eden kişinin kâfir olmadığı naslarla sabit olmuştur; çünkü bu tehdit edilen günah sahiplerinin Müslümanlarla evlenmeleri mubah görülmüştür. Namazı kılmakla emredilmiş, mallarından zekâtı alınır, mirasçı olurlar ve onlara mirasçı olunur. Onların kestiği yenir. İbn Hazm, “Böyle bir kişi kâfir olmadığına göre onun cehennemde kalışının belirli bir müddet anlamında olduğu yakinen bilinir. Naslar bu şekilde te’lif edilebilir ve birleştirilebilir.” diyerek bu konudaki görüşünü belirtir.⁸⁷⁰

İbn Hazm’a göre büyük olsun küçük olsun fark etmez günah işleyen iman sahibi kimseleri, bu günahlarından tövbe edeni, tövbe etmeden öleni, küfür ve şirkten sonra tövbe edip imana gelenleri, Allah ne kadar dilerse o kadar cezasını çektikten sonra

⁸⁶⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/87.

⁸⁶⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/87.

⁸⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/87.

rahmetiyle onları cehennemden çıkarır. Ona göre, büyük günah sahibi, işledikleri günahlardan ötürü imandan çıkmadığı gibi tövbe eden kimse üzerinden de azabın kesin olarak sakıt olduğunu söylemek mümkün değildir. Allah Teâlâ, “*Şüphesiz Allah, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başka her şeyi dilediğine bağışlar.*” (en-Nisa 4/48,116) ayetlerinde belirtildiği gibi en büyük günahlar olan şirki ve küfrü affetmiyor. Zira Allah, şirk ve küfür fiillerini işleyen ve bu hal üzere ölen kimseleri affetmez. Bu fiilleri işleyip de tövbe eden kimseleri Allah Teâlâ affeder fakat işlediği günahlarından ne kadar azap çekeceği onun günah ve sevaplarının muvazenesine göre değişir.⁸⁷¹ Çünkü Allah, “*İşte o vakit kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır.*” (el-Karia101/6-7) sözleriyle iyilikleri kötülüklerine galebe çalan kişilerin günahlarının affedileceğini zımnen belirtmiş olmaktadır.⁸⁷²

İbn Hazm, hadislerden de bu konuya delil getirir: “*Peygamber (s.a.v.), kişi kıyamet günü, sadakası, oruç ve namaz ibadetiyle gelir. (Fakat bakılır ki bu kişi), onun kanını dökmüş, bunu öldürmüş, şuna sövmüş. (Bu yapmış olduğu günahlardan ötürü) onun sevaplarının hepsi alınır ve işlediği günahlara karşılık olarak verilir. Hiç iyiliği kalmayan bu adam kötülüklerinden dolayı cehenneme atılır.*”⁸⁷³ Başka bir hadiste de Peygamber (s.a.v.), cehennemden çıkarılan ve temizlendikten sonra cennete gönderilen bir topluluktan bahseder.⁸⁷⁴ Peygamber (s.a.v.), “*Bir arpa habbesi miktarı kalbinde iyilik bulunan sonra bir buğday tanesi kadar kalbinde iyilik bulunan sonra hardal tanesi kadar kalbinde iyilik bulunan ve sonra zerre kadar ve daha az kalbinde bir iyilik bulunan kimse cehennemde kalmaz.*” oradan çıkacağını söyler. Peygamber (s.a.v.), daha sonra İslâm’a inanmaktan başka bir hayrı bulunmayan kimsenin de cehennemden çıkacağını beyan eder.⁸⁷⁵

İbn Hazm, hadislerden de bu delilleri getirdikten sonra bu konuda, mücmel ifadeleri açıklayan naslar vasıtasıyla konuyu anlamak gerektiğini söyler.⁸⁷⁶ Ona göre, küçük günahlar (el-lemem) hariç günah işlemeyen ve büyük günahlardan sakınan kimselerin “*Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabbin, bağışlaması çok geniş olandır.*” (en-Necm 53/62) ayeti ve

⁸⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/89.

⁸⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/88-91.

⁸⁷³ Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Bir ve Sıla", 59,60; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/372.

⁸⁷⁴ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-Mezalim", 1, "Kitabu'r-Rikak", 48.

⁸⁷⁵ Tirmizî, *Sünen*, "Ebvabu Birri", 61; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 148; İbn Mace, *Sünen*, "Mukaddime", 9; "Fiten", 37; "Zühd", 16.

⁸⁷⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/90.

“Yüce Allah, söylemedikleri ve yapmadıkları müddetçe içlerinden geçirdikleri şeylerden ötürü ümmetim hesaba çekilmez ve sorumlu tutulmaz.”⁸⁷⁷ hadisi gereğince konunun anlaşılması gerekir.⁸⁷⁸

İbn Hazm, “Herhangi bir kötülüğe yönelmiş sonra kendi iradesiyle Allah için ondan vazgeçen kişiye bir iyilik yazılır; yapmak istediği kötülüğü başaramayarak terk edene (Allah’tan bir lütuf olarak) ne iyilik ne de kötülük yazılır. Şayet o kötülüğü işlerse ona da sadece bir kötülük yazılır. Bir iyiliği yapmaya niyetlense ve yapamazsa ona bir iyilik vardır, şayet o iyiliği yaparsa ona da on katı sevap vardır.”⁸⁷⁹ açıklamasını yaparak bu konudaki görüşünü dile getirir.

İbn Hazm, intihar meselesinin de hakeza muhkem naslar vasıtasıyla anlaşılması gerektiğini söyler. Ona göre Resulü Allah’ın (s.a.v.) “Allah ona cenneti haram, cehennemi de ona vacip kılmıştır.” sözünü “Kim halisane bir şekilde kalbinde inanarak lâ ilahe illallah derse Allah ona ateşi haram, cenneti ona vacip kılar.”⁸⁸⁰ sözüyle beraber düşünmek gerekir. O, İntihar eden kişinin durumunun günah ve sevaplarının tartılması sonucuna (*muvazene*) göre değerlendirilmesi gerektiğini; günahları iyiliklerinden fazla olması durumunda Allah’ın ona cenneti haram kılacağını ve cehennemden ondan ödünü alacağını söyler.⁸⁸¹

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığına göre İbn Hazm, “Şüphesiz ki Allah Teâlâ, kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz. Bundan başka her şeyi dilediğine bağışlar.” (en-Nisa 4/48,116) âyetinden hareketle küfür ve şirk üzere ölmek hariç, Allah’ın dilediğini bağışlayabileceğini, kâfir ve müşriki dahi küfür ve şirkten tövbe etmesi şartıyla affedebileceğini söyler. “Eğer size yasaklanan büyük günahlardan sakınırsanız sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi ağırlanacağınız bir yere koyarız.” (en-Nisa 4/31), “İşte o vakit kimin tartıları ağır gelmişse, artık o, hoşnut olacağı bir hayat içinde olacaktır.” (el-Karia 101/6-7) vb. âyetlerden yola çıkarak kıyamet günü sevapları günahlarına ağır gelenlerin affolunacağını, iyi bir yaşantı içerisinde olacaklarını; kötülükleri ağır gelenlerin de cehennemde yanacaklarını söyler. İbn Hazm, bu şekilde günahlar ile sevaplar arasında dengeyi, tartı ve ölçüyü göz önünde bulundurma anlamında *Muvazene*

⁸⁷⁷ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 15; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 201,202; İbn Mace, *Sünen*, "Kitabu't-Talak", 14; Tirmizî, *Sünen*, "Kitabu't-Talak", 8.

⁸⁷⁸ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/91.

⁸⁷⁹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/91.

⁸⁸⁰ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-İlim", 49; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 53; İbn Mace, *Sünen*, "Kitabu'z-Zühd", 19.

⁸⁸¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/97.

düşüncesiyle *va'd ve va'id* meselesini açıklar.⁸⁸² İbn Hazm'ın gündeme getirdiği muvazene fikriyle bu konuda muhataplarından farklı bir görüş beyan ettiği görülmektedir.

3.5.2.1. Muvâfât

Lügatte “tam olmak, bir şeyi yerine getirmek” anlamına gelen vâfâ (وافي) kökünden türeyen muvâfât, “sözünde durmak, birine hakkını tam olarak ödemek; vaktinde ifa etmek, vaktinde gelmek” anlamlarına gelir.⁸⁸³ Terim olarak Allah'ın ilmiyle, kulun ölüm anında iman-küfür açısından durumu arasındaki ilişkiyi ve bunun dünya hayatında ilahi rıza ve gazapla münasebetini anlatır.⁸⁸⁴ Hayatı boyunca mümin vasfıyla yaşayan fakat son dönemlerinde dinden çıkan kimse ile tam bunun aksi hayatını kâfir olarak geçiren fakat son döneminde iman eden kimsenin durumu örnek verilebilir. Ehl-i sünnet kelamcıları arasında ilk defa İbn Küllab el-Basrî'nin muvâfât görüşünü gündeme getirdiği kabul edilir.⁸⁸⁵

Kelamcılar, *el-muvâfât* lafzıyla ifade ettikleri mana konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Mesele şudur: Mümin, salih ve ibadetlerinde gayretli olan biri, ömrünün sonunda mürted ve kâfir olarak ölmüştür. Diğer taraftan kâfir, küfründe ısrarcı ve fasık olan biri tövbe edip Müslüman olarak ölmüştür. Bu iki kişinin ölmeden önce Allah katındaki hükmü nedir?

“Bu konuda Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833) ve Eş'arîler, tövbe eden ve Müslüman olarak ölen kimseden Allah'ın ezelde razı olduğunu, kâfir olarak ölen kimseden de ezelde razı olmadığını söylerler. Bunlar, Allah'ın ilminin değişmeyeceğini, hoşlanmadığı bir şeyden razı olmayacağını ve razı olduğu bir şeye de kızmayacağını söylerler”.⁸⁸⁶

Eş'arîler, rıza da suht da Allah'ın zati sıfatlarından sayıldığı için daimî ve değişmez olduğunu kabul etmişlerdir. Diğer Müslümanlar (Mu'tezile ve Matürîdiler) da “Allah'ın, kâfir ve fasıktan hoşlanmadığını, kâfir iman ettiğinde, fasık da tövbe ettiğinde Allah'ın

⁸⁸² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/78-99.

⁸⁸³ İsfahani, *el-Mufredat fi Ğaribi'l-Kur'an*, 829; Enis İbrahim, *Mucemu'l-vesît*, وافى-موافاة maddesi 1047.

⁸⁸⁴ Topaloğlu-Çelebi, *Kelâm terimleri sözlüğü*, 230.

⁸⁸⁵ Yusuf Şevki Yavuz, “Muvâfât”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 31/ 409.

⁸⁸⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/101; İbn Furek, *Makâlât'ü's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'ari*, 34-35; Yavuz, “Muvâfât”, 31/409.

ondan razı olduğunu; Müslüman ve salih olan kişiden razı olduğunu, Müslüman kâfir olduğunda, salih de fasık olduğunda Allah'ın onlara kızıp öfkelenmesini” söylerler.⁸⁸⁷

İbn Hazm, Eş'arîlerin bu konudaki delil getirme yöntemlerinin, Yahudilerin neshi iptal ederken kullandıkları yöntem gibi olduğunu söyler ve sırayla onların bu konudaki delillerini eleştirir: “Allah'ın ilmi değişmez, bu doğrudur; fakat O'nun malumatı değişir. Allah'ın ilmi ezelden beri birdir, tasarrufta bulunduğu her şeyi bütün halleriyle bilir. Allah Teâlâ, Zeyd'in bebek sonra genç sonra olgun sonra yaşlı olacağını ve sonra öleceğini bilir. Yine öldükten sonra cennete veya cehenneme gideceğini de bilir. Yine Allah Teâlâ ezeli ilmiyle Zeyd'in, iman edip sonra inkâr edeceğini veya inkâr edip sonra iman edeceğini de bilir. Aynı şekilde fasık ve salih olma konusundaki bilgisi de böyledir. Fakat bütün bunlarla alakalı malumatı değişkendir. Kim bunlara karşı çıkarsa gözle görülen ve müşahede edilen şeylere de karşı çıkmış olur.”⁸⁸⁸

İbn Hazm, Eş'arîlerin “Allah razı olduğu bir şeye kızmaz, öfkelenmediği şeylerden de razı olmaz.” sözünün bâtil ve mesnetsiz olduğunu söyler. Çünkü Allah Teâlâ, Yahudilere cumartesi çalışma yasağını getirmiş ve içyağı yemelerini yasaklamıştı. Bu yasağa uymaları konusunda sıkı tembihte bulunmuştu. Yahudilerin bu emirleri yerine getirmelerinden hoşlanmış ve yapmamalarına da kızmıştı. Daha sonra cumartesi günü çalışmasını ve içyağı yemesini serbest kılmıştı. Daha önce yapılmasından hoşlanmadığı şeyden bu sefer hoşnut olmuştu. Hakeza daha önce biz Müslümanlara içkiyi yasaklamamıştı ve oruç tutmayı emretmemişti. Önceleri oruç tutulmadığında veya içki içildiğinde kızmazdı fakat daha sonraları orucu emretti ve içkiyi de yasakladı. Bu sefer içkinin içilmesine ve orucun tutulmamasına kızdı, öfkeleni. Malumatındaki bütün bu değişiklikler Allah'ın ilminde vardır. Allah Teâlâ bütün bunları ezelde bilir.⁸⁸⁹

İbn Hazm, mürted olarak ölen müminin ve mümin olarak ölen kâfirin halinin de böyle olduğunu söyler. Allah Teâlâ, kâfirden kâfir olarak kaldığı sürece kızar, Müslüman olduktan sonra da onun imanına rıza gösterir ve hoşnutluk duyar. Çünkü Allah Teâlâ “*Kulları için küfre razı olmaz ve eğer şükrederseniz sizin için ondan razı olur.*” (ez-Zümer 39/7) buyurarak şükreden kişinin şükründen razı olduğu, kâfirin de küfrüne öfkelenmesini belirtmektedir. Aynı şekilde Allah Teâlâ “*...Sizden kim dininden döner ve kâfir olarak ölürse işte onların bütün yaptıkları dünya ve ahirette boşa çıkmıştır...*” (el-

⁸⁸⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/101; bkz. Yavuz, “Muvâfât”, 31/410.

⁸⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/102.

⁸⁸⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/102.

Bakara 2/217) buyurarak mümin olan birinin inkâr etmeden önce imanından razı olduğu, inkâr ettikten sonra da küfrüne kızdığını belirtmektedir.⁸⁹⁰

İbn Hazm bu konuda son olarak mantık delilini kullanarak Eş'arîlerin görüşlerini çürütmeye çalışır: “Onlara sorarız: İman etmeden önce kâfırde küfür, tövbe etmeden önce fasıkta fısık (günah), irtidat etmeden önce müminde iman var mı, yok mu? Hayır derlerse duyuları inkâr etmiş olurlar. Şayet evet derlerse o zaman onlara şöyle deriz: Allah küfür ve günaha öfkelenir mi? Evet demeleri durumunda kendi görüşlerini terk etmiş olurlar.”⁸⁹¹

3.5.3. Davetin Kendisine Ulaşmadığı Kimsenin Durumu Meselesi

İbn Hazm, kendisine tebliğin ulaşmadığı kimseler için Kur'an'da “*Bu Kur'an bana vahyolundu ki onunla sizi ve (onun) ulaştığı herkesi uyarayım.*” (el-En'am 6/19) ve “*Biz, resul göndermedikçe (hiçbir kavme) azap edecek değiliz.*” (el-İsrâ 17/15) âyetlerini delil getirerek uyarının, ancak kendisine tebliğin ulaştığı kişiye olabileceğini, tebliğin kendisine ulaşmadığı kişiye uyarının olamayacağını söyler. Dolayısıyla Allah Teâlâ, kendilerine resul göndermediği kimselere azap etmez.⁸⁹² İbn Hazm, bu konuda Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinden de delil getirir: “*Kıyamet günü bunamış yaşlı, sağır, mecnun ve fetret döneminde yaşamış olan kişiler getirilir. Mecnun, Ya Rabbi, İslâm bana geldi fakat benim aklım yoktu, der. Fetret döneminde yaşamış olan bunamış, yaşlı ve sağır olanlar da aynı şeyleri söylerler. Bunun üzerine ateş yakılır ve onlara, ateşe girin denilir. Ateşe giren onu serin ve selamet bulur.*”⁸⁹³ O, bu sayılan nedenlerden ötürü dinin gereklerini yerini getiremeyenlerin mazur kabul edileceklerini ve kınanmayacaklarını söyler. Zira Cafer b. Ebû Talip ve arkadaşları, ulaşım olmadığından altı yıl boyunca gelen vahiyden haberdar olmamışlardı. Bunlar bilmeden işlemiş oldukları haram şeylerden ötürü cezalandırılmazlar.⁸⁹⁴

İbn Hazm, bu konuda “*İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır?*” (el-Kıyame 75/36) ayetini de delil getirir. Âyette *başıboş* anlamında ‘*sudâ*’ ifadesini kullanmıştır. İbn Hazm, *sudâ* kelimesinin kendisine tebliğin yapılmadığı kimse anlamına geldiğini, böyle bir

⁸⁹⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/103.

⁸⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/103.

⁸⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/105.

⁸⁹³ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/24, 50.

⁸⁹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/105.

kişinin ihmal edilmiş, mühmel olduğunu söyler.⁸⁹⁵ Ona göre, böyle kişiler bilgisizliklerinden ve tanıma imkânının olmamasından dolayı mazur kabul edilir. Yer yüzünün uzak bölgelerinde bulunup da Peygamber'in (s.a.v.) peygamber olarak gönderildiğine dair kendisine bilgi ulaşan kimsenin İslâm'ı araştırması gerekir. Araştırmadan, kendi yerinde oturması kişiyi küfür ve ateşten kurtarmaz.⁸⁹⁶

İbn Hazm, “*İnsan, başıboş bırakılacağını mı sanır?*” (el-Kıyame 75/36) ve *Allah kimseye gücünün yetmeyeceği bir şeyi teklif etmez...*” (el-Bakara 2/286) ayetleri gereğince “Hz. Muhammed’e (s.a.v.) nübüvvet verildikten sonra dünyanın en uzak yerlerinde dahi yaşayan insanların onun şeriatını öğrenip ona iman etmesi gerekir, öğrenip iman etmeden ölürlerse kafir olarak cehenneme giderler.” şeklindeki Hâricîlerin görüşünün de iptal olduğunu söyler.⁸⁹⁷

3.5.4. Ahiret Ahvâli Konusunda Mezheplerin Tenkidi

3.5.4.1. Şefaât Konusu

İnsanların şefaât konusunda ihtilaf ettiklerini söyleyen İbn Hazm, Mu‘tezile ve Hâricîlerin şefaati inkâr ettiklerini söyler. Şefaati inkâr eden bu iki mezhep, cehenneme giren kişilerin ebediyen orada kalacaklarını iddia ederler. Ehl-i sünnet, Eş‘ariyye, Kerrâmîyye ve Şia’dan bazıları şefaatin hak olduğunu düşünürler.⁸⁹⁸

Şefaati inkâr edenler kendilerine “*Artık şefaâtçilerin şefaati onlara fayda vermez.*” (el-Müddesir 74/48), “*O gün kimse kimseye fayda sağlamayacaktır. O gün emir yalnız Allah’ındır.*” (el-İnfitar 82/19), “*De ki: Şüphesiz ben size ne zarar verebilir ne de yarar sağlayabilirim.*” (el-Cin 72/21), “*Kimsenin kimseden yana bir şey ödeyemeyeceği, kimseden fidyenin kabul edilmeyeceği, kimseye şefaatin fayda vermeyeceği günden sakının.*” (el-Bakara 2/123) âyetlerini delil getirirler.

İbn Hazm, bu âyetleri verdikten sonra “şefaate inanan bir kimsenin Kur’an ve Sünnet’in bir kısmını görmeyip diğer bir kısmıyla yetinmesi veya Peygamber’in (s.a.v.) sünnetinin bir kısmını alıp diğer kısmını bırakmasının caiz olmadığı” söyler.⁸⁹⁹

⁸⁹⁵ İbn Kesîr, *Tefsirü'l-Kur’ani'l-Azîm*, 8/308; Yazır, *Hak Dili Kur’an Dili*, 8/448; Team, “Mu‘cemu’l-Meanî”, سدي maddesi.

⁸⁹⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/106.

⁸⁹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/106.

⁸⁹⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/111.

⁸⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/112.

İbn Hazm, Kur'an ve hadislerde şefaatin varlığını ifade eden nasları da gündeme getirerek konuyu izah etmeye çalışır. İbn Hazm, “*O gün Rahman’ın izin verip sözünden hoşlandığı kimseden başkasının şefaati fayda vermez.*” (Ta Ha 20/109) ve yine başka bir âyette “*O’nun huzurunda, O’nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati fayda vermez...*” (es-Sebe 34/23). “*Yalnız Rahman’ın huzurunda söz almış olanlardan başkası şefaate edemez.*” (Meryem 19/87) ayetlerini şefaate için delil getirir. Ona göre “Allah, kendi katında şefaate etmeye yetkili olanların şefaatlerini geçerli kılmış, bunun dışındakilerin şefaatinin de nefyetmiştir. Hz. Muhammed (s.a.v.), Allah katında şefaate etmeye yetkili kılınmıştır. Çünkü onun, ümmetine şefaateçi olacağı büyük bir kalabalık tarafından nakledilen mütevatir hadislerle sabit olmuştur.”⁹⁰⁰

İbn Hazm, bu âyetlerde belirtildiği gibi kıyamet günü Allah’ın kendisine izin verdiği ve kendisinden hoşnut olduğu kimselerin şefaatinin fayda verebileceğini ve Kur’an’ın beyanıyla Allah’ın iptal ettiği ve kabul edilmeyeceğini bildirdiği şefaatin kâfirlere ve ebediyen cehennemde yanacak olanlar için düşünülen şefaate olduğunu söyler. Ona göre, İnsanlar arasında şefaateçi olmaya Hz. Muhammed’den (s.a.v.) daha laik kimse yoktur. Çünkü o, Âdem’in (a.s.) en faziletli çocuğudur.⁹⁰¹

İbn Hazm, şefaatin Kur’ân-ı Kerim ve mütevatir haberlerle sabit olduğunu belirttikten sonra şefaati ikiye ayırır. Bunlardan birincisi ümmetin hem günah işleyenleri hem de sevap işleyenlerin hesabının süratle görülmesi ve insanların içinde olduğu korku ve stres ortamında güvende olmalarını sağlayan genel şefaattir ki bu âyetle sabit olan ve “Makam-ı Mahmud” denilen şefaattir. İbn Hazm, bu şefaate türünün “...*Belki böylece Rabbin seni Makam-ı Mahmud’a ulaştırır.*” (el-İsrâ 17/79) ayetiyle sabit olduğunu söyler. Ona göre ikinci tür şefaate ise sahih haberlerde belirtildiği gibi büyük günah sahiplerinin peyderpey cehennemden çıkarılması için geçerli olan şefaattir.⁹⁰²

İbn Hazm, şefaati inkâr edenlerin delil olarak getirdikleri “*De ki: Benim, size ne faydam ne de zararım dokunur.*” (el-Cin 72/21) ve “*(O gün) kimsenin kimseye yardım edemeyeceği bir gündür.*” (el-İnfitar 82/19) âyetlerinin, iddia sahiplerinin sandıkları gibi şefaatten bahsetmediğini söyler. Ona göre bu doğrudur, kimsenin kimseye fayda ve zararı olmaz, yol göstermez ve hidayet etmez. Şefaati inkâr edenlerin bir kısmı, “*Onlar, O’nun*

⁹⁰⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/112.

⁹⁰¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/112.

⁹⁰² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/113.

razı olduğu kimselerden başkasına şefaati etmezler.” (el-Enbiya 21/28) âyetini delil getirerek şefaatin sadece muhsinlere olduğunu iddia ederler.⁹⁰³

İbn Hazm, bu âyetin şefaati inkâr edenlere delil olamayacağını söyler. Ona göre Allah'ın cehennemden çıkarıp cennete girmesine izin vereceği kimseler ve bu konuda kendisine şefaati edilmesi için izin verilen insanlar, Allah'ın kendisinden razı olduğu kimselerdir. Bu, Allah'ın günahlarını affettiği, iyiliklerini günahlarına tercih ettiği, büyük günahları olmayan ve günahlarından tövbe eden kimselere bir lütfudur. Bu şekilde şefaate nail olan, hiçbir şefaatin şefaatine muhtaç değildir. Dolayısıyla o kişi için Allah'ın rahmet ve feyzi hâsıl olmuş ve o kişiye cennete girme izni verilmiştir. İbn Hazm, şefaate muhtaç olan, günahları iyiliklerinden fazla olan, bundan ötürü de cehenneme giren ve orada çıkamayan kimsenin şefaate muhtaç olduğunu söyler. O kişi, ancak şefaate cehennemden çıkabilir.⁹⁰⁴

3.5.4.2. Kabir Azabı Konusu

Çok tartışılan konulardan biri de *kabir azabı'dır*. Mu'tezile'nin önemli şahıslarından biri olan Dırar b. Amr el-Gatâfanî (ö.200/815) ve Hâricîlerin bir kısmı kabir azabını inkâr ederler. Ehl-i sünnet, (Mu'tezile'den) Bişr b. Mu'temir (ö.210/825), Ebu'l-Ali el-Cubbâî (ö.303/913) ve Mu'tezile'nin geri kalanları kabir azabının varlığına inanırlar. İbn Hazm, Hz. Peygamber'den gelen sıhhatli haberlere binaen kendisinin de bu görüşte olduğunu söyler.⁹⁰⁵

İbn Hazm, kabir azabını inkâr edenlerin “*Ey Rabbimiz sen bizi iki defa öldürdün, iki defa dirilttin. Şimdi günahlarımızı anladık.*” (el-Ğafir 40/11) ve “*Siz cansız iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine sizi diriltecektir. En sonunda O'na döndürüleceksiniz.*” (el-Bakara 2/28) âyetlerini delil olarak getirdiklerini, söyler. İbn Hazm, kabir azabı ve sorgusu, ruh bedenden ayrıldıktan sonra, beden ister kabre gömülsün ister gömülmesin, sadece ruha yönelik olan bir azaptır, der ve buna “*Ölümün bütün etkileri ortaya çıktığında o zalimlerin halini bir görsen! Melekler onlara ellerini uzatıp şöyle derler: Ruhunuzu teslim edin...*” (el-En'am

⁹⁰³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/113.

⁹⁰⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/113.

⁹⁰⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/117.

6/93) ayetini delil getirerek bu azabın kıyametten önce ölümün ardından olan bir durum olduğunu söyler.⁹⁰⁶

Hakeza Allah Teâlâ Firavun ailesi için “*Öyle bir ateş ki onlar sabah akşam ona sunulurlar (dünya durdukça azap böyle devam eder). Kıyametin kopacağı gün ise ‘Firavun ailesini azabın en çetinine atın’ denilecektir.*” (el-Mümin 40/46). İbn Hazm, bu sabah akşam azaba sunulma olayının kabir azabı olduğunu söyler. Ona göre bu azabın kabirle alakası yok. İnsan öldükten sonra kabre konulmasına izafeten “kabir azabı” denilmiştir. Ölünün kabirde yaşadığını düşünen yanılmıştır.

İbn Hazm göre “*Sizi ondan (topraktan) yarattık, yine oraya döndüreceğiz ve bir kez daha ondan çıkaracağız.*” (el-En‘am 20/55) âyeti insanın kabrinde (kıyamet öncesinde) tekrar dirileceğini ifade etmez. Allah’ın bazı peygamberleri mucize olarak tekrar dirilmesi bir istisnadır. Kabirlerde tekrar dirilme olsaydı o zaman üç kere dirilip ölmüş olacaktık ki bu da bâtıldır, Kur’an’a aykırıdır.⁹⁰⁷

“Biz biliyoruz ki bu dünyada kimi insan vahşi hayvanlar tarafından parçalanır, kimisi denizde boğulur ve cesedi deniz hayvanları tarafından yenilir, kimisi yanarak ölür, kimisinin akıbeti meçhul olur, cesedi hiç bulunmayabilir. Kabre konulan kimsenin de belli bir süre sonra bedeni çürüyüp toprağa karışır, ceset yerinde durmaz. O halde kabir azabı nasıl olacak? Azap kabirlerde cesede olacaksa o zaman bunların azabı nasıl olacak? Azap sadece kabirlerde olana olacaksa o zaman kabre konulmayan cesetler bu azaptan muaf mı olmuş olurlar?” iddiasına İbn Hazm, her ölen için imtihan ve sorgulama, bunun sonunda da kıyamete kadar sevinç veya keder muhakkaktır, der. Ona göre, cesedi çürümüş, yangında kül olmuş ve vahşi hayvanlar tarafından parçalanmış, yenmiş olanların nefsi-ruhu bedenden çıktıktan sonra gittiği yer onun kabridir.⁹⁰⁸

İbn Hazm, istisnalar hariç ruhların kıyamet gününe kadar tekrar bedene dönmeyeceklerini söyler. Bu istisna durumuna ise şu ayeti delil getirir: “*Şu kimse gibisini görmedin mi ki duvarları, çatıları üstüne yığılmış (alt üst olmuş) ıssız bir kasabaya uğramıştı da: ‘Allah, böyle olduktan sonra bunu nasıl diriltecek?’ demişti. Allah da kendisini yüz sene öldürüp sonra diriltti. ‘Ne kadar kaldın?’ dedi. ‘Bir gün, ya da bir günün birazı kadar kaldım’ dedi. (Allah) hayır dedi. Yüz yıl kaldın. Yiyecek ve içeceğine bak, bozulmamış. Eşğine bak, seni insanlar için (kudretimize) bir işaret kılalım diye*

⁹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/117.

⁹⁰⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/118.

⁹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/118.

(bunları yaptık). Kemiklere bak, nasıl onları birbirinin üstüne koyuyor, sonra onlara et giydiriyoruz! Bu işler ona açıkça belli olunca 'Biliyorum, Allah her şeye kadirdir.' dedi.” (el-Bakara 2/259)

İbn Hazm, Peygamber'in (s.a.v.) İsrâ gecesinde, dünya semasında Âdem'in (a.s.) sağında mutlu insanların, solunda ise bedbaht insanların ruhlarını gördüğünü; Bedir gününde ise müşriklerin kabirlere konulmadan önce Allah'ın kendilerine olan azap va'dinin gerçekleştiğini söyler. Nitekim sahabe, “Ölmüş kurumuş bedenler (ruhsuz bedenler) nasıl duyacaklar?”⁹⁰⁹ deyince Peygamber (s.a.v.), onların duyduğunu sahabeye söyler. İbn Hazm'a göre bu olay azabın ruhlara olduğunu, cesetlerin bir şey hissetmediklerinin delilidir.⁹¹⁰

İbn Hazm, ölülerin ruhlarının sorgu esnasında tekrar cesetlere döneceklerine dair Peygamber'den (s.a.v.) sahih bir haberin asla gelmediğini, gelmiş olsaydı biz de aynısını kabul ederdik, der. Böyle bir söz Peygamber'den (s.a.v.) sadır olmadığına göre bunu söylemek caiz değildir. İbn Hazm, bu konu ile ilgili gelen haberlerin sıhhatli olmadığını söyler.⁹¹¹

Sonuç olarak İbn Hazm, kabir azabının cesetlere değil, ruhlara-nefislere olacağını söyler. Ona göre kişi öldükten sonra ister kabre gömülsün ister yırtıcı hayvanlar tarafından yenilsin ister yangında kül olup yok olsun fark etmez, azap ruhlara olacaktır. Kişinin ruhu nerede ikamet ediyorsa azap orada olur. Kabir azabı ifadesi, kişi öldükten sonra kabre konulmasına izafeten kullanılmıştır, azap kabirlerdeki cesetlere değil ruhlara olacaktır.

3.5.4.3. Mizan Konusu

İbn Hazm, mizan konusunda bir grubun cüretkâr bir şekilde inkâra gittiğini diğer bir grubun da inatçılık yaparak mizanı iki kefesi olan bir teraziye benzettiklerini ve dolayısıyla bunun da ikinci bir haddi aşma olduğunu söyler. Bu ikincilerin yanlış düşündüğünü söyleyen İbn Hazm, bu konuda “*Hakkında hiç bilginiz olmayan bir şeyi (düşünüp taşınmadan hemen) ağızlarınızla söylüyorsunuz ve onu önemsiz bir iş sanıyorsunuz. Oysa o, Allah katında büyük bir günahtır.*” (el-Ahzab 24/15) âyetini delil

⁹⁰⁹ Müslim, *Sahih*, “Kitabu Cenne”, 77-78; Nesâî, *Sünen*, “Kitabu'l-Cenaiz”, 117. Bu hadisin Neseî'de geçen varyantında (2074 numaralı hadis) Hz. Ömer, “Ya Resulüllah ‘ruhsuz cesetler’ nasıl duyacaklar?” diye sorar. Konuyla ilgili bu rivayetin daha uygun olduğu görülmektedir.

⁹¹⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/119.

⁹¹¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/119.

getirerek ahiret hakkında gelişi güzel konuşulmaması gerektiğini, özellikle bu konularda nassa tabi olup, onun bildirdiklerinin dışına çıkmamak gerektiğini söyler.

İbn Hazm, bu konuda ancak Kur'an ve hadisten gelen haberleri bilebilme imkânımızın olduğunu, mizan hakkında Peygamber'den (s.a.v.) bize herhangi sahih bir haberin gelmediğini, şayet ondan sahih bir haber gelmiş olsaydı biz de onun dediğini söylerdik, der. İbn Hazm, sahih bir haber gelmediğine göre hiç kimsenin mizan hakkında Allah ve Resulü'nün bildirmediği bir şeyi söylemeye hakkının olmadığını, ancak Allah'ın şu âyetlerde söylediğini söyleyebileceğimizi belirtir:⁹¹² “*Kıyamet günü için adalet terazilerini kurarız. Hiç kimseye bir haksızlık edilmez. (İnsanın yaptığı iş), bir hardal tanesi ağırlığına da olsa onu getiririz. Hesap gören olarak biz yeterliyiz.*” (el-Enbiya 21/47) ve “*O gün tartı tam doğrudur. Kimin tartıları ağır gelirse işte onlar kurtulanlardır.*” (el-A'raf 7/8).

İbn Hazm, kıyamet günü kulların amellerinin tartılması için mizanın ölçü olarak kurulacağına inanır, der. Çünkü Kur'an'da kâfir olan ve azabı hak edenlerin tartılarının hafif olacağı bildirildiğine göre amelleri tartan bir mizanın olacağı sabit olmuş olur. Nitekim Allah Teâlâ “*Kimlerin tartıları hafif gelirse işte onlar da kendilerini ziyana sokanlar ve cehennemde ebediyen kalacak olanlardır.*” (el-Müminûn 23/103). Allah, yalancıların tartılarının hafif geleceğini ve bu tartıları hafif gelenlerin de kâfirler olduğunu beyan etmektedir.

İbn Hazm, kıyamette amelleri tartan bu mizanın hayır ve şer olarak hiçbir şeyi eksik veya fazla tartmayacağını söyler. Ona göre mizan haktır fakat bu terazilerin nasıl olacağını bilemeyiz. Biz ancak onun dünyadaki terazilerden farklı olduğunu biliriz. Bir dinar veya bir inciye sadaka veren kimsenin tartısı sıradan bir taşı sadaka veren kimsenin tartısından daha ağır geleceğini biliriz. Bu terazi hayrı ve şerri, günahı ve sevabı, doğruyu ve yanlış, hakikati ve bâtili tartan ilahî bir terazidir. Bu teraziler iki kefelidir diyen mizanı dünyadaki terazilere kıyaslamış, teşbihte bulunmuş olur ki bu bir hatadır. Biz bu hususta naslara tabiyiz, nasların bildirdiklerini söylemekle mükellefiz, Kur'an ve sahih hadiste geçmeyen söylemeyiz.⁹¹³

⁹¹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/114.

⁹¹³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/115.

3.5.4.4. Sırat ve Havz Konusu

Havz konusunda Kur'ân'da herhangi bir delil getirmeyen İbn Hazm, bu hususta sahih hadislerin rivayet edildiğini ve havzın Hz. Peygamber (s.a.v.) ve oraya varan müminler için bir mükâfat olduğunu söyler. O, bu konuda "Hz. Peygamber'den havz ile ilgili gelen haberleri inkâr edenlerin dayanaklarını bilmiyoruz, fakat Resulullah'den (s.a.v.) gelen haberlere muhalefet etmek caiz değildir." diyerek havz hakkındaki görüşünü kısa ve öz olarak belirtir.⁹¹⁴

Sırat'ın Peygamber'den (s.a.v.) gelen haberlerle sabit olduğunu söyleyen İbn Hazm, bu konuda şu hadisi delil getirir: "*Sırat, cehennemın iki yakası arasına konulur, insanlar onun üzerinden geçerler. Onlardan kimisi sapasağlam bir şekilde kurtulur, kimisi de (vücudu) tırmıklar içinden sürülmüş, perişan bir şekilde salıverilir. Kimisi de patır patır cehennem ateşinin içine düşer.*"⁹¹⁵

İbn Hazm, insanların amellerine göre sıratı geçeceklerini, kimisinin yıldırım gibi geçeceğini kimisinin bu geçişte çok zorluklar çekeceğini; günahkarların amellerine göre ateşe düşeceğini söyler. Ona göre, sırat cennet ehlinin, mahşer yerinden cennete varan yoldur. Yerden göğe kadar uzanan bir yoldur. Bu da yüce Allah'ın "(Ey insanlar!) içinizden oraya gitmeyecek hiç kimse yoktur. (Oraya girmeleri), Rabbinin üzerine aldığı kesinleşmiş bir hükmüdür." (Meryem 19/71).

3.5.5. Kıyamet Günü Ruhların Cesetlerle Birlikte Dirilişi

Kıyamet günü yeniden diriliş olacak mı, olmayacak mı sorusu inanan müminler için sorulması abes olan bir durumdur fakat 'diriliş nasıl olacaktır' sorusu Müslüman âlimler arasında gündeme gelmiş ve tartışılmış meselelerden biridir.

İbn Hazm, çeşitli fırkalara ayrılmakla birlikte bütün ehl-i kible Müslümanlarının kıyamette, yeniden dirilişi inkâr edenleri tekfir etme konusunda ittifak ettiklerini söyler. İnsan, bu dünyada belli bir müddet yaşadıkdan sonra ecelinin sona ermesiyle ölür ve Allah'ın belirlediği süre geçtikten sonra tekrar dirilir. Allah'ın emri üzere ruhlar tekrar bedenlere geri iade edilir ve hesaba çekilirler. Bütün ruhlar hesaba çekildikten sonra amellerine göre kimisi cennete, kimisi de cehenneme sevk edilir.⁹¹⁶

⁹¹⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/115.

⁹¹⁵ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-Ezan", 129; "Kitabu't-Tevhid", 24; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-İman", 229.

⁹¹⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/138.

İbn Hazm, kıyamet gününde dirilişin ruh ve cesetle beraber olacağını söyler. O konuyla ilgili âyetlerin tanıklığına başvurur ve bu âyetlerdeki kıyamet gününe dair maddi unsurları delil getirerek dirilişin ruh ve cesetle beraber olacağını söyler.

İbn Hazm, bu konuda “*Kendi yaratılışını unutarak bize bir misal verdi: ‘Şu çürümüş kemikleri kim diriltecek?’ dedi. De ki: ‘Onları ilk defa yaratan diriltecek. O her yaratılmışı hakkıyla bilendir.’*” (Yasin 36/78-79) ayetini delil getirerek belirtilen diriltmenin, ruhun cesede tekrar iade edilmesi ve kaybolduktan sonra his ve iradî hareketlerin tekrar bedene geri döndürülmesiyle olacağını söyler.

İbn Hazm, kendi döneminde yaşayan Ebu’l-As Hakem b. Munzir b. Said el-Kadî’nin kendisine bildirdiğine göre İsmail b. Abdullah er-Ruaynî’nin, bedenlerin yeniden dirilişini kabul etmediğini, ruhun bedenden ayrılmış olmasının, ruhun, cennete ve cehenneme gönderilmesi olduğunu söyler. İbn Hazm’a Ruaynî’nin “Allah, cesetlerden sadece hayat kısmını çekip alır.” dediği de rivayet edilmiştir.⁹¹⁷

İbn Hazm, kendi çağdaşı olan İsmail b. Abdullah er-Ruaynî’nin yanlış görüşleri üzerine konu ile ilgili düşüncelerini yazmıştır. İmam Gâzzâlî de kendi döneminde dirilişin sadece ruhen olacağını iddia eden İslâm filozoflarına, dirilişin ruh-ceset beraberliği şeklinde olacağını, dirilişin nasıl olacağı konusunda da akla değil nassa başvurmamız gerektiğini söyler.⁹¹⁸ İbn Hazm, dirilişin sadece ruhen mi yoksa ruh ve cesetle beraber mi olacağı konusunda farklı görüşlerinden dolayı çağdaşlarını İmam Gâzzâlî gibi tekfir etmez, eleştiride daha müsamahalı bir tavır takınır.

3.5.6. Buluğ Çağından Evvel Ölen Çocuklar Meselesi

İbn Hazm, mezheplerin, buluğa ermeden önce ölen Müslüman ve müşriklerin çocukları hakkında ihtilafa düştüklerini söyler. Hâricîlerden Ezârika fırkası müşriklerin çocuklarının de cehenneme gideceklerini, söyler. Başka grup da kıyamet günü bir ateş yakılacağını, müşriklerin çocuklarının bu ateşe girmeleri emredileceğini, ateşe girenin cennete, girmek istemeyenlerin de cehenneme gönderileceğini söylerler. Başkaları da bu konuda sessiz kalmış görüş beyan etmemiştir. İbn Hazm, Müslümanların çoğunluğu,

⁹¹⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/138.

⁹¹⁸ Mahmut Kaya, “Tehâfütü’l-Felâsife”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40/313; Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gâzzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Mahmut Kaya, 2005), 212-214.

buluğ çağına ermeden ölen çocukların cennete gideceklerini söylerler ki “biz de bu görüşteyiz” diyerek kanaatini belirtir.⁹¹⁹

İbn Hazm, konuyla ilgili genel olarak bunları söyledikten sonra bu konudaki görüşleri ele alıp tartışır: Ezârika, Allah’ın Nuh’dan (a.s.) hikâye ettiği “*Nuh dedi ki: ‘Rabbim, yeryüzünde kâfirlerden tek kişi bırakma. Çünkü sen onları bırakırsan, kullarını saptırırlar ve yalnız ahlaksız ve nankör (insanlar) doğururlar.*” (Nuh 71/26-27) âyeti ile Peygamber’den (s.a.v.) rivayet edilen, Hz. Hatice’nin, Resulüallah’a (s.a.v.), “*Ya Resulüallah benim senden olan çocuklarım nerededir?*” Peygamber (s.a.v.) de “*Onlar cennededir.*” dedi. Hz. Hatice: “*Peki benim başkasından olan çocuklarım nerededir?*” Peygamber (s.a.v.), “*Onlar da cehennemdedir.*” dedi.”⁹²⁰ hadisi delil getirerek buluğ çağından önce ölen müşrik çocuklarının cehenneme gideceklerini iddia etmişlerdir. Delil olarak getirdikleri başka bir hadis ise “*Yeni doğan kız çocuğunu diri diri toprağa gömen de gömülen kız çocuğu de cehennemdedir.*”⁹²¹

Ezârika’nın delil olarak getirdiği âyet ve hadislerin kesinlikle onlar için delil olamayacağını söyleyen İbn Hazm, Nuh’un (a.s.) sözünün sadece kendi dönemindeki kâfirlere olduğunu söyler. Çünkü Allah, Nuha, “*Kavminden daha önce iman etmiş olanlar hariç kimse iman etmeyecek*” (Hud 11/36) demişti. Nuh (a.s.) da artık kavminden hiç kimsenin iman etmeyeceğini, doğacak olan çocuklarının de onlar gibi kâfir olacaklarını düşünerek bu duayı yapmıştır. Nuh (a.s.), sadece kendi dönemindeki kâfirleri kastetmişti. İbn Hazm, “*Şayet Ezârika’nın ilimden bir nasibi olmuş olsaydı Nuh’un (a.s.) bu sözünün kâfirler için olduğunu anlardı.*” diyerek Ezârika’yı eleştirir.⁹²²

“Ezârika’nın halife olarak kabul ettikleri Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Hatice müşrik çocukları değil miydi? Onlar, ehl-i iman çocuklar dünyaya getirmedi mi? Ezârika mensuplarının ataları müşrik değil miydi?”⁹²³ diyerek eleştirilerini yapan İbn Hazm, Hz. Hatice hakkındaki rivayetin terk edilmiş metruk bir hadis olduğunu söyler.

İbn Hazm, “*Yeni doğan kız çocuğu diri diri toprağa gömen de gömülen kız çocuğu de cehennemdedir.*”⁹²⁴ şeklinde rivayet edilen sözün de sorunlu olduğunu söyler. Çünkü Peygamber’in (s.a.v.) sözünün, Allah’ın kitabı ve hadislerle çelişmesi söz konusu

⁹¹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/128.

⁹²⁰ Ebu Davud, *Sünen*, "Kitabu's-Sünne", 17.

⁹²¹ Ebu Davud, *Sünen*, "Kittabu's-Sünne", 17.

⁹²² İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/128.

⁹²³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/129.

⁹²⁴ Ebu Davud, *Sünen*, "Kitabu's-Sünne", 17.

değildir. Zira sahih olarak gelen bir haberde Peygamber (s.a.v.), “*Müşriklerin çocuklarının cennette olduğunu*”⁹²⁵ söyler. Aynı zamanda Allah “*Kız çocuğu hangi günahından ötürü öldürüldü diye sorulduğu zaman.*” (et-Tekvir 81/8-9) buyurarak diri diri toprağa gömülen kız çocuğunun günahsız olduğunu haber vermektedir. İbn Hazm, Rivayet edilen hadisin bu âyet ile de çeliştiğini söyler.⁹²⁶

İbn Hazm, bu konudaki görüşünü özetle “Allah, insan, cin ve meleklerden yarattığı her nefsi akıllı ve mümin olarak yaratmıştır. Buluğ çağına ulaşmadan önce çocukların işlemiş oldukları günahlardan sorgulanmayacakları hususunda icmâ vardır. Allah’ın insanlardan ve cinlerden yaratmış olduğu her nefis mümin ve mümeyyiz olduğuna göre, bu ahit ve fitratı değiştiren ve küfür üzere ölen hariç tamamının cennetlik olduğunu söyler.⁹²⁷ İbn Hazm, bu görüşüne “Her doğan fitrat üzere doğar.” veya “Her doğan din (millet) üzere doğar.”⁹²⁸ hadislerini de delil olarak getirir.

3.5.7. Cennet ve Cehennem Yaratılması

Mezhepler arasında tartışma konusu olan meselelerden biri de cennet ve cehennem şu an yaratılmış mı, yoksa henüz yaratılmamış mı, meselesidir. Hâricîler ve Mu'tezile'den bir grup, cennet ve cehennem henüz yaratılmadığını söylemişlerdir. Müslümanların çoğunluğu ise şu an her ikisinin de yaratılmış oldukları görüşündedir. Cennet ve cehennem henüz yaratılmadığını söyleyenler, Peygamber'in (s.a.v.) “*Güzel amel namına kim ne yaparsa, cennette onun adına şöyle şöyle ağaçlar dikilir.*”⁹²⁹ hadisiyle Allah’ın Firavun’un eşinden hikaye ederek “*Rabbim! Bana yanında, cennetin içinde bir ev yap, beni Firavun'den ve onun kötü işinden kurtar.*” (et-Tahrim 66/11) duasını delil getirirler. Onlar, şayet cennet ve cehennem yaratılmış olsalardı orada ağaç dikilmesi ve dua etmenin bir anlamı olmazdı, demişlerdir.⁹³⁰

İbn Hazm, şu an yeryüzü yaratılmış olduğu gibi cennet ve cehennem de yaratılmış olduğunu söyler. Allah orada bitkilerden dilediğini yaratır. O, İsra ve Miraç gecesinde

⁹²⁵ İbn Hazm’ın sahih diye naklettiği bu rivâyete rastlanılmadı. Muhakkikler: Dr. Muhammed İbrahim Nasr ve Dr. Abdurrahman Umeyra. İbn Hazm, *el-fasl*, 4/129.

⁹²⁶ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/129.

⁹²⁷ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/134.

⁹²⁸ Buhârî, *Sahih*, "Kitabu'l-Cenâiz", 87, 92; Müslim, *Sahih*, "Kitabu'l-Kader", 22.

⁹²⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/141. Bu anlamıyla bir hadise rastlanılmadı. Tirmizî, *Dua Babı*'nda

“*Sübhânallahi'l-azim ve bihamdihi* diyen kimse için cennette, onun adına bir hurma ağacı dikilir şeklinde rivayet eder. Tirmizî bu hadisi sahih-hasen olarak değerlendirmiştir.

⁹³⁰ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/141.

Peygamberimizin (s.a.v.) cennet ve cehennemi görmesine dair gelen rivayetleri cennet ve cehennemin şu an yaratılmış olduğuna birer delil olarak getirir.⁹³¹

İbn Hazm'ın çağdaşlarından olan Kadı Münzir b. Saîd (ö.355/966), Âdem (a.s.) ile Havva'nın içinde oldukları cennetin kıyamet günü müminlerin gireceği ebedî cennet olmadığını söyler. Çünkü ona göre cennette yalan, hile olmaz. Eğer orası ebedilik cenneti olsaydı Âdem'in (a.s.) ebedi olma dileğiyle yasaklı meyvadan yemesi gerekmezdi. Cennete giren bir daha oradan çıkmaz, Âdem (a.s.) ile Havva oradan çıktığına göre orası müminlerin gideceği gerçek cennet değildir, der.⁹³²

İbn Hazm, Münzir b. Saîd'in bu söylediklerinin hiç birisinin onun iddiasına delil olamayacağını söyler: Çünkü ona göre, Âdem'in (a.s.) söz konusu ağaçtan tatma konusundaki zannı doğru olmadığı gibi yemesi de doğru değildi. Zan üzere yapılan bir şey delil olmaya da elverişli değildir. Allah, Âdem'e (a.s.) cennette ebedi olacağını da bildirmemişti. Âdem (a.s.) bir garantisi ve kesin bilgisi olmadığı halde ebedi olma ümidiyle sözkonusu ağaçtan yemişti.⁹³³

Allah, “*Ey Âdem, sen ve eşin cennette kalın, dilediğiniz yerden yeyin için fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz.*” (el-A'raf 7/19) buyurmaktadır. İbn Hazm, bu ayette geçen cennet kelimesinin başında bulunan (ل) harfî't-tarifi delil getirerek bahsedilen cennetin kıyamet günü müminlerin gideceği cennet olduğunu söyler. Yine “*Birbirinize düşman olarak yeryüzüne inin.*” (el-A'raf 7/24) ifadesinin de cennetin şu an yaratılmış olduğunu ve aynı zamanda müminlerin gideceği cennet olduğunu söyler.⁹³⁴

3.5.8. Cennet ve Cehennemin Ebediliği Konusu

Cehm b. Safvan, Ebû Hüzeyl el-Allaf ve Rafizîlerden bir grup hariç İslâm fırkaları cennet ve nimetleri ile cehennem ve azabının yok olmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Bunlardan Cehm b. Safvan hem cennet ve cehennem hem de cennet ve cehennem ehli fanidir, yok olacaktır, der. Ebû Hüzeyl ise cennet ve cehennemin fani olmadıklarını ancak (bir gün gelecek) içindekilerin hareketsiz kalacaklarını ve hareketsiz bir şekilde lezzet ve acı çekeceklerini söylemiştir. Rafizîlerden bir grup ise cennet ve cehennem ehlinin orada ebedi kalmayacaklarını, oradan çıkarılıp Allah'ın dilediği bir

⁹³¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/141.

⁹³² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/142.

⁹³³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/142.

⁹³⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/142.

yere götürüleceklerini söyler.⁹³⁵ “Ebû Huzeyl el-Allaf, sayılan her şeyin sonlu olduğunu, hareketler de sayılı olduklarından onların da sonlu olduklarını söylemiştir.”⁹³⁶

İbn Hazm, Ebû Huzeyl, henüz fiil sahasına çıkmamış olan söz ve varlıkların tabiatlarının sınırlı olduğunu sanarak bu yanlış iddia da bulunmuştur, der. İbn Hazm’a göre, henüz fiil sahasına çıkmamış olan şey bir varlık değildir, sayı ancak varlıklar için geçerlidir. Cennet ve cehennem ehlinin hareketleri fiiliyata geldikleri zaman sayı ile ifade edilebilirler. Cennet ve cehennem ehlinin hareketleri bu durumda sınırlı ve sonlu olabilir. Bu durum cennet, cehennem ve oradakilerin fani olmasını gerektirmez.⁹³⁷

İbn Hazm, Ebu Huzeyl’in bu görüşünün aynı zamanda icmâya da aykırı olduğunu söyler. Ona göre şayet Ebu Huzeyl’in dediği gibi olsa o zaman cennet ehli uyuşturulmuş ve felç olmuş gibi bir hal alır ki bu da nimet değil, cennet ehline yapılan bir azap olmuş olur.⁹³⁸

Cehm b. Safvan’ın iddiasına gelince o da ‘sayılı olan şeylerin yok olacağı’ fikrinin yanı sıra “*O’nun yüzünden (zatından) başka her şey helak olacaktır.*” (el-Kasas 28/88) âyetini delil getirerek Allah’ın dışında hiçbir şeyin baki olmasının mümkün olmadığını söylemiştir.⁹³⁹

İbn Hazm, Cehm b. Safvan’ın iddiasına âyeti te’vil ederek cevap verir: “Allah Teâlâ, ‘*O’nun yüzünden (zatından) başka her şey helak olacaktır.*’ (el-Kasas 28/88) âyeti ile var olan her şeyin bir halden bir hale, bir şekilden başka bir şekle dönüşmesini kastetmiştir. Cennetin nimetleri ve cehennemdeki azap da böyledir. Bu, Allah’ın dışında her şey için geçerli olan bir durumdur. Bir şey bir an yok olduğunda Allah o şeyi başka bir anda yeniden yaratır. Bu durum sonsuza kadar devam eder.”⁹⁴⁰

Cehm b. Safvan’ın delil olarak getirdiği “*O, her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür.*” (el-Cin 72/28) âyetine gelince İbn Hazm, “Şey ismi daha önce de geçtiği gibi ancak mevcut olan varlıklar için, fiil sahasına gelmiş şeyler için kullanılır. Saymak da varlık sahasına, fiil sahasına gelmiş şeyler için kullanılır, varlık sahasına gelmeyen, henüz bir şey değildir ve sayılmazlar.” der.⁹⁴¹ O, fiiliyata dönüştükleri andan itibaren cennet, cehennem ve bu ikisinin ehlinin sayılan varlıklar olduğunu, Allah’ın onlar için başka

⁹³⁵ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145.

⁹³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145.

⁹³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/145.

⁹³⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/146.

⁹³⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/146.

⁹⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/146.

⁹⁴¹ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/146.

zamanlar /müddetler ihdas edeceğini, bu yaratılışın sonu olmaksızın ebedi olarak devam edeceğini söyler.⁹⁴²

İbn Hazm, Cehm b. Safvan'ın "Yüce Allah'ın dışında herhangi bir varlığın ezeli olması söz konusu olmadığı gibi Allah'ın dışında herhangi bir varlığın ebedi ve sonsuz olması da mümkün değildir." görüşünün yanlış bir hüküm ve kıyas olduğunu söyler. İbn Hazm, sayılarla ifade edilen şeylerin ezeli ve ebedi olmadığını, mümkün cinsinden sonlu varlıklar olduğunu söyler. Çünkü Allah'ın bir şeyden sonra başka bir şeyi sonsuza kadar yaratması ve bunu nihayetsiz devam ettirmesi mümkündür.⁹⁴³

İbn Hazm, "Başlangıcı olan her şeyin sonu da vardır" iddiasının yanlış ve soyut bir hüküm olduğunu ne akli bir hükümle ne de nakli bir haberle doğrulanabileceğini söyler. Çünkü mevcut olan varlıkların bir başlangıcı vardır, sonradan var olan şeylerin zamanını sayı kuşatmıştır. Sayının kuşattığı her şeyin zorunlu olarak bir başlangıcı vardır. O da bir dediğimiz şeydir. Bir'den sonra gelen sayılar sonsuza kadar devam eder. Başlangıcı belli olmasına rağmen bu sonsuza kadar devam eder, sonu yoktur. Çünkü söz konusu varlık bir anda baki olduğuna göre iki vakitte de baki olabilir. Bu durum sonsuza kadar devam eder. Baki olma süreci içinde varlık sahasına çıkan her şey sonludur, sayı da böyledir.⁹⁴⁴

İbn Hazm, bu akli izahattan sonra cennet ve cehennemin ebediliğine ayetleri de delil getirir: "*Gökler ve yer durdukça orada ebedi kalacaklardır. Ancak Rabbin dilediği başka. Çünkü Rabbin istediğini yapandır.*" (Hud 11/107); "...Onlar orada ebedi kalacaklardır." (el-Maide 5/119); "*Orada ilk ölümden başka ölüm tatmazlar (sürekli yaşarlar) ve (Allah) onları cehennem azabından korumuştur.*" (ed-Duhan 44/56)

Sonuç olarak İbn Hazm, kabir azabı, mizan, sırat ve şefaath gibi ahiretin ahvaliyle ilgili konularda olsun, yeniden dirilişin keyfiyeti, cennet ve cehennemin yaratılması ve ebediliği gibi konularda olsun muhatapları kırıncı olmayan bir üslupla eleştirmektedir. Tevhidin ispatı bağlamında yaptığı o titiz inceleme ve eleştirileri ahiretin ahvali konularında sürdürmediğini, bu konularda Ehl-i sünnet ile paralel düşündüğünü, aradaki farkın sadece üslup farklılığı boyutunda olduğu görülmektedir. Kabir azabı meselesinde olduğu gibi, farklı düşündüğü konularda ise onun bu fikirlerinin, kendisini Ehl-i sünnet'ten uzaklaştıran temel bir farklılık olmadığı kanaatindeyiz. Çünkü Ehl-i sünnet'te de bu tür ihtilaflar mevcuttur.

⁹⁴² Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/146-147.

⁹⁴³ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/147.

⁹⁴⁴ Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, 4/147.

SONUÇ

“İbn Hazm’ın İtikâdî Mezhepleri Tasnif ve Tenkit Metodu” adlı bu çalışmamızda İbn Hazm’ın, eserleriyle Zâhirî fikhını güncelleştirmesinin yanı sıra Zâhirî kelâmı ve akaidini de tesis etmeye çalıştığını gördük. İbn Hazm, âlim kişiliğiyle İslâm düşünce tarihine katkı sağlamış, naslara ve nasların zâhirine mantık sınırlarını da zorlayarak yapmış olduğu vurgular sayesinde farklı bir düşünce çizgisini ortaya koymuştur. Kendi anlayışına göre çerçevesini çizdiği “Ehl-i sünnet” perspektifiyle kelâmî meseleleri teferruatıyla tartışmış ve akide noktasında bu anlayış dışında kalan mezhepleri tenkit etmiştir.

İbn Hazm, “Selefimizi severiz ama bizim için hakikat onlardan daha değerli ve daha üstündür.” sözüyle hem çağdaşlarını hem de kendinden önceki âlimleri eleştirmiş ve bu türden bir eleştiriyi ilme ve hakikate saygının bir gereği saymıştır. Zaman zaman riayet edilmemiş olsa dahi onun araştırma ve tenkitlerine zâhirî bakış açısı hâkim olmuştur.

Gerçekte İbn Hazm, kendi çağında hâkim olan Sünnî İslâm’a karşı Zâhirî muhalefetini temsil eder. O, zâhirî mektebi bünyesinde hem fıkhıta hem de akaidde getirdiği yeni tezahürün temsilcisidir. Her ne kadar Zâhirîlik, Davud b. Ali el-İsfahanî ismine atfen fıkıh literatüründe yerini almışsa da bu mezhebin gelişmesine, tanınmasına ve özellikle Endülüs’te yayılmasına esas olan amil, İbn Hazm ve onun geride bıraktığı kıymetli eserleri olmuştur.

İbn Hazm, mezhep farklılıklarının dinin önüne geçirilmeden, dinin bir yorumu olarak yaşanıp benimsenmesinde bir sakınca görmemiştir. O meselelere her zaman hoşgörüyü yaklaşmıştır. İslâm Mezhepleri Tarihi ile ilgili eser veren müelliflerin çoğunluğu prensip olarak Şia ve diğer mezheplerin gulâtından sayılanlar hariç tutulması kaydıyla, ehl-i kıblenin tekfir edilmesine karşı çıkmıştır. İbn Hazm de Mu‘tezile, Şia, Hâricîler, Mürcie ve Ehl-i sünnet mezheplerinin gulâtından olanlar hariç hepsine Müslüman gözüyle bakılması gerektiğini söylemiştir.

Prensip olarak geniş bir hoşgörüyü sahip olmasına rağmen çerçevesini çizmeye çalıştığı “Ehl-i sünnet” anlayışından da hiç ödün vermediğini ifade edebiliriz. Eserlerinde Ehl-i sünnet’i “Sahabe, sahabeye tabi olan tabiînin büyükleri, ashabı hadis ve günümüze kadar nesiller boyu onları takip eden fakîhler ile doğuda ve batıda onlara tabii olan halklardır.” şeklinde tanımlayan İbn Hazm, mezhepleri de bu bakış açısıyla değerlendirir. Diğer İslâm mezheplerine karşı Ehl-i sünnet’i savunur.

İbn Hazm, mezhep ve şahısların eleştirisi ve tenkidinde âyet ve hadislerin zâhirine ve zâhirî mantığına göre delil getirip eleştirmiştir. Problemler tahlil edilirken onun zihninin arka planında zâhirî düşüncesi ve mantığı hâkimdir. İbn Hazm, Yahudi ve Hristiyanlık ile ilgili eleştirilerinde aklî burhan ile nakli beraber kullanmıştır. Ehl-i kitab'a karşı, onların kutsal metinlerine dayalı aklî bir eleştiri metodunu kullanan İbn Hazm, İslâm mezheplerine karşı akıl yerine daha çok nassı tercih etmiş; kendi mezhebi görüşünün doğrultusunda Kur'an ve Sünnet'in zâhirine göre bir tenkit metodunu kullanmıştır.

İbn Hazm'ın ilmi usulü, makulden menkule doğru olan bir usuldür. Genel olarak felsefi konularda katı bir akılcı metodu takip ederken dini konularda kendini tamamıyla dinî naslara teslim etmiş ve onların ahkâmıyla amel etmeye çalışmıştır.

İbn Hazm hem fıkıhta hem de kelâmında kıyas, rey ve istidlali kabul etmez. Bunun yerine naslara dayalı delil ve akli burhanı kullanır. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerini vahyi gayri matlûv kategorisinde değerlendirir. Bu düşüncesini (en-Necm 53/3-4) âyetine dayandıran İbn Hazm, sahih olarak rivayet edilen bir hadisin, ahad veya mütevatir farkı gözetmeden kesin olarak ilim ifade ettiğini söyler.

İbn Hazm'ın kimi zaman zâhirî bakış açısına uymadığı da vakidir. Örneğin mecaz olarak kullanılan bazı âyetleri hakikate hamlederek söz konusu âyetlerdeki fiillerin iki fâili olduğunu iddia ettiği de olmuştur. “*Şeytan atanız Âdem'i cennetten çıkardığı gibi.*” ve “*Şeytan onlara, yaptıkları işleri süsledi.*” âyetlerinde olduğu gibi şeytanın Âdem'i (a.s.) cennetten çıkarması ve insanlara amellerini süslü göstermesi mecazen söylenmiş ifadelerdir fakat İbn Hazm bu ifadeleri gerçek anlamda kabul etmiştir. Aynı şekilde hakikat anlamında söylenen sözleri de mecaza hamlederek bir fiilin iki fâili olduğunu söylemiştir. “*Ben çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar ve üflerim.*” (Ali İmran 3/49) ifadesinde olduğu gibi çamurdan kuş yapma hakikat anlamında olan bir ifadedir fakat İbn Hazm çamurdan kuş yapma fiilini Hz. İsa'ya atfını mecazi olarak kabul eder. İbn Hazm, ifade etmekten çekinse de mecaz olduğunu söylediği âyetlerde kimi zaman te'vilde bulunmuştur.

Mezheplerin tenkit ve tasnifinde İbn Hazm'ın Allah'ın zatı, sıfatları ve isimlerine yaklaşımının etkili olduğu görülür. Zâhirî fıkıhını canlandırmanın yanı sıra zâhirî düşünce ve perspektifiyle bir zâhirî kelâm ve akaidini tesis etmeye çalışan İbn Hazm, rey, ta'lil ve kıyasa karşı çıkmakla kalmamış aynı zamanda mezhep taklidine ve sahabe sözünün delil getirilmesine de karşı çıkmıştır. O, fıkıhta Zâhirî mektebinin kıyas deliline karşı itirazını akaid ve kelâm sahasında uygulamış, fıkıhta kıyası reddettiği gibi akaid ve kelâmında da istidlali reddetmiştir.

Gaibi, şahide kıyas etmeyi reddetmiş, Allah için gaibi şahide kıyaslamının O'nu mahlûkata benzetmek olduğunu söylemiştir. Rey ve kıyas yoluyla Allah Teâlâ'ya isim vermek ve onu tavsif etmenin teşbîh ve Allah Teâlâ'yı mahlûkata benzetmek olduğunu iddia etmiştir. Ona göre akıl kendi yaratıcısına hükmedemez, fakat yaratıcının emirleri de ancak akılla bilinir. Çünkü Allah'ın yaratmış olduğu şeylerin hakikati ancak akıl ile ayırıt edilebilir.

İbn Hazm, sıfatlar konusunda Müşebbihe, Eş'arîler ve Mu'tezile'nin görüşlerine katılmaz. Bununla beraber o, Müşebbihe ve Mu'tezile'den daha ziyade Eş'arîlerin sıfat görüşünü eleştirir. "Eş'arîlerin Allah'ın zatının ne aynısı ne de gayrısı olan, Allah'ın zatı ile kaim ve kadîm olan sıfatlar" görüşünü kabul etmez. Tartışmayı Allah'ın isimleri konusuna getirerek sıfat oldukları kabul edilen şeylerin aslında Allah'ın isimleri olduğunu söyler. Sıfatlar konusunu Allah'ın isimleri bağlamında değerlendiren İbn Hazm, Allah'ı isimlendirmenin sadece Allah'a ve Peygamber'e ait olduğunu; insanların kendi akıllarına göre, kıyas ve reyleriyle O'nu isimlendirmelerinin mümkün olmadığını söyler. Mahlûkat için caiz görülen isim ve sıfatları Allah Teâlâ için asla caiz görmez.

Müteşabih ifadeler konusunda da İbn Hazm, Selefin te'vil yapmadan anlama metodu ile Mu'tezile'nin akılcı te'vil metodundan farklı bir yol takip eder. O müteşabih ifadeleri lügatin zâhirine göre anlamaya çalışır. Örneğin "Rabbinin yüzü bâkî kalır." ifadesini "Allah'ın yüzü, Allah'tan gayrı bir şey değildir; onu Allah'tan gayrı bir şey manasına almayız. Burada cüz söylenerek bütün kastedilmiştir." şeklinde anlamaya çalışır. Ona göre bu ve benzeri âyetlerde mecazî meşhur kullanılmıştır. *Rabbinin yüzü*, mecazî olarak Allah'ın yerine kullanılmıştır. İbn Hazm'a göre mecazî meşhur te'vil değildir, dilin fesahatine sahip olanlar bunu rahatlıkla anlayabilirler. El, göz vs. gibi ifadeler de hakeza mecazî anlamlarıyla yorumlanır.

İbn Hazm'ın, Müşebbihe ve Mücessimeyi, Allah Teâlâ'ya attettikleri isimler konusunda, ikincisi "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur." âyetinin mefhumuna göre ve üçüncüsü ise araz ve cevherlerin tabi olduğu felsefî ve mantıkî kurallar çerçevesinde eleştiride bulunduğu görülmektedir. İbn Hazm'a göre teşbîh ve tecsîm düşüncesine düşenlerin genel olarak Allah Teâlâ'yı tenzih etme niyetinde olduklarını fakat takip ettikleri yanlış metottan dolayı bu hataya düşmüşlerdir.

İbn Hazm, ilim sıfatının şümulü, gaybî ihata etmesi; Allah'ın geleceğe dair bilgisi gibi konularda teferruata girmez. İlim sıfatının Allah ile ilişkilendirilmesi O'nun ilminin ezelî olup olmadığı ve malumla ilişkisi gibi konulara yoğunlaşır.

İbn Hazm, Allah'ın mahiyeti konusunda, kelâm kitaplarında kullanılan *mahiyet* yerine İslâm filozoflarının kullandığı *enniyyet* kavramını kullanır. Ona göre Allah'ın enniyeti O'nun mahiyetidir. İbn Hazm'a göre Allah'ın bir mahiyeti vardır. O'nun mahiyeti O'nun zatıdır. Allah Teâlâ nedir, diye sorulan sorunun cevabı, Musa'nın (a.s.) Firavuna verdiği cevaptan başka bir şey olamaz. Nitekim Firavun "Âlemlerin rabbi nedir?" diye sorduğunda, Musa (a.s.), "O göklerin ve yerin Rabbidir." diye cevaplamıştı. İbn Hazm fazla detaya girmeden bu konuyu izah eder.

İbn Hazm, Allah'ın fiili olan ve yaratıklarından nefyettiği ihtiyar ile yaratıklarına izafe ettiği ihtiyar olmak üzere iki çeşit irade olduğunu düşünür. Allah'ın kendisine has kıldığı ihtiyar, dilediğini dilediği şekilde yapma özgürlüğüdür. Allah'ın yaratıklarına izafe ettiği ihtiyar ise herhangi bir şeye meyiletme ve birini diğerine tercih etme şeklinde onlarda yaratmış olduğu ihtiyardır ki İbn Hazm, bunun duyular ve his ile de anlaşılabilirliğini söyler. İnsanın iradesiz, güç ve kuvvetten yoksun, aciz bir varlık olduğu fikrini reddeder. Allah'ın yaratmasına bağlı olarak insanın da bir iradesi, güç ve kuvvetinin olduğunu söyler.

İbn Hazm, İnsan iradesi ve fiillerinin yaratılması konusunda nihai sözü söyleyebilmek için istitâatin gerçekliği ve mahiyetinin ortaya çıkarılması gerektiğini söyler. Onun, istitâat konusunda da farklı bir yaklaşımda bulunduğunu görmekteyiz. Ona göre iki çeşit istitâat vardır. Birincisi fiilden önce uzuvların sıhhati ve engellerin kaldırılmasına bağlı olan istitâat, ikincisi ise fiille beraber Allah'ın yardımı şeklinde tezahür eden istitâattır. Allah'ın avn veya hızlan şeklinde beliren yardımı (istitâat) kulda zuhur ettiği için kul fâil olarak nitelendirilir. Diğer bir ifadeyle fiille beraber olan istitâat, fiilin oluşu esnasında Allah'ın o fiili, insanda yaratmasıdır.

İrade ve sağlıklı uzuvlara sahip olmasına rağmen kişinin fiillerini yapabilme hususunda güç yetiremediği durumlar da olur. Zira burada fiilin kendisiyle tamamlanacağı başka bir kuvvete ihtiyaç duyulur. Şüphesiz ki fiilin kendisiyle gerçekleştiği kuvveti veren Allah'tır. Fiilden önce uzuvların sağlamlığı ve engellerin ortadan kaldırılmasının yanı sıra fiille beraber Allah'ın insana verdiği kuvvet ile insanın fiilleri gerçekleşir.

İbn Hazm, fiilden önce uzuvların sağlamlığı ve engellerin kaldırılmasına bağlı olan kuvvetin zâhirî istitâat, hidayet ve sapıklık fiilinin meydana gelmesi anında Allah'ın kulda yaratmış olduğu istitâatin ise tevfiik olduğunu söyler. Tefvik, Allah'ın ya yardımı (avn) ya da saptırması (hızlan) şeklinde olur. İbn Hazm, uzuvların sağlamlığı ve fiile mâni' olan engellerin kaldırılması yönüyle istitâatin fiilden önce, Allah'ın insana verdiği

kuvvet bakımından ise fiille beraber olduğunu söyler. İbn Hazm, fiilden önceki istitâat görüşüyle Mu‘tezile ile paralel düşünmektedir fakat fiilin oluşması için Allah’ın inâyet ve yardımını gerekli görmesiyle onlardan ayrılır. Ona göre Allah’ın tevfiik ve inâyeti olmadan fiil meydana gelmez.

İbn Hazm’a göre aklın bidâyetinde, zatı itibarıyla ne hüsün ne de kubuh vardır. Kabih ve hasen kılan akıl değil, Allah Teâlâ’dır. Allah, dilediğini kabih, dilediğini de hasen kılar. Helal veya haram kılan, güzel veya çirkin addeden Allah’tır.

İnsanın sorumluluğu açısından insan fiilleri önem arz etmektedir. İnsan, kendi fiillerini yaratma konusunda özgür müdür, yoksa Cebriyye’nin dediği gibi onun fiilleri bütünüyle Allah’a mı aittir? İnsanın fiillerinin yaratılması, insanın iradesi ve gücüyle (istitâat) ilintili olan bir problemdir. Başlangıcından bu yana kelâm ilminin bir problemi olan insan fiilleri konusunda İbn Hazm tatmin edici bir cevap bulabilmiş mi acaba?

İbn Hazm, Allah’ın insanda yaratmış olduğu bir irade olduğunu, insanın bu iradeyle kendi fiillerini tercih ettiğini söyler. Fiilden önce insanda, azaların sağlamlığına bağlı olan bir istitâati kabul eder fakat bu istitâati tek başına fiilin meydana gelmesi için yeterli bulmaz. Fiilin meydana gelmesi anında Allah’ın kulda yaratmış olduğu tevfiik ile insan fiilinin ancak tamamlanabileceğini söyler.

Evet, İbn Hazm problemin çözümü için bir adım atmıştır, fakat hakikati araştıran meraklı kişilerin razı olacağı tam kapsamlı bir çözümün de ortaya konduğunu söyleyemeyiz. Bu konuda Mu‘tezile’nin anlayışıyla Eş’arîlerin anlayışı arasında bir orta yol bulmaya çalışmış fakat onun bu görüşü de kapsamlı bir çözüm olarak görülmemiştir.

İbn Hazm, mezhepleri tenkit ederken hakaret ve tekfir etmeden sadece iddiayı verir ve kendisine göre cevaplandırır. İddialara karşı cevapları kısa, sade ve nettir. Mezhepleri topyekûn tekfir etmek ve İslâm dışı göstermek gibi aşırı tutumlar takınmaz. Eleştiride keskin bir üsluba sahip olan İbn Hazm, bu konuda ayrıştırmacı olmayan mutedil bir üslubu tercih eder.

Peygamberlerin masumiyetiyle ilgili iddialara cevap verilirken zâhirî mantıktan ziyade te’vil ve edebi sanatları kullandığı görülür. Konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde İsrailiyât türü bilgilere itibar etmeyen İbn Hazm, Kur’an’ın ilgili âyetleri ile lügat ve dildeki edebi sanatları de delil olarak kullanır.

İbn Hazm’ın, Peygamberimizin (s.a.v.) vefatıyla beraber önemli bir problem olan imamet meselesine bakışının, İslâm’ın vahdeti çerçevesinde olduğu görülür. O, iki imam fikrine şiddetle karşı çıkar. Çünkü birden fazla imamın olması birden fazla fırkanın olması anlamına gelecektir ki bu da İslâm ümmetinin parçalanması anlamına gelir. İbn

Hazm'ın bu düşüncesi, onun mezheplere bakışını da belirler. O Ehl-i sünnet mezhebini esas unsur, diğer mezhepleri de ana unsurdan uzaklaşan fırkalar olarak görür. İbn Hazm, bu bakış açısıyla 73 fırka rivayetine itimat etmez.

İbn Hazm, Kur'ân ve hadiste kesin bir nas olmamasına rağmen Ensar ve Muhacirin Hz. Ebû Bekir üzerinde ittifak etmelerinin Kur'ân ve Sünnet'e uygun bir delil ve icmâ olduğunu savunur. Biz, Şia'nın onun aleyhinde tavır takınmasında bu görüşünün etkili olduğunu sanıyoruz.

İbn Hazm, Mezheplerin ortaya çıkışında kabile asabiyeti, etnik farklılık ve toplumsal yapıların da etkili olduğunu belirtmiş ve (örnek olarak) Şia'nın ortaya çıkışını imparatorluklarını kaybeden Sasanilerin, Arap ve Müslümanlardan intikam alma düşüncesinin ürünü olduğunu söylemiştir.

İbn Hazm, İslâm dışındaki dinleri kaynak belirterek eleştirmiş fakat Müslüman fırkaların eleştirisinde nadiren kaynak göstermiştir. Mezheplerin, kurucuları ve fikirleri hakkında tarihî bir gelişim sürecine göre bilgi vermemiş; olayları tarihsel hadiselerden, mekân ve coğrafyadan bağımsız olarak, daha çok doktriner yapılar olarak ele almıştır. Mezhepleri betimleyici bir yöntemle anlatma yerine onların görüşlerini akli burhan ve naslarla tahlil ederek eleştirel ve tarafsız bir yöntemle eleştirmiş, bu da onun, Mezhepler Tarihi açısından nesnellüğünün tartışılmasına yol açmıştır.

İbn Hazm'ın bazen mezheplerin görüşleriyle ilgili hatalı bilgiler verdiği de olmuştur. Örneğin, Eş'arîler ile ilgili verilen bilgilerin bu mezhebin kaynaklarıyla kimi zaman uyuşmadığı görülmektedir. Mesela, “Allah'ın ilmi bizim ilmimizle aynı seviyededir.” ve “Vefatından sonra Hz. Muhammed'in peygamberliği son bulmuştur.” gibi Eş'arîlere atfettiği görüşlere onların kaynaklarında rastlanılmadığı görülmektedir.

Davud b. Ali el-İsfahânî ve İbn Hazm gibi güçlü önderleri olduğu halde Zâhirîlik mezhebinin neden benimsenmediği ve neden taraftar bulamadığına dair soru kafaları meşgul etmiştir. Bizce bu sorunun birkaç makul cevabı vardır: Birinci husus hem Davud b. Ali el-İsfahânî hem de İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde her Müslüman'ın takip ettiği bir mezhebi vardı. Mezhep moda gibi değiştirilen bir olgu olmadığı için Zâhirîlik taraftar bulamamıştır. İkinci husus Ehl-i sünnet mezhepleri, eş zamanlı olarak ortaya çıkmışlardır. Zâhirîlik de bu süreçte en son ortaya çıkan bir mezhep olduğundan taraftar bulamamıştır. Başka bir husus, bir mezhebin taraftar bulabilmesi için o mezhebin diğerlerinden doğru olması gerekmez. Bütün bu faktörlerin yanı sıra Davud b. Ali ve İbn Hazm'ın taraftarların sabır ve kudretini zorlayacak derecede zorluk taşıyan görüşlerinin de Zâhirîliğin yayılmamasında etkili olduğu görüşündeyiz.

BİBLOGRAFYA

- Abbas, İhsan. *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsi*. Amman: El-Müessetü'l-Arabiyye li'd-Dirâsât ve'n-Neşr, 1987.
- Abdülhamid, İrfan. *İslam'da İ'tikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzilu'l-ilbas ammaştehera mine'l-ehadis alâ elsineti'n-nas*. thk. Yusuf b. Muhammed el-Hac Ahmed. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü İlmi'l-Hadis, 1351.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb Arnavud vdğ. 50 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risale, 1999.
- Ahmed Bükeyr, Mahmud. *el-Medresetü'z-Zâhiriyye bi'l-meşriğ ve'l-mağrib*. Beyrut: Daru Kuteybe, 1990.
- Akbulut, Ahmed. *Sahabe Devri Siyasi Hadiselerin Kelami Problemlere Etkileri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1992.
- Ali el-Kârî. *Esrarü'l-merfû'a fi ahbari'l-mevdûa*. thk. Muhammed Lütfi el-Sabbâğ. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1986.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. *Ehl-i Sünnet'in Kerrâmiyye Eleştirisi*. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2018.
- Âmidî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed Seyfuddîn. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l- Samî li'n-Neşri ve't-Tevzi, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. "Zâhiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/93-100. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2013.
- Apaydın, Yunus. *İbn Hazm: Zâhirilik Düşüncesinin Teorisyonu*. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Arikan, Âdem. "Ebu'l-Kâsım el-Belhî (el-Ka'bi), Kitâbu'l-Makâlât". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 11/2 (30 Aralık 2018), 497-506. <https://doi.org/10.18403/emakalat.498135>
- Askalânî, İbn Hacer. *Lisânü'l-mizân*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebü el-Metbuâtü'l-İslâmiyye, 2002. <https://waqfeya.com/book.php?bid=1012>
- Aydın, Mehmet S. *Din felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2007.
- Bağcı, H.Musa. *İnsanın Kaderi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Bağdadî, Abdülkadir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 7. Basım, 2014.
- Bakillânî, Ebu Bekir İbn Tayyib. *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduh ve lâ yecûzu el-cehlu bih*. thk. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: mektebetü'l-Ezheriye Li't-Türas, 2. Basım, 2000.
- Başaran, Selman. "İbn Hazm'ın Kütüb-i Sitte'ye Bakışı". *İslami Araştırmalar* 2/6 (1988), 7-21.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed. *Kitabu'l-Makâlât ve mahu uyunu'l-mesâl ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu-Racih Kurdî-Abdülhamid Kurdî. 1 Cilt. İstanbul: Kuramer-Dârü'l-feth, 2018.
- Beydâvî, Nasirüddin Ebi'l-Hayr Abdullah. *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşî. 5 Cilt. Beyrut: Daru'l-İhyai't-Türasü'l-Arabî, 2015.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahih*. Beyrut: Daru İbn Kesir, 2002.
- Bulut, Halil İbrahim. "İseviyye Mezhebi ve Hz. Muhammed'in Risaletinin Evrenselliği Tartışmalarının Başlaması". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2004), 121-143.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm aklının oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Cürcânî, Eş-Şerif Ali b. Muhammed. *Kitabü't-Ta'rifât*. Kahire: Daru'r-Reyyân li't-Türas, 1983.
- Çelebi, İlyas. "Hüsün ve Kubuh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/59-63. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çolak, Abdullah. "İbn Hazm ve el-Muhallâ". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/3 (2002), 155-185.
- Dalkılıç, Mehmet. "İbn Hazm Perspektifinden Endülüs'te Mutezile". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2004).
- Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman. *Müsned*. Riyad: Dâru'l-Muğnî, 2000.
- Demirci, Ahmet. *İbn Hazm ve Zâhirilik*. Kayseri: Can Ofset, 1996. <http://ktp.isam.org.tr/ktp/recordview.php?idno=71977&ele=%3D&wKitaplar=%C4%B0bn+Hazm+ve+zahirilik+&wYazarlar=Ahmet++Demirci+&wYayyerleri=Kayseri>
- Ebu Davud, Süleyman bin Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb Arnavud-Muhammed Kamil. Lubnan: Dâru Risale el-Alemiyeye, 1420.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İbn Hazm*. çev. Osman Keskiöğlü - Ercan Gündüz. İstanbul: Buruc Yayınları, 1996.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslam'da İtikâdî, Siyasi ve Fikhî Mezhepleri Tarihi*. çev. Kaya Sıbğatullah. Ankara: Anka Yayınları, t.y.

- Ebu'l-Bakâ, Eyyub b. Musa el-Huseynî el-Kûfî. *el-Külliyât: Mu 'cemü fi'l-mustalahât ve'l-furuku'l-luğevîyye*. thk. Muhammed el-Mısrî Adnan Dervîş. Lubnan: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Ebu'l-Kasım Belhî- Kâdî Abdülcebbar. *Fadlû'l-İ'tizâl ve Tabakatu'l-Mu'tezile*. thk. Fuad Seyyid. 1 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye, ts.
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-Ammadî. *İrşadü akli's-selîm ila mezâya'l-Kur'an-ı Kerim*. 9 Cilt. Beyrut: Darü İhya'it-Türasü'l-Arabî, 2015.
- Enis İbrahim, Abdülhalim Mensur. *Mucemu'l-vesît*. 1 Cilt. İstanbul: el-Mektabetü'l-İslamiyye, ts.
- Ergüven, Şahabettin. "Zahiriliğin Büyük İmamı İbn Hazm: Hayatı ve Eserleri". *İslami İlimler Dergisi* 3/1 (2008), 175-197.
- Eş'arî, Ebu Hasan. *el-İbâne an Usûli'd-Diyane*. Lubnan: Daru İbn Haldun, 2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *İslam İnanç Esasları (el-İbane an usûli'd-diyâne)*. çev. Mehmet Kubat. İstanbul: İşrak Yayınları, 2008.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Makâlât'ül-İslamiyyîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'n-Nehde, 1950.
- Fıglalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.
- Garaudy, Roger. *Endülüs'te İslam*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı, 2015.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Mahmut Kaya, 2005.
- Goldziher, Ignaz. *Zâhirîler "Sistem ve Tarihler"*. çev. Cihad Tunç. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1982.
- Gölcük, Şerafettin. "Cehmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/234-236. Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Gölcük, Şerafettin. *Kelam Tarihi*. Konya: Esra Yayınları, 1992.
- Gölcük, Şerafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Kitabevi, 1991.
- Gül, Şirin. "İbn Hazm el-Endülüsî". *Bilge Adamlar* 32 (2013).
- Gündoğar, Hamdi. *Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahî Bilgi*. İstanbul: Çıra Akademi, 2017.
- Güner, Osman. "İbn Hazm Düşünce Dünyasında Hadis". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009).
- Hamevî, Yakût. *Mu'cemu'l-üdebâ İrşadü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Darü'l-Garb el-İslamî, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "Milel ve Nihal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/57-58. Türkiye Diyanet Vakfı, 2005.
- Herirî, Şeyhü'l-Celil Abdullah. "حديث: خلق الله آدم على صورته". Erişim 09 Kasım 2019. <http://www.a7bash.com/textshow-804.html>
- Huşenî, Muhammed b. Haris. *Ahbarü'l-fukehâ ve'l-muhaddisin*. Madrid, 1991.
- İbn Humâm, Muḥammad İbn Abdi-l Vahid. *Kitâbu'l- Musâmere fî şarḥ al-musâyere: fî 'ilmi'l-klam*. thk. Kâsim İbn-' Abdallâh İbn-Kuṭlûbuḡâ. 2 Cilt. Kahire: el-Maktabetü'l-Ezheriye lit-Turas, 2006.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *en-Nasih ve'l-mensuh fi'l-Kur'an-ı Kerim*. thk. Abdulğeffâr Süleyman el-Bindarfî. Beyrut: Daru Kütübu İlmiyye, 1. Basım, 1986.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Ahlak ve's-siyer fî müdâvâtü'n-nüfus*. çev. Camaledin Erdemci-H.Hüseyin Bircan. İstanbul: Bilge Adamlar, 2005.
- İbn Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Kitâbü'l-Mevduât*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: Muhammed Abdulmuhsin, 1966.
- İbn Furek, Muhammed b. Hasan. *Makâlât'ü's-Şeyh Ebu'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed b. Abdürrehim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2005.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. çev. Halil Kendir. 2 Cilt. İstanbul: Yeni Şafak, 2004.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Cevamiu's-sîre*. thk. İhsan Abbas. Mısır: Daru'l-Mearif-Mektebetü'l-Hissam el-Musavvere, 2015.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Fasl fi'l-mileli ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. thk. Aburrhman Umeyra Muhammed İbrahim Nasr. 1-5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Muhallâ bi'l-Asâr*. thk. Halid er-Rebad ve digerleri. 19 Cilt. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1. Basım, 2016.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *el-Usûl ve'l-furû'*. thk. Muhammed Atif el-İrakî vd. Kahire: Mektebetü's-Sekafetü'd-Diniyye, 2004.
- İbn Hazm, Ebu muhammed Ali b. Ahmed. *Güvercin Gerdanlığı (Tevku'l-hemame fi'l-ülfeti ve 'l-ullaf)*. çev. Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *İptalu'l-kiyas ve'r-re'yi ve'l-istihsani ve't-teklidi ve't-ta'lil*. thk. Said el-Efgani. Şam: Metbeatü Camiatü Dimeşk, 1960.
- İbn Hazm, Ebu muhammed Ali b. Ahmed. *Kitabu'd-Dürre fîmâ yecibu i'tikadüh*. Kahire: Mektebetü'l-Medenî, 1988.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Rey, Kıyas ve İstihsan'ın İptali*. Beyrut: Daru'l-Muktebis, 2013.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Tavku'l-hamame fi'l-ülfeti ve'l-ullaf*. Şam: Mektebetü'l-Arafe, 1349.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. "Tefsiru'l-elfaz tecri beyne'l-mütekellimîn min kitabi'n-nüket". *Resâilü İbn Hazm el-Endülüsî*. ed. İhsan Abbas. 4/407-417. 5. Beyrut: Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirasât ve'n-Neşr, 1983.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî. *el-İhkam fi usuli ahkam*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Ufuk el-Cedid, 2. Basım, 1983.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endülüsî. *er-Reddü 'alâ İbn'in-Negrîla el-Yahudî*. ed. Abbas. Kahire: Metbeatü Medenî, 1966.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail bin Omer. *Tefsirü'l-Kur'ani'l-Azîm*. thk. Dr. Muhammed İbrahim el-Benna vd. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman, 1984.
- İbn Mace, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Riyad: Daru'l-Hadâre, 2015.
- İbn Manzur, Cemaleddin b. Muhammed b. Muhammed b. Mukerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sâdir, ts.
- İbn Rüşd. *Faslû'l-makâl: felsefe-din ilişkisi (Arapça ashtyla)*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- İbn Teymiyye. *Nekdi merâtibu'l-icmâ*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 1994.
- İmam Gazzâlî. *Halkın Kelâmî Tartışmalardan Korunması*. çev. D. Sabit Ünal. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- İmam Şafîî. *er-Risale*. çev. Ubeydullah Dalar. thk. A. Muhammed Şakir. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- 'İnan, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslamiyye fi'l-Endülüs- el-Asru's-Sanî Düvelü't-Tavaif*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 4. Basım, 1997.
- İsfahânî, Rağîb. *el-Mufredat fi Garibi'l-Kur'an*. İstanbul: Kahraman, 1986.
- İsferâyînî, Ebu Muzaffer İmadüddîn Şahfur. *et-Tebzir fi'd-dîn*. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1983.
- Kâdı, Abdülcebbar. *el-Muhtasar fi Usûli'd-Din*. çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kadı, Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhü Usûlu Hamse*. thk. Dr. Abdülkerim Üsmânî. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416.
- Kâdı, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Abdülcebbar el-Esedî. *Şerhu Usûlu Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kastalânî, Şihabu'd-Din Ebi'l-Abbas. *İrşadü's-sârî li şerhi Sahihi Buhârî*. 15 Cilt. Beyrut-Lübnan: Daru kütübu ilmiyye, 1996.
- Katib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûradan Velayet-i Fakihe*. çev. Mehmet Yolcu. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Katib, Ahmed. *Tatavvuru el-fikre's-siyasî eş-şîi -mine'ş-şûrâ ilâ velâyeti'l-fâkih*. Beyrut: Daru'l-Cedîd, 1998.
- Kaya, Mahmut. "Tehâfütü'l-Felâsife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/313-314. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Kaya, Osman. *Kur'an'a Göre Dinlerarası Diyalog*. Ankara: Kitabiyat, 2005.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *İmâm-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Kalem Yayıncılık, 1981.
- Kılavuz, Ahmed Saim. *İman-Küfür Sınırı Tekfir Mes'alesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2. Basım, 1984.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vahidlerin İtikat ve Teşri Yönünden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2012.
- Kubat, Mehmet. "73 Fırka Hadisi'ni Yeniden Düşünmek". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2012), 9-45.
- Kubat, Mehmet. "Eş'ari Ekolünün Öncüsü Olarak Ebu'l-Hasan el-Eş'ari ve Kelami Görüşleri". *İslamî İlimler Dergisi* 7/13 (2012), 21-47.
- Kubat, Mehmet. *Hasan el-Basrî Hayatı, İlmi Kişiliğine Kelam İlmindeki Yeri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2008.
- Kubat, Mehmet. *İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap dünyası, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihinin Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Kutlu, Sönmez. *Tarihsel din söylemleri üzerine zihniyet çözümlenmeleri*. Ankara: Otto, 2012.
- Malatî, Ebu'l-Huseyin. *et-Tenbih ve'r-red ala ehli'l-ehvai ve'l-bida'*. thk. Muhammed Zahid el-Kevserî. Kahire: mektebetü'l-Ezheriye Li't-Türas, 1993.
- Malik b. Enes. *Muvatta'*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî. Beyrut: Daru İhyai't-Türasü'l-Arabî, 1094.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed. *Kitabu't-Tevhid*. ed. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruç. İstanbul: İrşad Yayınları, 1422.

- Mekkî, Tahir Ahmed. *Dirasetün an İbn Hazm el-Endülüsi ve Kitabühu Tavku'l-Hemame*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1977.
- Musa Hüseyin, Muhammed Salih. *İbn Hazm ve mesailü'l-lefi halefe fihâ el-cumhur*. Şam: Müessesetü'r-Risale Naşirun, 1430.
- Mustafa Çağrıncı, Hayati Hökelekli. "İrâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Müslim, Ebu'l Hasan en-Nisâbüri. *Sahih*. Riyad: Dâru'l Tayyibe, 1426.
- Nasr-Umeyre, Dr. Muhammed İbrahim -Dr. Abdurrahman. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal muhakkikleri*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1999.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb Ebu Abdurrahman. *Sünen*. Riyad: Daru'l-Hadâre, 1436.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiretu'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hamid İsâ. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyetu li't-Turas, 1. Basım, 2011.
- Öğüt, Salim. "Evzaî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/546-548. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: kültür ve medeniyet*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 3. baskı.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: siyasi tarih*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2. baskı.
- Özdemir, Mehmet. "Endülüs Üzerine". *Bilge Adamlar* 32 (2013), 55-70.
- Râzî, Fahreddin Muhammed ibn 'Umar. *Kelâm'a giriş: el-Muhassal*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1. baskı.
- Râzî, Fahreddin Muhammed. *Peygamberlerin Masumiyeti*. çev. Hasan Fehmi Ulus. İstanbul: İlim Yayınları, 1986.
- Râzî, Fahreddin Muhammed. *Mefatihü'l-gayb*. 30 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- Razî, Fahrüddin. *İ'tikadâtü firaki'l-Müslimîn ve'l-müşrikîn*. thk. Ali Sami en-Neşşâr. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1982.
- Sabûnî, Nureddin. *Kitabu'l-Bidaye mine'l-Kifaye fi Hidaye fi Usuli'd-Din*. thk. Fethullah Huleyf. 1 Cilt. Mısır: Daru'l-Mearif, 1969.
- Sabunî, Nureddin. *Maturidiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1979.
- Sayar, Süleyman. "Dinler Tarihçisi Olarak İbn Hazm Genel Bir Bakış". *Milel ve Nihal* 6/3 (2009), 43-79.
- Sercânî, Râğîb. *Kıssatü'l-Endülüs- mine'l-fethi ila's-sukut*. Kahire: Müessesetü İkra', 2011.
- Serdar, Murat. "İbn Hazm'ın Kelâmî Görüşleri (basılmamış Doktora Tezi)". Kayseri: Erciyes Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Sofuoğlu, Hadi. "Zâhiri Mdetodojide İctihat ve Taklit". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (2011), 115-127.
- Şâtîbî, İbrahim İbn-Müsâ. *el-Muvâfakât: İslâmî ilimler metodolojisi*. çev. Mehmed Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Şehristânî, Abdülkerim. *Milel ve Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera yayınları, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim b. Ebi Bekr eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Seyyid Kîlânî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bânî, 1961.
- Şeyban, Lütfi. *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan ilişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-. *Et-Tebzir fi meâlimi'd-dîn*. thk. Ali b. Abdülaziz Ali b. eş-Şebl. Riyad: Daru'l-Asime, 1996.
- Taftazânî, Mas'ûd İbn-Ömer. *Kelâm ilmi ve İslâm akâidi =: Şerhu'l-akâid*. ed. Süleyman Uludağ. 386, 82 S: Dergah Yayınları, 3. baskı.
- Tan, Oğuzhan. "Kökeni Oluşumu ve Algılanışı Bakımından İbn Hazm Öncesinde Zâhirilik". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 137-166. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001038
- Tan, Oğuzhan. "Tarihi bağlam ve karakteristik özellikleri açısından İbn Hazm ve usul anlayışı". Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Team, Almaany. "Mu'cemu'l-Meanî". Erişim 22 Temmuz 2019. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D9%84%D8%A9/>
- Team, Almaany. "تعريف و شرح و معنى مذهب بالعربي في معاجم اللغة العربية معجم المعاني الجامع، المعجم الوسيط، اللغة، 1". Erişim 23 Temmuz 2019. <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D8%B0%D9%87%D8%A8/>
- Tez, Zeki. *İslâm'ın Batı Cephesi: Mağrip, Endülüs, Sicilya ve Mısır*. İstanbul: Hayykitap, 2014.
- Tirmizî, Ebu 'İsâ Muhammed b. 'İsâ. *Sünen*. thk. Dr. Beşşar b. 'Avvad. Beyrut: Daru'l-Garbu'l-İslâmî, 1416.

- Topaloğlu, Bekir. “Fırka”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/35. Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm terimleri sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, Genişletilmiş ve Gözden geçirilmiş dördüncü basım.
- Turhan, Kasım. “İnniyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 22/315-316. Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Tümer, Günay. “Brahmanizm”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 329-333. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Üzüm, İlyas. “Mezhep”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 29. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.
- Watt, W. Montgomery vd. *Endülüs tarihi*. İstanbul: Küre, 2012.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yaran, Rahmi. “Bid’at”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 6/129-131. Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ehl-i Bid’at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/501-505. Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ehl-i Sünnet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/525-530. Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İrade”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Muvâfât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/409-410. Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait. “Fiil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Yazır, Muhammed Hamdi Elmalılı. *Hak Dili Kur’an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.
- Yefüt, Sâlim. *İbn Hazm ve ’l-Fikre ’l-Felsefi bi ’l-Meğrib ve ’l-Endülüs*. 1 Cilt. Daru’l-Beydâ: el-Merkezü Sekâfi el-Arabî, 1986.
- Zehebî, Abdullah Muhammed. *Mizânu ’l-i’tidâl fi nakdi ’r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Daru’l-Ma’rife, 2009.
- Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a ’lâmi ’n-nübelâ*. thk. Şuayb Arnavud. 31 Cilt. Müessetü’r-Risale, 1405.
- Ziya Paşa. *Endülüs Tarihi*. İstanbul: Selis Kitaplar, 2. Baskı.
- Zu’bî, Enver. *Zahiriyyetü İbn Hazm el-Endülüsî*. Amman: El-Me’hedü’l-Alemî li’l-Fikri’l-İslamî Mektebü’l-Ürdün, 1995.