

İBN HAZM PERSPEKTİFİNDEN ENDÜLÜS'TE MU'TEZİLE

Dr. Mehmet DALKILIÇ*

ÖZET

Bu makalede, İbn Hazm'ın bakış açısıyla, Endülüs'teki Mutezile mezhebinin durumu söz konusu edilmiştir. Gerek İbn Hazm'dan hemen sonra yaşamış olması, gerekse Endülüs'lü Mu'tezile bilginleri konusunda verdiği bilgilerin tamamlayıcı nitelikte olması nedeniyle Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin eserlerinden de yararlanılmıştır. İslam mezhepleri ile ilgili eser veren birçok Endülüs'lü bilgin yetişmiş olmasına rağmen, bu durum, Türkçe çalışmalarda aynı oranda kendini gösterememiştir. Endülüs, İslam mezhepleri açısından değerlendirildiğinde; ilk altı asırda daha çok Evzâlik ve Mâlikîlik gibi fıkıh mezheplerinin bölgede taraftar bulduğunu söyleyebiliriz. Bu dönemde, siyâsî veya itikâdî amaçlarla teşekkül etmiş olan İslam mezheplerinin büyük çapta faaliyetlerinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Ancak sonraları, gerek tahsil amacıyla Doğu İslam toplumlarına giderek eğitimi tamamlayanların Endülüs'e geri dönmeleri, gerekse değişik mezhep mensuplarının bölgeye gelmeleri neticesinde, Doğu'daki farklı mezhepler söz konusu toplumda taraftar bulmaya başlamıştır. Özellikle milâdî dokuzuncu asırdan itibaren siyâsî idarenin otoritesini kaybetmesi ve problemlere çözüm üretmek amacıyla bazı fırkaların Endülüs'e girmeleri sonucu, bölgede farklı İslam mezheplerinden söz etmek mümkün olabilmıştır. Endülüs'te uzun süre tartışmasız hakimiyeti bulunan Malikîlik mezhebinin diğer fırkalara karşı katı tutumu veya taassubuna rağmen, sayıları az da olsa bazı Endülüs'lü bilginler tarafından Mu'tezile fikirleri savunulmaya başlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Endülüs, mezhep taassubu, İbn Hazm, İbnü'l-Arabî, Mu'tezile, Mâlikîlik.

SUMMARY MUTEZILITES IN ANDALUCIA ACCORDING TO IBN HAZM

In this article, the circumstance of Mutazilites sect in Andalusia was researched according to Ibn Hazm. I have sometimes benefited from Abu Bakr Ibn al-Arabi's Works as he lived nearly after him and gave much more knowledge about Mutazilites sect in the same period. Although there were many scholars who grew up in Andalusian society and wrote about Islamic Sects and they were not studied sufficiently in Turkish. If Andalusia is dealt with the frame of Islamic Sects, it can be said that Avzai sect was accepted for the first two centuries and Malikites was extensively accepted by Muslim society until the eleventh century. Therefore, in that period, it is impossible to mention about the existence of Islamic sects other than Malikites in Andalusian society. But Andalusian Muslims, who have been to eastern countries for education, have learned about the opinions of other sects and upon returning home taught them to some people. Secondly, in the last centuries some cities have been occupied by Islamic sects other than Malikites. In this way, some Mutazilites ideas were accepted by Andalusian people. In spite of rough fanaticism of Malikites many scholars began to defend Mutazilites ideas in the country.

Key Words: Andalusia, fanaticism of sect, Ibn Hazm, Ibn al-Arabi, Mutazilites, Malikite Sect.

* * *

* İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Elemanı.

GİRİŞ

Fıkıh mezhepleri açısından bakıldığında Endülüs'ün fethinden (91-96/710-714) hemen sonra, Şam'da yaygın olarak kabul edilen Evzâf mezhebi öğretilerinin, bölgeye hakim olduğu ve Endülüs Emevî Devleti'nin kuruluşundan (138/755) itibaren de bu hakimiyetini sürdürdüğü görülmektedir. Ancak gerek Endülüslü hacıların Hicaz'da Mâlikîliği öğrenmeleri, gerekse İmam Mâlik'in, özellikle ikinci ve üçüncü kuşak Endülüslü öğrencilerinin¹ ülkelerine geri dönmeleri, Mâlik'in görüşlerinin toplumda hızlı bir şekilde yayılmasını sağlamıştır. Fetva ve yargı alanında Mâlikîliğin esas alınmasıyla birlikte, Evzâf mezhebinin Endülüs'teki hakimiyeti kırılmış ve kısa bir süre sonra da Mâlikîlik devletin resmî mezhebi haline gelmiştir.²

Öncelikle şunu belirtelim ki, bu makalede Endülüs'teki³ fikhî mezhepler değil, itikâdî İslam mezhepleri arasında bulunan Mu'tezile'nin,

** Araştırmam esnasında gerek fikirleri ile çalışmalarımı yönlendirmesi, gerekse kendi kütüphanesini kullanmama izin verip Fransızca kaynakların anlaşılmasında yardımcı olması nedeniyle, Sayın Prof. Dr. Emrullah Yüksel Beyefendi'ye teşekkür ederim.

¹ Mâlikî mezhebini ülkeye getiren ilk Endülüslü bilginler Şabatûn İakabıyla meşhur olan Ziyâd b. Abdutrahman ile onun öğrencisi Yahya b. Yahya el-Leysî'dir. Yahya b. Yahya b. Kesir el-Leysî (ö. 234/848). Kurtuba'lı olup, Maliki mezhebi ilgili eserleri Endülüs'te okutarak onun tanınmasında etkili olmuştur. Bk. Ahmed Muhtar Abadî, *fi Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, İskenderiye ts., s. 114; Ekrem Ziya Ömerî, *Bakî b. Mehled el-Kurtubî ve mukaddimetu müsnedih*, Medine 1984, s. 33-34.

² Mesela bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, nşr. İbrahim Ebyârî, Kahire 1989, I, 277; Kâdi İyaz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, nşr. Said Ahmed E'rab, Beyrut 1967, I, 26 vd; Ebû Cafer b. Yahya b. Ahmed el-Endelüsî Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi tarîhi ricâli ehli'l-Endelüs*, nşr. İbrahim Ebyârî, Kahire 1989, I, 372; Chirtopher Melchert, *The Formation of the School of Law 9th-10th Centuries*, Leiden 1997, s. 157; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, Kahire 1959, III, 1-25; E. S. Kaya, "Mâlikî Mezhebi", *DİA*, XXVII, 521 vd; Ali Hakan Çavuşoğlu, *Irak Mâlikî Ekolü (III.-V./IX.-XI. yy.)*, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı, İstanbul 2004, s. 101.

³ Endülüs (İspanyolca Andalucia) kelimesinin kökü hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebû Abdullah Yakut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-büldân*, nşr. F. Wüstenfeld, Mısır 1994, III, 376-380; Muhammed b. Abdü'l-mün'im Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi*

Mâlikî mezhebinin katı tutumu karşısındaki durumunun, İbn Hazm (ö. 456/1063) perspektifinden araştırılması planlanmıştır. Bu yüzden öncelikle Endülüs bilim çevreleri veya siyâsî idaresinin mezhep taassubu⁴ bağlamında Mu'tezile'nin toplum içindeki durumu araştırılacaktır.⁵ Bunu yaparken araştırmanın sınırlandırılması açısından bir Endülüslü mezhepler tarihi bilgini olarak İbn Hazm'ı esas almak suretiyle Mu'tezile'ye karşı tavırlar tespit edilecektir. Ancak çağdaşı ve konuyu tamamlayıcı nitelikte olması nedeniyle, İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) eserlerinden de yeri geldikçe yararlanılmıştır. Endülüs'teki İslam mezheplerini değerlendirmede yardımcı olacak en önemli bilginin İbn Hazm ve bu konuda yazmış olduğu eserler olduğunda şüphe yoktur. Bu yüzden İbn Hazm'm İslam mezhepleri ile ilgili olarak yazdığı ve başat eser konumunda bulunan *el-Fasl (el-Fisâl)* başta olmak üzere, dönemin tarih kitaplarından yararlanılacaktır. Nitekim İbn Haldun (ö. 808/1406) da söz konusu eserin İslam mezhepleri açısından önemini şu ifadelerle vurgulamaktadır:

haberi'l-aktâr, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1984, s. 32; Ahmed b. Muhammed Makkârî, *Nejhu't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-ratib ve zikri vezîrihâ lisâniddîn İbni'l-Hatîb*, nşr. Yusuf Muhammed Bukâî, Beyrut 1998, I, 117-121; Abdülvahid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhîsi ahhâri'l-Ma'rib*, nşr. M. Saîd Uryân, Kahire 1963, s. 400; Himyerî, *er-Ravdu'l-mi'târ fi haberi'l-aktâr*, s. 32 vd; Ebû Abdullah Muhammed Şerif İdrîsî, *Nüzhetu'l-müştâk*, Beyrut 1989, I, 525; Emîr Şekib Arslan, *el-Hulelü's-sündüsiyye fi'l-ahbâr ve'l-âsâri'l-Endülüsiyye*, Kahire 1936, I, 22-24; Levi Provençal, *Hadâratü'l-İslâmiyye fi İsbanya*, trc. E. Mekkî, Kahire 1994, s. 15-18; Muhammed Abdullah İnan, *Devletü'l-İslam fi'l-Endelüs*, Kahire 1997, I, 50 vd; Muhammed İmâmuddîn, *Some Aspects of the Socio-Economic and Cultural History of Muslim Spain 711-1492*, Leiden 1965, s. 1-7; Kemal Beydilli, "İspanya", *DİA*, XXIII, 161; Levi-Provençal, "İşbiliye", *İA*, VI/2, 1226-1230; a.mlf., "Malaga", *İA*, VII, 219-220; C.F. Seybold, "Endülüs", *İA*, IV, 270-273; Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-212; a.mlf., "Gırnata", *DİA*, XIV, 51-57.

⁴ Ebû Hanîfe'nin görüşleri çerçevesinde taassuba dayalı bir din anlayışının değerlendirilmesi için bk. Mehmet Zeki İçsan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sy. 20, 2004, s. 59-83.

⁵ Bazı fırkaların Endülüs'e girmesinde etkili olması açısından Afrika'daki mezhepler konusunda bk. Abdülazîz el-Mecdüb, *es-Sirâü'l-mezhebi bi-İfrikîyye ilâ kıyâmi devleti'z-Zeydiyye*, ed-Dâru't-Tunisiyye 1985, s. 91 vd.

“İbn Hazm İslam dünyasındaki milel ve nihâl konusunda oldukça titiz davranarak mezhep veya fırkaların savundukları görüşlerin aslım bozmadan kısaca aktarmak için büyük çaba sarfetmiştir.”⁶

Bu araştırmada Endülüs’teki Mu’tezile mezhebinin İbn Hazm perspektifinden tespiti amaçlandığına göre doğal olarak en çok yararlanılan kaynak, onun bu konuyla doğrudan ilgili bulunan *el-Fasl fi’l-milel ve’l-ehvâ’ ve’n-nihal*⁷ adlı eseridir. Bazen bu eser kaynaklarda *el-Fisâl* olarak da anılmaktadır. Yazar söz konusu eserin mukaddimesinde dinler ve mezheplerle ilgili bir çok kitap yazıldığını belirttikten sonra bunların bazılarının çok uzun, bazılarının da çok kısa olduğunu söylemektedir. Bu nedenle İbn Hazm, onlardan uzun olanların konu bütünlüğünü kaybettiği için anlaşılmasının güç olduğunu, kısa olanların ise inceledikleri konular hakkında yeterince bilgi veremediklerini ileri sürerek, kendisinin İslam’a nispetle ortaya çıkan mezheplerin ve İslam dışı dinlerin temel görüşlerini belirleyip değerlendirmek amacıyla orta hacimde bir kitap yazmayı hedeflediğini belirtmektedir. Dört bölümden oluşan eserin ilk üç bölümü, İslam dışı din ve mezheplere ayrılmıştır. Dördüncü bölüm ise eserin yaklaşık üçte ikisini oluşturmakta ve İslam mezheplerini ele alan konular çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu bölümde İbn Hazm Ehl-i Sünnet, Eş’ariyye, Mu’tezile, Mürcie, Şia ve Havâric gibi İslam mezhepleri başta olmak üzere bunlardan ayrılmış diğer fırkalar arasından doğruya en yakın ve en uzak olam tespit etmeye çalışmıştır. Ona göre İslam mezheplerinin

⁶ İbn Haldun, *Mukaddime*, I, 190.

⁷ Süleymaniye Kütüphanesi’nde yazma nüshaları bulunan (Bağdatlı Vehbi, nr. 824; Cârullah Efendi, nr. 1267) el-Fasl ilk defa 1317 yılında Kahire’de, bu nüshadan daha sonra çeşitli tarihlerde Beyrut’ta basılmıştır. Son olarak 1402/1982 yılında tahkik edilerek, beş cilt halinde Cidde’de yayımlanmıştır. İbn Hazm, *el-Fasl*, I-V; Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 105-108, 111-120; a.mlf., “el-Fasl”, *DİA*, XII, 215-216. Söz konusu kaynak hakkında yapılan değerlendirmelerde, daha önce benzerinin bulunmamasının yanında çağımıza kadar da türünün yegâne örneği olmasıyla olağanüstü bir eser olduğu ifade edilmiştir. Eserle ilgili değerlendirmeler için bk. Muhammed Ebû Lâila, “An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm”, *Islamic Quarterly*, sy. 29 (1985), s. 93-170; Abdülkâdir Mahmûd, “el-Fasl fi’l-milel ne’l-ehvâ ve’n-nihal”, *Tİ*, VII, 542-561; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, Dimeşk 1995, s. 138-140; Ambroxio Huici Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 303-307.

veya her bir fırkanın oluşması, aslında güncel problemlerden biri nede- niyle ana gruptan ayrılmaları neticesinde gerçekleşmiştir.⁸

el-Fasl'la ilgili olarak, Doğulu ve Batılı araştırmacıların yaptığı de- ğerlendirmelerden kısaca söz edilmesi, onun mezhepler tarihindeki yerini daha açık bir şekilde ortaya koyacaktır. *el-Fasl*'m gerek İslam mezheple- rini, gerekse İslam dışı dinleri tasvirici bir metot yerine tenkitçi bir yakla- şımla incelemesi, objektifliği ve orijinalliği konusunda araştırmacıları farklı görüşler ileri sürmeye sevk etmiştir. Müsteşriklerden bazıları *el- Fasl*'ı, objektif ve orijinal bir eser olarak görmezken, buna karşın bazıları da bu iddiayı reddederek, çoğu araştırmacının onun objektifliği ve oriji- nallığı konusunda aym görüşü paylaştıklarını belirtmişlerdir. Nitekim daha önce benzer kitaplarda bulunmayan, İslam dışı din ve mezheplerin mukayeseli olarak incelenmesi, ayrıca kaynakları arasında bulunan Chrysostom, Atricanus ve Saadiya Gaon gibi bilginlerin eserlerinden doğru iktibaslarla bulunması eserin objektifliğini ve orijinalliğini göste- ren hususlardan sadece bir kaçıdır.⁹

Ancak Endülüs'ün Müslümanlar tarafından fethinden sonra orada oluşan yeni toplum yapısının bilinmesi, Mu'tezile'nin Endülüs'teki du- rumunun doğru bir şekilde tespit edilmesine yardımcı olacak en önemli etkenlerden biridir. Bu arada İbn Hazm'm hayatı ve yaşadığı dönemin siyâsî ve sosyal şartlarını bilme, onun konuyla ilgili olarak verdiği bilgi- leri objektif bir şekilde değerlendirmesini kolaylaştıracaktır. Bu nedenle bir giriş olarak öncelikle Endülüs'te oluşan toplum yapısı ve İbn Hazm'm hayatı kısaca söz konusu edilecektir.

I. ENDÜLÜS TOPLUM YAPISI VE İBN HAZM

A- İSPANYA 'NIN FETHİ VE YENİ ENDÜLÜS TOPLUMU

İbn Hazm'm yetiştiği ortamın siyâsî şartlarının tespit edilebilmesi ve Mu'tezile hakkındaki değerlendirmelerinin anlaşılabilmesi için önce-

⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 111-112.

⁹ Daha geniş bilgi için bk. Muhammed Ebû Laila, "An Introduction to the Life and Work of Ibn Hazm", *IQ*, sy. 29 (1985), s. 93-170; Abdülkâdir Mahmûd, "el-Fasl fî'l-milal ne'l-ehvâ ve'n-nihal", *Tİ*, VII, 542-561; Ambroxio Huici Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 303-307; Yusuf Şevki Yavuz, *İslam Akâidinin Üç Şahsiyeti*, İstanbul 1989, s. 105-108, 111-120; a.mlf., "el-Fasl", *DİA*, XII, 216.

likle Müslümanların Endülüs dediği İspanya'nın bu bölgesinin, içinde bulunduğu durumunun ortaya konulması gerekmektedir. Bu tespit bize iki açıdan yardımcı olacaktır: Öncelikle İbn Hazm'ın yetişmesi esnasında hangi olaylara şahit olduğunu ve bundan daha da önemlisi, hangi mezheplerle ne derecede irtibat kurup, onların fikirlerini benimsediğini veya reddettiğini ortaya koyacaktır. İkinci olarak ise, eserlerinde özellikle de *el-Fasl'* da Mu'tezile ile ilgili verdiği bilgilerin kaynaklarının tespit edilmesini sağlayacaktır. Böylece Endülüs ikliminde ortaya çıkmış veya orada taraftar bulmuş Mu'tezile bilghlerinin söz konusu toplum içindeki etkinlik düzeyleri, İbn Hazm'ın bakış açısıyla örnekleme usulüyle ortaya konulacaktır. Burada hemen şunu belirtelim ki, maksadımız Endülüs tarihini nakletmek değildir. Ancak İbn Hazm'ın yaşadığı şartları ve toplum yapısını tespit etmek amacıyla kısaca Endülüs tarihinden söz etmenin gerekliliği de ortadadır.

Siyâsî tarih açısından, Müslümanların Endülüs'ü fethi, 91/710 yılında İspanya'nın güney kıyılarına bir keşif birliğinin gönderilmesi ile başlamıştır. *Târik b. Ziyâd* (92/711), *Mûsa b. Nusayr'in*¹⁰ de yardımlarıyla 94/713 yılında İspanya'nın Endülüs denilen bölgesinin idaresi tamamen ele geçirmiştir.¹¹ Bu vesile ile Şam'da yaygın bir şekilde kabul edilen *Evzâlik* bölgeye yerleşen ilk Müslümanlarla birlikte tabîf olarak Endülüs coğrafyasına geçmiştir.¹²

¹⁰ İbn Hazm, *Rasâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1987, II, 128-129.

¹¹ İbn Hazm, *a.g.e.*, II, 128-129; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 2 vd; Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, çev. Kasım Turhan-Ufuk Uyan, İstanbul 1989, III, 295vd; Mehmet Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 211-212.

¹² İmam Evzaî'nin görüşlerinin Endülüs'e taşınmasında önderlik eden bilginler konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. İbnü'l-Faradî söz konusu mezhebi Endülüs'e ilk getiren kişinin Kırmata Kadısı Esed b. Abdurrahman es-Sibâî (ö. 150/767) olduğunu söylerken, İbn Hazm, Evzaîliğin bölgeye Sa'sa b. Sellâm eş-Şâmî (ö. 192/808) tarafından getirildiğini ifade etmektedir. Daha geniş bilgi için bk. Ahmed Muhtar el-Abbâdî, *fî Târîhi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, s. 114; İmamuddîn, *Aspects*, s. 9-15; Cresta, *Spain*, s. 43-50; Hugh Kennedy, *Muslim Spain and Portugal: A Political History of al-Andalus*, London 1996, s. 1-3; Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, s. 1-7; Henry J. Chaytor, *History of Aragon and Catalonia*, London 1933, I, 13-19; Lütfi Şeyban, *Reconquista, Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, İstanbul 2003, s. 41-42.

Bu arada Abbâsiler, Emevî Hanedanlığına son vererek yöneticilerini öldürtmeye başlaması, hânedan üyelerinden imkan bulanların başka İslam toplumlarına sığınmalarına neden olmuştur. Nitekim yeni yönetimin sıkı takibinden kurtulan *Abdurrahman b. Muaviye*¹³ önce Filistin ve Mısır üzerinden Kuzey Afrika'ya kaçmış, ancak burada da öldürüleceği endişesi üzerine, 138/755 yılında Endülüs'e sığınmıştır. Burada aradığı ortamı bulan I. Abdurrahman (ö. 138/756), sadece canını kurtarmakla kalmamış, vali *Yusuf el-Fihri*'ni bütün tehdit ve engellemelerine rağmen, bölgede çok sayıda bulunan Emevî yanlısı Arap, Suriyeli asker ve diğer gruplardan istifade ederek, Emevî hanedanlığım yeniden canlandırmayı başarmıştır. Bu konuda mevâlî, Yemenliler ve Berberilerin de desteğini alarak, Kurtuba'da bağımsız bir emirlik kurduğunu (139/756) açıklamıştır. Böylece Endülüs tarihinde, *Müstakil Kurtuba Emirliği* diye adlandırılan ve 317/929 yılına kadar sürecek olan Emirlikler dönemi başlamıştır. Endülüs tarihindeki ikinci dönem (halifelik dönemi) ise, III. Abdurrahman'ın Şîi-Fâtımîlerle mücadele için kendisini, *Nâsir-lidinillah* veya *emîru'l-mü'minûn* unvanı ile halife olarak ilan etmesi ile başlamış ve 422/1031 yılına kadar sürmüştür.¹⁴ İbn Hazm'm gençlik yıllarına rastlayan bu süreçte, *Şîi-Hammûdîler*¹⁵ Kurtuba'ya (407/1016) girmişlerdir. Kendilerinin Hz. Ali soyundan geldiğini iddia ederek, Emevî Hanedan'ının idareye hakim olamayışından da faydalanıp, Kurtuba'daki yönetimi ele geçirmişlerdir. Ancak ortaya çıkan problemlere çözüm bulunamaması sonucunda, halkın başlangıçtaki sükûneti bozulmuş ve 413/1022 tarihinde *Şîi-Hammûdîler* Kurtuba'dan çıkartılmışlardır.¹⁶

¹³ Hâlîfe Hişam'ın torunu olan Abdurrahman b. Muaviye, 138-172/756-788 yıllarını kapsayan otuziki yıllık saltanatı sırasında gerek Arap, gerekse Berberî isyanlarını bastırarak sağlam bir devlet kurmuştur. Bk. Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 298.

¹⁴ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 1-47; Miranda, *a.g.e.*, III, 298-305.

¹⁵ 1016-1058 yılları arasında Kurtuba, İsbiliye, Mâleka ve Cezîretülhadrâ'da hüküm süren bir İslam hânedanıdır. Hammûdîler, Endülüs'te Kuzey Afrikalı Berberîler'in hakimiyetini kurmak isteyen ilk hanedanıdır. Hz. Ali'nin Berberîleşmiş Arap torunları olarak kabul edilirler. Daha geniş bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "Hammûdîler", *DİA*, XV, 496-497.

¹⁶ Daha geniş bilgi için bk. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 27-30; Abdülvâhid el-Merrâküşî, *el-Mu'cib fi telhisi ahhârî'l-Mağrib*, nşr. M. Saîd el-Uryân Muhammed el-Arabî, s. 67-83, 93 vd.; İbn İzârî, *et-Beyânü'l-nuğrib*, III, 119 vd.; İbn Saîd

Endülüs tarihinin en sıkıntılı yıllarında yaşayan *İbn Hazm* bütün bunlara rağmen, *Kasım b. Hammûd*'un halifeliği döneminde Kurtuba'ya tekrar dönmüştür. Kısa süre sonra söz konusu halifenin idareden uzaklaştırılıp yerine *Mustazhir*'in geçmesi üzerine, 414//1023 yılında vezir olarak atanmıştır. Ortaya çıkan otorite boşluğu veya fime hareketleri sonucunda *Endülüs Emevî Devleti*'ni dağıtarak, yerine vâlilerin idare ettiği bir dönem başlamıştır. Endülüs tarihinde "*mülûkü't-tavâif*" diye anılan ve 483/1090 yılına kadar devam edecek olan bu süreçte, sırasıyla *Abâdîler*, *Murâbitlar* ve *Muvahhidler* olmak üzere birçok emirlikler kurulmuştur.¹⁷ *Gırnata Benî Ahmer Emirliği* ile Endülüs'te İslam hakimiyeti sona ermiştir. Buna göre *İbn Hazm*, (384-456) Emevî siyâsî tarihindeki Halifelik döneminin sonu ile *Mülûkü't-Tavâif* sürecinin ortalarına kadar yaşamıştır. *İbn Hazm*'ın yaşadığı süreci tespit etmek amacıyla *Endülüs Emevî* tarihinden kısaca söz ettikten sonra, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracak bir başka meselenin daha açıklanması gerekmektedir. *Mülûkü't-Tavâif* dönemi Mâlikîlik dışındaki mezheplerin Endülüs'teki faaliyetleri açısından bir kırılma noktası sayılabilecek nitelikte olması nedeniyle, *İbn Hazm*'ın yetiştiği dönemin şartları önem arz etmektedir.

B- ENDÜLÜS'TE SOSYO-KÜLTÜREL HAYAT VE MEZHEPLER

İspanya'da Müslümanların gerçekleştirdikleri fetihlerden sonra oluşmaya başlayan yeni toplum yapısını *etnik unsurlar*, *sosyal zümreler* ve *dinler* şeklinde üç ana başlık halinde incelemek mümkündür. Birincisi, yani etnik unsurlar; genel olarak Arap ve Berberîler, Yerli halk, Sakâlibe ve Sudanlılardan meydana gelmekteydi. Sosyal yapıda insanların, âmme

el-Mağribî, *el-Muğrib*, I, 122-124, 157-166, 216-299; II, 194; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-A'lâm*, nşr. E. Levi-Provençal, Beyrut 1956, s. 128-132; İbn Haldun, *el-İber*, IV, 152 vd.; Abdülazîz Salim, *Târihu'l-müslimîn ve âsâruhum fi'l-Endelüs*, İskenderiye 1961, s. 358 vd.; M. Abdullah İnân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*, Kahire 1969, II, 656-677; Levi-Provençal, *Espana Musülmana*, Madrid 1987, IV, 477 vd.; Miranda, "Hammudits", *El²*, III, 147; Abdülkerim Özyaydm, "Abdurrahman IV", *DİA*, I, 155; a.mlf., "Abdurrahman V", *DİA*, I, 155-156; Özdemir, "Hammûdîler", *DİA*, XV, 496-497.

¹⁷ İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Mağrib fi târihi'l-Enâelüs ve'l-Mağrib*, Beyrut 1983; III, 145; İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm*, s. 52; Muhammed Abdullah İnân, *Devletü't-Tavâif*, Kahire 1970, s. 668 vd.; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 1-47; Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 308-315.

ve hâsse şeklinde ikiye ayrılması söz konusudur. Üçüncüsü ise, çeşitli kesimlerin kabul ettiği dinlerdir ki, bunlar da genel olarak İslamiyet, Hıristiyanlık, Yahudilik ve bazı tabii dinlerden oluşmaktaydı.¹⁸ İbn Hazm'ın söz konusu ettiği İslam mezheplerini Endülüs halkı ve sosyal hayat açısından daha iyi tanıyıp sağlıklı bir sonuca ulaşmak için toplumu oluşturan ve yukarıda adı geçen unsurların en genel hatları ile tanıtılması araştırmanın amacına ulaşmasını kolaylaştıracaktır. Yine özellikle dışarıdan gelerek, Endülüs'e yerleşen unsurların, şu ya da bu şekilde önceden tercih ettikleri mezhep öğretilerini bölgeye taşımalarının doğal bir olay olduğu düşünülecek olursa, yeni toplumu oluşturan unsurları tespit etmenin önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

Endülüs'teki sosyal yapı incelendiğinde, öncelikle toplumun değişik etnik unsurlardan meydana geldiği görülecektir. En genel çerçevede değerlendirildiğinde, Endülüs'teki toplumun İspanya'da bulunan yerli halk ve fetihle birlikte dışarıdan gelenler şeklinde iki ana unsurdan oluştuğunu söylemek mümkündür. İspanyol halkı da diyebileceğimiz yerli halk, İberler, Romalılar ve Vizigotların karışımından meydana gelmekteydi. Araplar, Berberîler, Sakâlîbe ve Sudanlılar ise ikinci kesimi oluşturan etnik unsurlardı. Araplar ve Berberîler, fetihden sonra İspanya topraklarına yerleşmişler ve Belediyûn adıyla anılmışlardır. Gerek Arapların gerekse Berberîlerin fetihden sonra da Endülüs'e gelerek kabîleler halinde yerleştikleri kaynaklarda yer almaktadır.¹⁹

Bu iki unsur, zamanla Kurtuba'da bir *Endülüslülük şuuru* meydana getirmiş olsalar da etnik kimliklerini unutmamışlardır. Hatta sonraki dönemlerde İbn Hazm'ın bütünlüğü koruma çabalarına rağmen, söz konusu unsurlar arasında Endülüs birliğini tehlikeye düşürecek olaylar meydana gelmiştir. Nitekim Valiler ve Endülüs Emevîler döneminde, her ne kadar hakim unsur Araplar olsa da, Âmirîler döneminden itibaren Berberîlerin etkinliği artmaya başlamış ve *Mulûkü't-Tavâif* döneminde bazı bölgelerin idaresini ele geçirmişlerdir.²⁰ Burada özellikle halifelik

¹⁸ Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 1-47; Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, s. 30-34.

¹⁹ Buraya yerleşen Arap ve Berberîler'in sayısı hakkında bk. Özdemir, *a.g.e.*, s. 31. a.mlf., *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, s. 2 vd.

idaresini ele geçirmişlerdir.²⁰ Burada özellikle halifelik döneminde Oita Afrika'dan getirilip erkeklerinin posta, kadınlarının ise mutfak hizmetlerinde kullanılan ve *abîd* veya *sûdân* diyen anılan Sudanlıları da zikretmeliyiz. Ayrıca orduda görevlendirildikleri, hatta *III. Abdurrahman*'ın bunlardan kurulu bir muhafız birliğinin bulunduğu kaynaklarda yer almaktadır.²¹ Gerek dışardan gelen Araplar, gerekse Berberi ve Sudanlılar kendi bölgelerinde benimsedikleri Hâricilik ve Mu'tezile gibi mezheplerin Endülüs'e girmesinde etkili olmuştur.

Endülüs toplumundaki yerli halk ise *Hispano-Romen* ve Vizigotların yanında dînî olduğu kadar etnik bir azınlık durumunda bulunan Yahudilerden oluşmaktaydı. Ancak burada yerli halkın nüfusunun, Müslümanların Endülüs'ü fethi ile birlikte hızlı bir düşüşe geçtiğini belirtmeliyiz. Zira kaynakların bildirdiğine göre yerli halktan birçoğu zamanla Müslüman olmuş, hatta bir Araplaşma sürecine girmiştir. Bunlardan Müslümanlığı seçerek Araplaşma sürecine giren ilk yerli nesle *Müsâlîme*, daha sonrakilere ise *Müvelledûn* denilmiştir. Yerlilerden Araplaşmakla beraber dinlerini değiştirmeyip Hıristiyan olarak kalanlar da bulunmaktaydı ki, bunlar *muâhidûn* veya *musta'ribûn* olarak anılmışlardır. Böylece başlangıçta Kayslılar ve Yemenlilerin oluşturduğu Araplar, Berberîler ve mevâlî şeklindeki Müslüman nüfusa İslam dinini kabul eden yerli halkın oluşturduğu üçüncü bir grup daha katılmıştır. İspanya'daki yerli halk içinden sonradan Müslümanlığı seçenlerden meydana gelen bu kesim, önceleri Arap ve Berberîlerden daha az olmasına rağmen zamanla sayıları artmış ve IX. yüzyıl sonlarında Müslüman nüfusun en kalabalık kesimini oluşturmaya başlamıştır ki, İbn Hazm'm hayatı bu süreçte geçmiştir. Endülüs toplumundaki Müslüman nüfusa son olarak *Sakâlîbe* katılmıştır. Bu kelime "köleler" anlamına gelmektedir ki, *Slav* kökenli kölelerle birlikte, Yahudi tüccarlar tarafından İspanya'nın Kuzey'i ve Orta Avrupa ülkelerinden getirilerek Endülüs'te satılan köleler için kullanılmıştır. *I. Abdurrahman* döneminden itibaren Endülüs toplumuna katılmaya başlayan *Sakâlîbe*, Müslüman olmalarının ardından belli

²⁰ Bu konuda bk. Muhammed Abdullah İnân, *Devletü't-Tavâif*, Madrid 1926; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 1-47; Özdemir, *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, s. 5-7.

²¹ Özdemir, *a.g.e.*, s. 10.

bir eğitime tabii tutularak, çeşitli idarî görevlere getirilmiş ve Halifelik döneminde sayıları oldukça artmıştır.²²

İbn Hazm'ın bakış açısıyla Mu'tezile'nin Endülüs toplumdaki durumunu sağlıklı bir şekilde tespit etmek için öncelikle toplumdaki dînî yapının ortaya konulması gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında Endülüs toplumunu oluşturan ana grup Müslümanlardır. Tarihi süreç açısından buradaki Müslümanları bir tasnife tabii tutacak olursak, onların ülke dışından gelerek Arap ve Berberî'lerden oluşan *ilk Müslümanlar*, yerli halkın Müslümanlaşması sonucu oluşan *Müsâlîme* ve *Müvelledûn* şeklinde üç ana gruba ayrıldıkları görülmüştür. Fıkhî İslam mezhepleri açısından bakıldığında ise önceleri *İmam Evzâî*'nin (ö. 157/774) görüşlerinin yaygın olarak kabul edildiği, zamanla yerli halkın Müslümanlığı öğrenmek üzere *Irak*, *Mekke* ve *Medîne*'ye yönelmesi sonucunda, *Malikî* fıkıhının esaslarını öğrenmelerini kolaylaştırmıştır. Bu insanlar tekrar Endülüs'e dönerek siyâsî idarenin de desteği ile söz konusu mezhebin toplum içinde yayılmasını sağlamışlardır.²³

Nitekim daha ilk dönem olarak sayılan I. Hişam'ın (172-180/788-796) iktidarı esnasında Mâlikîlik devletin resmî mezhebi haline getirilmiş, I. Hakem döneminde ise bu durum daha da pekiştirilmiştir.²⁴ Bunun yanında *Şafilik* ve araştırma konusu ile yakından ilgili bulunan *İbn Hazm*'ın Endülüs'te tesis ettiği *Zâhirîlik* mezhebi, Müslüman toplumun yabancı olmadığı mezheplerdi. Son olarak İbn Hazm'ın Mu'tezile düşüncesine karşı tavırlarının arka planındaki düşünceleri oluşturan ve bizzat sistemleştiricisi, belki de kurucusu bulunduğu *Zâhirîlik* mezhebinden kısaca söz etmeliyiz. Ayrıca İbn Hazm zâhirîliğinin Endülüs'te maruz kaldığı dışlanma faaliyetleri veya zâhirîlerini diğer mezheplere karşı olumsuz tutumları başta Mu'tezile olmak üzere toplum veya bilim çevrele-

²² İbn İzârî, *el-Beyânü'l-Mağrib fî târîhi'l-Endelüs ve'l-Mağrib*, II, 277; el-Abbâdî, *es-Sakâlîbe fî İsbanya*, Madrid 1952, s. 17 vd; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 1-47; Özdemir, *Endülüs Müslümanları I*, s. 33; a.mlf., *Endülüs Müslümanları Medeniyet Tarihi*, s. 8-9.

²³ M. A. İsâ, *Târîhu't-tâ'îm fî'l-Endelüs*, Kahire 1982, s. 81-90; Özdemir, *a.g.e.*, s. 71-73.

²⁴ Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 299-300.

rinin Mâlikîlik dışındaki mezheplere karşı takındıkları tavırları göstermesi açısından önemli bir örnek oluşturmaktadır.²⁵

İbn Hazm, Endülüs'te Mâlikî fikhının yaygın olduğu bir ortamda bulunmasına rağmen,²⁶ Zâhirîliğin o dönemdeki temsilcisi durumundaki kimselerle yakın arkadaşlık kurarak birçok konuda Mâlikî mezhebinin görüşlerini benimsememiştir.²⁷ Hicrî beşinci asırda ortaya çıkan İbn Hazm, Zâhhîlik mezhebinin Endülüs'te yayılması için gayret göstermiştir.²⁸ Ancak burada hemen belirtelim ki, İbn Hazm'ın Zâhirîlik mezhebini yayma konusunda göstermiş olduğu bütün gayretlere rağmen, gerek sert mizaçlı olması ve sözünü sakınmaması, gerekse Endülüslü bilginlerin İbn Hazm'ın şahsına olan hasmâne tavırları mezhebin geniş çapta yayılmasını önlemiştir. İbn Hazm, Zâhirîliği kendi yaşlıları arasında yayamayınca gençleri yanmda toplayarak onların eğitimi ile ilgilenmiştir. Bu gençler, İbn Hazm'ın Zâhirîliğini öğrenmeye çalışmışlar, onun fıkıh, hadis ve diğer İslam ilimleri hakkındaki görüşlerini benimsemişlerdir. Sayıca az olmalarına ve devrin tanınmış bilginleri arasında yer almamalarına rağmen, gösterdikleri üstün gayret ve samimiyetle toplum içinde etkili ol-

²⁵ Tarihi boyunca Müslümanlar arasında Hanefilik, Şafilik, Malikîlik, Hanbelîlik ve Zâhirîlik gibi birtakım fikhî mezhepler oluşmuştur. Zâhiriyye mezhebi Davud ez-Zâhirî el-İsbahânî (ö. 270/883) tarafından kurulmuştur. İbn Hazm el-Endülişî (ö. 456/1064) ise zâhirî mezhebini sistemleştirerek bütün delillerini ortaya koyan kişi olarak bilinmektedir. Buna göre söz konusu mezhebin usul açısından referansı nass olup, re'yi kabul etmez. Adından da anlaşılacağı gibi nassın zâhirine göre hüküm çıkarmak esastır. Bunun ana teması ve inançtaki ölçüsü ise Allah'ın dininin açık (zahir) olduğu, onda gizli (batın) veya bir sır bulunmadığı şeklinde ifade edilmiştir. Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 143-147; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 52-68; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihat Tunç, Ankara 1982, s. 113-139; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *DİA*, XX, 39-52; Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Hazm", (İtikâdî Görüşleri), *DİA*, XX, 52-56.

²⁶ Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 299-300.

²⁷ Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, III, 1129-1130; İbn Hazm, *el-İhkâm*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut 1983 IV, 183; İbn Ferhûn, *ed-Dîbâcü'l-müzheb*, I, 380 vd.; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 143-147.

²⁸ Mesela söz konusu mezhebin usûlünü tespit ederek bunları *el-Muhalla* ve *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* adlı kitapları başta olmak üzere çeşitli eserlerinde açıklamıştır. Ayrıca bk. Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 146-147.

muşlardır. Nitekim İbn Hazm'm ölümünden sonra onun eserlerini muhafaza ve görüşlerini topluma açıklama konusunda bir dereceye kadar başarılı olmuşlardır.

Bu nedenle Zâhirîlik, İbn Hazm'm ölümünden sonra ortadan kalkmamış, gerek kitaplarının gerekse görüşlerinin öğrencileri tarafından halk içinde anlatılması sonucu taraftar toplamıştır. Hatta bu öğrenciler İbn Hazm Zâhirîliğini sadece Endülüs'te değil, Doğu'da da yayma başarısını göstermişlerdir. Nitekim onun öğrencilerinden biri olan el-Humeydî,²⁹ (ö. 488/1095) İbn Hazm'm ölümünden sonra baskılara dayanamayarak Endülüs'ten kaçıp, Doğu İslam toplumları arasında hocasına ait eserler aracılığı ile Zâhirîlik mezhebini tanıtmaya çalışmıştır. Bu nedenle hemen bütün İslam toplumlarında her devirde Zâhirî mezhebi taraftarı veya bilgini bulunmuştur.³⁰

Özellikle hicrî altıncı ve yedinci yüzyıllarda Endülüs'ü ziyaret eden ilim adamları veya orada yetişen bilginler Zâhirî mezhebini tanıma veya benimseme fırsatı bulmuşlardır. Nitekim ünlü Endülüslü mutasavvıf Muhyiddîn İbn Arabî (ö. 637/1239) ve çağdaşı Ebu'l-Hattâb b. Dıhye'nin³¹ (ö. 633/1235) ibadet bakımından Zâhirî olduğu devrin Endülüslü tarihçileri tarafından bildirilmiştir.³² Dolayısıyla yukarıda adı geçen asırlarda Zâhirîlik, özellikle Muvahhidî lider Yakub b. Yusuf b.

²⁹ Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr'dır. Buhari ve Müslim'in sahihlerini toplayan kişi olduğu bildirilir. Hicrî 420 de doğup, 480 yılında öldüğü bildirilmektedir. el-Humeydî'nin İbn Hazm Zâhirîliğini bizzat kendisinden okuyarak öğrendiği ifade edilmektedir.

³⁰ Mesela Mısır ve Suriye ahvâl-i şahsiye kanunlarının miras sahasında, dede yetimi konusunda, Zâhiriye mezhebinin -fürû örnekleri arasında zikredilen- cebri vasiyet müessesesini kanunlaştırarak çare bulmuş olmaları, ikinci meşrutiyet devrinin çok yönlü kişiliklerinden biri olan Hüseyin Kâzım Kadri'nin (ö. 1934) Şeyh Muhsin-i Fânî ez-Zâhirî imzasıyla kaleme aldığı "Yirminci Asırda İslâmiyet" adlı kitabında, Zâhiriye görüşlerini benimseyerek temsil etmesi, mezhebin günümüze kadar uzanan tesir ve hayatiyetini ispat ettiği belirtilmiştir. Daha geniş bilgi için bk. Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 52-68; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarihleri*, trc. Cihat Tunç, s. 113-139; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 143-147; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 235-236.

³¹ Gerek İbnü'l-Arabî, gerekse Ebu'l-Hattâb Endülüs'te hükmeden Muvahhidîler döneminde yaşamışlardır. bk. Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, II, 504.

³² Makkârî, *Nejhu't-tîb*, I, 100.

Abdümü'min b. Ali'nin de desteği (580-595/1184-1199) ile Kuzey Afrika ve Endülüs coğrafyasında yer yer yayılma şansı bulmuştur. Zira bu Emir, ülkede Zâhirîliğe göre amel edileceğini ilan etmiş ve ondan sonra gelenler de aynı şekilde kararlar alarak mezhebin yayılmasına katkıda bulunmuşlardır. Belki de Mâlikî mezhebinin görüşlerine karşı çıkmak amacıyla Emir Yakub, Zâhirî mezhebini öylesine desteklemiş ki, ülke genelinde Mâlikî eserleri toplattırarak yakılmasını emretmiştir.³³ Bu duruma dikkatleri çeken *el-Mu'cib* yazarı şöyle demektedir:

“Emir Yakub, Müslümanları sünnete sarılmaya ve Mâlikî mezhebini bırakmaya zorlamak amacıyla, Kur'ân ve Hadis kitapları dışındaki Mâlikî mezhebi görüşleri doğrultusunda yazılmış bütün eserleri uzun süre toplatarak yaktırmaya devam etti. O günlerde ben şehirde bulunuyordum Söz konusu mezhebe ait kitapların yüklerle getirilip bir yere yığıldığım ve daha sonra yakıldığı görüldüm.”³⁴

Emir Yakub'un Mâlikî mezhebini Endülüs ve Mağrib'ten tamamen yok etme ve insanları Kur'ân ve Sünnet'in zâhirine göre inanç oluşturmaya mecbur bırakma çabaları sonucunda, Zâhirî mezhebi yeniden yayılma fırsatı bulmuştur. Aslında bu gayretlerin geri planında Muvahhidlerin Zâhirîlik mezhebini yayma amacı değil, taklidi reddeden ve sadece nass'm zâhirine göre hüküm çıkarma konusunda söz konusu mezheple görüş birliğinin bulunması yatmaktadır. İşte bu nedenle Zâhirîlik, Muvahhidler döneminde en parlak günlerini yaşamıştır. Ancak 595/1199 yılında Emir Yakub'un ölümünden sonra Zâhirîlik gederek unutulmuş ve İran'da azımsanamayacak derecede taraftar bulmuş olmasına rağmen orada da bu özelliğini kaybetmiştir.

Son olarak Zâhirî mezhebine ve özellikle de İbn Hazm'm görüşlerine, onun ölümünden sonra başta Mâlikî mezhebi bilginleri olmak üzere, birçok kişiden ciddî eleştiriler yapıldığı da belirtilmelidir.³⁵ Genel anlam-

³³ Ebû Zehrâ, *a.g.e.*, s. 518 vd.; Ali Hasan Abdülkâdir, *Nazra âmme ft. târihi'l-fikhi'l-İslâmî*, Kahire 1965, s. 299-302; Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslam*, Kahire 1966, III, 50-67.

³⁴ Yakılan bazı kitapların isimleri için bk. Ebu Muhammed Muhyiddin Abdülvahid Abdülvahid el-Merraküşî, *el-Mu'cib ft. telhîsi ahbâri'l-Mağrib*, Mısır ts., s. 278.

³⁵ Günümüzde Hindistan'ın bazı bölgelerinde Zâhirî mezhebine mensup insanlar bulunmaktadır. Ebû Zehra, *a.g.e.*, II, 505; Ignaz Goldziher, *Zâhirîler Sistem ve Tarih-*

da bölgedeki İslam mezheplerini belirledikten sonra, İbn Hazm'm Mu'tezile mezhebine bakış açısını doğru bir şekilde tespit edebilmek, onun hayatı yaşadığı dönemin siyâsî ortamını kısaca söz konusu etmeyi gerektirmektedir.

C- İBN HAZM'IN HAYATI VE DÖNEMİN SİYÂSÎ ŞARTLARI

Tam ismi Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (384-456/994-1064) olan İbn Hazm, kendi kitaplarında Ebû Muhammed künyesini kullanmıştır.³⁶ Bununla birlikte o, daha çok İbn Hazm adıyla tanınmıştır.³⁷ İbn Hazm³⁸ doğduğunda, Endülüs

leri, s. 113-139; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 143-147; Hayrettin Karaman, *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul 1989, s. 235-236.

³⁶ Mesela bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, I-V. Doğum ve ölüm tarihleri hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Beşkivâl, *a.g.e.*, II, 417; Yakut, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 237.

³⁷ Tabakât kitaplarında, İbn Hazm el-Endelüsî veya Ah b. Hazm şeklinde geçmekle birlikte, bazen kendi görüşünü açıklarken Ali ismini kullandığı görülmektedir. Fakat o daha çok, İbn Hazm olarak ün salmıştır. Mesela bk. Ebû'l-Abbas Şemsüddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr İbn Hallikan, *Vefeyâtü'l-'Ayân ve Enbâü'z-Zaman*, nşr. İhsan Abbas, Beyrut 1994, III, 325; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Tezkirâtü'l-Huffâz*, Haydarabat 1955, III, 1146; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, nşr. Şuayb el-Arnâvût-Muhammed Naim el-Arkavî, Beyrut 1996, XVIII, 184-185, 188; İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşî, Beyrut 1416/1996, IV, 724-725; Brockelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabî*, trc. Muhammed Avni Abdürraûf ve diğerleri, Mısır 1993, IV, 103; Muhammed Ebû Zehrâ, *İbn Hazm*, Dâru'l-Fikr, ts., s. 22.

³⁸ İbn Hazm'm milliyeti konusunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Onun Fars, İspanyol veya Arap asıllı olduğu şeklindeki bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Kaynaklardan birçoğunda onun Fars asıllı olduğu belirtilirken, dedesinin Yezîd b. Ebû Süfyân'm azatlı kölesi Yezîd olduğu kabul edilmektedir. Bu nedenle milliyeti itibarıyla İranlı olmakla birlikte, Kureys'in azatlı bir kölesi olduğu söylenmiştir. Nitekim İbn Hazm'm her fırsatta Emeviler'den yana bir tavır sergileyerek onları savunduğu belirtilmektedir. Ancak aynı dönemde yaşamış bazı tabakât yazarları tarafından onun Fars asıllı olabileceği görüşü, yine kendisine ait bazı ifadelerle dayanarak reddedilmiştir. Bunlar, İbn Hazm'm, Müslümanlar arasında ortaya çıkan heretik mezhepler ve bid'atlerin Fars kültürünün etkisi neticesinde oluştuğu görüşünü savunmasından hareketle, böyle bir sonuca ulaştıklarını belirtmektedirler. Dolayısıyla söz konusu görüşü benimseyenlere göre, onun Fars asıllı olamayacağı ortadadır. Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, s. 415; Yakut, *Mu'cemu'l-üdebâ*, XII, 237. İbn Hazm'm nesebinin, İran'dan gelerek İspanya'ya yerleşmiş Fars asıllı bir aileye da-

Enevîleri'nin emirlikler dönemi (139-317/756-929) bitmişti. Bu sırada III. Abdurrahman Arap, Berberî, müvelled ve müsta'rib isyancıları bastırarak Endülüs'ün dağılan bütünlüğünü yemeden sağlamayı başarmıştı. Ayrıca ortaya çıkan siyâsî bütünlükten de güç olarak, Afrika'yı hızla etkisi altına almaya başlayan Şîî-Fâtımîlere karşı mücadele edebilmek amacıyla, kendisini 317/929 yılında Nâsır-Lidmîllah unvanıyla halife olarak ilan etti. Bu ise, Endülüs Emevî Emirliği'nin Emevî Halifeliği'ne dönüşmesi anlamına geliyordu.³⁹ İbn Hazm gerçekleştirilen bu birliğin

yandığı konusu genelde kabul gören bir husustur. Daha sonraki dedelerinden Said ise Kurtuba'ya yerleşmiştir. Nitekim babasının Kurtuba'da Halife Mansur ve oğlu Muzaffer zamanında vezirlik yaptığı bilinmektedir. bk. İbn Hallikan, *a.g.e.*, III, 325; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 1148; a.mlf., *Siyer*, XVIII, 185; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 725-726; Ö. Nasûhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, Ankara 1985, I, 406; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, Kayseri 1996, s. 9. İspanya tarihi ile ilgilenen çağdaş araştırmacılar ise İbn Hazm'ın aslen İspanyol, en azından annesinin İspanyol olduğunu, yine eski kaynaklarda bulunan bazı bilgileri, bunu doğrulayacak şekilde yorumlayarak iddia etmektedirler. Bunlar İbn Hazm'ın kendi döneminde bulunan Arap asıllı bilgilerin isim ve soylarını açık bir şekilde kaleme almasına rağmen, kendisinden söz etmemesini ileri sürerek, onun Arap olmadığını iddia etmişlerdir. İbn Hayyan'ın bunu reddettiği kaynaklarda yer almaktadır. Bu durumu değerlendiren araştırmacılar, İbn Hazm'ın Fars asıllı olduğuna sadece Ebû Hayyan'ın itiraz ettiğini ileri sürerek, bunun bir takım nedenlerinin olabileceğini belirtmişlerdir. Nitekim Ebû Zehra, (1394/1974) söz konusu meseleye işaret ederek şöyle demektedir: "Kendi döneminde yaşayanlardan İbn Hayyan'dan başka biri onun Fars asıllı ve Ümeyye Oğullarının azatlısı oluşu bilgisinden şüphe etmemiş veya buna karşı çıkmamıştır. Onu bu düşünceye sevk eden şeyin İbn Hazm'ın fıkıh bilgilerine karşı takındığı sert tavırlar olabileceğini düşündürmektedir. İbn Hazm'ın bu sert ve mücadeleci tavrı neticesinde bazıları onun aleyhinde bir şüphe uyandırma yolunu tercih etmiş olmalıdır. Ayrıca kendi döneminden asırlar sonra İbn Hazm'ın hangi millete mensup olduğu konusunda çağdaşlarının vermiş olduğu bilgilere muhalif düşünceler geliştirmenin tutarlı olmayacağı da açıktır." Ancak onun Hıristiyan bir aileden geldiği yönündeki İbn Hayyan'ın sözlerine genelde itibar edilmemiştir Çünkü İbn Hazm, kendisinin acem asıllı, soyunun ise Muaviye'nin kardeşi Yezid b. Ebî Süfyan'ın azatlı bir kölesine dayandığını söylemiştir. bk., İbn Hallikan, *a.g.e.*, III, 325; Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, III, 1148; a.mlf., *Siyer*, XVIII, 185; İbn Hacer, *a.g.e.*, IV, 725-726; Ö. Nasûhî Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhât-ı Fıkhiyye Kamusu*, I, 406; Ahmet Demirci, *İbn Hazm ve Zahirîlik*, s. 9; Hassân Muhammed Hassân, *a.g.e.*, s. 32-39; Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fıkhuhu*, 1954, s. 24-26.

³⁹ Bk. Özdemir, "Endülüs", *DİA*, XI, 212-213; Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 303 vd.

neticesinde oluşturulan toplumda doğmuştur. Endülüs tarihinde adına Halifelik Dönemi denilen bu sürecin (370-422/926-1031) ortalarında doğan İbn Hazm, II. Hişam'ın henüz çocuk yaşta tahta geçmesinden faydalanarak Hâcib İbn Ebû Âmir ve iki oğlunun iktidarı ele geçirmesine şahit olmuştur.

Böylece Endülüs tarihinde Âmirîler olarak da bilinen dönem başlamıştır. Bu dönemde, önce İbn Ebû Âmir'in büyük oğlu Abdülmelik başarılı bir idarecilik sergilemiş, sonra da idareyi kardeşi Abdurrahman teslim almıştır. Ancak Abdurrahman'ın aşırı ihtirasları yüzünden ülkedeki düzen bozulmuş, Emevî hanedanı taraftarlarının yanında sayıları oldukça artan Berberî askerleri de Kurtuba halkını rahatsız etmeye başlamıştır. İbn Hazm'ın şahit olduğu bu gelişmeler sonucunda büyük bir ayaklanma meydana gelmiş, Âmirîler ve onların idârî teşkilatında görev alan devlet adamları, yerlerinden çıkarılarak mallarına el konulmuştur. Bu süreçte, onun siyâsî olaylardan genel olarak uzak kalmaya çalıştığı ve öğrenimini sürdürdüğü kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁰

⁴⁰ Burada *İbn Hazm*'ın yetişme tarzı ve ilk öğrenim şeklinin o dönem şartlarına göre oldukça farklı olduğunu belirtmeliyiz. Kendi ifadelerinden hareketle zengin bir aile ortamında bulunmasına rağmen, bütün gayretlerini ilim tahsili ve doğruyu bulma yolunda harcadığı anlaşılmaktadır. İbn Hazm, kendi yetişme ortamını ve çocukluğunda kimlerden ders aldığı eserlerinde özellikle de "*Tavku'l-hamâme*" adlı eserinde anlatmaktadır. Onun ifadelerine göre, ilk eğitimine evdeki kadınlardan Kur'an öğrenerek başlamıştır. Yine o, çocukluk günlerinde evlerinde bulunan cariye ve ak-raba kadınlar tarafından harfleri yazmaya alıştırıldığını ve bir çok şiir ezberletildiğini anlatmaktadır. Gençlik yıllarında ise, hocam dediği *Ebû Kasım Abdurrahman b. Yezid Ezdî*'den ders okuduğunu ve bu arada kendisine Fahlı *Ebû Hüseyin b. Ali*'nin de kalfalık yaptığını anlatmaktadır. Öte yandan, İbn Hazm'ın babası Endülüs'te, Emevîler'in son dönemlerinde vezirlik görevini yürütmekteydi. Ancak onun vezirliği hükümdarlığın Emevîler'in elinden çıkıp *Ebû Mansur Âmiri* hanedanına geçmesi dönemine rastlamıştır. Söz konusu değişiklik, İbn Hazm ve ailesi için kötü günlerin başlangıcı olmuştur. Nitekim öncelikle babası görevden alınarak tutuklanmış ve yeni yönetim ailenin bütün mallarını elinden almıştır. Bütün bu sıkıntılar arasında 402/1012 yılında kendisi on beş yaşlarında iken babası ölmüştür. Kendi ifadelerine göre, 398/1007 yılında başlayan *Âmir oğulları* baskısı özellikle ülkenin batı bölümünde etkili olmuş ve bunun sonucunda yağma ve halkı bulunduğu yerlerden çıkarma faaliyetleri hız kazanmıştır. Dolayısıyla İbn Hazm'ın ailesi de diğerleri gibi 399/1008 yılında kendi konaklarını terk etmek zorunda kalmıştır. Ancak Kurtuba'nın bir tarafından öteki tarafına göç etmek, İbn Hazm'ın ailesini baskılardan kurtarmamıştır. Buna Berberîlerin ve Hıristiyanların verdiği rahatsızlıklar da

Bu arada bütün bu olumsuz şartlara rağmen, kendisinin *Ahmed b. Cesûr*⁴¹ (ö. 401/1010)'dan ders aldığı ve ondan hadis okuduğunu yine kendisi haber vermektedir. *İbn Hazm* başından geçen olaylar üzerine fıkıh okumaya karar vermiş ve müracaat ettiği ilim adamları tarafından *İmam Malik*'in *Muvatta* isimli eserini okuması tavsiye edilmiştir. O da bunun üzerine *Ebû Abdullah*'tan üç yıl kadar fıkıh okuduktan sonra, onunla bazı konuları tartışmaya başlamıştır. Böylece *İbn Hazm*'ın Zâhirîlik düşüncesini benimsemeden önceki hayatında önemli bir yeri bulunan ve başka fikhî mezhepleri de kapsayacak olan İslam fıkıh metotlarını öğrenme süreci başlamıştır. Ancak *İbn Hazm*, 414/1023 yılında halife seçilen V. Abdurrahman'ın onu vezirlik görevine atmasıyla siyasete girmiştir.⁴²

Aslında bu göreve atanıncaya kadar *Kurtuba* dışında İspanya'nın bir çok şehrinde zorunlu olarak bulunmuştur. Mesela *Kurtuba*'dan *Mariyye*'ye gelmiş ve burada Emevî lehine propaganda yaptığı gerekçeyle tutuklanarak hapse atılmıştı. Hapishaneden çıktıktan sonra

eklenince onlar, 404/1013 yılında *Kurtuba*'yi terk edip, *Mariyye*'ye göçmek zorunda kalmışlardır. Nitekim arkadaşlarında *Bâcî*'nin bir gün ona ilim öğrenirken varlık içinde yüzdüğünü, ders çalışırken önünde altın şamdanlık yandığını, kendisinin ise, bit pazarından alınma kırık dökük bir kandille ders çalıştığını belirttiikten sonra ilim uğrunda çalışmakta kendisinin gayret ve himmetinin ondan çok daha büyük olduğunu söylemişti. Bunun üzerine *İbn Hazm* kendisinin varlıklı olmasına rağmen ilim tahsil ettiğini, dünya ve ahirette ilmin şeref ve kadrini korumaktan başka asla bir şey beklemediğini söylemiştir. bk., *İbn Hazm*, *Tavku'l-hamâme*, Kahire ts., s. 50, 110-126; Makkarî, *Nejhut-ıfb*, VI, 202; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 25 vd.

⁴¹ Tam adı *Ebû Ahmed b. Muhammed b. el-Cesûr*'dur. Ölüm tarihi tam olarak bilinmemekle birlikte, hicrî 400 civarında öldüğü bildirilmektedir. Bk. el-Humeydî, *el-Cezvetü'l-Muktebis fi târihi ulemâi fi'l-Endelüs*, Kahire ts., s. 107; Mahmud Ali Himâye, *İbn Hazm ve menhecuhû fi diraseti'l-edyân*, Kahire 1983, s. 47.

⁴² *İbn Hazm*'ın hadis ve fıkıh gibi ilimleri ne zaman okuduğu konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Bazıları onun fıkıh ilmini 26 yaşından sonra öğrenmeye başladığını ileri sürerler. Ancak onun gerek bizzat babasının eğitimi ile ilgilenmesi, gerekse kalfalık yapan eğitimcilerinin bulunması hatırlatılarak bu görüşün isabetli olmadığı vurgulanmıştır. Öte yandan hadis eğitimi almış birisinin fıkıhtaki bazı konulardan habersiz olmasının mümkün olamayacağı ileri sürülerek *İbn Hazm*'ın fıkıh öğrenmesi için sebep gösterilen olayların doğru olmadığı üzerinde durulmuştur. Bk., *İbn Hazm*, *Tavku'l-hamâme*, s. 112-113; Muhammed *Ebû Zehra*, *İbn Hazm*, s. 27-39; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 52-68.

Balansiye'ye, oradan da Kayravan'a geçerek buralarda yaşamış ve oradaki sosyal hayatı yakından inceleme fırsatı bulmuştur. O sadece fıkıh tahsili ile ilgilenmemiş aksine, muhaliflerle yaptığı tartışmalar dışında, İslam mezhepleri ve onların görüşleri, edebiyat, dinler tarihi, bazı aklı ilimler ve felsefe ile meşgul olmuştur.⁴³

Ancak onun, Balansiye'ye gittikten sonra, zamamn çoğunu fıkıh ilmine özellikle de Mâlikî fikhını öğrenmeye ayndığını görürüz. Belki de Endülüs'te Malikîlik mezhebinin yaygın ve hatta devletin resmî mezhebi durumunda bulunması nedeniyle,⁴⁴ ilk zamanlarda bununla meşgul olmuştur. Ancak gerek araştırmacı kimliği, gerekse devrin şartları nedeniyle olsa gerek İbn Hazm, Malikî mezhebini eleştiren eserleri okuyarak bunlardan etkilenmiş ve onu terk etmiştir. Nitekim bir süre Şâfiî mezhebini benimsemiş, onun fıkıhta nass veya nasslarla hüküm vermeyi esas almasından güç alarak, *istihsan* ve *mesalih-i mürsele* ile fetva vermesinden dolayı İmam Malik'i eleştirmiştir. Fakat çok geçmeden, Şafiî'nin talebesi ve aynı zamanda Zâhiriye mezhebinin kurucusu olan *Davud İsfehani*'nin "*emir ve nehiy ancak nasla yapılır*" şeklindeki görüşünü benimseyerek kıyası reddedip, Zâhirî mezhebini tercih etmiştir.⁴⁵

Böylece İbn Hazm, *Ahmed b. Cesûr*, *Ebû Kâsım Abdurrahman Ezdi*, *Abdullah b. Dâhun* ve Balansiye kadısı olan *Abdullah Ezdi*'den dersler alarak kendisini çağın ve sosyal hayatın gereklerine göre yetiştirmiştir. *Kurtuba*, *Mariyye*, *Balansiye*, *Kayravan*, *Şâtibe* ve *Mağrib* gibi şehirlerde bulunup buralardaki kütüphanelerden yararlanmış ve diğer mezhepler hakkında bilgi edinmiştir.

⁴³ Muhammed Ebû Zehra, *İbn Hazm*, s. 27-39; Necah Muhsin, *el-İtticâhu's-siyâst inde İbn Hazm el-Endelûsî*, Kahire 1999, s. 14-16.

⁴⁴ I. Hişam (172-180/179-795) döneminde Mâlikîlik yarımada resmi mezhep olarak kabul edilmiştir. Endülüslü hacıların hicaz'da buldukları sırada Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) başat eserlerinden biri olan el-Muvatta'nın açıklamalarını dinlemişler ve ülkelerine döndüklerinde bunu etraflarına yaymışlardır. Bu durumun I. Hakem döneminde de devam etmesi Mâlikî mezhebinin resmi temele daha sağlam bir şekilde oturmasına katkıda bulundu. Mâlikî mezhebinin daha ilk dönemlerden itibaren toplumda yerleşik bir öğreti haline gelmesi, Endülüs'ü Sünnîliğin bir kalesi durumuna getirmişti. Mesela bk. Miranda, *İslâm Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, III, 299-300.

⁴⁵ Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 143-147; Ahmed Emin, *Zuhru't-İslâm*, III, 52-68.

İbn Hazm'm yetiştiği dönemin siyâsî şartlarına gelince, onun Kurtuba'dan Mariyye'ye göçmesi ve orada yaşadıkları hayatının dönüm noktalarından birini oluşturmuştur. Siyâsî çekişmelerin ve takibatın sürdüğü bir dönemde babası (402/1012) ölmüş, sonrasında Şiilerle diğer Müslümanlar arasında devlet yönetimini ele geçirme çekişmeleri başlamıştır. Bu uğurda yapılan çatışmalar neticesinde, birinin diğerine galip gelebilmesi uğruna Hıristiyanlardan bile yardım istenmişti. Bu esnada *Mansur Âmirî* Hıristiyanları yenmek üzereyken onları bırakmak zorunda kalmıştır. Sonuçta her iki taraf da ağır kayıplar vermiş, buna karşılık Hıristiyanlar güçlenmişti. Babası bir hânedan görevlisi olmasına rağmen, İbn Hazm önceleri bütün bu karışıklıklar döneminde siyasete girmekten kaçınıp, Kurtuba'yı terk ederek 404/1013 yılında Mariyye'ye yerleşti. Böylece o, gerek Berberilerin gerekse Hıristiyanların vermiş olduğu rahatsızlıklardan uzaklaşarak eğitimini sürdürmüştür.

Ancak her ne kadar kendisi siyasetten uzak durmaya çalışsa da, esas memleketi sayılan Kurtuba'mn, *Ali b. Hamûd* liderliğindeki bir Şîî grup tarafından işgal edilmesi sonucunda rahatsız edilmeye başlanmıştır. Belki de buna neden olarak babasının Emevî yönetiminde görev alması yeterli görülmüştür. Nitekim, *Hamûdîler*'in *Mariyye* valisi olan *Hoyran* 407/1016 yılında İbn Hazm'ı açıkça Emevîler hesabına çalışmakla suçlamıştır. Zira İbn Hazm'm âsîler dediği yeni kurulan *Tâlibîler* devletinin yandaşlarından bazıları kendisini ve arkadaşı *Muhammed b. İshak*'ı, Emevî Devleti lehine propaganda yaptıkları gerekçesiyle şikayet etmişlerdir. Bunun üzerine o, tutuklanarak bir ay süreyle gözaltında bulundurulmuş ve soma da sürgün edilmiştir. Ancak *Murtaza Abdurrahman b. Muhammed*'in idareyi ele geçirmesi sonucunda sürgünden kurtulup Balansiye'ye gitmiştir.⁴⁶

Hayatı boyunca o, gerek babasının Emevî Devleti'nde vezirlik yapması, gerekse sarayda yetişmesi nedeniyle, daima bir Emevî taraftarı olarak değerlendirilmiştir. Bu durumun farkında olan İbn Hazm, işbaşına gelen siyâsî idarelerin kendisini Emevî taraftarlığından dolayı cezalandırma veya takibe alma gayretine girdiklerini görmüş ve bundan sonraki

⁴⁶ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, s. 118; Necah Muhsin, *el-İtticâhu's-siyâsî inde İbn Hazm el-Endelûsî*, s. 6-14; Ahmed b. Nâsır el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkifuhû mine'l-ilâhiyyât*, s. 95-116.

hayatını ilgilendiren yeni bir karar almıştır. Buna göre o, artık bilfiil Emevî siyâsî idarelerinde görev alacaktır. Fakat şunu hemen belirtelim ki İbn Hazm, bu görevler esnasında yine aradığı rahatlığı bulamamıştır. Nitekim önce -bir Emevî taraftarı olarak- *Abdurrahman b. Muhammed b. Abdülmelik b. Abdurrahman Nasır*'a vezir olmuş ve bir savaş sırasında yakalanarak esir düşmüştür. Sonra da *Abdurrahman b. Hişam b. Abdülcebbar*'m vezirlerinden biri olarak Emevî yönetiminde bulunmuş, ancak bizzat halifenin isteği üzerine hapse atılmıştır. Hürriyetini ne zaman kazandığı pek belli olmasa da kaynaklarda yer aldığına göre hapis hayatından kurtulduktan sonra artık daha çok bilimsel faaliyetlerle meşgul olmuş, hatta Yahudi, Hıristiyan ve çeşitli İslam mezheplerine mensup kişilerle tartışmalarda bulunmuştur. Yine de İbn Hazm'ın 422/1031 yılına, yani son Emevî halifesi dönemine kadar çeşitli zamanlarda vezirlik görevinde bulunduğu kaydedilmektedir.⁴⁷ Gerek babasının Emevî Devletindeki görevinden dolayı, gerekse diğer mezhep mensuplarının siyâsî idareleri aleyhine etkilemeleri sonucunda sıkı takibe alınmış ve hiçbir yerde aradığı huzuru bulamamıştır. Sonunda İbn Hazm, babasının *Lüble*'deki çiftliğine gitmiş ve öldüğü 456/1049 yılına kadar orada yaşamıştır.⁴⁸

II- ENDÜLÜS'TE MU'TEZİLE

A- İBN HAZM'A GÖRE MU'TEZİLE'NİN DİĞER İSLAM MEZHEPLERİ ARASINDAKİ YERİ

Bu başlık, Endülüs toplumunda söz sahibi olmuş bir Mu'tezile mezhebinin varlığını çağrıştırmaya rağmen, bunun böyle olmadığını hemen belirtmeliyiz. Buraya kadar Endülüs hakkında verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, gerek siyâsî idarenin diğer İslam mezheplerine ait fikirlere geçit vermemesi, gerekse Mâlikî mezhebi taraftarlarının katı tutumu bu duruma neden olmuştur. Nitekim, Endülüs'le ilgili eser veren hemen bütün bilgilerin genel kanaati ne itikâdî, ne de siyâsî İslam fırka-

⁴⁷ Makkârî, *Nefhu'r-ıfîb*, IV, 44-50; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 25 vd; Necah Muhsin, *el-İticâhu's-siyâsî inde İbn Hazm el-Endelîsî*, s. 6-14.

⁴⁸ Yakut, *Mu'cemu'l-udebâ*, XII, 240-248; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm*, III, 1-47; Ahmed b. Nâsir el-Hamd, *İbn Hazm ve mevkifühû mine'l-ilâhiyyât*, s. 95- 116.

ların Endülüs'te bulunduğu şeklindedir.⁴⁹ İleride söz konusu edileceği üzere, İbn Hazm da bu durumu açık bir şekilde ifade etmektedir. Hatta ondan yaklaşık iki asır sonra gelen İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi bir filozof bile, Mu'tezile mezhebinin görüşlerine kendi kaynaklarından ulaşamadığından dolayı, onların bazı konulardaki görüşleri hakkında talinnlerde bulunduğunu itiraf etmiştir. Zira kendi döneminde bile -ki İbn Hazm'dan yaklaşık iki asır sonra- içinde bulunduğu Endülüs toplumunda Mu'tezilî kaynaklarının yaygın olmadığını hatta bu kaynakları kendisinin görmediğini kesin bir dille şöyle ifade etmektedir:

“Bulduğumuz bu cezârede (Endülüs'ü kastetmektedir) Mu'tezile tâifesinin kitaplarından -bu hususta sâlik oldukları yollara vukufumuzu temin edecek- hiç biri bize vâsıl olmadı.”⁵⁰

Ancak yine de başta İbn Hazm olmak üzere, Endülüs ulemâsının eserlerine bakılacak olursa, hicrî onuncu asırdan itibaren başka bir ifade ile İbn Hazm'm gençlik yıllarında Mu'tezile mezhebini benimseyen hatta onu açıktan savunan bazı ilim adanlarından söz etmek mümkündür. Nitekim Mutezile'nin Endülüslü Müslümanlar tarafından kabul görmesi üzerine, Mâlikî bilginlerden bazılarının Mu'tezilî fikirleri reddetmek ve kendi görüşlerini dile getirmek amacıyla kitap yazdığı kaynaklarda yer almaktadır.⁵¹

⁴⁹ Buradaki Müslümanlar, diğer mezhep veya fırkalar hakkındaki görüşlerini “Biz Allah'ın Kitab'ı ve Muvattâ'dan başka bir kaynak tanımıyoruz” ifadesiyle ortaya koymaktaydılar. bk. al-Muqaddasî, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, trc. Basil Anthony Collins, Doha 1994, s. 211; Roger Arnaldez, *Grammaire et Theologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, Paris 1956, s. 255-260.

⁵⁰ İbn Rüşd, *İbn Rüşd'ün Felsefesi*, (Fasl-ül-Mekaal tercümesi), çev. Nevzat Ayasbeyoğlu, Ankara 1955, s. 52.

⁵¹ Nitekim Makkarî, Endülüs hakkında şöyle demektedir: “Bizim ülkemizde türlü inanç fırkaları olmadığından farklı inançlardan söz eden kelam ilmi fazla gelişmemiştir. Bununla birlikte toplumun tamamen fırkalara yabancı olduğunu söylemek de doğru değildir. Zira Mu'tezile mezhebini benimseyen insanlar bulunmaktadır. Hatta bunlardan bazıları söz konusu mezheple ilgili eserler bile yazmıştır. Mesela Halil b. İshak, Yahya b. Semîne, Hâcib Musa b. Hadîr ve kardeşi Vezîr Ahmed bunlardan bazılarıdır. Vezîr Ahmed geçmişin aksine Mu'tezile mezhebini savunduğunu gizlemez hatta insanları bu mezhebi kabul etmeye ikna için açıktan çalışmalarda bulunurdu. Biz bu konuda iki yüz sayfa civarında bir kitap yazdık. Ayrıca bizim bu konuda doğru delillere dayanarak yazdığımız ve yazmakta olduğumuz başka eserlerimiz de bulunmaktadır.” Bk. *Nefhu't-tîb*, c. II; III, 157; Ayrıca bk. İbn Hazm,

İbn Hazm'a göre Mu'tezile'nin İslam mezhepleri arasındaki yerinin tespit edilmesi oldukça önemlidir. Bu bağlamda onun, genel bir ayırım yaparak, bütün İslam mezhep veya fırkalarını iki ana gruba ayırdığı görülmektedir. Buna göre İbn Hazm, Ehl-i Sünnet kapsamındaki "Ehl-i Hak", onun dışındakileri ise "Ehl-i Bid'at" olarak tanımlamıştır. Öyle ise, öncelikle Ehl-i Sünnet'i oluşturanların tespit edilmesi başka bir ifade ile kimlerin, hangi özelliklerinden dolayı Ehl-i Sünnet olarak isimlendirildiğinin belirtilmesi gerekmektedir. Böylece Ehl-i Sünnet denilen grubun dışında kalanlar, zorunlu olarak Ehl-i Bidat'i oluşturacaktır. İbn Hazm, Ehl-i Sünnet tanımlaması içine kimlerin girdiği sorusuna, tarihsel süreç içerisinde onu oluşturanları sıralayarak şöyle cevaplandırmaktadır:

Ehl-i Sünnet; sahabe, onların yolundan giden tabiün, ashabü'l-hadis, nesilden nesle günümüze kadar ortaya çıkan fukaha ve dünyanın neresinde olursa olsun bütün yeryüzünde bunlara uyanlardır.⁵²

Bu bilgileri aktardıktan sonra İbn Hazm'a göre Mu'tezile mezhebinin diğer İslam mezhepleri arasındaki yerini açık bir şekilde tespit edebiliriz. O da -İbn Hazm'ın genel tasnifine göre- Mu'tezile'nin Ehl-i Bia't fırkaları arasında olduğudur. Ancak bu tasnifin biraz daha irdelenmesi gerekmektedir. Zira İbn Hazm, söz konusu genel tasniften sonra, tarihi süreç içerisinde İslam toplumları içinde oluşan ve kendilerini Müslüman olarak tanımlayan mezhepleri daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu mezhepler, Ehl-i Sünnet, Mu'tezile; Mürcie, Şia ve Haricîler şeklinde beş ana gruba ayrılmaktadır.⁵³

Ayrıca söz konusu mezheplere mensup olanların kendi aralarında görüş ayrılıklarına düşmesi sonucu, yeni birçok fırkaların oluştuğunu da ifade etmiştir. Bu nedenle o, fırkaların Ehl-i Sünnet'e en yakın olanları ve en uzak olanlarının belirlenmesinin gerekliliğine inanmıştır. Mezheplerin oluşum sürecinde ayrılık nedeni olarak ortaya çıkan konuları genel olarak değerlendiren İbn Hazm, Ehl-i Sünnet içindeki ayrılıkların İslam'ın ana

Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî, Beyrut 1987, II, 186; İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, I, 165; II, 185; Ebû Zehra, *a.g.e.*, s. 101; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhîrî*, s. 136-140.

⁵² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 113-114.

⁵³ İbn Hazm, *a.g.e.*, II, 113-115.

prensiplerini ilgilendirmeyen fetva ve inanç konularından kaynakladığını vurgulamaktadır. Ona göre bunların hepsini aynı kategoride değerlendirmek mümkündür. Ancak bu durum diğer mezhepler için geçerli değildir. Zira onlar dînin temel ilkeleri konusunda ana gruptan farklı fikirler savunarak ayrılmışlardır. Söz konusu fırkalar hem Ehl-i Sünnet'ten, hem de ayrıldıkları mezheplerden farklı görüşler savunmuşlardır. Bu yüzden o, Ehl-i Sünnet'in dışında saydığı dört mezhebi bu görüş çerçevesinde değerlendirmiştir.⁵⁴

İbn Hazm'm Ehl-i Sünnet'in dışında gördüğü söz konusu dört mezhep ve bunlardan ayrılan fırkaları yine de bir şekilde İslam'la ilişkilendirdiği söylenebilir. Ancak İslam dışı görüşler benimseyerek tamamen ana mezheplerden uzaklaşanların yanında,⁵⁵ bidat ehlinden olan fırkaları veya İslam coğrafyasında ortaya çıkmış bazı aşırı görüşlü kişi veya disiplinleri İslam çerçevesinde görmemektedir. Bu açıdan bakıldığında, İbn Hazm'm Mu'tezile mezhebi mensuplarını genel olarak İslam içinde değerlendirdiği söylenebilir.

Buna karşın, Endülüs'te hemen her dönemde Mâlikî mezhebi ve ilim çevreleri tarafından Mu'tezile mezhebine karşı olumsuz tutum sergilenmiş, hatta bazen bu tutum onları zındıklıkla suçlamaya kadar götürülmüştür. O halde bu durumu açıklayacak nitelikte bulunan gerek İbn Hazm'dan önce, gerekse ondan sonra meydana gelen bir takım olayları söz konusu ederek örnekleme yoluyla Mu'tezile mezhebinin Endülüs'teki durumunu tespit etmek yerinde olacaktır.

Endülüs'te hemen her devirde tasavvuf, felsefe ve kelâmıla meşgul olanların yanında, özellikle Mu'tezilî düşünceyi benimseyenlere karşı aynı derecede katı bir tutum sergilendiği bilinmektedir.⁵⁶ Dolayısıyla ça-

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 111. Ayrıca bk. Arnaldez, *Grammaire et Theologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, s. 255-260.

⁵⁵ Mesela İbn Hazm aşırı giden Mu'tezilî fırkalardan bazılarının, ruhların tenasühünü savunduklarını; bazıları ise domuz yağının ve beyinin helal olduğunu söylediklerini açıklayarak bunları Müslüman olarak görmemektedir. Bk. *el-Fasl*, II, 114.

⁵⁶ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III, 49-72. Mâlikî mezhebinin Afrika'daki Mu'tezile taraftarlarına karşı tutumu veya mezhep taassubu konusunda ayrıca bk. Abdülazîz el-Mecdûb, *es-Surâü'l-mezhebî bi-İfrikîyye ilâ kıyâmi devleti'z-Zeydiyye*, ed-Dârü't-Tunisiyye 1985, s. 91, 98-109.

lışmamızın bu bölümünde Mu'tezile mezhebinin Endülüs fukahâsı tarafından kabul görmemesi, Mu'tezilî fikirleri benimseyenlerin zındık⁵⁷ olarak nitelendirilmesi ve bu türlü eserlerin okunmasının yasaklanması gibi Mu'tezile'nin Endülüs'teki varlığını etkileyecek olan birtakım olumsuz tavırlar söz konusu edilecektir. Bu bağlamda İbn Hazm tavizsiz sert mi-zacının yanında, çağının fıkıhçıların geleneğine uyararak, İslam mezhep-lerini söz konusu ettiği yerlerde Mu'tezile'nin fikirlerine atıflarda bulunmuş ve onları eleştirmek suretiyle Ehl-i Sünnet ulemâsının geleneksel tavrını devam ettirmiştir.⁵⁸

B- İBN HAZM ÖNCESİ MU'TEZİLE VE ZINDIKLIK SUÇLAMALARI

Mu'tezile'nin Endülüs'e ilk olarak kiminle ve nasıl girdiği konu-sunda çok açık bilgiler bulunmamakla birlikte,⁵⁹ bunun eserler ve bilim

⁵⁷ Zındık kelimesinin anlamı İslam'dan önceki din ve milletlerdeki durumu ve İslam dünyasındaki kullanım biçimleri hakkında çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Zamanın kıdemini savunanlar veya ahireti ve Allah'ın birliğini kabul etmeyenler zındık olarak anılmıştır. Arapların ise bu anlamda "mülhid" ve "dehrî" kelimelerini kullandığı belirtilmiştir. Öte yandan zındık kelimesinin İslam kaynaklarında ilk defa kullanımıyla ilgili açık bir bilgi bulunmamasına rağmen, İmam Mâlik'in, "zındıklar küfrünü gizleyerek, Müslüman olduklarını söylerler" dediği kaynaklarda yer almaktadır. İslam dünyasında zındıklık suçlamalarında ileri gidildiğine bilim adamları kelam konularından veya fikhî meselelerden birisiyle ilgili görüşlerinden dolayı zındıklıkla suçlanmıştır. bk. Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, Kahire 1964, IX, 400; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Beyrut ts., "zndk" md., X, 147; Mes'ûdî, *Murûcâ'z-zeheb ve meâdinü'l-cevher*, nşr. M. Muhyiddin Abdülhamid, Kahire 1964, I, 250-251; İmâm Mâlik, Muvatta, "Akziye", 18; Kâdî İyaz, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti a'lâmi mezhebi'l-İmâm Mâlik*, nşr. A. Bükeyr Mahmûd, Beyrut 1967, 1/2, 474; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 211; İbn Kemal Paşa, *Risâle fîmâ yeteallaku bi-la'fzi'z-zındik*, (Resâilü İbn Kemal içinde), nşr. Ahmed Cevdet, Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye, 1316, s. 240-249; Melhem Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, trc. Ayşe Meral, İstanbul 2002, s. 64-66; Şükrü Özen, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütî'nin İdamının Fıkhiîliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, Sy. 6, 2001, s. 18-22.

⁵⁸ Mesela bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 193-204. Ayrıca bk. Arnaldez, *Grammaire et Theologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, s. 255-260.

⁵⁹ Afrika'nın Endülüs üzerindeki etkileri veya fırkalardan bazılarının Afrika üzerinden Endülüs'e geçtikleri, yine Endülüs dışına ilim seyahati gerçekleştiren bazı bilginlerin öncelikle Afrika'da bulunan ilim merkezlerine uğramaları göz önünde bulundurulursa Mu'tezile'nin bu bölgeye nasıl yayıldığı daha kolay anlaşılır. Kaynaklarda

adamları aracılığı ile çok yavaş ve dar bir çerçevede gerçekleştiği kabul edilmektedir. Hatta İbn Hazm döneminde bile Mu'tezile'nin Endülüs toplumu üzerindeki etkisi oldukça zayıf ve etkisizdi. Nitekim o, Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimseyen bazı insanların bulunduğunu ve bunların bir takım eserler yazdığını ifade etmektedir. Bundan dolayı İbn Hazm, genel değerlendirmeler yaparken Endülüs toplumunda farklı düşünceleri savunan fırkaların bulunmadığını bildirerek, orada herhangi bir ayrımcılık veya husûmetten söz etmenin münıkün olmadığını ifade etmektedir.⁶⁰ Sonuç olarak Mu'tezile mezhebi Endülüs'te hiçbir zaman Doğu'daki gibi bir ortam bulamamıştır. Nitekim kaynaklar, İbn Hazm öncesi dönemde, Endülüslü Mâlikîler tarafından Mu'tezile mensuplarının veya Mu'tezile'ye ait görüşleri benimseyenlerin zındıklıkla suçlandığını bildirmektedir. Endülüs'ün pek çok bakımdan Doğu İslam kültürünün bir takipçisi olduğu genellikle kabul edilen bir durumdur. Başka bir ifade ile bir çok kurum ve kavram önce Doğu'da şekillenmiş, sonra başta bilginler aracılığı ile olmak üzere çeşitli yollarla Endülüs'e geçmiştir. Zındıklık kavramı da bu çerçevede değerlendirilmiştir.⁶¹ Ancak zındıklık Doğu İslam coğrafyasında önceleri daha çok Mazdekîler ve Maniheiztler için kullanılmış,⁶² somaları kavram başta Bâtınîlik olmak üzere, zındıklıkla mücadele amacıyla en çok eser verenler arasında olmalarına rağmen,

ilk önce Hicrî ikinci asırda, Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Mu'tezile mezhebinin görüşlerini Afrika'da yaymak amacıyla Abduljah b. el-Hâris'i görevlendirdiği bilgisi bulunmaktadır. Daha geniş bilgi için bk. Abdülazîz el-Mecdûb, *es-Sirâu'l-mezhebi bi-İfrikîyye ilâ kıyâmi Devleti'z-Zeydiyye*, s. 98-109.

⁶⁰ *Resâil*, II, 186.

⁶¹ Kavramın kazandığı anlamlar hakkında daha geniş bilgi için bk. Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'an*, I, 66; İbn Kemal Paşa, *Risâle fîmâ yeteallaku bi-lafzi'z-zindîk*, s. 240-249; Mehmet Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII, Ankara, 1998, s. 196; Özen, "İslam Hukukuna Göre Zındıklık Suçu ve Molla Lütîfi'nin İdamının Fıkıhîliği", *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 21-22.

⁶² İslam bilginleri başlangıçtan itibaren Maniheizm, Deysaniye ve Mazdekiye gibi dinlerin kurucularını ve taraftarlarını dualist inançlarından dolayı zındıklar arasında saymışlardır. Mesela bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, s. 157-176; Bîrûnî, *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurâni'l-hâliye*, Leipzig 1878, s. 23, 207; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnâ fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, Kahire 1960, V, 10-20; İbn Hazm, *el-Fasl*, I, 35-36.

Mu'tezile mezhebini de içine alacak şekilde genişletilmiştir.⁶³ Nihayet bu durum muhalif mezhep veya fırkaların birbirlerini zındıklıkla suçlamasına kadar varmıştır.⁶⁴ Bu nedenle İbn Haldun (732-808/1332-1406), zâhir ulemasının bazen mutedil sûfilere bile zındıklıkla suçladıklarını belirtmiştir.⁶⁵

İslam dünyasında genel olarak zındıklığın İslamiyet'i bozmak amacıyla olduğu düşüncesinin benimsenmesi nedeniyle, zındıklıkla suçlanan kişi veya mezheplere karşı çok sert sayılabilecek tedbirler alındığı bilinmektedir. Nitekim gerek Emevîler, gerekse Abbâsîler⁶⁶ döneminde, zındıklarla sıkı bir şekilde mücadele edildiği ve bunlardan bazılarının kurulan bir divanda yargılandığı kaynaklarda yer almaktadır.⁶⁷

⁶³ Muhammed b. Ahmed el-Malaî, *et-Tenbîh ve'r-redd alâ ehli'l-ehvâ ve'l-bida'*, İstanbul 1936, s. 43-44, 72 vd; Abdülkâhir b. Tâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Rubi Fiğlalı, İstanbul 1979, s. 125, 130, 148, 151, 335; el-Gazzâlî, *Faysalü't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zendeka*, Mısır 1917, s. 14; Kâdî İyaz, *Tertibü'l-medârik*, 1/2, 474; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 211; İbn Kemal Paşa, *Risâle fîmâ yeteallaku bi-lafzi'z-zindik*, s. 240-249; Özen, a.g.m, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 21-22.

⁶⁴ İlk dönem Zındıklık değerlendirmeleri ve zındıklıkla anılan İslam dışı din ve kişiler konusunda daha geniş bilgi için bk. Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 64-98.

⁶⁵ Endülüs'te zındıklık konusunda daha geniş bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Kahire 1966, VII, 39; Huart, "Les Zindiqs en Droit Musulman", *Actes du Onzieme Congres International des Orientalistes*, Paris 1899, III, 69-88; Isabel Fierro, "Acusaciones of Zandaka in al-Andalus", *Quaderni de Studi Arabi*, 5-6, 1987-1988, s. 251-258; Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII, s. 195-224.

⁶⁶ Mesela bk. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, Beyrut ts., VIII, 165; Şakir Mustafa, *Devletü Beni'l-Abbâs*, Kuveyt 1976, II, 191, 223. Zındıklığın kapsamı ve hükmü konusunda bk. İbn Kemal Paşa, *Risâle fîmâ yeteallaku bi-lafzi'z-zindik*, s. 240-249; Chokr, *İslâm'ın Hicrî İkinci Asrında Zındıklık ve Zındıklar*, s. 99-128; Özen, a.g.m, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 21-41.

⁶⁷ Mesela bk. Muhammed b. İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Beyrut 1964, s. 338. Emevî halifesi Hişâm b. Hakem, İmam Evzâî'nin fetvasıyla Gaylan ed-Dimeşkî'yi "zındık" suçlamasıyla astırmıştır. Bk. Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, Kahire 1367, III, 147; Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII, s. 198. Kaddûra, bir mahkeme gibi çalışan bir divanda kendilerine zındıklık isnadında bulunan kimselerin yargılandığını; bunlardan suçları kesinleşip de kendilerine sunulan tevbe teklifini geri çevirenlerin idam edildiğini bildirmektedir. Bk. *eş-Şu'ûbiyye*, Beyrut 1988, s. 132-136, 152-160.

Mu'tezile taraftarlarının başlangıçta zındıklığa karşı yapılan bütün faaliyetlerde yer almalarına, özellikle de onlara karşı yazılan reddiyelerin çoğunun müellifi olmalarına rağmen, bilahare bunların da mezhep taassubu nedeniyle zındıklıkla suçlanmaktan kurtulamadıkları görülmektedir.⁶⁸ Nitekim Mehmet Özdemir, zındıklık karşıtı kampanya esnasında Mu'tezile mensuplarının haksız yere suçlandıklarına dikkatleri çekmektedir.⁶⁹ el-Bağdâdî (ö. 429/1037), İmam Mâlik'in (ö. 179/795) Mu'tezile hakkında "bunlar zındıklardır, tövbeye çağrılmazlar, aksine öldürülürler" dediğini naklettikten sonra, İmam Ebû Yusuf'un (ö. 182/798) da Mu'tezile mensupların zındıklar arasında saydığını belirtmiştir.⁷⁰ Doğu'daki bu gelişmeler Endülüs'te de etkisini göstermiş ve Mu'tezile mensupları zındıklık muamelesine maruz kalmışlardır.

İbn Hazm'dan önce Mu'tezile'nin Endülüs'teki durumunun yukarıda verilen bilgi çerçevesinde bir örnekle açıklanması, İbn Hazm döneminin ve sonrasının daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. O nedenle kronolojik bir yaklaşımla, önce IX yüzyılda Endülüs'ün ünlü bilginlerinden biri olan Abdüla'lâ b. Vehb'in (ö. 261/874) zındıklıkla suçlanması söz konusu edilecektir. Zira elde bulunan kaynaklara göre, ülkesine döndükten sonra Doğu'da öğrendiği bazı Mu'tezilî fikirleri kendi toplumu içinde savunduğu gerekçesiyle zındıklıkla suçlanan ilk Endülüslü bilgin Abdüla'lâ b. Vehb'dir.⁷¹

el-Huşenî'nin (ö. 361/972) ifadelerinden, fakılı Yahya b. Yahya'nın (ö. 238/848) meslektaşı ve ayrıca kendisi gibi şûra üyesi olan Abdüla'lâ'yı zındıklıkla suçladığı ve bu ithamının, Halife II. Abdurrahman üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır.⁷² Bu ithamın nedeni Abdüla'lâ'nın, Mutezile mezhebi ile ilgili eserler okuması ve bunların etkisinde kalarak, mutlak anlamda irade hürriyetini ve ruhun ölümlü ol-

⁶⁸ el-Mes'ûdî, *Murûcü'z-zeheb*, IV, 315; Nebil Halil Ebû Hâtim, *el-Firaku'l-İslâmiyye fikren ve şî'ran*, Beyrut 1990, s. 191 vd.

⁶⁹ Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII, s. 199.

⁷⁰ bk. el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 151, 335. Ayrıca bk. İbn Kemal Paşa, *Risâle fî mâ yeteallaku bi-lafzi'z-zindîk*, s. 240-249; Özen, a.g.m, *İslam Araştırmaları Dergisi*, s. 21-42; Şakir Mustafa, a.g.e, II, 232-235.

⁷¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endeliüs*, nşr. İbrahim el-Enbârî, Kahire 1989, I, 476.

⁷² el-Huşenî, *Kudâtu Kurtuba*, s. 60.

duğunu savunmasıydı. Döneminin ileri gelen Mâlikî fakihlerinden biri olmasına rağmen, onun Mu'tezile ve kelamla ilgili konularda farklı görüşler öğrenerek bunlardan bazılarını savunması, çok geçmeden zındıklıkla suçlanmasına neden olmuştur. Abdüla'îâ, her ne kadar söz konusu suçlama nedeniyle ölüm cezasına çarptırılmasa da, itibar kaybına uğratıldığı bir vakiadır.⁷³

Endülüslü Mâlikî bilginlerinin çoğunlukla, Mu'tezile mensuplarını zındıklıkla suçladıklarını gösteren başka olaylar da kaynaklarda yer almaktadır. Mesela, döneminin ileri gelen Mu'tezile temsilcilerinden sayılan Halil b. el-Fadlâ ile Bakî b. Mahled⁷⁴ (ö. 276/889) arasında geçen bir konuşma bu bakımdan oldukça dikkat çekicidir. Halil b. el-Fadla'nın *mizan*, *Kur'ân* ve *kader* gibi konular hakkındaki düşünceleri sorulduğunda bunları Mutezile düşüncesine göre yorumlaması üzerine Bakî'nin, "Şayet beni engelleyen bir durum olmasaydı, senin canının alınmasını isterdim. Şimdi git ve bir daha toplantılarına katılma!" dediği nakledilmektedir.⁷⁵ Bu ifadelerde açık bir şekilde olmasa da, Halil b. Fadla'nın mu'tezilî düşünceye uygun görüşler ileri sürmesi zındıklık olarak değerlendirilmiştir. İbn Hazm Mahled'in seçkin bilginlerden biri olduğu ve hiçbir imamı taklid etmediğini belirttiğinden sonra ondan, Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim ve en-Nesâî'de bulunan özellikler bulunduğunu ifade ederek, övgüyle söz ettiği nakledilmektedir.⁷⁶ Ancak ülke entellektüeline hakim olan Mâlikîlik dışındaki görüşleri engelleme gayretleri onun da zındıklıkla suçlanmasına neden olmuştur. Mâlikî bilginler onun farklı görüşler benimsediğini ve Endülüs'e, ülke âlimlerinin bihne-

⁷³ Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 476; Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'te Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII, s. 202-203.

⁷⁴ Tam adı Ebû Abdırrahman Bakî b. Mahled b. Yezîd el-Kurtubî'dir. Müsned'iyle meşhur Endülüslü muhaddis olmakla birlikte, Endülüs'te Zâhirîlik muhitini hazırlayanlardan biri olması nedeniyle İbn Hazm'ın ondan hayranlıkla söz ettiği bildirilmektedir. Hayatı, eserleri ve görüşleri konusunda daha geniş bilgi için bk. ez-Zehabî, *a.g.e.*, XIII, 291; İbnü'l-Faradî, *a.g.e.*, I, 92; Ekrem Ziya Ömerî, *Bakî b. Mehled el-Kurtubî ve mukaddimetu müsnedihi*, s. 33-54; M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *DİA*, IV, 541-542.

⁷⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, Kahire 1966, I, 139.

⁷⁶ el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, s. 178; Yakut, *Mu'cemu'l-üdebâ*, VII, 78-80; ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, XIII, 291.

diği ihtilaflar ve garâibu'l-hadis konusunda eserler getirdiğini ileri sürerek zındıklıkla suçlayıp devrin hükümdarına şikayet etmişlerdir.⁷⁷

Endülüs'te Mu'tezilî düşünce, Müslim b. Ahmed b. Ubeydullah el-Belensî (ö. 304/916)'nin 259/873 yılında Doğu'ya gerçekleştirdiği seyahatten döndükten sonra, Mu'tezile mezhebine mensup olduğunu açıklaması ve söz konusu mezhebin görüşleri hakkında topluma bilgi vermesiyle bir ivme kazanarak devam etmiştir.⁷⁸ Ancak Mu'tezile mezhebine ait düşünce veya kitapların Yahya b. İshâk et-Tabîb⁷⁹ zamanında daha önce görülmedik bir şekilde Endülüs'e kolaylıkla girdiği belirtilmelidir. Zira onun döneminde başta tıp olmak üzere, hemen bütün konularla ilgili kitaplar bölgeye getirilmiş ve kütüphanelerdeki yerini almıştır.⁸⁰ İbn Hazm, Endülüs'ün faziletlerini işlediği risâlesinde söz konusu tabipten bahsetmektedir.⁸¹ Öte yandan Abdü'lâlâ'nın benimsediği ruhun ölümlülüğü fikri, öğrencisi Muhammed b. Ömer b. Lübâbe (ö. 314/926)⁸² tarafından savunulmaya devam edilmiştir.⁸³

Mu'tezile'nin Endülüs'te tanınmasında önemli katkıları olan bir diğer bilgin ise, İbnü's-Seinîne adıyla tanınan, Yahya b. Yahya (ö. 315/927)'dir. O da Doğu'ya gerçekleştirdiği ziyaretler sırasında Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemiş ve ülkesine döndüğünde, bunları

⁷⁷ Devrin Emîr'i Muhammed b. Abdurrahman b. el-Hakem, Bakî b. Mahled ve Endülüs Mâlikî ulemasını birlikte huzuruna çağırarak, zındıklıkla suçlanmasına neden olan İbn Ebî Şeybe'nin Musannef'ini kontrol etmiş ve orada bulunanlara söz konusu eserin her kütüphanede bulunması gerektiğini söyleyerek anlaşmazlığı gidermeye çalışmıştır. Daha geniş bilgi için bk. ez-Zehabî, *a.g.e.*, XIII, 291; İbnü'l-Faradî, *a.g.e.*, I, 92; Ekrem Ziya Ömerî, *Bakî b. Mehled el-Kurtubî ve mukaddimetü müsnedih*, Medine 1984, s. 33-54.

⁷⁸ Ebü'l-Kasım Said b. Ahmed b. Abdurrahman Said el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 64-65.

⁷⁹ Hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, II, 562; ed-Dabbî, *el-Buğye*, II, 629.

⁸⁰ Ebû Dâvud Süleyman b. Hassan el-Endelüsî İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etbbâ ve'l-hukemâ*, nşr. Fuad Seyyid, Kahire 1955, s. 98; Sâid b. Ahmed b. Abdurrahman Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 78.

⁸¹ İbn Hazm, *er-Resâil*, II, 185.

⁸² Hayatı hakkında daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 680-681; el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 127-128.

⁸³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 476.

halka anlatmaktan kaçınmamıştır. Hatta Endülüslülerin ilim öğrenmek amacıyla onun evine guruplar halinde gediği nakledilmektedir. Nitekim çok geçmeden istitâat⁸⁴ konusundaki görüşleri ile ün salmıştır. Halil b. Abdülmelik'in de benimsemesiyle Endülüs toplumunun yabancı olduğu bu konuyla ilgili tartışmanın boyutları genişlemiş ve böylece Mu'tezilî düşünceler gündemde kalmaya devam etmiştir. Halil b. Abdülmelik istitâat konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini benimsemekle kalmayıp, inîzân'ın Allah'ın adaletinden ibaret olduğunu, tartı veya iki kefesinin bulunmadığını, halku'l-Kur'ân'ı kabul ettiğini ve kader konusunda da iyiliklerin Allah'tan kötülüklerin ise insanın kendisinden kaynaklandığını açıkça ifade ederek dikkatleri üzerine çekmiştir. Nitekim ölümünden sonra hicrî üçüncü asrın sonlarına doğru Endülüs fukahasının isteği üzerine onun bütün eserleri yakılmıştır. Bu durum Endülüs fukahasının Mu'tezile'ye karşı sert tutumunun devam ettiğini açık bir şekilde ortaya koyması açısından da oldukça dikkat çekicidir.⁸⁵

Endülüs'te IX. yüzyılda Mu'tezile'ye karşı oluşan bu tavır X. yüzyılda da devam etmiştir. Bunun en canlı örneklerinden birini, Mu'tezilî görüşlere yakınlığı ile bilinen İbn Meserre⁸⁶ (ö. 319/931) oluşturmaktadır ki, bu düşüncesinden dolayı Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmıştır.⁸⁷

İbn Meserre'nin Mu'tezilî fikirleri ilk olarak babası Abdullah'tan öğrendiğinin ifade edilmesi, az da olsa Endülüs toplumunda Mu'tezilî düşünceyi benimseyenlerin bulunduğunu göstermektedir. Zira babasının bir ticaret seyahati esnasında inanç mezhepleri bakımından oldukça önemli ve Mu'tezile'nin başlıca merkezlerinden biri olan Basra'da söz

⁸⁴ İbn Hazm'ın istitâat konusundaki görüşleri için bk. *el-Fasl*, III, 41.

⁸⁵ bk. İbnü'l-Faradî, *a.g.e.*, I, 253, II, 253-254, 913.

⁸⁶ Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Meserre b. Necîh el-Cebelî olan İbn Meserre, tasavvufî ve Mu'tezilî görüşleriyle tanınan Endülüslü bir bilginidir. Kurtuba'da 269/882 yılında doğmuştur. İlim ve fikir tarihi hakkındaki klasik kaynaklar ve çağdaş araştırmalar İbn Meserre'nin fikirlerinin Endülüs düşüncesinde kalıcı izler bıraktığını, hatta bir Meserrecilik hareketinin doğmasına neden olduğunu belirtmektedirler. Daha geniş bilgi için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, I, 217; Muhammed b. Abdillâh b. Meserre el-Cebelî İbn Meserre, *el-Müntekâ=Muttakilerin Yolu*, (çev. Mehmet Necmettin Bardakçı), İstanbul 1999, s. 41-51; Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", *DİA*, XX, 188-192.

⁸⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 39; Özdemir, "IX. Yüzyıl Endülüs'ünde Zındıklık Suçlamaları", *AÜİFD*, XXXVIII, s. 220.

konusu mezhebin fikirlerini öğrendiği belirtilmektedir. Nitekim kaynaklarda babasının Endülüs'e döndükten sonra yukarıd adı geçen Halil ile arkadaşlık kurduğu bilgisi de bulunmaktadır. Böylelikle ilk Mu'tezilî fikirleri babasından alan İbn Meserre vaad ve vaîd gibi inanç konularında Endülüs'teki "taklit ve teslim mezhebi" olan Mâlikîlik çerçevesinde teşekkül etmiş olan görüşlerden ayrılması yüzünden bid'atçılıkla suçlanmıştır. Babasının ölümünden sonra başladığı eğitim-öğretim faaliyetlerine gelen tepkiler sonucunda öğrencileri veya taraftarlarıyla birlikte gizli bir grup oluşturarak, Mâlikî fakihlerin baskısından dolayı açıkça tartışılmayan bazı konularda ilmî müzakereler düzenlemiş ve bu suretle görüşlerini etrafına yaymaya başlamıştır.⁸⁸

Bu faaliyetler çok geçmeden, İbn Meserre'nin Mâlikî çevrelerin ciddî baskılarına maruz kalmasına sebep olmuştur. Bu durum ise ona, Mâlikîlerin birtakım siyâsî iddialar ileri sürerek yönetimi kendisi aleyhine kışkırtabileceğini ve hatta can emmiyetinin bulunmadığı düşünürmüştür. Nitekim bazı kaynaklarda Endülüs'ten hacca gitmek için ayrıldığı söylene de gerçekte onun zmdıklıkla itham edildiği ve bu yüzden ülkeden kaçtığı bildirilmektedir.⁸⁹

İbn Meserre'nin Endülüs'ten ayrıldıktan sonra bir çok ilim merkezine uğradığı bildirilmektedir. Doğu'da dolaşıp özellikle cedel ehli, kalamcılar ve Mu'tezile bilginleri ile görüştüğü, hatta Irak'ta Mu'tezile âlimlerinin yaşadığı merkezlerde bulunduğu ifade edilmektedir.⁹⁰ İbn Meserre'nin, III. Abdurrahman zamanında karışıklık ortamının sona erdirilmesi neticesinde, tekrar Kurtuba'ya döndüğü, fakat söz konusu baskılardan dolayı faaliyetlerini gizlice yürüttüğü, sadece çok güvendiği kimseleri kabul ettiği ve görüşlerini sembolik ifadelerle açıkladığı bilinmektedir. Bütün kaynaklar İbn Meserre'nin (ö. 324/936) Mu'tezile'ye ait bazı fikirleri benimsediğini bildirmektedir. İbn Hazm da *el-Fasl'*nda, İbn

⁸⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 39 vd; Çağrııcı, "İbn Meserre", *DİA*, XX, 189.

⁸⁹ Çağrııcı, "İbn Meserre", *DİA*, XX, 189 vd.

⁹⁰ Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Tabakâtü ulemâi İfrikyye*, Beyrut ts., Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, s. 159-160; İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 39; İbn Hayyân, *Muktebes fî ahbari beledi'l-Endelüs*, nşr. P. Chalmeta ve diğerleri, Madrid 1979, V, 20-36; İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile*, Cezâir 1919, I, 13.

Meserre'nin Mu'tezilî görüşleri ile öğrencileri tarafından geliştirilen ve daha sonra Meserrecilik diye tanınan düşünce akımını inceleyip eleştirmiştir. O, İbn Meserre'nin kader, vaîd ve istitâat konusunda Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını belirtmiştir.⁹¹ İbn Hazm, onun Allah'ın ilim ve kudret sıfatlarının hâdis ve yaratılmış olduğu ilim, biri küllîlerin, diğeri de cüz'îlerin bilgisi olmak üzere Allah'ın iki farklı sıfatının bulunduğu gibi birçok konuda Mu'tezilî düşünceye uygun fikirler benimsediğini bildirmektedir. Bu yüzden İbn Hazm, onu kader konusundaki görüşlerini söz konusu ederek eleştirmektedir.⁹²

İbn Hazm kendisinin, İbn Meserre okulunun ileri gelenlerinden biri olan *İsmâil b. Abdullah er-Ruaynî*'nin torunundan Meriyye şehrinde teşekkül etmiş olan Meserrecilik hakkında birtakım bilgiler aldığını bildirmektedir. İbn Hazm bu bilgilere dayanarak Meserriye hakkında önemli açıklamalar yapmaktadır.⁹³

C- İBN HAZM DÖNEMİNDE MU'TEZİLE

İbn Hazm dönemine gelindiğinde ise, bir kaç münferit olay dışında durum bundan çok farklı değildir. Mâlikî fıkıh bilginleri, Mu'tezile mensuplarına Endülüs'te yaşama şansı vermediği gibi, bu mezhebe ait görüşleri benimseyenleri de çeşitli yollarla rahatsız ederek, ülke dışına çıkmaya zorlamıştır. Böylece Mâlikilik, toplumun tek anlayış biçimi olarak uzun yıllar devam etmiştir. Bu arada söz konusu mezhebin, Endülüs toplumunda sadece fıkıh alanında değil, aynı zamanda itikâdî görüşlerde de etkili olduğu belirtilmelidir. Bu nedenle İbn Hazm, her fırsatta Endülüs toplumunun Doğu'daki İslam toplumları kadar değişik görüşleri içinde barındırmadığını, daha sade ve uyumlu dînî görüşlerin Endülüs halkı tarafından kabul edildiğini ifade etmektedir. Yine bu düşüncesi doğrultu-

⁹¹ İbn Meserre'nin benimsediği inançlar konusunda daha geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 293; V, 65-66; a.m.f., *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, nşr. Ahmed Şâkir, Kahire ts., I, 201; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, V, 20-25; Angel Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, trc. Hüseyin Mu'nis, Kahire 1955, s. 330-332; İhsan Abbâs, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî asru siyâdeti Kurtuba*, Beyrut 1960, s. 52-58.

⁹² *el-Fasl*, Cidde baskısı, V, 65-66. Bu konuda ayrıca bk. İbnü'l-Farâdî, *a.g.e.*, II, 687-688; İbn Hayyân, *el-Muktebes*, V, 20-21.

⁹³ İbn Meserre ve er-Ruaynî'ye nispet edilen görüşler hakkında daha geniş bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 65-66.

sunda o, kendi memleketinde düşmanlık veya husûmet oluşturacak farklı inançların bulunmadığını, bunları savunan değişik mezhep veya fırkaların halk tarafından benimsenmemesi sebebiyle Endülüs'teki faaliyetlerinin oldukça sınırlı kaldığını bildirmektedir.⁹⁴

İbn Hazm, bütün bunlara rağmen, az da olsa Endülüs toplumunda değişik mezheplere ait görüşleri benimseyen insanların bulunduğu dikkatleri çekerek, toplumun bu fırkalardan tamamen uzak olduğunu söyleyemeyeceğini de belirtmektedir. Bunlardan birinin Mu'tezile mezhebi olduğunu ifade ettikten sonra, Endülüs halkından bir kısmının Mu'tezile mezhebinin görüşlerini veya ilkelerini benimsediğini, hatta onlardan bazılarının Mu'tezile ile ilgili kitaplar yazdığını belirtir. Bu yüzden İbn Hazm zamanında Mu'tezilî düşüncenin, Endülüs entellektüel çevrelerinde azımsanamayacak bir şekilde söz konusu edildiği söylenebilir.

İbn Hazm bunlara örnek olarak, *Halûl b. İshâk*,⁹⁵ *Yahya b. es-Semîne*⁹⁶ (ö. 315/927) ve Emevî Devleti'nde önemli bir mevkide bulunan *Musa b. Hadîr el-Hâcib*⁹⁷ gibi isimleri zikrettikten sonra, *Musa b. Hadîr*'hı kardeşi olan *Ebû Amr Ahmed b. Hadîr*'in vezirlik makamında bulunduğunu ve etrafındakilere Mu'tezile öğretilerini anlatarak bu mezhebi kabullenmeleri yolunda çaba sarf ettiğini bildirmektedir. İbn Hazm, *Ahmed b. Hadîr*'in⁹⁸ belki de vezirliğinin verdiği rahatlıkla, bütün bunları yaparken öncekiler gibi gizlenmediğini, aksine halkı açıktan Mu'tezile mezhebine davet ettiğini vurgulamaktadır.⁹⁹ Hatta Mu'tezile mezhebinde devrinin otoritesi durumunda bulunan bu zât ile yine zamanın Mu'tezile

⁹⁴ İbn Hazm, *Rasâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, II, 186; Makkârî, *Nefhu't-tîb*, III, 157; İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, I, 165; II, 185; Muhammed Abdullah Ebû Suaylik, *el-İmâm İbn Hazm ez-Zâhirî*, s. 136-140; al-Muqaddasî, *The Best Divisions for Knowledge of the Regions*, trs. Basil Anthony Collins, Doha 1994, s. 211.

⁹⁵ İbn el-Farazî, *a.g.e.*, I, 165.

⁹⁶ Ebû'l-Kâsım Said b. Ahmed b. Abdurrahman Said el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 74; İbnü'l-Faradî, *Târihu ulemâi'l-Endelüs*, II, 185.

⁹⁷ Tam adı, Musa b. Muhammed b. Hadîr'dir. bk İbn Hazm, *Rasâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, II, 186; el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, I, 381.

⁹⁸ Hayatı eserleri ve görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. el-Humeydî, *a.g.e.*, II, 536; ed-Dabbî, *el-Buğye*, II, 603.

⁹⁹ İbn Hazm, *Rasâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, II, 186.

önderlerinden olan Münzir b. Saîd el-Bellûtî¹⁰⁰ (ö. 420/1029) arasında bir takımı mektuplaşmalar olmuştur. Nitekim İbn Hazm bu mektuplarda yer alan bazı Mu'tezilî görüşleri nakletmektedir.¹⁰¹ Yine İbn Hazm, bunların amcazâdeleri Ahmed b. Musa'nın da Mu'tezile mezhebini benimseyerek, bu mezhebin görüşlerinin halk arasında yayılması konusunda çaba sarfettiğini bildirmektedir.¹⁰²

Mu'tezile'nin Endülüs'te tanınmaması sağlayan en önemli etkenlerden biri de Endülüslü bilginlerin konuyla ilgili olarak yazdıkları eserlerdir. Bu durum aynı zamanda söz konusu mezhebin Endülüs'teki durumunu da ortaya koyması açısından oldukça önemlidir. Bu açıdan bakıldığında Endülüslü bilginler tarafından, çok hacimli olmasa bile birtakım eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. İbn Hazm'm haber verdiğine göre bu konuda dikkatleri çeken ilk eserler Halil b. İshâk tarafından yazılmıştır.¹⁰³ Buna yukarıda sözü geçen İbn Hadîr'in risâleleri de ilave olunca, Mu'tezile mezhebinin Endülüs'te en azından bazı aileler aracılığı ile yayılmaya başladığı söylenebilir. Nitekim İbn Hazm'ın Hakem b. Münzir b. Saîd el-Bellûtî hakkındaki ifadeleri söz konusu mezhebin Endülüs'teki durumunu göstermesi açısından oldukça önemlidir. İbn Hazm bu konuda şöyle demektedir:

“O, Endülüs'teki Mu'tezile taraftarlarının ileri gelenlerinden, üstadlarından, kelâmcılarından ve önderlerinden biridir”.¹⁰⁴

İbn Hazm, onun kardeşi Abdülmelik'in¹⁰⁵ (ö. 368/978) de Mu'tezile taraftarı olduğunu ifade ettikten sonra, muhtemelen bu iki kardeşin Mu'tezile ile ilgili bilgileri, yine bir Mu'tezile savunucusu olarak bilinen babaları Münzir'den öğrendiklerini bildirmektedir.¹⁰⁶ Nitekim İbnü'l-Faradî onun hakkında şöyle demektedir:

¹⁰⁰ Hayatı hakkında bk. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, I, 239-240.

¹⁰¹ *el-Fasl*, V, 70.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 115.

¹⁰³ bk. İbn Hazm, *er-Resâil*, II, 186.

¹⁰⁴ *er-Resâil*, I, 157.

¹⁰⁵ Hayatı hakkında bk. İbnü'l-Faradî, *a.g.e.*, I, 446.

¹⁰⁶ *er-Resâil*, I, 157.

“Cedel üstadı idi, ehl-i kelâmın (Mu'tezile) mezhebine sapmıştı, delil getirmeye düşküdü, bundan dolayı da bazı itikâdındî konularda zayıf görüşleri bulunmaktaydı.”¹⁰⁷

Bütün bu faaliyetler sonucunda, Mu'tezile mezhebine ait inançların Endülüs toplumunda küçük de olsa bazı gruplar tarafından benimsendiği görülmektedir. Kaynaklarda Mu'tezilî olmakla ün salmış bazı bölgelerin isimleri yer almıştır. Nitekim İbn Hazm “*Endülüs'teki Vâdî Benî Tevbe halkı Mu'tezile mezhebindedir*” diyerek, böyle bir yöreden söz etmektedir.¹⁰⁸ Ancak bunların sayısı zikredilen sebeplerden dolayı oldukça sınırlı kalmış, Mu'tezile Endülüs'te hiçbir zaman Doğu'daki kadar yayılma fırsatı bulamamıştır. Bu yüzden Mu'tezile Endülüs'te, Meserrecilik kadar bile, fukaha arasında veya diğer entellektül çevrelerde tartışmalara neden olmamıştır.¹⁰⁹

İbn Hazm kendi devrinde Endülüs'teki Mu'tezile taraftarlarının durumunu bu şekilde özetledikten sonra mezhepleri tasnif mentalitesini oluşturan kural gereği, Mu'tezile mezhebini diğer mezheplerden aynan görüşleri açıklar. Buna göre Mu'tezile'yi müstakil bir mezhep haline getiren en önemli özellik “*tevhîd*” ve “*Allah'ın sıfatları*” konusundaki görüşleridir. İbn Hazm'a göre Mu'tezile kimliğini bu iki konu hakkındaki görüşler oluşturmaya ve Mu'tezile'nin bunlarla meşhur olmasına rağmen, bazı ilim adamları bunlara kader, fâsıklık veya îmân ile isimlendirme ve va'îd gibi konuları da ilave etmiştir. Ancak o, Mu'tezile mezhebini Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri nedeniyle diğer İslam mezheplerinden tamamen ayrıldığı şeklindeki bir iddianın da bazı problemlere neden olacağına farkında olmalı ki, bu duruma dikkatleri çekerek şöyle demektedir:

“Mu'tezilî'nin Allah'ın sıfatları konusundaki görüşleri ile Cehm b. Safvân, Mukâtil b. Süleyman, Eş'arîler, Mürcie'den bazılan, Şia'dan Hişam b. el-Hakem, Şeytân et-Tâk (Muhammed b. Câfer el-Kûfî) ve Dâvûd el-Havârî'nin görüşleri birbirine benzerdir.”¹¹⁰

¹⁰⁷ İbnü'l-Faradî, *Târîhu ulemâi'l-Endelüs*, II, 846.

¹⁰⁸ *er-Resâil*, II, 115.

¹⁰⁹ Mesela bk. Mecid Halef Münşir, *İbn Hazm el-Endelüsî*, s. 42-46.

¹¹⁰ *el-Fasl*, II, 112.

Ancak yine de İbn Hazm, bu doktrinin Mu'tezile'ye has olduğu üzerinde ısrarla durmaktadır. Çünkü ona göre bu konuda fikirlerini açıklayan bütün mezhep mensuplarının görüşleri, ya Mu'tezile, ya da Ehl-i Sünnet'in görüşüne uygun bulunmaktadır. Mürcie ve Şîa mensubu olarak zikredilen bazı kimselerin, bir takım görüşleriyle Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile mezhebinden ayrılmalarının ise bu durunu değiştirmedini belirtmiştir.¹¹¹

Öte yandan İbn Hazm, çeşitli mezhep veya fırkalar tarafından benimsenen görüşlerin, değerlendirilmesinin gerekliliğine inanmaktadır. Bu nedenle söz konusu ettiği bütün mezhep ya da fırkaların savunduğu fikirlerin kabul edilemez olanlarını ele alarak irdelemektedir. Bu çerçevede tarihî süreç içerisinde Mu'tezile çevrelerince benimsenmiş ve diğer anlayışlara karşı savunulmuş olan iddiaları, Mu'tezile'nin tutarsız veya fâsit görüşleri "Zikru Şun'il-Mu'tezile" başlığı altında sıralayarak tenkit etmiştir.¹¹² Buna göre, Mu'tezile fırkalarından Ehl-i Sünnet'e en yakın olanlar *el-Hüseyn b. Muhammed en-Neccâr*, *Bişr b. Gıyâs el-Merîsî* (ö. 218/833)¹¹³ ve *Dirâr b. Amr* (ö. 200/815)¹¹⁴ ve taraftarlarıdır. En uzak olanlar ise, *Ebu'l-Huzeyl*'in (ö. 235/849) taraftarlarıdır.¹¹⁵

D- İBN HAZM'DAN SONRA MU'TEZİLE

İbn Hazm'dan oniki yıl sonra doğan ve bir nevi İbn Hazm'm Mu'tezile'ye bakış açısını devam ettiren *Ebû Bekir İbnü'l-Arabî* (468-543/1076-1148) döneminde de Mu'tezilî düşünceyi benimseyenlere aynı derecede katı bir tutumun sergilendiği görülmektedir.¹¹⁶ Ona göre Endüslü ileri gelen bilginlerin aleyhteki bütün gayretlerine rağmen, *Abdüla'lâ b. Vehb* (ö. 261/874), *Halil b. Abdümelik*, *Abdullah b. Meserre* (ö. 319/931), *Ebü'l-Yüsr er-Riyâdî* (ö. 298/910), *İbnü's-Semîne*

¹¹¹ *el-Fasl*, II, 113.

¹¹² bk., *el-Fasl*, IV, 192-204. İbn Hazm'ın Mu'tezile mezhebinin imametle ilgili görüşlerinin eleştirisi için ayrıca bk. Necah Muhsin, *el-İtticâhu's-siyâsiyyi inde İbn Hazm el-Endelûsî*, Kahire 1999, s. 59-61.

¹¹³ Bişr b. Gıyâs el-Merîsî hakkında daha geniş bilgi için bk. A. Saim Kılavuz, "Bişr b. Gıyâs", *DİA*, VI, 220-221.

¹¹⁴ Dirâr b. Amr hakkında daha geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Dirâr b. Amr", *DİA*, IX, 274-275.

¹¹⁵ *el-Fasl*, II, 112.

¹¹⁶ Mesela bk. Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, III, 55-71.

(ö. 315/927), *Ebû Câfer b. Hârûn* (ö. 320/932) ve *Ebü'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûfî* (ö. 355/965) gibi âlimlerin Doğu'ya yaptıkları seferler sonunda, Mu'tezilî anlayış Endülüs'e girmiştir.¹¹⁷

Fakat baştan beri Endülüs âlimlerinin Mu'tezileye karşı katı tutumlarında bir yumuşama olmamış, özellikle de Murâbitlar döneminde bu düşünceyi benimseyenler baskı altına alınmıştır. Bundan dolayı Mu'tezile mensupları düşüncelerini sadece kendi aralarındaki özel sohbetlerde paylaşmakla yetinmişlerdi. Ancak Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin, Doğu'ya gerçekleştirdiği eğitim yolculuğu esnasında Kudüs'e uğraması ve burada Şafîî, Hanefî, Kerrâmiyye, Şîî, Mu'tezile ve Müşebbihe gibi birçok mezhep bilginlerinin oluşturduğu değişik ilim meclislerine katılması, Endülüs'teki mezhep taassubu hakkında daha gerçekçi değerlendirmeler yapmasını sağlamıştır.¹¹⁸ Zira o, değişik fırkalara mensup bilginler arasında gerçekleşen münazaraları izlemiş ve onlarla çeşitli konularda tartışmalarında bulunmuştur. Söz konusu dönemde Selçuklu Türkler'in hakimiyeti altında bulunan Filistin'de karşılaştığı bu özgür ortamdan oldukça etkilenen İbnü'l-Arabî, ülkesine döndüğünde, farklı fikirlerin dillendirilmesinin ve tartışma ortamının bulunmasının önünde bir engel olarak gördüğü mezhep taassubuna karşı ciddî faaliyetlerde bulunmuştur.¹¹⁹ Sonuç olarak Mu'tezile'nin öncelikle mezhep taassubundan dolayı Endülüs'e giremediği veya geç dönemlerde az sayıda taraftar bulduğu söylenebilir.

Bu bağlamda İbnü'l-Arabî, bilimsel faaliyetlerin veya ilmin ilerlemesinin önündeki en büyük engellerden birinin taassup olduğunu belirterek, bu düşünceyi besleyen en büyük etkenin dini korumak ve sünneti muhafaza etmek düşüncesi olduğunu bildirmiştir.¹²⁰ Nitekim kendisi, taassubu önlemek ve Endülüs'teki Müslümanları özgür düşünceye alıştı-

¹¹⁷ Ebû Bekir İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 368. Ayrıca bk. Ramazan Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Düşünce Özgürlüğü", *SAÜİFD*, sy. 2, İstanbul 2000, s. 113-130.

¹¹⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları*, III, s. 42-45; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

¹¹⁹ İbnü'l-Arabî eserlerinin bir çok yerinde Kudüs'te vuku bulan bu münazaralarına değindiği ve özellikle *Kânûnü't-te'vil* adlı eserinde Kudüs'te özgür bir şekilde gerçekleştirilen ilmî faaliyetlere büyük yer verdiği görülmektedir. Mesela bk. *Kânûnü't-te'vil*, s. 433-446; Said A'rab, *Muhtasar*, 203-215; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

¹²⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 365.

mak amacıyla, söz konusu toplumda yasaklanmış olan bir çok konudaki düşüncelerini serbestçe açıklamıştır.¹²¹

Endülüslü bilginlerde bulunan taassubun boyutlarını açıklamaya ve eleştirmeye devam eden İbnü'l-Arabî, taassup nedeniyle, din ilimlerinin veya din adamlarının toplumun gerisinde kaldığına ve onların problemlerine çare bulamadığına dikkatleri çekmiştir. Nitekim kendi memleketi olan Endülüs'te çok sayıda ilim adamının bile Maliki mezhebi öğretilerini düşünmeden savunduklarını, bu düşünceye uymayanları da araştırmadan reddettiklerini belirtir.¹²² Dolayısıyla onların, akli düşünce ve istidial sonucu ortaya çıkan farklı yorumları kabul etmedikleri gibi bunların toplum arasında konuşulmasından bile rahatsız olduklarını ileri sürerek eleştirmiştir. Nitekim İbnü'l-Arabî, yaşadığı dönemdeki toplumu anlatırken, onların geleneksel inançları muhafaza etmekle yetindiklerini, kendi mezhep anlayışlarıyla bağdaşmayan doğru bir bilgi edinseler bile onu düşünmeden reddettiklerini açıklayarak bu konudaki rahatsızlığını dile getirir. Hatta Endülüs'te taklidin din haline getirilmesi nedeniyle toplumun her kesiminde mezhep taassubunun ileri safhaya ulaştığını açık bir şekilde

¹²¹ Mesela kader hakkında tartışmayı yasaklayan hadislerin aslının olmadığını belirterek, bu tür rivâyetlerin dini korumak amacıyla uydurulduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda kaderle ilgili âyet ve hadisler üzerinde düşünmenin veya konuşmanın yasaklanmadığını ileri sürerek, İmam Mâlik'in *el-Muvattâ'* adlı eserinde "Kader hakkında konuşmanın yasaklanması" şeklinde başlık atmasının da garipsenecek bir durum olduğuna dikkat çekmiştir. İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 140; a.mlf., *Kitâbu'l-Kabes fi şerhi Muvattâi Malik b. Enes*, nşr. Muhammed Abdullah Veled Kerim, Beyrut 1992, III, 1091-1095. Ayrıca bk. Biçer, "Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'de Akıl-Nakil İlişkisi ve Düşünce Özgürlüğü", s. 113-130.

¹²² Ancak İbnü'l-Arabî, bir Mâlikî olarak, yaşadığı çağın en mutaassıp insanların Hanbelî mezhebi mensupları olduğunu açıklamaktan da çekinmez. Eserlerinde yeri geldikçe bunlara atıflarda bulunmuş, yolculuğu esnasında rastladığı Hanbelîlerin ileri gelenlerini kaydettikten sonra, Bağdat'ta Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ (ö. 558/1163) ile karşılaştığını, onun haberî sıfatlar konusundaki görüşlerini doğru bulmadığını belirtmiştir. Bu türlü kimselerin avamdan çok sayıda tabileri olduğunu zikrederek onların "Hakk'a âsi, halka da asabi olmuş" kimseler olduğunu bildirir ve bu kimselerin düşünmeyen akılları, görmeyen gözleri ve duymayan kulakları bulunduğunu kaydeder. Bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 244, 251, 315.; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 211; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

de söyler.¹²³ Nitekim taassup nedeniyle Endülüslü bilginlerin içinde buldukları psikolojiyi şöyle anlatmaktadır:

“Doğu İslam ülkelerinden bir başka mezhep mensubu veya farklı görüşleri savunan Müslüman bir bilgin, ünü bile olsa Endülüs’e geldiğinde, onu konuşmazlar, kendileri gibi düşünmediği için küçük görürler, ona gerçek fikirlerini söyleme fırsatı vermezlerdi. Bu nedenle çoğu zaman farklı düşüncelerin gizlendiği veya açıkça ifade edilemediği bir ortam oluşturulur, dolayısıyla bazıları konuşurken Mâlikî mezhebini benimsemiş gibi davranmak durumunda kalırdı.”¹²⁴

İbnü’l-Arabî’nin bildirdiğine göre, Endülüslü bilginler bir süre sonra taassupta o kadar ileri gitmişlerdi ki, Malikî mezhebinin ilk dönem ileri gelenlerini bile unutmışlar, sonraki dönemde çeşitli şehir veya bölgelerde meşhur olmuş bilginlerin görüşleriyle yetinmeye başlamışlardı.¹²⁵

Bütün bunlara rağmen İbnü’l-Arabî de Mu’tezile mezhebi hakkındaki mtumunda açık bir çelişkiye düşmüş ve kendinden önceki bilginlere veya Mâlikîlere uyararak Mu’tezile mezhebini soğuk kanlı bir şekilde değerlendirememiştir. Nitekim her fırsatta taassubu kötülemesine ve farklı görüşlerin de doğru olabileceğini vurgulamasına rağmen, İbnü’l-Arabî, Mu’tezile mezhebi söz konusu olduğunda aynı anlayışı sürdürememiştir. Bu yüzden Mu’tezile düşüncesini Endülüs’e girmesini sağlayan, Ebü’l-Hakem Münzir b. Said el-Bellûtî (ö. 355/965) -ki Doğu’ya yapmış olduğu yolculuğunda Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/915) ile görüşmüş- ile İbn Meserre’yi (ö. 319/931) Allah’a şirk koşmakla itham etmiştir.¹²⁶ Yine

¹²³ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, s. 366, 367. Afrika’da Mâlikîlerin Mu’tezile’ye karşı tutumları için bk. Abdülazîz el-Mecdûb, *es-Sırâü’l-mezhebî bi-İfrikîyye ilâ kıyâmi Devleti’z-Zeydiyye*, s. 98-109; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

¹²⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, s. 365-366; a.mlf. *Kânûnü’t-te’vil*, s. 541.

¹²⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, s. 367. Bu dönemde başta İmam Eş’arî olmak üzere kelâm âlimlerinin eserlerinin yasaklandığı, Gazzâlî’nin kitaplarının yakıldığı, göz önüne alınırsa, müellifin şikayetindeki haklılığı ortaya çıkacaktır. bk. Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

¹²⁶ İbnü’l-Arabî, *el-Avâsım mine’l-kavâsım*, s. 368. İbnü’l-Arabî, Abdullah b. Mukaffa’ (ö. 142/759) ve İbnü’r-Râvendî (ö. 250/864) gibi kimselerle Câhız (ö. 250/864), Sümâme b. Eşres ve benzeri Mu’tezile âlimlerinin, Tabiatçılardan etkilenecek onların görüşlerini benimsediklerini, ancak bu fikirlerini gizlediklerini ve kendi iddialarını desteklemek amacıyla müteşabih âyetlere ve müşkil hadislere sarıldıklarını

Mu'tezile bilginlerinin, Allah'ın harf ve sesle konuştuğunu iddia etmek suretiyle, Kur'an'm mahluk olduğunu ileri sürdüklerini,¹²⁷ bu nedenle de küfre düştiklerini kabul eden İbnü'l-Arabî Mu'tezilenin, harf ve sesin kıdemini savunduklarını da açıklar.¹²⁸ Öte yandan İbnü'l-Arabî'nin, kendi düşüncelerinden bazılarının Mu'tezilî düşünceye benzediğini ısrarla reddetmesi, yaşadığı dönemde kendisinin de mu'tezilî fikirlere sahip olmakla suçlanmış olabileceğini düşündürmektedir.¹²⁹

İbnü'l-Arabî'nin bir taraftan Mu'tezile âlimlerine karşı menfi bir tavır sergilerken, diğer taraftan da yaşadığı dönemin siyâsî ve ilmî havasını beğenmeyip, kitap yazmak amacıyla yalnızlığı tercih etmesi dikkat çekicidir. Onun düşünce özgürlüğünü savunmasına rağmen bazı konular-

kaydederek, onların sıfatlar ve tevlid-tevellüd gibi konularda filozoflardan etkilendiklerini belirtir. İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, s. 81-82, 124; *a.mlf.*, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, II, 128. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 54; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

¹²⁷ Mu'tezile bilginlerine göre Kur'an Allah'ın kelâmı ve vahyi olup, mahluk ve muhdestir. Allah onu Hz. Peygamber'in nübüvvetini tasdik amacıyla indirmiştir. bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 528.

¹²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 217-218; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130. Ayrıca bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 528.

¹²⁹ Nitekim bazı konularda Mu'tezile bilginleriyle aynı görüşü paylaşmasına rağmen, kendisinin onlardan farklı anlayışa sahip olduğunu belirterek, onları tenkit eden İbnü'l-Arabî, Allah'ın tanınmasında akdî istidlâlin gerekliliği konusunda olduğu gibi Mu'tezile imamlarına paralel görüş beyan etmekle birlikte onlara herhangi bir atıfta bulunmadığı görülmektedir. Mu'tezile'yi tenkit ederken çoğu defa katı bir tavır sergileyen İbnü'l-Arabî, müşrik ve kafirin din açısından durumlarını değerlendirirken Mu'tezile mezhebini de söz konusu ederek onların da Allah'a şirk koşmak suretiyle kafir olduklarını iddia etmiştir. Mu'tezile'nin insan fiilleri konusundaki görüşlerinde, insanı Allah'a ortak olarak gördüklerini ifade ederek, Mekke'li müşriklerin Kâbe'yi tavaf ederken yaptıkları telbiye ifadeleri ile Mu'tezile'nin "halk-ı efâl" anlayışının aynı anlama geldiğini beyan eder. İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 42-43, 231, 244-245; *a.mlf.*, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, I, 247. Halbuki müellifin iddiasının aksine Mu'tezile imamları, kulların fiillerinde zulüm ve haksızlık bulunması nedeniyle, bunları Allah'a nisbet etmeyerek, Allah'ın zulümden mukaddes olduğunu anlatmak istemişlerdir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr ve diğer Mu'tezile bilginleri iddialarını kanıtlamak amacıyla Kur'an'dan bazı ayetleri delil getirmişlerdir. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 76-78, 334, 345, 360-362. Mu'tezile'nin bu konudaki görüşü için bk. Josef Van Ess, "Ein Unbekanntes Fragment Des Nazzâm", *Der Orient In Der Forschung*, s. 170-179.

da kendisiyle çelişkiye düşerek, özellikle Mu'tezile bilginlerine karşı menfî bir tavır takınması ve onları tekfir etmesi bir çelişki olarak görülmüştür. Ayrıca onun bu iddiasında başarılı olamadığı¹³⁰, kendisinden sonraki ilim adamları arasında bu görüşünün pek itibar görmediği vurgulanmıştır.¹³¹

SONUÇ

Hicrî ikinci yüzyıldan itibaren, İslâm toplumlarında yaygın hale gelen siyâsi, dinî, itikâdî ve fikhî mezheplerin herbiri, kendi bakış açılarıyla Hz. Peygamber'in ve ashabının yolunu savunmuşlar, ehl-i bidat saydıkları gruplara karşı çıkmışlardır. İslâmî fırkaların teşekkülünde siyâsî ve sosyal şartların etkisi unutulmaması gereken bir husustur. Tarihin belli dönemlerinde, Sünnîlik, Şîa ve Mu'tezile mezhepleri siyâsî idareyi kontrol altına almayı başarmış ve devletin resmî mezhebi olabilmişlerdir. Ancak tarih boyunca süren bu rekabetin, zaman zaman mezhep taassubu, çatışma ve düşmanlığa sebep olduğu bilinen bir vakiadır. Bu durum Endülüs İslam mezhepleri tarihi açısından da böyledir.

Endülüs toplumunun oluşmaya başlamasıyla birlikte, itikâdî ve siyâsî amaçlarla kurulmuş olan İslam mezheplerinden daha çok Evzâîlik ve Mâlikîlik gibi fıkıh mezheplerinin toplum tarafından benimsendiği görülmektedir. Şam civarında yaygın olarak kabul edilen Evzâîlik tabû olarak Şam ordusuyla birlikte bölgeye gelmiştir. Ancak kısa bir süre sonra

¹³⁰ Kâdî Abdülcebâr'ın (ö. 415/1024) kitaplarının yüz cilt olduğunu belirttiği İbnü'l-Arabî, -ki muhalif olarak görür- onun özellikle *el-Muhit bi't-teklîf* adlı eserini okumak suretiyle bazı mu'tezilî görüşlere muttâf olduğunu ifade etmektedir.

¹³¹ Ülkesindeki genel siyâsî ve kültürel ortamı tanımlarken zamanın bozulduğundan, İslâm'ın yeniden "gariplik" dönemini yaşadığından, gerçek âlimlerin birer birer vefat ettiğinden, bid'atlere dalmış pek çok insanın din örtüsü altına gizlendiğinden, toplumda mezhep taassubunun yaygınlaştığından, ülkenin cehâlet ve fakirlik içinde bulunduğu ve en kötüsü de insanların düşünce yoksunu olduğundan şikayet etmiştir. Bu kimselerin "İnsanlar bir takım cahil şahısları lider edinirler, onlara sorular sorarlar, bunlar da bilgisizce fetva verirler, böylece kendileri saptığı gibi, kendilerine tabi olanları da doğru yoldan çıkartırlar" hadisinde belirtilen kimselerin konumuna düştüklerini söyleyen müellif, kendisinin zâhid olmadığını bildirmekle birlikte, hayatının son zamanlarında bir tür münzevî hayat yaşamıştır. bk Buhârî, *Sahîh*, "İlim", 34; Müslim, *Sahîh*, "İlim", 13; İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, s. 364-370; a.mlf., *Ârizatü'l-ahvef bi-şerhi Sahîhi't-Tirmizî*, Beyrut ts, IX, 181; Biçer, *a.g.m.*, s. 113-130.

gerek Hicaz'a giden hacıların gerekse öğrenim amacıyla Doğu'ya seyahat eden talebelerin Mâlikî mezhebini öğrenerek geri dönmeleri sonucunda, söz konusu mezhep Endülüs'te hakimiyeti ele geçirmiş ve kısa sürede devletin resmî mezhebi olarak kabul edilmiştir. Burada önemli bir noktayı açıklamalıyız. Mâlikîlik her ne kadar bir fıkıh mezhebi olarak değerlendirilse de, halkın diğer mezheplere karşı tutumuna ve bütün inançlarına kaynaklık etmiştir. Bu nedenle uzun süre söz konusu mezhep, gerek itikâdî gerekse fikhî bakımdan bütün problemlere çare aranan yegâne kaynak olarak kabul edilmiştir. Ancak somaki dönemlerde Mâlikî mezhebinin yeterli olamadığı durumlarda, diğer mezhepler bir çıkış yolu olarak müracaat edilen kaynaklar haline gelebilmiştir. Fakat bu durum, fikhî konularla sınırlı kalmıştır.

Mu'tezile mezhebi ise Endülüs'e yine Endülüslü bilginler ve kitaplar aracılığı ile girmeye başlamıştır. Ancak ilk dönemlerden itibaren gerek Mâlikîhğin katı tutumu gerekse bölge halkının Doğu ülkelerine uzak olması gibi nedenlerden dolayı Endülüs toplumunda yayılma fırsatı bulamamıştır. İbn Hazm'dan önce toplum içinden bazı insanlar veya bilginler, Mu'tezilî görüşleri benimsemişlerdir. Ancak bunlar söz konusu görüşlerinden dolayı ciddî takibe alınmış veya zındıklıkla suçlanmıştır. Bu durumdan, Mâlikîliği en üst seviyede temsil edenler bile etkilenmiş, idam edilmese bile siyâsî idare nezdinde prestij kaybına uğratılmıştır. Doğu'ya yaptıkları seferler sonunda, Mu'tezilî anlayışın Endülüs'e girmesine vesile olan Abdül'alâ b. Vehb, Halil b. Abdülmelik, İbn Meserre, Ebü'l-Yüsr er-Riyâdî, İbnü's-Semîne, Ebû Câfer b. Hârûn ve Ebü'l-Hakem Münzir b. Saîd el-Bellûtî gibi âlimler bu yüzden zındıklık veya bid'atçilikle suçlanmışlardır. Gerek İbn Hazm'ın, gerekse Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin Mu'tezile ile ilgili temel eserlerden bazılarını inceledikleri, hatta taraftarlarından bir kısmı ile tartışmalar yaparak kendilerine göre tutarsız olan görüşlerini reddettikleri anlaşılmaktadır.

Endülüs'te Mâlikî mezhebinin diğer mezhep mensuplarına karşı katı tutumu mezhep taassubunu doğurmuş olmasına rağmen, bundan zarar gören Zahirîlerin de başka görüş sahiplerine hayat hakkı tanımadığı görülmektedir. Nitekim Mâlikî mezhebine ait eserler Zâhirîler tarafından yakılmıştır. Başlangıçta sadece belli kişiler tarafından benimsenen Mu'tezile, zamanla belli aileler ve hatta bazı bölge halkları tarafından da

kabul edihmiştir. Bütün bunlardan dolayı Mu'tezile mezhebi Endülüs'te hiç bir zaman Doğu'daki gibi bir ortam bulamamış, ancak sınırlı veya küçük gruplar tarafından benimsenmekten ileri gidememiştir.